

Bacd al-Thau
A recitante

Potyguara
Alencar dos
Santos



Luqatam
te Egípcia

**rapsódia e
gestus em
após-
revoluções
cairotas**

Tese de Doutorado / PPGAS



DAN Departamento
de Antropologia

Mar.
2017

Bacd al-Thai A recitante

Nuqatam
te Egípcia

Potyguara
Alencar dos
Santos



rapsódia e gestus em após- revoluções cairotas

Tese de Doutorado / PPGAS



DAN

Departamento
de Antropologia

Mar.
2017



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Tese de Doutorado:

A Recitante Egípcia
Rapsódia e *gestus* em após-revoluções caiotas

Potyguara Alencar dos Santos

Brasília,
2017

A Recitante Egípcia

Rapsódia e *gestus* em após-revoluções caiotas

Autor: Potyguara Alencar dos Santos.

Orientador: Prof. Dr. Stephen Grant Baines.

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como requisito à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovada em 31 de março de 2017.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Stephen Grant Baines (DAN/UnB – Presidente).

Prof. Dr. Otávio Guilherme Velho (MN/UFRJ).

Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle (Departamento de Filosofia – USP).

Profa. Dra. Antonádia Monteiro Borges (DAN/UnB).

Profa. Dra. Cristina Patriota de Moura (DAN/UnB).

Prof. Dr. Henyo Trindade Barretto Filho (DAN/UnB – Suplente).

Brasília,
2017

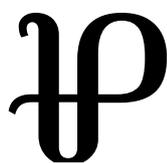
Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Formulário: bce.unb.br/ficha/.

Alencar dos Santos, Potyguara
AAL368 A recitante egípcia: rapsódia e gestus em após revoluções
cairotas / Potyguara Alencar dos Santos; orientador Stephen
Grant Baines . -- Brasília, 2017.
592 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Antropologia) --
Universidade de Brasília, 2017.

1. Antropologia da Linguagem . 2. Antropologia da Política
. 3. Etnografia Urbana . 4. Recitação . 5 Egito . I. Grant Baines ,
Stephen , orient. II. Título.



Recitativa dos
“rostos mortos e vivos”.

Manuela, Zulmira, Fátima;
a meu primeiro respeito.

Aqui, uma recitação de permanências

Qualquer consideração dos inícios seria feita às professoras Léa Carvalho Rodrigues e Simone Simões Soares, da Universidade Federal do Ceará (UFC), que me favoreceram com orientações e afabilidades. Quero dizer que as coisas oferecidas por vocês chegaram comigo, por ora, até aqui; que por si só é um lugar de valor amplo para quem imaginava as conquistas possíveis na forma de “oportunidades à altura das mãos”, porque sempre teve pouco no que esperar. Obrigado por ainda quererem saber como estou!

Em 2012, quando a pesquisa era iniciada, nomes de lideranças do Centro Islâmico de Brasília já começavam a ganhar citações nesses créditos: é o caso das presenças intelectuais do *shaykh* Muḥammad, principal líder daquela instituição de formação religiosa, e da minha professora de árabe egípcio, a senhora Māha Abdel Azīz; individualidades que poderiam ser mencionadas em importância com mais detalhamento, mas é que com essas ainda posso dividir algo mais caloroso do que uma nota escrita feita para agradecer.

A partir do Egito, os apontamentos já não são feitos com facilidade, folga e devido respeito por aqui. São os que chamo pela amizade, os aparentados por arrebatamento afetivo, os conhecidos transitoriamente, mas que exerceram préstimos com efeitos permanentes sobre um projeto. Acho que esses ainda lembram de como cheguei com espantos, e de como os próprios egípcios demonstravam aflição naquelas temporadas de medos que se renovavam, enquanto se mantinham de frente para esperanças políticas ralas. Todo o artesanato emocional era feito de como se manter aquecido por velas sendo ameaçadas pelos ventos dos inícios de ano, aqueles do período de *Sham il-Nisīm*: ventos de fazer nascer, mas que antes saem a tudo agredindo com as suas areias. Vocês me passaram isso muito bem, e foi bom saber que nunca “vencemos”; como costuma se enganar o vitorioso das rapsódias políticas do norte global.

Às professoras doutoras Reem Saad e Amy Holmes, da *al-Gāma^c al-Amrīkiyya* (Universidade Americana no Cairo), agradeço pela oportunidade de contar com os seus direcionamentos a saídas para alguns dos meus problemas práticos de campo. Ainda daquela instituição, volto minha gratidão ao senhor Thāqīb, amigo e livreiro da loja principal da editora universitária, que costumava reservar e me avisar da disponibilidade de alguns títulos sem os quais a pesquisa estaria hoje em situação deficitária sob vários aspectos.

Pelas aulas de língua e canto copta *bohairic* e pelas revisões dos trechos apreciados por este trabalho, agradeço às intervenções de Sārah Iṣa, minha amiga de Zilzāl. Ainda cumprirei retorno ao lugar da *Kwrnīshe il-Muʿaṭam* que usávamos para antever a capital egípcia pelo nosso imaginário de futuro.

Pelo privilégio dos recursos acadêmicos disponíveis desde a graduação, quando ainda era um beneficiário do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (Pibic/CNPq), até os financiamentos adquiridos ao longo dos cursos de mestrado e doutorado, agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Ainda na ordem desses auxílios, sou grato ao Laboratório de Estudos da Globalização e do Desenvolvimento, do Departamento de Antropologia (LEG/UnB), pela ajuda cedida no início da pesquisa. Daquela instituição de ensino, estima e gratidão ao orientador acadêmico, o professor doutor Stephen Grant Baines, que olhou para a minha proposta com a fé de um antigo amigo, e para Rosa Cordeiro, que me viu chegar em Brasília diminuído pelos sobressaltos do cearense desterrado e me entregou uma chave dizendo que “no subsolo do Instituto Central de Ciências existe uma sala onde você vai ficar à vontade”.

Alex Sandro L. Cordeiro, Aline Alcarde Balestra, André Filipe, Ana Carolina de Oliveira Costa, Bruner Titonelli, Caio Csermak, Carolina Perini de Almeida, Chirley Mendes Chaves, Daniela Lima, Denise Costa, Eduardo Di Deus, Fabiano Bachelany, Fabiano Oliveira Souto, Guilherme Moura Fagundes, Hugo Loss, Janaina Ferreira Fernandes, Jorge Máximo de O. B. Filho, Lediane Fani Falzke, Lethícia Angelim, Luísa Molina, Mariana Lima, Quelian Oliveira, Rafael Antunes Almeida, Raoni da Rosa, Thaisa Tiba, Thiago Arrais, obrigado pelos estímulos, empenhos de leituras e indicações de obras! Obrigado pelas memórias da amiga e do amigo que conservo, com respeito aos singulares, de cada um de vocês.

Larissy Vasconcelos, irmã: que bom que a apreciação compartilhada desta “recitante egípcia” participou da nossa recente reaproximação. Obrigado por aceitar me conhecer!

Manuela, apesar de digitalizada, entrecortada por distâncias, mas aquela mensagem foi o afeto mais preciso no Cairo da primeira madrugada. À parte daquele gesto, nada teria registro por aqui. Desculpa se tudo isso tirou tanto de nós! É sempre certo e mais forte permanecer contigo.



Entusiasmado com a revolução, passou a escrever falas às quais adicionou versos de poesia (...) Então as espalhou em salas de reuniões e mesquitas, onde aquele espírito sagrado respirava, assim elas seriam ouvidas por qualquer um; mesmo que se tratasse de um garoto como ele, que tinha um pouco mais de dez anos.

Ṭifl min al-Qarya
(Uma Criança da Vila)
1999[1946], p. 85.

Sayyid QUTĪB

Aquilo me deu encorajamento e força, então recitei meu *qaṣīdah* com uma voz firme de tablado. Mas quando reassumi meu lugar, eu era todo tremor; embora meu poema tivesse contado com a melhor das recepções. Tão impressionante, de fato, que senti que havia me tornado um recitador por vingança.

Qaṣīdah – Estilística poética praticada e aprimorada por tradições literárias afro-norte-saarianas e médio-orientais. Seus objetos estéticos consistem em poesias rimadas ou livres, possuindo uma diversidade de formalismos clássicos e modernos influenciados por tendências nacionais e autorais. Na virada do século XX, a poesia *qaṣīdah* acentuou sua característica de “ode”, valorizando temáticas anticoloniais que compunham a produção da chamada *ʿadab al-muqāwamah* (literatura de resistência) (Kadhim, 2004:141) (minha nota / minha tradução).

al-Ayyām
(Os Dias), 1939, p. 269.

Ṭaha ḤUSAẒN



“ ESQUEÇA
O QUE
PASSOU E SE
CONCENTRE
NAS
ELEIÇÕES ”.



انسي اللي فات وركز في الانتخابات

"Ansy ally fāt wa rakuz fī al-aintikhābāt" (a.e.c.).

Meses depois de produzi-lo, Ammar Abū Bakr retorna para pichar o seu próprio mural com a frase irônica citada acima.

Na imagem destacada daquela obra, uma mãe apresenta o "rosto vivo" de seu filho assassinado durante o massacre da partida de futebol de Port Saïd, em 2012.

RESUMO

Nas palavras e sintagmas repetidos com insistência (dísticos, fraseologias político-religiosas, idioletos, expressividades da rua e textos autotélicos), buscar o “cada um” dos singularismos vocálicos, os estranhamentos e os vínculos intensivos e periféricos dos egípcios com uma revolução e com o seu “após”. Como as “frases dos outros” – as citações – se tornam parte da minha expressividade pessoal, e como adiciono a elas as inflexões das minhas autofigurações no “aqui e agora” do meu circuito fenomênico de afetos vicinais e odientos? A história egípcia moderna é outra vez vocalizada em remissão temporal a um *baʿd il-thaūra* (após-revolução). Para este estudo de tese etnográfica sobre figurações de juventudes no Egito urbano do após-Revolução de 25 de Janeiro de 2011, a “recitação” – habilidade de apresentação e manifestação da pessoa vocal – é tratada, a um só tempo, como a forma das artes verbais e das falas livres registradas e como uma artificialidade heurística que enxerga na temporalização cotidiana desse “após” um momento renascente de individualidades criativas entre as juventudes egípcias. Aqui, o próprio pesquisador procura “recitar” e rapsodear imitativamente as vivências instanciais das expressões etnodramatizadas entre ele e os jovens “muçulmanos sunitas” e “cristãos coptas” do distrito centro-leste caiota de al-Muqaṭam (ou *Muʿaṭam*, no modo dialetal citadino), região urbana da sede partidária da Irmandade Muçulmana no Egito. Daqueles, foram recuperados os seus “estilos” de figurar a história política e as conflitivas inter-religiosas recentes na forma de ortopráxis, estranhamentos metodêuticos e recitações de si. “*Ars Vox*”, “rapsódia”, “*gestus*”, “rostos mortos e rostos vivos” são outras figuras de apercepção desses mundos expressivos da vida. Política, indivíduo e linguagem originam, por sua vez, os lugares temáticos dos conceitos postos em plano de reanálise e recriação.

PALAVRAS-CHAVE:

Recitação; Rapsódia; *Gestus*; Juventude; Egito.

ABSTRACT

Collecting repeated words and phrases (couplets, political-religious phraseologies, idiolects, street expressions and autotelic texts) this PhD dissertation looks at the vocal singularities, the estrangements and the intensive bonds that relate Egyptians to a post-revolutionary period. How do the “phrases of others” – the quotations – become part of my personal expressiveness, and how do I add to them the inflections of my self-figuration in a “here-and-now” moment of my phenomenal circuit of affections based on hate and vicinal relationships? Modern Egyptian history has been vocalized as a *baʿd il-thaūra* (post-revolution). For this ethnographic thesis on youth figurations in urban Egypt after the Revolution of January 25th 2011, the “recitation” – the ability to represent and demonstrate the vocal person – is treated as the verbal arts, free speech, and an heuristic artificiality that consider this “after” moment as a renaissance time of creative individualities among the Egyptian youth. In this work the researcher seeks to “recite” and imitate the ethnodramatized expressions that were articulated between him and the young “Sunni Muslims” and “Christian Copts” of the central-eastern Cairene district of al-Muqāṭam (or *Muṣāṭam*, second the local dialect) – an urban area of Muslim Brotherhood party headquarter –, to present their ways of telling the political history and the recent interfaith conflicts by their orthopraxis, metodeitic estrangement and self-recitation. “*Ars Vox*”, “rhapsody”, “*gestus*”, “dead faces and living faces” are some figures used to describe these expressive worlds of life. Politics, individual and language create the thematic field of the reanalyzed and recreated concepts.

KEYWORDS:

Recitation; Rhapsody; *Gestus*; Youth; Egypt.



Excertos Pré-textuais

- i.* Sistema de latinização da diglossia árabo-egípcia, 17.
- ii.* A língua copta, 22.
- iii.* Domínios nominativos, 24.
- iv.* Geografias do após-revolução, 27.
- v.* Siglaturas, 28.
- vi.* Unidades ilustrativas e sonoras, 29.

INTROITO

Egyptair, 32

PRÓLOGO

[1.] O rapsodo de um ditador abonado, 48

1.i. Ato de recitação e voz de recitar-se, 59

1.ii. A diglossia árabo-egípcia, 73

1.iii. Ortopráxis, estranhamentos metodêuticos, idioletos, 86

1.iv. *Ars Vox*: rapsódia e *gestus*, 94

[2.] A perífrase e a beleza do que ao “morto” é citado, 59

2.i. A perífrase colonial-moderna, 103

2.ii. A perífrase nacional-militarista, 105

2.iii. *Aisthesis* da revolução juvenil, 108

[3.] Figuração e juventude: etnodramaturgias, 117

GRANDE PARTE I

Muṣaṭam Baʿd il-Thaūra

[123.]

| | |
|--|-----|
| Desmanchar em porções mínimas..... | 124 |
| <i>il-ḥāra, il-ʿimāra</i> : lugares de fora..... | 137 |
| Nāfwra..... | 142 |
| Shir ^{ca} Tis ^{ca} | 145 |
| Zilzāl..... | 147 |
| <i>As masājid</i> | 151 |
| <i>As kanāis</i> | 152 |
| O <i>mabna</i> e sua <i>smaʿ</i> : prédios entre reputações..... | 159 |
| Fāhd e lhāb..... | 168 |
| A <i>façade</i> entre as fachadas..... | 171 |
| Os Abāza..... | 177 |
| O <i>bāwab</i> Saʿīd..... | 184 |
| Karīm Saqr e Aḥmed Kayed..... | 187 |
| James (ou Muḥammad Abukhālil)..... | 200 |
| <i>Sidewalk cafés</i> : vitrinismos para Noḥra..... | 206 |
| Muḥammad Awād..... | 216 |

ENTREPARTE

Corpo Interno. Tamīm, meu *gestus*.

[224.]

GRANDE PARTE II

Rajul Maṣrī

O corpo de Muḥammad al-Saʿīd

[234.]

| | |
|--|-----|
| O subsolo da Mesquita Bilāl Ibn Rābʿaḥ..... | 235 |
| Chão do <i>minbar</i> | 240 |
| <i>Murūwah</i> e <i>Ummah</i> : rapsódias e subsolos da aparência..... | 245 |

| | |
|--|-----|
| Aḥmed Maḥrūz..... | 251 |
| Muḥammad al-Saʿīd..... | 254 |
| Aḥmed Beqīra..... | 256 |
| Abdāllah Hayād (Abdo)..... | 257 |
| <i>Rajul Maṣrī</i> | 259 |
| Uma ʿahwa noturna é, antes de tudo, um intervalo..... | 264 |
| ʿAmm Salām: em visita à Kwrnīshe..... | 269 |
| Ergometrias de labor e religião..... | 273 |
| Sīsy, <i>il-dāl</i> (Sīsy, O Extraviado): contaminando recitações..... | 287 |
| Política e destinação fática dos rostos mortos e vivos..... | 292 |
| Todos os homens de Sīsy: o serviço às armas..... | 297 |
| <i>Kursī</i> ou <i>kusi</i> , libidos ou ordinarismos..... | 305 |
| A <i>hotūba</i> de Farīd e Samīa..... | 312 |
| Seguem os <i>tarahīl</i> sem espera..... | 318 |
| Vila de Sūwa, região <i>falāḥ</i> do Baixo Egito..... | 320 |
| Terra e templo..... | 328 |
| A casa de Faṭḥālla..... | 333 |
| A <i>ziyāna</i> de Imbāba..... | 336 |

GRANDE PARTE III

O rosto de ʿAdel al-Ḥammād

[339.]

| | |
|---|-----|
| <i>il-Muhandis</i> – O Arquiteto..... | 340 |
| As <i>kanāis</i> e a comunidade confessional..... | 361 |
| <i>il-Masīḥy</i> (O cristão)..... | 365 |
| al-ʿAdrāʾ Marīam e Qadīs Shinūda..... | 370 |
| Confissão e secretismo..... | 373 |
| Anūki e Romi: dois templos..... | 376 |
| <i>Parresía</i> | 422 |
| Fazer Sidḥom falar..... | 430 |
| O milagre de <i>Qadīs</i> Samān..... | 434 |

| | |
|---|-----|
| Milagre em Ma ^o adi..... | 443 |
| <i>Sham il-Nisim</i> | 453 |
| Fazer Fāyda Badrāwi cantar e calar..... | 474 |
| Circuito..... | 493 |
| O circuito vicinal..... | 499 |
| O circuito odiento..... | 513 |
| Massacre no Sinā ^o | 522 |
| A <i>ziyāna</i> de Fārih..... | 523 |
| <i>Qudus!</i> | 527 |

OS ABSOLUTOS E A FACE FIGURANTE

Remontagem & Coda

[536.]

| | |
|-----------------------------------|-----|
| Face figurante..... | 537 |
| Absolutos contra-arendtianos..... | 543 |

REFERÊNCIAS EM MÍDIAS E BIBLIOGRAFIAS, 548.

- i. Matérias em blogs, jornais e revistas, 548.
- ii. Relatórios e decretos, 549.
- iii. Longas-metragens, publicidades e documentários, 549.
- iv. Literaturas sacras do islām sunita e do cristianismo copta, 550.
- v. Livros, capítulos, artigos e teses, 550.

Nas variações do árabe correntes no cotidiano expressivo dos egípcios, assim como acontece em outros sistemas marcados pelo fenômeno que Ferguson (1996[1959]) denominou de “diglossia”, os comportamentos linguísticos enfrentam duas ordens de diferenciação. Uma delas tem o sentido vertical, ela compartimenta a língua pelos seus status de oposição: (i.) o chamado *al-‘arabīya al-fuṣḥā*, o “árabe clássico”, padrão dos dois grandes regimes narrativos do sagrado naquele país – *al-Qurʿān al-Karīm* (Nobre Alcorão) e *al-Kitāb al-Muqadas* (Bíblia Sagrada Copta) – e do culto acadêmico e institucional político à palavra escriturária e às suas maneiras de “despersonalização da informação” presentes nos textos científicos, documentos públicos, literaturas de periódicos etc (Goody, 1986:110); e (ii.) o *al-‘arabīya al-miṣrī al-‘āmīyat*: literalmente, o “árabe egípcio coloquial”, a linguagem dos paisagismos sonoros das cafeterias, dos *scripts* familiares, do xingamento ao ditador (Bassiouney, 2014). Nesse primeiro nível diassistêmico de variação – que faz a linguagem multiplicada em sistema principal e subsistemas (Cunha; Cintra, 2001) –, a língua oficial clássica e o vernáculo popular “se enfrentam” constantemente nos contatos interindividuais e de multidões: a um e a outro, as vozes criam vínculos flexíveis a depender de necessidades e estranhamentos os mais variados: as razões para os comportamentos com base em padrões de linguagem nesse primeiro nível são inumeráveis, como sabemos das experiências com os nossos próprios sistemas. Entre um modelo culto e um popular da diglossia árabe não existem apenas variações entre termos e construções pontuais, a exemplo do que acontece com as estruturas neolatinas, mas significativas diferenciações morfossintáticas e fonéticas que criam nivelamentos “diatráticos” entre as vozes: isto é, são fatores de posicionamento sociocultural que ditam onde cada enunciação e o seu padrão linguístico deve soar e ser ouvido, são diferenciações na sociopraxis que elaboram as identidades políticas cotidianas da língua pelos usuários (Coseriu, 1996).

A outra ordem possui um traçado horizontal, embora não menos político: é o árabe, aqui já compreendido como o conjunto dos níveis de status, dividido entre a “língua” [*lughā*] e o “dialeto” [*lahja*]: a variabilidade dos usos locais e sublocais do vernáculo egípcio, as supressões e adições fonéticas de região para a região, as sonoridades dos árabes do Alto, Médio e Baixo Egito. A divisão sociolinguística comumente proposta é a de que existem os dialetos do Nordeste e do Delta do Nilo, tomando a porção norte do país, e os do Sudeste e do Vale do

Nilo, partindo de Giza para a região Sul (Fahmy, 2007; Woidichi, 1997); a exemplo do árabe *sa'īd*, falado nesse último contexto regional mencionado (Khalafallah, 1969). Embora os linguistas se refiram a um “árabe caiota”, prefiro chamar a atenção para os “nós dialetais” fornecidos pela vida naquela metrópole, que elaboram estilos notadamente complexos; contexto que além de tons e padrões linguísticos, ainda também comporta, em menor número de falantes, as línguas étnicas sub-regionais dos povos migrantes: o *fadicca*, falado pelo povo Núbio original do Sudeste egípcio; o *siwi*, dos Berberes da região Noroeste; o *beja*, praticado pelo povo Beja e pelo subgrupo *Abābda*; e o copta, língua oficial da Igreja Ortodoxa Copta, sistema filologicamente ligado ao egípcio antigo e à variante clássica do grego conhecida como *koinḗ* (*koiné*), essa própria, fruto da diglossia grega (Herzfeld, 2005); sistemas que mantêm influências lexicais diretas sobre o árabe coloquial egípcio (Bishai, 1964). O “árabe caiota” se forma, portanto, da apropriação desses inúmeros detalhes dialetais, mostrando sua diversidade sintático-semântica e fonética na forma de sutis marcadores diacríticos.

Trazer essas variações não interessa apenas à demonstração culturalista de um “como eles falam”. Na verdade, prefiro dar atenção ao “como cada um fala com o sistema”: como o sistema pode virar criativamente um “idioleto”, uma “expressão autotélica”, fruto do “meu” estranhamento estético e político do modelo linguístico; entendendo, por conselhos antigos, que toda língua “é aquilo que se faz dela” (Hymes, 2006:57, m.t.). Para se aproximar dessa ideia é preciso dar exemplo ao que trato por “diglossia árabo-egípcia”, e como ela influencia o fenômeno que reconheço nos “atos de recitação”. Tais conceituações aparecerão nos primeiros movimentos deste trabalho. Abrir esta parte pré-textual à tese interessa, sobretudo, à proposta de apresentar um alfabeto de caracteres latinos de transcrição e transliteração de falas e textos escritos que possam representar essas variações em face dos seus comunicadores êmicos.

O modelo de recodificação linguística mais adotado pelos trabalhos acadêmicos é o *Transliteration System for Arabic, Persian, and Turkish*, manual disponibilizado pelo *International Journal of Middle East Studies* (IJMES). Além de considerá-lo, farei adaptações em algumas das suas regras visando dois propósitos: (i.) o reconhecimento fonético da língua árabe por leitores do português, usando caracteres vocálicos de cujos sons são mais familiares a nós; e (ii.) a diferenciação das formas de representação gráfica, de modo que saibamos em que momento o *al-‘arabīya al-fuṣṣḥā* e o *al-‘arabīya al-miṣrī al-‘āmīyat* são preferencialmente empregados. As descrições fonéticas das letras, assim como alguns exemplos de palavras e sons análogos de outras línguas trazidos para exemplificar a sonoridade do árabe, foram, em parte, inspiradas na nota intitulada “A transcrição do árabe”, que Jarouche (2005) antecipa à sua tradução para o português dos escritos reunidos sob o título *Kitāb ‘Alf Layla wa Layla* (Livro

das Mil e Uma Noites, vols. I–IV). Outras literaturas auxiliares participaram do programa de latinização e tradução aqui utilizado (cf. Gairdner, 1917; Mitchell, 1975; Wehr, 1976; Sabbagh, 1988; Ryding, 2005; Hinds; Badawi, 2009[1986]; Haeri, 2003; Al-Ani, 2008; Hassanein; El Seoub; Abdou, 2011). Algumas dessas adaptações são dispostas a seguir:

- [a.] Para seguir a expressão fonética da palatal sonora *gīm* [ج] presente em algumas variações do árabe egípcio coloquial, por vezes optou-se pela sua representação com a letra “g” ao invés de “j”, contrariando a regra do manual do IJMS para o som da letra *jīm*. Um exemplo dessa adaptação surge na composição gráfica das palavras *gadal* e *gadwal*.
- [b.] No árabe coloquial egípcio, principalmente no caiota, a uvular surda *qāf* [ق] costuma ser substituída pela gutural laríngea *hāmza* [ء - ّ] em algumas palavras. Ao invés de *qāhwa*, falasse *ahwa*, e ao invés de *Muqaṭam*, pronunciasse *Muṭam*. A transcrição de alguns termos procurou respeitar tal estilo dialetal.
- [c.] No árabe, alguns plurais geram nomes irregulares. Monografias de pesquisadores ocidentais, principalmente aquelas escritas em inglês, costumam não respeitar essa regra, optando por flexionar as palavras adicionando “-s” ao final. Assim, quando se referem aos *maḥṭāt* – plural de *maḥṭūt* (manuscrito) –, preferem escrever *maḥṭāts*; quando tratam das *kanāis* – plural de *kinīsa* (igreja) –, escrevem *kinīsas*. Entendendo que esse uso errôneo do árabe pode atualizar antigos enlevos coloniais, foi respeitada, sempre que possível, a forma original e gramaticalmente correta dos plurais. Quando algum termo vier flexionado, informarei junto a ele a sua forma no singular, como demonstro a seguir: *ḥawāri* (sing. *ḥāra*).
- [d.] Sons dos vocalismos curtos representados graficamente como “e / i” [.] que, aos ouvidos da língua portuguesa, se aproximam do “i” mais do que do “e”, foram transcritos como “i”, contrariando o que orienta o manual do IJMS.
- [e.] Nomes de pessoas e lugares foram transliterados respeitando a expressão fonética original das palavras – por exemplo: Suḥāg, Abāza, Synā –, ficando de fora dessa regra substantivos mais conhecidos, tais como Egito e Cairo.
- [f.] Quando o contexto de citação não se referir a nenhum falante ou fonte textual específica, usarei as regras do *al-ʿarabīya al-fuṣḥā* na composição dos termos. Embora há muito os linguistas se referiam aos usos de um “neoárabe”, ou um *Modern Standard Arabic* (MSA), como uma versão mais “moderna da antiga língua” utilizada em artes literárias e mídias (Monteil, 1960:25, m.t.), prefiro me basear na origem clássica por entender que ela e o chamado padrão moderno são comunais em certas características.

SISTEMA de LATINIZAÇÃO da DIGLOSSIA ÁRABO-EGÍPCIA

CARACTERES FONÉTICOS

| Originais & Latinizados | Descrição & Exemplificação | Originais & Latinizados | Descrição & Exemplificação |
|---|--|---|--|
| <p style="text-align: center;">VOCALISMOS CURTOS</p> <div style="display: flex; align-items: center; justify-content: center; gap: 20px;"> <div style="text-align: center;"> <p>◌َ ◌ِ ◌ُ</p> <p>a i u</p> </div> <div style="font-size: 3em;">}</div> </div> | <p>Os vocalismos curtos foram representados como "a, i, u", respectivamente;</p> | <p style="text-align: center;">VOCALISMOS LONGOS</p> <div style="display: flex; align-items: center; justify-content: center; gap: 20px;"> <div style="text-align: center;"> <p>ي و ا</p> <p>ā ī ū</p> </div> <div style="font-size: 3em;">}</div> </div> | <p>As vogais com pronúncias longas (<i>'alif, ya, wa maqṣūra</i>) foram representadas como "ā, ū, ī". Elas lembram os sons de vogais pronunciadas com tonicidade;</p> |
| <p style="text-align: center;">FARÍNGEA ASPIRADA</p> <div style="display: flex; align-items: center; justify-content: center; gap: 20px;"> <div style="text-align: center;"> <p>ح</p> <p>ḥ</p> </div> <div style="font-size: 3em;">}</div> </div> | <p>A faríngea aspirada ح foi transcrita como "ḥ". Não há equivalência com sons da língua portuguesa;</p> | <p style="text-align: center;">SONS ENFÁTICOS</p> <div style="display: flex; align-items: center; justify-content: center; gap: 20px;"> <div style="text-align: center;"> <p>ط ظ ض ص</p> <p>ṣ ḍ ḏ ṭ</p> </div> <div style="font-size: 3em;">}</div> </div> | <p>Sons de peso enfático foram transcritos como "ṣ, ḍ, ḏ, ṭ". Eles possuem a fonética das próprias letras que representam, apenas são pronunciados com maior ênfase;</p> |
| <p style="text-align: center;">VELAR SURDA</p> <div style="display: flex; align-items: center; justify-content: center; gap: 20px;"> <div style="text-align: center;"> <p>خ</p> <p>Kh</p> </div> <div style="font-size: 3em;">}</div> </div> | <p>A velar surda خ foi transcrita como "kh". Seu som se aproxima do j [x] * espanhol;</p> | <p style="text-align: center;">FARÍNGEA SONORA</p> <div style="display: flex; align-items: center; justify-content: center; gap: 20px;"> <div style="text-align: center;"> <p>ع</p> <p>c</p> </div> <div style="font-size: 3em;">}</div> </div> | <p>A faríngea sonora (fricativa) ع foi transcrita como "c". Não existe uma correspondência entre ele e os sons de qualquer língua ocidental;</p> |

| INTERDENTAL SURDA | |
|-------------------|---|
| ث } Th } | A interdental surda ث virou "th". Seu som se aproxima do th [θ] da língua; como em "think"; |

| INTERDENTAL SONORA | |
|--------------------|--|
| ذ } Dh } | A interdental sonora ذ foi transcrita como "dh". Seu som se aproxima do th [ð:] do artigo "the" da língua inglesa. |

| LARÍNGEA SURDA | |
|----------------|--|
| ه } h } | A laríngea surda ه foi transcrita como "h". Ela é pronunciada como o h [h] da palavra "horse" da língua inglesa; |

| PALATAL SURDA | |
|---------------|--|
| ش } Sh } | A palatal surda ش foi transcrita como "sh". Seu som se assemelha ao ch [ʃ] de palavras da língua portuguesa; |

| VELAR SURDA | |
|-------------|---|
| غ } Gh } | A velar sonora غ foi transcrita como "gh". Seu som lembra o r [ʀ] francófono; |

| UVULAR SURDA | |
|--------------|--|
| ق } q } | A uvular surda ق foi transcrita como "q". Seu som se assemelha ao K [k] pronunciado enfaticamente; |

| PALATAL SONORA | |
|----------------|---|
| ج } J / g } | A palatal sonora ج foi transcrita ora como "j" (árabe clássico) ora como "g" (árabe coloquial egípcio); |

[*] Os caracteres fonéticos descritivos de palavras de outras línguas usados para entender as sonoridades do árabe são aqueles disponibilizados pelo sistema de notação do *International Phonetic Alphabet (IPA)* (cf. Wentlend, 2014).

O copta é o vernáculo litúrgico da Igreja Ortodoxa Copta, denominação fundada no Egito pelo apóstolo Marcos, no século I d.C. Trata-se de um sistema linguístico estruturalmente influenciado tanto pelo grego, de quem herdou letras e palavras (cerca de 1/5 do seu corpus nominal), quanto pelo último estágio do egípcio antigo, de quem recebeu a sintaxe e alguns caracteres do seu sistema demótico (Crum, 1939; Smith, 1999). As diferenças entre os seis dialetos hoje conhecidos – *bohairic*, *sahidic*, *fayumic*, *oxyrhynchite* (ou “médio-egípcio”), *akhmimic* e *lycopolitan* (ou *subakhmimic*)¹ – são medidas pela quantidade de letras demóticas do egípcio antigo que cada um deles possui. O dialeto mais presente nas literaturas modernas é o *bohairic*, que ao longo dos séculos substituiu o *sahidic*. A última evidência do uso não literário do copta data do século XI d.C. No século XIII d.C., os estudiosos egípcios traduziram a gramática da língua para o árabe clássico, que nos anos seguintes acabou se tornando o idioma predominante no Egito “pós-ocupação islâmica” (c. 639 d.C.) (Gabra, 2008).

Por essa irmanação etimológica com o egípcio antigo, o copta é uma língua apreciada pelo seu valor litúrgico – a maioria das literaturas tradicionais da Igreja são escritas nos seus dialetos – e pela sua relação com as fundações culturais da nação. A narrativa das origens dessa denominação religiosa relembra que o cristianismo professado por ela é “originariamente egípcio” (Kamil, 2002), diferente do islâm sunita, a religião oficial do país, de cuja língua litúrgica é o árabe; embora se sabia que as linhagens do sistema demótico egípcio e o semítico árabe estejam reportadas a troncos comuns (Haspelmath, 2015). O próprio termo “copta” (nome da língua e da comunidade de confissão) – traduzido para o árabe como “*al-qibṭ*” [pl. *al-aqbāt*] – deriva da palavra egípcia *Hikaptah* (Eg.A.). Essa relação entre território, credo e língua origina certos “essencialismos” na concepção de uma identificação nacional: alguns coptas costumam dizer que *al-qibṭ* é todo “cidadão egípcio”, e não apenas aqueles que professam a fé cristã. Porém, para o Estado, o copta é somente a língua de uma *dhimmī*: a minoria religiosa que habita um território governado por uma constituição observante da “jurisprudência islâmica” [*sharīa*°] (Berger, 2001). Em vista do reforço dessa “originalidade” e da importância litúrgica do dialeto antigo, a Igreja Ortodoxa moderna promove uma série de eventos didáticos e devocionais para fortalecer a relação entre os seus jovens fiéis e o sistema linguístico.

¹ Cf. *The Coptic Encyclopedia*, Ce., vol. III, p. 235, 1991, m.t.

Alfabeto Copta *

Dialeto *bohairic*

| | | | | | | | | | |
|----|---------|-------|-------|-------|-------|-----|------|-------------------|-------|
| 1. | Α α | Β β | Γ γ | Δ δ | Ε ε | Ζ ζ | Η η | Θ θ | |
| 2. | αλφα | βητα | γαμμα | δελτα | ει | ζο | ζητα | ητα | θητα |
| 3. | alpha | bēta | gamma | delta | ei | so | zēta | ēta | thēta |
| 4. | [a/ʔ/ʕ] | [β~v] | [g] | [d] | [i/e] | [z] | [e:] | [t ^h] | |

| | | | | | | | | | |
|----|--------|-------|------|-----|-----|------|-----|-----|-----|
| 1. | Ι ι | Κ κ | Λ λ | Μ μ | Ν ν | Ξ ξ | Ο ο | Π π | Ρ ρ |
| 2. | ιυτα | καββα | λολα | με | νε | εξι | ο | πι | ρο |
| 3. | yota | kabba | lola | me | ne | eksi | o | pi | ro |
| 4. | [i:~j] | [k] | [l] | [m] | [n] | [ks] | [o] | [p] | [r] |

| | | | | | | | | | |
|----|------|-----|---------|-----|-------------------|------|------|------|-----|
| 1. | Σ σ | Τ τ | Υ υ | Φ φ | Χ χ | Ψ ψ | Ω ω | Ϡ Ϡ | Ϣ ϣ |
| 2. | σιμα | ταβ | επειλον | φι | χε | εψι | ωυ | Ϡαι | ϣαι |
| 3. | sima | taw | epsilon | fi | khe | epsi | ōu | shay | fay |
| 4. | [s] | [t] | [u:] | [f] | [k ^h] | [ps] | [o:] | [ʃ] | [f] |

| | | | | | |
|----|------|-------|-------|----------------------|---------|
| 1. | Ϩ ϩ | Ϫ ϫ | Ϭ ϭ | Ϯ ϯ | ϰ ϱ |
| 2. | ϩαι | ϫωρι | ϭανϭα | ϯημα | ϱι/ϱε |
| 3. | khay | hōri | janja | tshēma | tī/de |
| 4. | [x] | [h/h] | [ɟ] | [k ^j /tʃ] | [ti/de] |

Fonte: omniglot.com. Acessado em: 12 out. 2016.

[*] Acima são apresentados os caracteres do dialeto copta *bohairic*, o mais usado pela Igreja Ortodoxa Copta. As letras são apresentadas nas suas representações gráficas usuais, acompanhadas dos seus nomes e transcrições fonéticas latinizadas. As transliterações e transcrições dos fragmentos textuais apresentados nesta tese seguem o modelo exposto. 01. – Caracteres minúsculos e maiúsculos originais; 02. – Nomes das letras em copta; 03. – Formas latinizadas; 04. – Transcrições fonéticas (IPA).

Conjuntos de palavras e expressões originários da variação mais popular do árabe egípcio – a chamada o *al-‘arabiya al-miṣrī al-‘āmiyat* e os seus sentidos ligados às intensidades dos usos diários da língua – foram buscados das minhas “Notas de Usos Linguísticos do Árabe Egípcio Urbano”, que é um caderno de registros de aprendizados de domínios nominativos através de fraseologias e termos recitados no cotidiano. Esse documento foi preenchido ao longo da pesquisa de campo com a ajuda de interlocutores que se sentiram à vontade para garantir ali explicações linguísticas, versos de orações ou da *rāqs*² musical popular, desenhos aleatórios, genealogias e nomes parentais, mapas de bairros e regiões. O caderno acabou se transformando no meu manual de letramento na língua falada em certos contextos, muitos deles relacionados aos universos expressivos das religiões às quais pertenciam os autores das notas. Os conteúdos etnográficos que chamei de “atos de recitação” – essas maneiras de aproximar e vocalizar rapsódias biográficas e rapsódias da tradição textual e da grande história política recente por parte dos jovens – foram colhidos, em sua grande maioria, dessa brochura rabiscada por mãos que professavam religiões e ideais políticos distintos e, por isso mesmo, acessavam domínios nominativos de classificação para os fenômenos da história também variados.

O que trato aqui por “domínio nominativo” vem do que Holy e Stuchlik (1983:45) chamam de *notional domain of phenomena*, que seria a definição dos conhecimentos organizados pelas pessoas com base na expressão de nomes e ações através dos quais as nomações têm seus sentidos lembrados, reproduzidos e reprogramados. Os autores teorizam sobre os mundos práticos que envolvem o acionamento dos nomes e das suas verbalizações na vida diária, repetindo o conselho de solo da linguística pragmática de que “declarações verbais” manifestam movimentos, por isso as expressões devem ser consideradas pela relevância dos seus conteúdos e das situacionalidades onde elas são despertadas.

Como a pesquisa teve que lidar com uma realidade de comunicação onde noções e terminologias da “política”, da “história” e dos “costumes” surgiam a todo instante como aquilo que Favret-Saada (1977:21) chamou de “*une parole qui insiste*” (que traduzi por “palavras faladas com insistência”), a ideia de “domínio nominativo” me levou à reflexão sobre as

² *Rāqs* é o termo que designativo de “dança” e de um conjunto de expressões musicais populares. A palavra vem de *al-rāqs al-baladī*, que compreende os gêneros artísticos da “dança do ventre” e do *taḥtib* masculino (dança do bastão) (cf. Roushdy, 2013; Van Nieuwkeek, 1995).

relações entre essa persistência dos termos e as figuras das interações causadas por eles. O ambiente revolucionário do Egito dos últimos anos acabou imprimindo valores ainda mais expressivos a algumas terminologias axiais da sociedade. Nessa realidade estética e política de enfrentamentos de ideais e termos repetidos com insistência, a vida social das palavras oferece os conteúdos das disputadas entre os civis e o governo, em situações onde frases políticas geram contendas públicas, termos e gestos são desautorizados pelo regime militar e, ao mesmo tempo, tomados de assalto pelas pessoas. Um exemplo disso é a palavra *Rābʿah* (Quarto) e o gesto da mão direita erguida formando o numeral quatro acima da cabeça, sinais que identificam os apoiadores do movimento de militância islâmica que surgiu após o massacre da Praça *Rābʿah al-Aʿdaūya*, em 2013, durante os protestos contra a deposição do ex-presidente Muḥammad Mursi; quando cerca de cinquenta pessoas concentradas em manifestações foram queimadas vivas pelos homens das Forças Egípcias de Segurança (HRW, 2014)³. Esses são exemplos de ações e termos controlados pelos dispositivos autoritários do Estado, situação que chamou minha atenção para a vivência prática e expressiva dos nomes e das conflitualidades envolvidas nos seus proferimentos. Não trato aqui de “conceitos do Estado” e suas controvérsias públicas. Refiro-me aos usos de palavras tópicas que estão no chão da existência, na vida fenomênica dos afetos e nos modos arteiros que as pessoas encontram para participar do enriquecimento de um conhecimento informacional, doxológico e autotélico sobre o tempo do após-revolução.

Em vista dessas reflexões, antecipo uma listagem léxico-semântica de palavras e dos seus domínios de expressão, com base nos seus significantes, dos seus lugares de acionamento e das suas ordens de apropriação. Essa coleção de termos foi disposta em três níveis de domínios nominativos da linguagem: (i.) o domínio nominativo da política; (ii.) o domínio nominativo da história; (iii.) o domínio nominativo dos costumes. Obviamente que a vida das noções culturais não se “compartimenta” com facilidade dentro dessas escalas: afinal, política, história e costumes evocam significados amplos e, por isso mesmo, possuem limites permissíveis entre eles. Esses níveis servem apenas para sinalizar os lugares e os sentidos mais costumeiros onde os nomes eram enunciados, disputados e controlados. Minha hipótese para esses termos é que eles tiveram suas expressividades sobressaltadas e estranhadas nesse tempo do *baʿd il-thaūra* (após-revolução) por vários motivos que ainda irei comentar. A seguir, trago algumas glosas explicativas que se juntarão a muitas outras ao longo da leitura da prosa etnográfica.

³ Cf. Human Rights Watch (HRW). *Mudhabaḥa rābʿah wa laqatal al-ḥamāʿi al-mutaḏāhiryn fī miṣr*. 2014. Fonte: hrw.org/ar. Acessado em: 17 fev. 2016.

Domínio Nominativo da História

Inqilāb
s.m

“Golpe”. Também pode designar “revolução” ou as “perturbações públicas” ocorridas em vários momentos da história política do Egito;

Muqāwma
s.f.

“Resistência”. Termo designativo das revoltas populares contra a atuação colonial inglesa no Egito do início do século XX;

Rajul Miṣrī

“Homem egípcio”. Expressão presente em um *ḥadīth* (dito) do profeta Muḥammad (s.w.s), que descreve as qualidades aguerridas do homem nacional;

Domínio Nominativo da Política

Ikhwān
s.m.p.

“Irmãos”. No domínio da informação política, designa os membros da Irmandade Muçulmana, atualmente tratada pelo governo como organização inimiga do Estado egípcio;

Baʿd il-Thaūra

“Após-revolução”. Período subsequente à Revolução de 25 de Janeiro de 2011;

Rābʿaḥ

“Quarto”. Nome do movimento islâmico que surgiu após o massacre de manifestantes apoiadores do ex-presidente Muḥammad Mursi, na praça homônima do bairro caiota de Madīna Naṣr;

Domínio Nominativo dos Costumes

Mashrūʿ
s.m.

“Projeto”. Qualquer iniciativa em direção à realização de algum objetivo que, por envolver esforço físico-intelectual, recursos e vontade pessoal para o seu feito, possui um valor especial ao seu executor;

Smāʿ
s.f.

“Reputação”. Valor não apenas das pessoas, mas dos prédios das famílias e dos seus coletivos vicinais; reputação também descreve identidades morais religiosas ligadas às residências e às suas fachadas;

Shabka
s.f.

“Dote de noivado”. Objetos em ouro e os seus efeitos no “atrelamento” das vidas. A raiz do substantivo tem origem comum em palavras que descrevem entrelaçamento, união, rede;

O Egito possui 41,5% da sua população de jovens vivendo em grandes cidades (AHDR, 2016:7), número que está abaixo da média regional e do panorama demográfico nacional, que aponta que 43,4% dos egípcios vivem em centros urbanos (Bassiouney, 2014:9). No quadro ampliado, os jovens – grupo entre 16 e 29 anos – constituem 37,6% da população e 2,9% da parcela dos considerados “trabalhadores ativos” (Shu⁴aīb, 2016)⁴; de um total de 92.045.603 habitantes (Capmas, 2016)⁵. Assim se apresenta a distribuição populacional entre as quatro provinciais urbanas mais populosas do país, que também são aquelas citadas ao longo da tese:

Grandes Províncias e suas Populações

| | |
|--|----------------|
| <i>Muḥāfiẓa al-Qāhira</i> (Província do Cairo): | 9.591.410 hab. |
| <i>Muḥāfiẓa al-Gīza</i> (Província de Giza): | 7.928.180 hab. |
| <i>Muḥāfiẓa al-Sharqīa</i> (Província Oriental): | 6.785.159 hab. |
| <i>Muḥāfiẓa Shimāl Synā</i> (Província do Sinai do Norte): | 456.073 hab. |

Fonte: Capmas, 2016.

A divisão populacional por segmentos religiosos demonstra que 90,9% dos egípcios são professantes da fé islâmica; desses, 89,5% são sunitas e 1,4% xiita. Os 9,1% restantes são considerados “*al-aqbāʾ*” (coptas): cristãos da Igreja Ortodoxa Copta. Censos realizados por essa denominação observam que aproximadamente 9.817.000 egípcios se autodeclaravam coptas até 2000. Esse número atualiza as estatísticas governamentais das décadas de 1970 e 1980, que falavam, respectivamente, em 2,3 e 6,6 milhões de adeptos do cristianismo (Gabra, 2008:11). Embora alguns censos informais chamem a população “não muçulmana” de copta, católicos e protestantes também entram nesse cômputo, representando apenas 0,5% do total de fiéis.

Até 2014, 98% dos jovens do país respondiam que a religiosidade “é uma parte importante das suas vidas diárias” (AHDR, 2016:15)⁶.

⁴ Cf. SHU⁴AĪB, Mukhtār. Shibāb misrī. *Al-Ahrām*, 12 set. 2016.

⁵ Cf. *Al-Jahāz al-Marakazi al-Taʿbeaʿ al-ʿĀma wa al-Iḥṣāʿ* (Central Agency for Public Mobilization and Statistics – CAPMAS, 2016).

⁶ Cf. *Arab Human Development Report* (AHDR/UNDP/UN, 2016).

| | | |
|-------|-----------|---|
| AC | (a.c.): | Árabe clássico; |
| AEC | (a.e.c.): | Árabe egípcio coloquial; |
| AS | (a.s.): | Árabe <i>saʿīd</i> ; |
| AHDR | | <i>Arab Human Development Report</i> ; |
| AUC | | <i>American University in Cairo</i> ; |
| BOC | (b.o.c.): | Bíblia Ortodoxa Copta; |
| CE | Ce. | <i>The Coptic Encyclopedia</i> (vols. 1-8); |
| CO | (Co.): | Língua copta; |
| DAESH | | <i>al-Dowla al-Islāmiyya fī-il-Iʿrāq wa-ash-Shām</i> (Estado Islâmico do Iraque e do Levante); |
| EGA | (Eg.A.): | Egípcio antigo; |
| FGM | | <i>Female Genital Mutilation</i> ; |
| EI | Ei. | <i>The Encyclopaedia of Islam</i> (vols. 1-12); |
| GI | | <i>al-Gamāʿa al-Islāmiyya</i> (Grupo Islâmico); |
| GM | (م. ج): | <i>Ginīm Maṣrī</i> (Libra egípcia); |
| GM | (g.m.): | Grifo meu; |
| GREC | (Gre.C.): | Grego clássico; |
| HRW | | <i>Human Rights Watch</i> ; |
| IJMES | | <i>International Journal of Middle East Studies</i> ; |
| IPA | | <i>International Phonetic Alphabet</i> ; |
| MENA | | <i>Middle East and North Africa</i> ; |
| MSA | | <i>Modern Standard Arabic</i> ; |
| MN | (m.n.): | Minha nota; |
| MT | (m.t.): | Minha tradução; |
| NAMRU | | <i>Naval Medical Research Unit</i> ; |
| SWS | (s.w.s): | <i>Ṣalla-Allāhu ʿalayhi wa sallām</i> (Que a paz e as bênçãos de Allāh recaiam sobre Ele); |
| TOB | | <i>Traduction Oecuménique de la Bible</i> ; |
| TO | (t.o.) | Turco otomano; |

GARATUJAS

| | |
|--|-----|
| Desenhando a rítmica do canto copta: <i>Tenthenou Epishoi</i> (Co.)..... | 477 |
|--|-----|

MAPAS POLÍTICOS

| | |
|-------------------------------------|-----|
| Egito (Carta I)..... | 30 |
| Grande Cairo (Carta II)..... | 157 |
| Regiões de Muqāṭam (Carta III)..... | 158 |

GRÁFICOS PARENTAIS, QUADROS E TABELAS

| | |
|--|-----|
| Casamentos <i>Bint al-ʿAmm</i> (primos paralelos patrilineares)..... | 404 |
| Sistema de latinização da diglossia árabo-egípcia: caracteres fonéticos..... | 20 |
| Alfabeto copta: dialeto <i>bohairic</i> | 23 |
| Grandes províncias e suas populações..... | 27 |
| Onomástica egípcia..... | 194 |

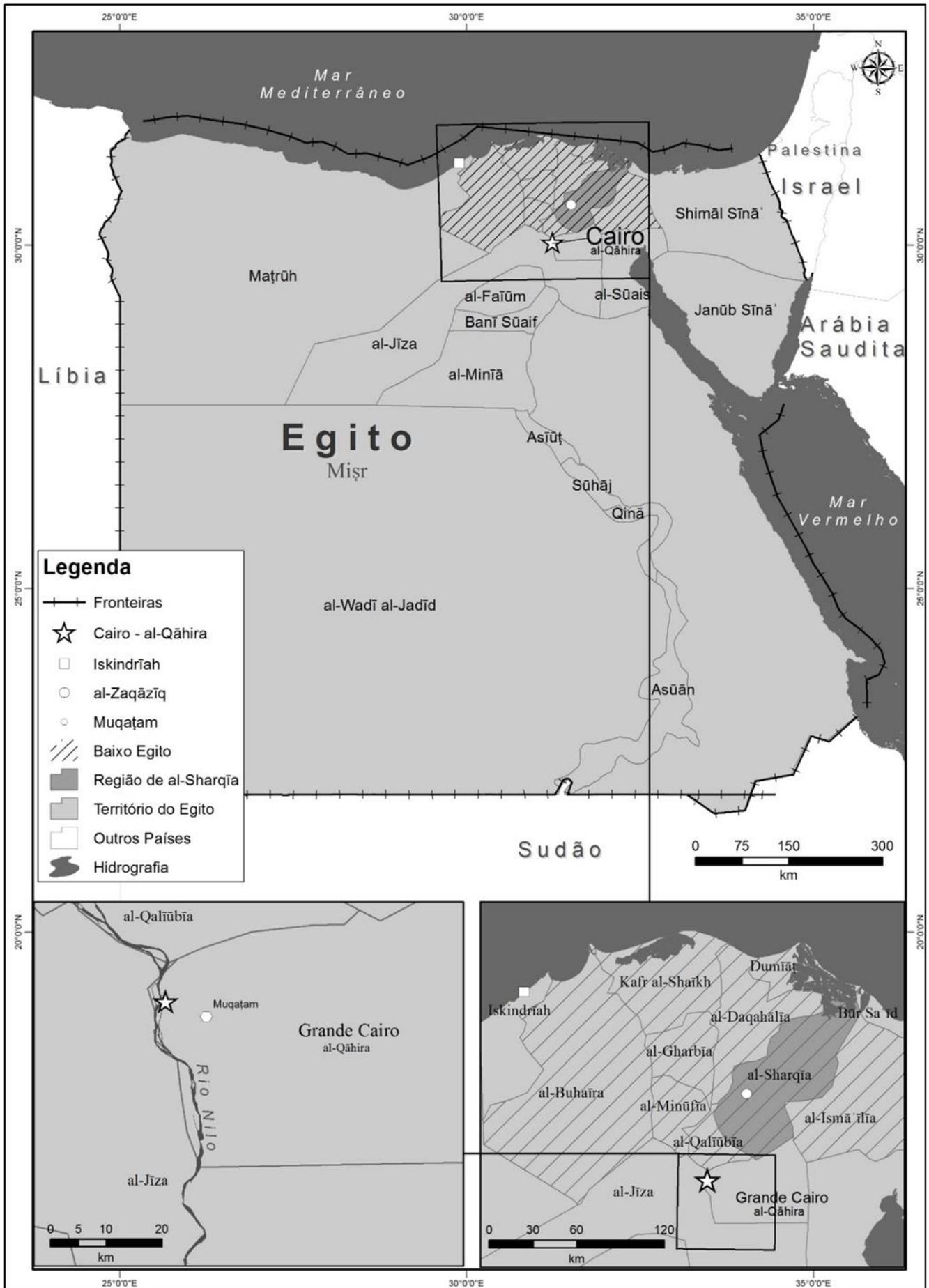
ILUSTRAÇÕES

| | |
|--|--------------------------------------|
| Conjunto Prólogo..... | págs.: 54; 56; 70. |
| Conjunto 01 – Desmanchar em porções mínimas..... | págs.: 199; 205. |
| Conjunto 02 – Vida nas <i>masājid</i> | págs.: 244; 286; 296; 304; 326; 327. |
| Conjunto 03 – Vida nas <i>kanāis</i> | págs.: 364; 383; 456; 473. |
| Conjunto 04 – O <i>gestus</i> da face figurante..... | pág.: 542. |

INVENTÁRIO SONORO-MUSICAL⁷

| | |
|---|------------|
| Ferindo o solo de <i>Muṣāṭam</i> | [Faixa 01] |
| <i>Al-Rāqs</i> | [Faixa 02] |
| <i>Al-Mandāʿihyl</i> (antífonas do martírio copta)..... | [Faixa 03] |

⁷ O Inventário Sonoro-Musical acompanha a versão impressa da tese (Acervo: PPGAS/UnB – 2017).



Introito





Egyptair

Replicou-se tantas vezes, enquanto eu me acomodava no primeiro avião, que a questão de ressonância típica para aquela hora foi aliviando por conta própria sua vibração, até que virou algo indistinto, quase sem importância: “por que havia começado a me desafiar com essa viagem ao Egito em perseguição de uma pesquisa sobre figurações de juventudes no período posterior à revolução que pôs fim ao governo de Ḥusnī Mubārak?!”. E reconhecia que se aquele mesmo átimo de reflexão e receio houvesse me ocorrido há cerca de três anos, quando, empolgado, começava a estudar árabe egípcio, certamente teria recuado para iniciativas que faziam parte de um plano alternativo de tese de doutorado.

Em direção à escala em Lisboa, antes da parada em Milão e, em seguida, Cairo, lembrava uma situação: era uma professora do departamento do meu curso de pós-graduação sentada comigo e com o meu pré-projeto de pesquisa entre nós. Aquele encontro marcou uma das primeiras consultas à opinião de um possível orientador acadêmico. “Eu vou ser sincera!” – foi a forma como ela se antecipou, com sensatez, a questionar o esboço da proposta que lhe apresentava – “Mas é que... quem nos garante que você vai estar seguro no Egito durante a pesquisa? Você certamente tem acompanhando o que anda acontecendo por lá, não é?!”. Naquela época, meu projeto se organizava em torno da proposta de estudar as práticas e elocuições da denominação jovem apartidária *Ḥarakat Shibāb Sita Abryl* (Movimento Jovem

06 de Abril)⁸, intentando abordar suas motivações estéticas e políticas e a própria história da constituição desse movimento social juvenil que havia participado da Revolução de 25 de Janeiro de 2011 (Santos, 2014)⁹. Aquela proposta se manteve até próximo da data de início das atividades da pesquisa de campo, quando então o programa das ideias acabou sofrendo alguns redirecionamentos nas suas pretensões.

As primeiras semanas da estada de campo acabariam conduzindo minha atenção na direção dos engajamentos “recitativos” das pessoas em geral com a realidade do *baʿd il-thaūra* (após-evolução)¹⁰. Foi então que passei a indagar como os jovens de dois agrupamentos de um distrito caiota se envolviam com essa periodização da história política do país e com as conflituosas inter-religiosas mais recentes, marcando seus projetos biográficos por meio de “atos de recitação”: eles eram os “muçulmanos sunitas” [*ahl as-sunnah*] e os “cristãos coptas” [*al-aqbāf*] que compunham a população de al-Muqāṭam (ou *Muʿāṭam*, se a opção é usar o topônimo do dialeto popular citadino, e não o árabe clássico); distrito da capital egípcia onde se localiza a antiga sede partidária da Irmandade Muçulmana naquele país¹¹.

As “recitações” – essas maneiras de citar “textos dos outros” (Finnegan, 2011:43, m.t.) em forma de dísticos, fraseologias político-religiosas, idioletos, expressividades da rua e narrativas autotélicas, ou simplesmente apontá-los em murais, cartazes, livros – surgiram para

⁸ O *Ḥarakat Shibāb Sita Abryl* é uma das principais denominações a divulgar e organizar os atos que possibilitaram a chamada *al-Thaūra* (A Revolução). Como alguns movimentos sociais recentes daquele país, o *Ḥarakat* formou sua base política no interior das universidades públicas egípcias, optando pela não partidarização ou islamização das suas orientações ideológicas e programas de atuação. Hoje, um número considerável de membros dessa denominação permanece sob regime de julgamento e detenção pelo governo do marechal e ditador Fatāḥ al-Sīsy (cf. El-Dabh, 2013); presidente eleito em 2014, quase um ano após o golpe perpetrado contra Muḥammad Mursi, governante apoiado pela Irmandade Muçulmana e primeira liderança eleita democraticamente no Egito.

⁹ A Revolução Egípcia de 25 de Janeiro de 2011 ficou conhecida como umas das expressões populares em forma de protestos que ocorreram em países do Oriente Médio, da África Norte-saariana e da Península Arábica naquele ano. No Egito, o movimento revolucionário acabou conquistando a renúncia do então presidente Ḥusnī Mubārak, que, em novembro de 2014, foi julgado pela Suprema Corte Egípcia e absolvido pelos inúmeros crimes cometidos contra os manifestantes da Revolução.

¹⁰ Trata-se por *Baʿd il-Thaūra* (após-Revolução) o período dos acontecimentos sociais e políticos decorrentes da Revolução de 25 de Janeiro de 2011, também conhecida como Primavera Egípcia. Esse tempo é oralmente tratado por muitos egípcios a partir da aproximação da descrição e interpretação dos fatos da história recente e as narrativas dos relatos pessoais de dentro e sobre essa realidade. Assim, é comum ouvirmos elocuições do tipo: “a Irmandade Muçulmana ganhou força no *Baʿd il-Thaūra*” ou “vendi minha casa no *Baʿd il-Thaūra*”, entre outras.

¹¹ Movimento islâmico e sigla partidária fundada por Ḥassan al-Bannā (1906-1949), em 1928. A *al-Ikhwān al-Muslimīn* (Irmandade Muçulmana) teve seus direitos políticos suspensos e suas lideranças presas, exiladas ou assassinadas pelo regime militar de Fatāḥ al-Sīsy, que os acusou de práticas golpistas e terroristas contra as instituições da República Árabe do Egito e sua população. Desde Sayyid Qutb (1906-1966) e Ḥassan al-Bannā (1906-1949), dois dos seus principais ideólogos, a Irmandade vem aumentando seu histórico de participação em lutas encampadas por movimentos sociais, atuações parlamentares e insurgências contra os governos militares. A sede do grupo está localizada na porção sul do distrito urbano de Muqāṭam (cf. Zair, 2012; Kandil, 2015).

mim no envolvimento intensivo dos jovens com as mensagens remissivas ao momento “após” revolucionário, que teve o seu início nas revoltas populares de 2011.

Porque as exceções impostas por um novo regime militar inaugurado pelo marechal e presidente Fatāḥ al-Sīsy, em 2014, passaram a impedir que os egípcios mantivessem o mesmo envolvimento com o tema da política que antes, quando se manifestavam nas praças da Revolução de 2011, era possível notar a existência de um “plano baixo” dos gestos interpessoais: os indivíduos protegendo ainda mais as suas expressões das violências rotinizadas e produzindo economias e apresentações criativas de si a intento de continuarem participando, embora com intimidade e resguardo, da narrativa política. Essas violências mencionadas têm no mínimo duas origens. A primeira reside no autoritarismo militarista e na sua vigilância sobre a “ordem pública”, com as proibições à livre associação popular em forma de movimentos sociais ou de qualquer manifestação política, mesmo que seja pela ação de um simples braço que se ergue e mostra o numeral “quatro” com os dedos. Pois esse gestual identifica os membros e apoiadores do movimento social islâmico conhecido como *Rābʿaḥ* (também grafado na forma latinizada “R4bia”); segmento que surge após o massacre ocorrido na praça que dá nome ao coletivo. Na ocasião, milhares de manifestantes apoiadores do presidente deposto Muḥammad Mursi acampavam na avenida da Praça *Rābʿaḥ al-Aʿdaūya*, que fica diante da mesquita homônima, no bairro caiota de *Madīna Naṣr*. Alegando que as “vias da capital precisavam ser desbloqueadas”, as Forças Egípcias de Segurança¹² promoveram uma dispersão forçada da concentração, que passou a demonstrar resistência. Durante a atuação policial, os manifestantes foram surpreendidos quando um caminhão-tanque aspergiu um líquido inflamável sobre as tendas dos acampamentos populares. O ato incendiário que ocorreu em seguida matou, em praça pública, cerca de cinquenta manifestantes: alguns, carbonizados, outros, fuzilados pelas costas enquanto fugiam do fogo. O evento ficou conhecido como o *al-Magzara al-Rābʿaḥ* (O Massacre *Rābʿaḥ*)¹³.

A outra violência, de caráter mais difuso e cotidiano, e não diretamente ativada pelo Estado, mas que alimenta o seu intervencionismo sobre os grupos, é aquela causada pela emergência dos conflitos inter-religiosos recentes entre muçulmanos sunitas e cristãos coptas que questionam e apoiam a legitimidade do novo regime militar. Incentivados a se desengajarem das formas coletivas, públicas e amplamente participativas da política,

¹² A Força Egípcia de Segurança – popularmente conhecida como *Al-ʿAmn al-Markazī* (Central de Segurança) – é o esquadrão tático policial utilizado na coação dos protestos. Ele age com uma instituição auxiliar das academias policiais egípcias, atuando em eventos de multidão que demonstrem algum “potencial periclitante à população”, como nas *riots* urbanas que envolvem conflitos entre segmentos partidários e religiosos.

¹³ Cf. *Human Rights Watch* (HRW), 2014.

aterrorizados pelo potencial conflituoso dos sinais religiosos de luta, eu notava, durante a pesquisa, que os egípcios cada vez mais pareciam se ater aos lugares de reserva, ao “secretismo”, ao pequeno gestual, à cotidianidade das expressões compartilhadas. Como se o agente político estivesse sendo miniaturizado em indivíduo e nas suas maneiras de autoproteção, obrigado a se reduzir à potencialidade da sua própria fala em solilóquio, onde a “recitação” acontece em caráter de pequena, rápida e criativa ação interindividual.

Se, por uma via de sentido, a recitação é o atrelamento de um texto da tradição a uma voz singular a fim de que seja “repetido” (recitado) – a exemplo de um *masal* político (provérbio) (a.e.c.)¹⁴ –, por outra, o acesso a essa arte verbal também enfatiza a própria inclinação da voz que procura atrelamento com o texto: por alguma razão, e de diversas maneiras, os sujeitos estão buscando envolvimento com os valores e com as mobilizações afetivas implicadas numa frase repetida. Era questionar, a partir daí, como essas “textualizações dos outros” – e esse “outro” aqui pode ter origem em alguém de num tempo imemorable, como os “primeiros profetas e rapsodos” do islâm e da igreja copta cristã, ou num simples vizinho – se tornam parte da minha expressividade pessoal, e como vou adicionando a elas as inflexões das minhas autofigurações num “aqui e agora” do meu circuito fenomênico de afetos diários (Safatle, 2015a). Diante desse questionamento, existiam duas propostas de enquadro: ou se via nas recitações cotidianas apenas “doxologias” – um sistema de classificação de um “senso comum” feito da média das opiniões, a “totalidade do que é aceito como uma questão em si” (Bourdieu, 1984:83, m.t.) –, ou se observava nelas também os motivos biográficos e instanciais por querer repeti-las. A circunstância pessoal da recitação é correspondente ao sistema de valores doxológicos para o qual ela aponta? O que as pessoas querem recitar das coisas que lhes afetam dentro dos círculos proximais de relações e dos desafios diários de viver quando repetem uma *sūra* alcorânica, um versículo bíblico, um poema *qaṣīdah* ou um *zajāl*¹⁵ político?

A minha opção foi por não dar observância apenas à formalidade da performance de citar e à própria formalidade textual – o que poderia simplesmente me religar aos programas

¹⁴ *Masal* (a.e.c.) ou *Mathal* (a.c.): “provérbio”; a composição fraseológica que envolve um sistema língua-pensamento que, no caso do seu desenvolvimento na língua árabe, absolve as características “da frase nominal, da associação imediata, da flexão de raízes, do ‘pensamento confundente’, da metátese, da imagem concreta e da ligação com o passado” (Lauand, 2000:48). No Egito, as formas e os conteúdos dos proferimentos proverbiais vêm de híbridos linguísticos e filosóficos compartilhados entre as culturas clássicas greco-romanas, a literatura e as estruturas lexicais do Egito Antigo e as influências do sistema língua-pensamento do mundo árabe islâmico (cf. Lazaridis, 2007).

¹⁵ *Zajāl* é um estilo poético escrito no vernáculo coloquial, textos feitos para a recitação dramática que se performa em “locais de encontros comunitários urbanos”, como nas cafeterias populares (Fahmy, 2007:14, m.t.). O gênero se difundiu no Egito no começo do século XX, exercendo uma importante função comunicacional e poética nas revoltas anticoloniais ocorridas nas primeiras décadas daquele século. Exemplares desse gênero voltaram a ser recitados nas ruas das manifestações de 2011 (cf. Saad, 2012).

dos “analistas automáticos do discurso” (Pêcheux, 2010; Henry, 2010), da “semiótica peirceana da retórica” (Peterson, 2011; 2003) e dos “etnógrafos da fala” (Bauman, 1977; Hymes, 1968) –, mas perceber também os “vínculos de receptação” (no sentido de versos e estímulos emocionais que são furtados e repassados adiante) e a circunstância criativa de acesso às frases e termos da tradição que são transformados em “expressão” por meio de uma voz que não apenas “se engaja numa ação, mas que a formata” a contento dos seus estímulos (Bruner, 1986:11, m.t.). Ou seja, buscar do recurso vocal não somente aquilo que ele faz repetir, mas deixar ver também quem o faz: a “recitação” virada em “expressão”, ou, como prefiro chamar, em “idioleto”¹⁶: uma voz que se pretende única através da íntima e dramática relação do exprimido e daquele que exprime algo no instante fenomenal vivido de qualquer comunicação. A ideia era saber não apenas das informações retransmitidas e das vozes que se sucedem e performam coros de significados, mas também da reprogramação metodêutica dos sentidos e das agências situacionais para o qual toda repetição verbal está aberta.

Recitar é, portanto, engajar-se ao e “estranhar” o que se repete. “Estranhamento ou distanciamento” (*verfremdung*) aqui ganha o sentido atribuído pela teoria teatral brechtiniana de um “não envolvimento completo do ator ou do público com a ‘verdade’ daquilo que o texto dramático comunica”, mas uma jogar irônico, reflexivo e recreativo com aquilo que a textualização pode não ser: a enunciação como um *gestus*; ou seja, uma “demonstração” de que mantenho consciência sobre aquilo que digo, e que inclusive posso agir inventivamente para modificar sua direção na corrente dos fatos que acontecem num instante. Se os analistas do discurso se referem a um gesto atento de leitura e deslindamento discursivo (Maldidier, 2010), eu prefiro tratar de um *gestus* de leitura das vozes que mantêm engajamentos céleres e “desconfiados” com aquilo que narram, e onde o bom de se relatar etnograficamente os seus textos é justamente ser vitimado por essa arteirice das expressões durante as díades relacionais que vão criando a recitação etnográfica. O estranhamento é, entre outras coisas, justamente o estilo de movimento que Brecht (2005[1963/1964]) avisa que o ator deve fazer para não deixar ser possuído e encantado pelos versos que a sua própria boca exclama, nem pelas partituras que o seu corpo faz evoluir, tendo sempre uma investidura crítica e criativa a propor sobre sons e movimentos épicos e dramáticos dirigidos à recepção “consciente” do texto teatral pela plateia. Segundo a sua conceituação, o *verfremdung* (estranhamento ou distanciamento):

¹⁶ Na definição semiótica de base, idioleto é o “uso que um ator individual faz do universo semântico individual (...) fenômeno de superfície que afeta, em primeiro lugar, os componentes fonético e lexical da língua (...) o problema do idioleto deve ser aproximado da noção de estilo” (Greimas; Courtés, 1979:225).

consiste em se efetuar a representação de tal modo que fosse impossível ao espectador meter-se na pele das personagens da peça. A aceitação ou a recusa das palavras ou das ações das personagens devia efetuar-se no domínio do consciente do espectador, e não no seu subconsciente (Brecht, 2005[1963/1964]:75).

Ou seja, os espectadores são chamados a fazer uma leitura diretamente cognitiva dos fatos narrados. Com isso, passariam a fazer parte do mesmo regime de criação filosófica e estética que originou a peça e o universo dramático que ela veicula.

Existiam duas inclinações disponíveis a orientar minha apercepção dos jovens do *baʿd il-thaūra* a partir das suas recitações do após-evolução: (i.) abordando-os apenas como projetos biográficos referidos a valores despertados por um “curso temporal revolucionário” (Shehata, 2014:106, m.t.), gerações resultantes de um quadro de demandas reprimidas e ansiedades locais, regionais e globais que teriam constituído jovens em “estado de aguardo” por mudanças – uma “*waithood*” (uma juventude da espera), paráfrase para a *youthhood* do mundo norte-africano pós-revolucionário criada pela antropóloga moçambicana Alcinda Honwana (2013; 2014); ou, para o que mais me inclinava, (ii.) poderia procurar pelas suas “expressões de si” justamente na evolução dos “pequenos gestuais recitativos” que os sufocamentos políticos e os constrangimentos inter-religiosos entre muçulmanos e coptas produzem, algo disposto dentro de um mundo diário intimista, onde se mostram as figurações afetivas “vicinais e odientas” de cada um entre outros: as imagens dos cruzamentos interindividuais que rapidamente são montados e decompostos a partir das orientações de afetividades recíprocas e influências entre os viventes; suas expressões autotélicas em meio aos programas narrativos de um tempo político, assim como as suas demonstrações de consciência, “reflexividade” e recitações de si e dos seus projetos em meio aos outros e às suas outras ideias, ações e, principalmente, afecções, com as quais conflitam ou se associam.

Para falar em figurações – e não apenas em “perífrases” sociológicas criadas a partir da ansiedade acadêmica ocidental por processos políticos inteligíveis através de grandes termos como “revolução”, “juventudes”, “direitos à vida na cidade”, “barganhas políticas” (Harvey, 2012; Korany, 2014; Kamrava, 2014) –, eu teria que considerar a fundo o primeiro relacionamento diádico onde a emissão e a recepção de mensagens e fachadas são intercambiadas: aquela em que uma das partes é feita dos fluxos de atenção, antecipações e movimentos do afeto-pesquisador na direção de uma outra margem da comunicação expressiva. Quando falo em “figurações” mútuas entre interagentes, a primeira composição entre partes que penso é aquela em que “eu próprio me faço de um imitador e rapsodo de ‘citações’ dos outros”, esses versos alheios que mostram e escondem quem outras manifestações narrativas e

suas pessoas são para mim dentro de vivências instanciais e erráticas. Trato do ensaio recitativo precipitado que compreende todo exercício etnográfico, onde se ampliam as possibilidades desse “passar adiante as textualizações e as intensidades corporais alheias” comuns ao movimento da citação textual; segundo o que compreendem Compagnon (1996), De Certeau (1996) e Finnegan (2011) sobre esse fenômeno sociolinguístico. Aqui, assume-se que a “recitação” não é apenas um objeto estético dos recitadores de uma tradição poética – como costumam valorizar alguns estudos sobre a voz recitativa dirigida ao fenômeno artístico e político (Crespi, 2009) –, mas, sim, que ela é um produto das artimanhas corriqueiras de uma *ordinary language* (Sidnell, 2010; Lambek, 2010)¹⁷. Para o pesquisador, a “voz recitante” é a maneira através da qual procura manter “uma partilha recíproca dos fluxos de experiência do outro (e da sua outra voz) através de um presente que se vive junto” (Fabian, 2006[1983]:190, m.t.).

Como é previsível que todo “ensaiador etnógrafo” – esse “*ethnodramaturg*”, como chamou Turner (1982:95) – falhe uma, duas ou mais vezes (ou sempre) em que querer retransmitir a “verdadeira recitativa” da outra expressão vocal e corporal, considero que o próprio erro da verossimilhança, as borraduras do simulacro gerado pelos contatos interindividuais que se ensaiam, formam as “figuras” das relações que me interessam relatar: em vários momentos da prosa etnográfica apresentada a seguir existirá eu, um tempo e um local vivencial descoberto por acaso – por isso resultado das “errâncias” que geram o ponto de observação feito da confrontação entre “o campo e as teorias” (Hazam; Hertzog, 2012:4, m.t.) – e alguém repetindo ou ativamente me ensinando a repetir termos e citações religiosas, políticas ou da tradição artística popular.

É preciso explicar a disposição especial que me levou a atentar para as chamadas “palavras repetidas com insistência” pelos egípcios (Favret-Saada, 1977:20, m.t.): quando ainda no Brasil e depois em pesquisa de campo naquele país, eu me aproximei do tema das recitações por meio de três figuras que desenham o que chamo de o meu “afeto-pesquisador”; passava a manter interesse pelas recitações do após-revolução: (i.) como alguém que começava a se envolver espiritual e emocionalmente com o islã sunita e com as suas artes verbais; (ii.) como um estudante em processo de letramento nos árabes clássico e egípcio; e (iii.) como alguém presente às revoltas populares brasileiras de Junho de 2013, sobre as quais sabia da influência dos movimentos sociais ocorridos na região do MENA¹⁸, em 2011 (Ansell, 2013). Por ora,

¹⁷ Recobrando o campo de estudo aberto pelas noções de *ordinary language* desenvolvidas por Austin (1956) e Wittgenstein (1977), Jack Sidnell e Michael Lambek estão buscando na linguagem a investigações dos conceitos éticos que ela incorpora durante os atos comunicativos cotidianos.

¹⁸ MENA: siglatura internacional que faz referência à macrorregião do *Middle East and North Africa*;

entenda-se por “afeto-pesquisador” esses “dados pessoais” que agenciavam o meu direcionamento e às minhas errâncias para a realização da pesquisa. Dessa maneira, três estranhamentos e aprendizados se colocaram antecipadamente à minha atenção simplesmente epistemológica-acadêmica ao fenômeno sociolinguístico das “recitações” (políticas, religiosas e da tradição oral dos egípcios): pois esses aspectos que já demoviam em mim envolvimento psíquico, por via do fenômeno religioso, de intelecção estética, por meio do significado da língua e das suas literalidades, de pulsão política, pela potencialidade revolucionária que eles afirmavam. Foram esses centros de atenção, esses três *gestus*, que fizeram meu “afeto-pesquisador” e me levaram às “figuras” das interações que serão relatadas. Tratarei desses detalhes naquela que chamo de “Entreparte. Corpo interno: Tamīm, meu *gestus*” (pág. 224).

Era início de agosto de 2013 quando me sentei com aquela professora para ter uma recepção sobre a primeira versão do projeto. Naquela época, o presidente democraticamente eleito do Egito acabava de ser deposto e substituído por uma coalização de militares formada por membros do *al-Majlis al-‘Ala al-Quwāt al-Musalaḥa* (*Supreme Council of the Armed Forces* – SCAF); oficiais que mais uma vez reascendiam à cadeira presidencial do país. Muḥammad Mursi, apoiado pela Irmandade Muçulmana e eleito presidente por maioria de votos na eleição ocorrida em 2012, foi forçado a abdicar do poder pelos membros dessa junta militar após ser acusado de tentar implantar uma “república islâmica” no Egito, “trair a nação” e garantir poderes absolutos para o seu partido e para ele mesmo.

O SCAF é um conselho formado por oficiais das Forças Armadas Egípcias que possui autoridade consultiva e poder interventivo, em caso de “desequilíbrio das forças republicanas” do Estado, do qual deve zelar a integridade física e institucional (Albrecht; Bishara, 2011). Essa organização é uma antiga tecnologia de governança que põe a autoridade militar acima de toda e qualquer instituição pública. O ex-presidente Muḥammad Mursi propôs uma série de revisões na forma da repartição dos poderes, mexendo em disposições políticas onde sempre os militares foram privilegiados, a exemplo do livre mandonismo exercido pelos oficiais do SCAF. O movimento reformista proposto objetivava subordinar essas autoridades militares ao poder executivo; medida que, obviamente, desagradou às instituições de farda e patente que por muitos anos constituíram a principal elite estatal daquele país. Nada estranho era perceber que esses acusadores do ex-presidente Muḥammad Mursi eram os mesmos militares que tinham visto o seu general e ex-presidente Ḥusnī Mubārak ser forçado a se retirar da presidência pelas forças populares que se reuniram na *Mydān al-Taḥryr* (Praça da Libertação), no começo de 2011; em atos políticos que o Ocidente resolveu chamar de Primavera Egípcia, e que os egípcios costumam nominar apenas de *il-Thaūra* (A Revolução).

A chamada “Primavera Egípcia” foi apresentada como um dos eventos do movimento continental maior denominado Primavera Árabe, que havia sido deflagrado na Tunísia, em dezembro de 2010, e se espalhado por países do Norte da África, do Oriente Médio e da Península Arábica; embora tenha antecedentes bem mais complexos na história política dessas nações, algo que remonta ao tempo das revoltas anticoloniais e a todos os movimentos trabalhistas e estudantis de negação dos governos militares que ocorreram ao longo do século XX, como as suas inúmeras vozes que gritaram “*kifāya!*” (basta!) na direção das ditaduras médio-orientais (Enrique, 2011:958, m.t.). Como características comuns, essas manifestações foram conhecidas pelo conteúdo “social e político-democrático” das suas demandas por transformações nas práticas de governo, pelos exercícios populares de protesto e pelas suas repercussões generalizadas nos territórios falantes do árabe (Alexander; Bassiouny, 2014). O termo “primavera” utilizado para identificar essas manifestações foi tomado de empréstimo da referência aos levantes populares europeus de 1848, eventos que o historiador François Fejto lembrou, em seu livro homônimo, pelo título *Le Printemps des Peuples* (1948). “Primavera” também é uma alusão à data anual em que os eventos revolucionários ocorreram: pois seus fatos se passaram durante a época conhecida como *Sham il-Nisīm*, que é traduzível por “respirar o vento leste” ou “respirar os bons ares”. Nessa estação, os ventos da região norte da África polinizam os campos e inauguram a primavera. O problema desse ar sub-regional dos inícios de ano é que enquanto corre fertilizando as planícies e os vales úmidos, ele também transporta e espalha areias, convulsionando tempestades com elas. Para ter verde e colheita é preciso desafiar intempereis, é necessário primeiro saber passar com cálculo e persistência pelos seus desafios. Essa é a metáfora climática continental para o tempo político mencionado.

Lembro que naquela mesma semana em que me reunia com alguns professores em busca de apresentar e ter uma apreciação inicial do primeiro projeto que produzi, um vídeo foi postado na internet: ele trazia imagens das manifestações que faziam ressoar a palavra *inqilāb* (golpe) nas ruas do Cairo. Aqueles eram protestos contrários à deposição do ex-presidente Mursi. Esses manifestantes ficaram conhecidos como apoiadores da Irmandade Muçulmana e críticos do que foi divulgado como um “golpe militar”. Aquela gravação fazia visualizar um embate entre os homens das Forças Egípcias de Segurança e militantes pró-Mursi. Na cena, víamos manifestantes jogando pedras do alto de uma mesquita sobre um pelotão militar, que por sua vez revidava com disparos de armas de fogo. Naqueles dias, foram somadas inúmeras mortes de militantes em diversos bairros da capital egípcia. Aquela mesquita do vídeo ficava num dos principais locais das revoltas daquele junho de 2013: um bairro caiota da porção centro-leste

da cidade chamado no dialeto popular de *Muḩaṩam*, que em árabe significa “desmanchar em pequenos pedaços”.

Muḩaṩam está localizado num dos primeiros territórios montanhosos a leste do Nilo a serem habitados no período do Califado Fatímida (c. 975–1110), contexto histórico em que a cidade de *al-Qāhirah* (Cairo) – antes chamada *Fustat*, pelos colonizadores curdos – começava a adquirir os aspectos urbanísticos ainda apreciados nos dias de hoje: as mesquitas e fachadas residenciais do bairro de Sayyīdat ʿĀisha, os becos do centro antigo, a contiguidade entre os bairros dos vivos e os cemitérios em alguns distritos etc. (Lev, 2001). Segundo os egiptólogos, o distrito foi assim chamado por ser o local de onde foram retirados os monólitos de pedra para a construção das pirâmides da Necrópole de Gizé. O nome “Muḩaṩam” descreve, portanto, o próprio movimento milenar de escavar o solo pedregoso da região a fim de extrair suas rochas de arenito, ação que há séculos vem causando a modificação progressiva da sua paisagística física. Naquele distrito também ficava a sede da Irmandade Muḩulmana, organização da base de apoio do presidente deposto. Durante aqueles eventos, o prédio da instituição foi totalmente depredado por manifestantes que apoiavam a cassação do mandato e a detenção do presidente. Muḩaṩam foi o cenário de inúmeros desses confrontos que envolviam, de um lado, militares e manifestantes pró Forças Armadas e, do outro, militantes pró-governo deposto.

Um ano e meio após conhecer aquele vídeo, fui morar nesse mesmo distrito caiota que abriga a sede da Irmandade Muḩulmana, e onde transcorreram aquelas cenas de uma guerra civil em emergência. E também foi na *Masjīd Bilāl Ibn Rābʿah* (Mesquita Bilāl Ibn Rābʿah), templo sunita e local dos enfrentamentos entre manifestantes e militares em 2013, onde iniciei as atividades da pesquisa de campo. Fui manter residência naquela região do Cairo depois de conversar com um jovem egípcio através da conta no Facebook do movimento *ḩarakat Shibāb Sita Abryl*. Essa pessoa, que mora em Muḩaṩam, e que passo a chamar de Fāhd Abāza¹⁹, garantiu minha moradia no prédio de sua família, vindo a se tornar um amigo e um importante interlocutor. As partes seguintes desta tese falarão bastante sobre esse jovem, da Mesquita Bilāl Ibn Rābʿah, de Muḩaṩam, além de outros assuntos. Antes queria voltar a tratar do receio de sentir que estava me deslocando em direção à pesquisa que iria se passar no intervalo entre agosto de 2014 e junho de 2015.

¹⁹ Tirantes aqueles de personalidades públicas, todos os outros nomes foram substituídos por denominações fictícias. A preservação do sigilo das identidades atende não apenas a uma atitude da formalidade da ética de pesquisa, mas também ao resguardo da segurança daqueles que vivem num contexto de vigilância e perseguição incentivado pelo governo militar atual.

Egyptair: a companhia aérea que me levaria de Milão ao Cairo mostrava sua inscrição azul no bilhete. Naquela hora, já quase próximo da realidade a qual ainda tinha dúvida se queria realmente confrontar, lembrei que existia, sim, uma descrição de fantasia que fazia lembrança ao meu estímulo por aquela viagem: era um romance egípcio clássico chamado “O Beco do Pilão” – do original *Zuqāq al-Midaq* [1947] –, título assinado pelo escritor caiota Nagīb Maḥfūz que li na minha adolescência. Lembrar dessa obra deveria ter o mesmo alento que os turistas pagam para sentir quando adquirem suas fantasias compráveis de viajar; acho que era o que me ocorria. A minha “fantasia comprável”, e paga a preço alto de um temor em falhar no projeto de pesquisa da minha aposta, poderia ser, naquele momento, a de lembrar do romancista árabo-egípcio. Afinal, *Egyptair* aparecia impressivo no assento e no bilhete da companhia aérea e na suposição da existência desse “ar” ainda estranho ao meu conhecimento.

[...] acelerou o passo, como se estivesse fugindo das emoções. E, quando alcançou os limites do bairro, sentiu-se como se o coração quisesse saltar do corpo e voltar para o beco (Maḥfūz, 2003:121).

Próximo à cabine da aeronave, um exemplar do *al-Qurʿān al-Karīm* (O Nobre Alcorão) foi fixado, ficando lá a receber os que entravam no avião. Na fila de passageiros, consegui reconhecer apenas outros dois estrangeiros. Entre os egípcios que viajavam, existia uma alegria deduzível pelo significado do retorno ao país de origem: homens vestindo ternos de flanelas cinzas, algumas mulheres em *aḥijāb*²⁰ coloridos viajando apenas na companhia dos seus filhos e, principalmente, muitos rapazes, que ou estavam retornando definitivamente ao Egito ou iriam apenas visitar seus familiares e negócios naquele país. No continente europeu, a Itália é um dos principais destinos de migração dos egípcios (Talani, 2010).

Nas poltronas laterais à minha, sentaram um daqueles jovens e um idoso. Sorrimos entre os três antes de cada um se acomodar. Minutos depois, as comissárias de bordo passariam no corredor distribuindo as folhas do dia do *al-Ahrām* (As Pirâmides), principal jornal estatal do Egito. Todo o conteúdo daquele periódico é acompanhado e divulgado a gosto da censura governamental²¹. Eu e o jovem egípcio ao meu lado pegamos cada um seu exemplar. Na *headline* da capa, lia-se: “o presidente Fatāḥ al-Sīsy recebe crianças no escritório presidencial”. A fotografia de al-Sīsy vestindo a fardaria militar e tocando no ombro de um garoto

²⁰ *Aḥijāb* (sing. *ḥijāb*): peça do vestuário islâmico feminino usada para recobrir os cabelos; geralmente acompanha o uso de uma túnica de tecido fino chamada *ʿabayya*. O substantivo vem do verbo *ḥajaba*, que compreende o ato de “esconder algo ou alguém das visões” (cf. *The Encyclopaedia of Islam*, Ei., vol. III, 1986, p. 359, m.t.).

²¹ Grande parte dos meios de comunicação do Egito é estatal e acompanhada pelos censores das Forças Egípcias de Segurança (cf. Lamer, 2012).

acompanhava a chamada para a matéria. No corredor do avião, os produtos da *duty free* da companhia aérea começavam a ser oferecidos pelas comissárias: perfumes, anéis masculinos e, principalmente, cigarros, de várias marcas. O jovem que sentou ao meu lado dividia visadas rápidas entre o jornal aberto à sua frente e para mim, que também acompanhava a matéria onde aparecia o rosto do ditador. Minutos depois, me perguntaria se eu era egípcio. O esforço para lhe responder com um árabe ainda inseguro lhe deu uma resposta instantânea. Foi a única comunicação durante alguns minutos, até que resolvi voltar a conversar; e acho que reassumi a interlocução da forma mais precipitada possível: aponte para a imagem do presidente no jornal e perguntei se “aquele era um bom homem”; questão inadequada e ingênua de ser pronunciada por um estrangeiro durante um voo cheio de pessoas com posições políticas desconhecidas, viajando numa companhia aérea e lendo um periódico que pertencem ao Estado egípcio; jornal que na verdade é um livreto elogioso de todo e qualquer fato que envolve a vida do atual ditador daquele país. Após a minha pergunta, ele deu uma visada passageira ao redor de nós, até achar os meus olhos de novo. Foi nesse dia que conheci o gesto repetido pelos egípcios quando querem sinalizar que algo é desgostoso, desprezível, que pode ser tão ruim e inimaginavelmente repugnante que parece “atravessar a garganta”: voltando a olhar para a imagem do presidente militar na folha, ele levou o indicador e o polegar da sua mão direita em forma de pinça asfixiante até o pescoço e pressionou a glote, mostrando uma expressão sutil de esgar, e só isso. Apenas um gesto sem comentários, e voltou à leitura. Quando dobrou seu jornal, retomamos a conversa, mas agora para nos apresentar um ao outro. Conhecemos os nossos nomes e as razões que nos levavam ao Egito. Ele se chamava Walīd e era natural do Cairo, mas trabalhava há quase dois anos na cidade de Milão, onde morava com outros egípcios. Retornava ao Egito para visitar seus pais. Entendi que era indevido voltar ao tema da política e que as curiosidades sobre as nossas pessoas haviam se esgotado. Quando o avião aterrissou no Aeroporto Internacional do Cairo, alguns daqueles jovens egípcios que viajavam conosco levantaram das suas poltronas e desejaram “*bonna ventura!*” uns para os outros. A expressão saía emocionada entre os risos e os apertos de mãos que os conterrâneos se davam.

No corredor de desembarque, quando fui apresentado ao ar quente dos agostos egípcios, ouvi um ranger de couro atrás de mim e senti uma mão me puxar o ombro. Era Walīd vestido numa jaqueta certamente inadequada para o clima daquele mês, mas que talvez refletisse o sucesso do seu projeto de migração diante da sua família, talvez para uma noiva que o aguardava. Para mim, ele trazia uma advertência: “queria lhe dizer para não tratar do assunto da política dentro deste país. Não fale sobre isso!”. Eu entendi aquilo como um conselho amigo, para o qual respondi com um abraço e com a minha companhia até a esteira de desembarque

das malas. O ar que me recepcionou no aeroporto era feito de outros desafios “climáticos” que eu ainda iria entender. Da despedida de Walid, saí me perguntando como daria desenvolvimento a uma pesquisa para a qual o tema prioritário era o comentário expressivo sobre a política sem ir ao encontro do assunto. Ainda não entendia como isso funcionaria em campo. Já conhecia o conselho deixado por aquele jovem, era o mesmo que ouvi do orientador acadêmico, de amigos do Centro Islâmico de Brasília, onde iniciei meus estudos e, principalmente, da minha professora de árabe e religião no Brasil, a senhora Mãha Abdel Azīz; uma egípcia radicada em solo brasileiro e militante do movimento islâmico *R4bia*, pessoa que deu significativa contribuição a este trabalho²².

Parte do que escrevo na sequência é a história de como me atingiu esse ar vivencial que os egípcios nominam pela expressão *baʿd il-thaūra* (após-revolução): esse nome para um tempo de reservas, de escolhas de elocuições adequadas a serem vocalizadas, de pessoas certas para se relacionar, de muitos silêncios de medo e também de muitas notas especiais de barulhos revolucionários esperançosos. O que tento fazer é mostrar como e o quê alguns jovens de religiões diferentes que vivem uma nova atualização dos seus conflitos dogmáticos e políticos recitam sobre esse tempo e sobre os seus lugares biográficos dentro dele. São maneiras expressivas de viver o “após” essas que busquei visualizar enquanto vivi entre as juventudes de Muḩaṩam. E como que ouvindo e seguindo os estímulos de ação que me causava a definição do nome do distrito – *Muḩaṩam*, que é traduzível por “desmanchar em pequenos pedaços” –, vou procurando por expressões autotéticas, gestos e regimes de memória entre algumas pessoas que vivenciam as expectativas que fazem essa realidade. Este trabalho é significado pela recitação completa repetida pelas pessoas dali:

Muḩaṩam baʿd il-thaūra.

(a.e.c.)

Em sentido literal: “desmanchar em pequenas porções um após-revolução”. Nesse contexto, o presente vivido e refletido e os projetos pessoais são registrados dos jovens a partir do que nomino de “atos de recitação”, que são as maneiras como as recitativas individuais participam das apresentações biográficas e das suas referências aos eventos históricos e políticos do Egito recente. O termo preposicionado do “após” é, portando, apreendido pela

²² Obtive meu preparo prévio com a língua e as primeiras informações contextuais sobre o Egito no Centro Islâmico de Brasília com a professora mencionada. Ainda voltarei a falar sobre ela e também a respeito do movimento de militância da qual faz parte (cf. “Corpo Interno: Tamīm, meu *gestus*”, p. 224).

figuração das rapsódias dos atores, pelas suas misturas pessoais entre “tempo social e narrativa autotélica”, pelas suas habilidades de citar textos da dogmática religiosa, provérbios políticos, versos da tradição popular e as próprias “recitações de si”; movimento em que essas palavras são transformadas em “expressão de alguém”, no seu “idioleto”.

Esses atos de recitação foram reconhecidos em três vínculos intensivos de intimidade que envolveram o “afeto-pesquisador” com outras vozes: no interior de um *mabna sakany*, prédio residencial da família muçulmana do jovem médico e militante Fāhd Abāza, que primeiro me acolheu no Cairo; no subsolo da maior mesquita sunita de Muqaṭam, a Masjīd Bilāl, onde quatro jovens vindos de contextos *falāḥyn* (camponeses) trabalhavam e viviam; e pelas rapsódias autobiográficas de uma arquiteto de origem cristã copta chamado ‘Adel al-Ḥammād, 62 anos, e entre os regimes de vicinalidade da sua família, da sua comunidade de confissão religiosa e dos seus jovens fiéis. Foi para os termos e histórias pessoais que as vozes sempre voltavam a citar dentro desses ciclos proximais de afetividades e políticas da “família”, do “trabalho” e da “religião” que a pesquisa observou.

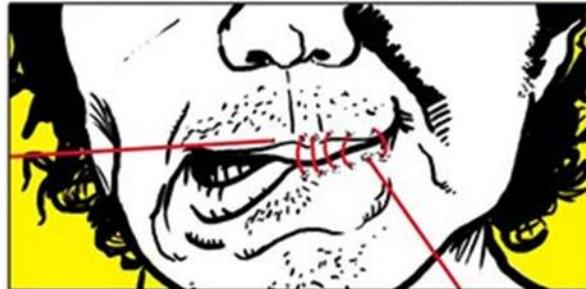
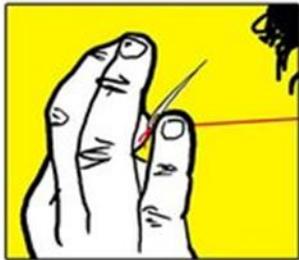
Nas escutas reprodutivas feitas nesses locais, fui percebendo que toda palavra “re-citada” tem um contributo de rememoração, estetização e significação que é renovado de contexto a contexto pelo indivíduo do enunciador. A ênfase na informação – que é o próprio empenho de ser um “re-citador” da mensagem num dado instante –, antes de ser apenas o exercício da função referencial da linguagem (Jakobson, 1960)²³, serve para gerar imagens que afirmam e desmentem quem o rapsodo (o recitador) é para mim (o pesquisador): falo dos portadores das palavras e acionadores das performances ocasionais de falar e ser, como os jovens procurando se apresentar e se esconder das interações através de “frases-feitas” e “códigos” aparentemente encerrados em significados formais e objetivos. Remeto, com isso, a conselhos memoráveis de Goffman (1961) e Herzfeld (1985), que avisam que “se esconder”, trabalhando a mais adequada e econômica figuração criativa de si, também é uma “estilização do mostrar-se”, e que a linguagem é um meio manobrável e bom para causar confusões refundadoras de mundos: há um engajamento inventivo, uma estética afetiva pessoal, sempre quando repetimos citações no cotidiano; onde às vezes o que menos importa é a significação, mas o estado político fenomenal dos corpos que se aproximam para escutar um ao outro, proferirem “proposições” uns aos outros e criarem imagens de interações novas nessas proximias passageiras e diárias. Saber das recitações de cada um em contextos instanciais, ou

²³ A “função referencial de linguagem” é aquela que enfatiza o próprio sentido objetivo da transmissão da informação; característica que a diferencia das outras cinco funções apresentadas por Jakobson (1960:357, m.t.): emotiva, metalinguística, poética, fática e conativa.

seja, a partir da “pequena” expressividade diária do indivíduo, também é um esforço de visualização na política aquilo que ela tem de mais expressivo e dinâmico: a voz substantiva do outro imediato (Cavarero, 2011).

Neste projeto que começo a apresentar, um “texto” não é apenas uma unidade verbal de um “cerimonial da cultura”, uma métrica social para um antropólogo “rusticofilista” (De Certeau; Julia; Revel, 1995:58) coletor de maneirismos populares, mas coisa que nos instantes do “aqui e agora” é utilizada nos estranhamentos e recriações instanciais das pessoas diante do interagente afetivo de um pesquisador.

Prólogo



Arte: Ganzir (2015).

The modern Egyptian metropolis, to the inhabitants of which most of the contents of the following pages relate, is now called “*Masr*”; more properly, “*Misr*”; but was formerly named “*El-Kahireh*”; whence Europeans have formed the name of Cairo.

Edward William LANE
In *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1833-1835), 1860, p. 4.

It does not occur to Balfour, however, to let the Egyptian speak for himself, since presumably any Egyptian who would speak out is more likely to be “the agitator [who] wishes to raise difficulties”.

Edward SAID,
In *Orientalism*, 1978, p. 44.

[1.] O rapsodo de um ditador abonado

Os colonizadores das Eras Ayúbida (c. 1171-1250 d.C.) e Mameluca (c. 1250-1382 d.C.) chamavam as praças públicas da antiga *Fustat* (Cairo medieval) de *mydān*. No início, ao invés de sombras de jardins e o frescor das fontes d’água, o que se via nesses locais eram hipódromos para fortalecer e treinar músculos de cavalos e homens para o empreendimento da guerra; apenas um poste assentado no meio marcava o centro da zona de treinamento. Mas quando aqueles colonizadores curdos e turcos viram que não era possível viver apenas da conquista de homens e terras, resolveram criar a sombra, e se darem o direito de descansar sob ela. Então fizeram o *bustan*, palavra persa que descreve um “jardim amplo ou pomar” (Lababidi, 2008:21, m.t.). Mas a *mydān* continuava ali, servindo aos estímulos de militarização do Cairo, essa capital de impérios. Os militares nunca deixaram o centro da vida da cidade. Até hoje, *mydān* e *bustan* são vocabulários de uma herança bélica que descrevem as praças e os seus trechos urbanos disputados pela população com esses homens de armas.

A cem metros da *Mydān al-Taḥrīr* (Praça da Libertação), um general de ferro colocado sobre uma base de estatuário alta olha precisamente na direção daquela praça. Taḥrīr foi interdita pelos militares: sempre quando se aproxima uma data civil comemorativa – como o aniversário da Revolução de 25 de Janeiro de 2011 – ou quando a justiça abona algum ditador pelos seus massacres e crimes financeiros, como ocorria naquele momento com o ex-presidente Ḥusnī Mubārak, os militares mandam colocar cercas de arame farpado e tanques de guerra em todas as entradas que acessam o círculo central da praça. Eles protegem a *mydān* como se ela fosse o patrimônio mais importante da instituição militar, local que pode ser assaltado a qualquer momento pelos sentimentos da população. Por isso, agora, 28 de novembro de 2014, não estamos no centro daquele perímetro urbano, mas a alguns metros dali, numa outra praça chamada ‘Abd Al-Mun‘in Ryāz; nome de um general e “mártir” do Exército Egípcio que é homenageado com uma grande estátua. Mas não é para a expressão daquele monumento que devemos olhar; a menos se não formos como o turista que acaba de pedir para um manifestante repousar sua bandeira no chão, empunhar sua câmera e tirar uma foto dele tendo ao fundo o prédio do Museu Nacional Egípcio. É preciso olhar para um rosto vivo e muito jovem que agora subiu no primeiro degrau da base daquela estátua, ajeitou a camisa sobre o corpo, olhou na direção do pelotão de homens das Forças Egípcias de Segurança perfilados protegendo a entrada da Taḥrīr e gritou um poema *qaṣīdah* da sua predileção política e artística. Como outras mãos que ergueram celulares para gravar a cena, agora faço o mesmo, também buscando um registro. A voz do manifestante começava a juntar outros rostos para junto de si, pessoas que se mantiveram intimidadas pela concentração militar posicionada; acanhamento que a recitativa dos versos começava a incomodar:

| | | |
|---|----|--|
| <i>Sha‘ūr sakhīf</i> | 01 | Sentimento tolo esse que se sente |
| <i>inak tuḥis bā‘in waṭank shay‘ da‘ īf</i> | | quando se percebe que a sua terra natal é fraca. |
| <i>Ṣaūtik da‘ īf</i> | 02 | Sua voz é fraca, |
| <i>Rāyik da‘ īf</i> | 03 | sua opinião é fraca. |
| <i>‘Innak tabi‘ qālbik wa jismuk</i> | 04 | Quando você vende o seu coração e o seu corpo, |
| <i>Wa ‘Innak tabi‘ qalamak wa ‘ismak</i> | 05 | e vende a sua caneta e o seu nome, |
| <i>Mā yajbūsh haq al-raghīf</i> | 06 | e tudo isso não vale uma fatia de pão. |

[O rapsodo interrompe sua recitação, respira, olha na direção do pelotão militar, que começa a se aproximar da Praça Al-Mun‘in Ryāz]

| | | |
|--|----|--|
| <i>Sa^oalw Joḥa ^oan sir dahka</i> | 07 | Eles perguntaram a Joḥa sobre o segredo do seu sorriso |
| <i>Qālak ^oaṣil ātanyn washabku</i> | 08 | Ele disse que era feito de dois “homens” unidos: |
| <i>Āli kān min taḥt mayit</i> | 09 | o homem que ocupava a sua frente era cego, |
| <i>Wa āli kān min fawq kafif</i> | 10 | o homem que ocupava suas costas era morto. |
| <i>Dā sha^oūr sakhīf</i> | 11 | Esse sentimento de ser tolo, |
| <i>Wa sha^oūr sakhīf</i> | 12 | esse sentimento de ser um tolo, |
| <i>^oInnak takūn ramz al-shahāta</i> | 13 | mas símbolo dos inícios. |
| <i>Tabana mabna al-shahāta</i> | 14 | Que constrói um prédio para os inícios, |
| <i>Ta^omal wazurā al-shahāta</i> | 15 | que constrói um ministério para o início. |

[Ele é de novo interrompido, agora pelo estampido de um tiro para alto. Algumas pessoas começam a ser expulsas e agredidas pelos militares nas franjas da multidão que crescia; eles querem chegar até aquele que recita. O rapsodo se mantém firme, aguardando a chegada do pelotão. Continua.]

| | | |
|--|----|--|
| <i>Yā sāqiat dawra</i> | 16 | Oh, Paternoster que me esmaga! |
| <i>^oAda fawqā wa dūsana</i> | 17 | Eles me cansam, me enganam, |
| <i>Naṣibwā ^oalyā wa shaḥtūni fulūsi</i> | 18 | me enganam e me fazem mendigar meu dinheiro... |

[Um homem do pelotão se destaca e puxa o rapsodo pela barra da calça, que cai e bate a cabeça sobre a base da estátua. Em seguida é chutado, erguido pelo colarinho da camisa e levado ao meio do pelotão, onde ouve gritos, recebe tapas e é encaminhado a um camburão]

Paternoster é o nome de um dos primeiros elevadores fabricados, equipamento comum em repartições públicas da primeira metade do século XX. A sua engrenagem reproduzia um movimento circular onde as caixas que transportavam os passageiros (geralmente, um por vez) subiam e desciam por meio de duas correias paralelas. Os usuários precisavam entrar e saltar dessas estruturas enquanto elas se movimentavam, por isso havia o risco de serem partidos ao meio ou serem completamente esmagados. Pela imagem do *Paternoster*, o poeta figurava aqui o moto dos sacrifícios da vida laboral em geral e daqueles que necessitam dos serviços das repartições públicas corruptas e do Estado violento. Não por acaso, o rapsodo falava de frente para um dos maiores prédios da burocracia estatal da Era dos Ditadores: *al-Imāra al-Mugamma^o* (O Edifício Mugamma^o), centro da autoridade pública militar da Praça Taḥrīr, local onde se aquartelam as inúmeras competências administrativas do país: o prédio “engolidor de papéis”, lugar onde as demandas entram e desaparecem em salas como sumidouros ou fossos de elevadores, onde os corpos entram e “perdem suas cabeças”, onde as pessoas somem durante interrogatórios policiais. O *Mugamma^o* – quartel burocrático e centro da inteligência de um

“regime forte de um Estado fraco” (Cook, 2007:18, m.t.) – é o *Paternoster* antigo e perigoso lembrado pela rapsódia que acabava de ouvir.

Mas não foram apenas os versos dessa poesia política *qaṣīdah* que levaram os militares a calar o rapsodo, mas também o gesto que erguia acima da cabeça enquanto falava: ele mostrava o numeral quatro com as mãos, símbolo do movimento islâmico homônimo (*R4bia*); gestual dos que não querem esquecer dos quase cinquenta manifestantes queimados vivos no bairro de Madīna Nāṣr, em 2013, enquanto protestavam contra o golpe militar que depôs o ex-presidente Mursi. Esses protestos foram trazidos hoje para o centro do Cairo porque ontem os jornais divulgaram que o ex-presidente Ḥusnī Mubārak – que, debilitado, se encontrava detido no Hospital das Forças Armadas – havia sido “abonado” pelos quase mil assassinatos cometidos sob o seu mando pelas Forças Egípcias de Segurança nas ruas dos protestos que levaram à Revolução de 25 de Janeiro de 2011. A *al-Maḥkama al-Dustūrya al-‘Ulyā* (Suprema Corte Constitucional) não encontrou motivos para penalizar o ex-presidente pelos massacres que ocorreram no início daquele ano. A única culpa imputada a ele e à sua família foi pelo desvio de milhões de dólares dos recursos estatais ao longo das três décadas do seu governo; dinheiro que se encontrava distribuído em patrimônios no Egito e no exterior. Mas mesmo a condenação decorrente dessa culpa poderia ser amenizada com a repatriação da quantia roubada. A veiculação dessa notícia trouxe centenas de manifestantes para o centro do Cairo; multidão que agora se distancia do centro da Praça Ryāz e se concentra debaixo do viaduto da *6th October Bridge*, que fica a poucos metros dali.

Os homens da Força Egípcia de Segurança escoltam um grupo de manifestantes que desce de uma rua transversal a que estamos. Aqueles trazem bandeiras egípcias e o conhecido hinário dos apoiadores do nacionalismo militarista do marechal e presidente Fatāḥ al-Sīsy:

| | | |
|---|----|---|
| <i>Yā ‘aghli aism fī al-wujūd yā Maṣr</i> | 01 | O nome mais precioso que existe é “Egito” |
| <i>Yā aism makhlūq al-khlū yā Maṣr</i> | 02 | Um nome criado para ser imortal |
| <i>Na‘īsh limaṣr wanmūt limaṣr</i> | 03 | Nós vivemos e morremos por esse nome |
| <i>Taḥīat Maṣr</i> | 04 | Vida longa ao Egito! |

(a.e.c.)

Versos que ressoaram durante toda a história republicana do país, de 1952 aos dias de hoje; principalmente quando uma parcela da população faz demonstração de apoio aos governos dos oficiais. Além de bandeiras e trechos de hinos, esses manifestantes trazem cartazes com a foto do ditador ao lado da imagem de um leão bravo de mandíbula arqueada, outro mostra uma

caricatura de Sīsy levando um gradil de pães sobre os ombros onde aparece escrito “*al-Umma Maṣrī*” (A Nação Egípcia), cristãos coptas trazem exemplares da Bíblia expostos sobre as cabeças e portam cruces enfeitadas com os rostos de todos os militares que governaram o Egito. Diferente desses que estão acuados, aqueles manifestantes são apoiados pelas Forças Egípcias de Segurança; na verdade, cantam e dançam para os militares posicionados ali, fazendo deles a “nação” que saúdam. Isso fica claro quando uma caminhonete com cerca de quinze homens à paisana empunhando submetralhadoras cruza a frente do grupo pró-Sīsy e os manifestantes partem na direção deles para beijar suas mãos e aplaudir o comboio. Mas aqueles homens desfardados não são militares: todos sabem que existem civis armados a serviço do regime, soldados voluntários prontos para atirar impunemente na direção de qualquer um dos manifestantes.

Há uma outra particularidade sobre esse grupo pró-Sīsy: aqueles paramentos, roupas com as cores da bandeira, cruces, bíblias, essas filigranas cênicas e os rostos das pessoas são os mesmos que aparecem em todas as manifestações. Sempre quando os manifestantes contrários ao regime se concentram no centro da cidade, entram em cena a força militar para os reprimir e, em seguida, o grupo de apoiadores do marechal. Todos que estão aqui acuados debaixo da *6th October Bridge* sabem que aquele aglomerado do outro lado se trata da “caravana do ditador”: manifestantes contratados e trazidos nos ônibus do governo para abafarem as manifestações contrárias; são sempre as mesmas pessoas. Então eles param diante dos gravadores e câmeras dos jornais e TVs estatais e passam a tecer elogios ao presidente, às vezes compondo de improviso uma poesia *zajāl*, gritando seus versos sob os aplausos dos demais. Então se produz um ditador que é “amparado” pelas ruas do após-revolução. A *zajāl* é a poesia política improvisada, gênero popular composto usando o “árabe egípcio coloquial” (a.e.c); o que a faz diferente da *qaṣīdah*, que privilegia o “árabe clássico” (a.c.) (Fahmy, 2011). A *zajāl* foi bastante utilizada durante a revolução anticolonialista de 1919, quando se lutou contra a ocupação britânica do Egito, e também na revolução antimilitarista de 2011 (Saad, 2012).

Os manifestantes de cá não querem perder espaço: entre eles saltam falas pedindo que permaneçam juntos e não se intimidem. Há um grande grupo vindo da avenida Kwrnīche al-Nīle, eles se aproximam desses que foram obrigados a buscar proteção sob a *6th October Bridge*. Agora a concentração parece mais forte e maior, eles deixam a sombra do viaduto, ocupam com volume as faixas da avenida e repetem em coro as três palavras que tanto provocaram os militares, levando ao massacre de milhares nos últimos anos:

‘Aish, Karāma, Huriya! ‘Aish, Karāma, Huriya!

“Pão, dignidade, liberdade!”.

(a.e.c.)

A elevação dessas vozes provoca uma reação imediata do lado pró-Sīsy: pedras são arremessadas por aqueles manifestantes na direção dos de cá, que passam a responder jogando outras. Até então eu não havia notado que no meio dos que estão aqui havia uma mulher que se manteve sentada e em silêncio no canteiro lateral do viaduto: ela mantém apoiada nas pernas a moldura de um quadro com a foto de um jovem que provavelmente é o seu filho. Ela parece não querer participar das vozes: apenas permanece parada, à despeita dos que se movimentam ao seu redor ou da ameaça das pedras e do pelotão policial que avançam na nossa direção. Sua participação é feita da sua presença e da foto que leva. Embaixo da imagem, a identificação do “rosto vivo” de um manifestante assassinado:

Shahīd Mīna Nabīl. Thaūra ٢٥ Yanāir ١١

“Mártir Mīna Nabīl. Revolução de 25 de Janeiro de 2011”.

As figurações dos “rostos vivos” dos mártires da revolução e do período do “após” aparecem nas ruas caiotas em murais, placas que renomeiam ruas oficialmente chamadas pelo nome de militares e de clérigos do islām e por meio de quadros e cartazes trazidos aos protestos, como fazia aquela mãe. Fui percebendo que existiam duas figuras diferentes na representação da face do “*shahīd* político”. Quando ele é apresentado nas redes sociais, o seu rosto vem devassado, seus ossos quebrados e o seu sangue exposto, uma face desfigurada também de nome, de identidade impossível de ser distinguida; essa é figuração de um “rosto morto” e anônimo, imagem para uma primeira comoção e apelo ao conhecimento da história biográfica por trás. Já quando exposto em meio aos protestos, nas ruas renomeadas e nos murais grafitados por artistas como Ammar Abū Bakr e Ganzīr (ver ilustrações das capas deste trabalho), esses rostos ressurgem cheios de glória, sorridentes, de olhares altaneiros; essa é a figuração de um “rosto vivo”, esperança colocada à luz das ruas, imagem posta ao conhecimento dos que passam, apelo para que permaneçam ocupando as praças dos protestos. Sim, porque os “rostos mortos e vivos” não são apenas faces feitas para as homenagens: são rostos figurantes expostos ao convite do reconhecimento dos afetos revolucionários e das suas lutas. Ainda voltarei a falar sobre eles.

Conjunto Prólogo

Fotos 01 e 02



Conj. P., fotos 01 e 02.

Mural do artista plástico Ammar Abū Bakr, conhecido pelos seus temas políticos. Na imagem, aparecem os rostos de dois mártires da Revolução de 2011 (foto 01; superior). Mãe copta com o quadro do “rosto vivo” de seu filho. O nome desse *shahīd* – Mīna – denuncia a origem cristã copta de sua família (foto 02; lateral). Registros dos protestos contra a absolvição do ditador Ḥusnī Mubārak pelos massacres de 2011.

Lā hazbin Lā ṭāʿfy Thaūra al-shāʿbi

“Nenhum partido, nenhum sectarismo... Uma revolução do povo!”.

(a.e.c.)

Os manifestantes tentam outras expressões; essa última lembra os versos do *Harakat Shibāb Sit Abryl* (Movimento Jovem Seis de Abril), grupo de militância que vem perdendo vários dos seus membros para o regime de Sīsy, desde 2013: mortos, presos e muitos desaparecidos; crimes que levaram à recente veiculação da *hashtag*:

الشباب فين #

Shibāb_fyn # (a.e.c)

“Para onde foi a juventude?” ou “para onde foram todos os nossos jovens?”.

A reação das Forças de Segurança e dos manifestantes pró-regime às vozes que se elevaram mais uma vez é enérgica: atrás de um tanque de guerra, agora aqueles militantes e militares marcham juntos na direção desses que recuaram até o viaduto da *6th October Bridge*. É preciso correr, sair dessa avenida larga! Mas uma pedra arremessada pelo pelotão acaba de acertar um dos manifestantes de cá, que cai no chão. Ele tenta se erguer, cambaleia, cai de novo. Dois manifestantes do outro grupo se destacam e vêm correndo na sua direção, agora passam a pisoteá-lo. É preciso correr! Entramos por uma rua chamada al-Shaykh Marūf, que é na verdade um corredor cheio de pequenas *ʿahwi al-baladī* (cafeterias populares). Ali parece ser mais fácil de se esconder. Mas um proprietário de um desses cafés acaba de gritar, como que querendo denunciar a nossa presença para os militares ou simplesmente nos expulsar, afastando qualquer confusão da sua rua. O grupo agora está disperso por muitos trechos do centro do Cairo. Alguém ao meu lado avisa que alguns estão indo para as escadarias do Sindicato dos Jornalistas Egípcios, que fica a poucas quadras dali. Eu não arrisco; já havia presenciado alguns protestos por lá: é um lugar cercado de vielas sem saída. A mancha escura de um pelotão militar que vemos ao final de uma rua avisa que as Forças de Segurança previam que o grupo se dispersaria naquela direção. De novo, é preciso correr! Não, talvez andar com calma, disfarçar, seguir para a *Kwrnīche al-Nīle* (Beira do Nilo). Outros passam correndo ao meu lado e são acossados e presos a poucas quadras dali. Estou a alguns metros da avenida paralela ao Nilo. Eu apronto a câmera do meu celular: finjo existir um registro que ainda não fiz daquela paisagem. Uma caminhonete militar passa atrás de mim. Os homens da “caravana do ditador” que estão nela berram coisas que não entendo, se alegram com uma vitória que não compreendo.

Conjunto Prólogo

Fotos 03 e 04



Conj. P., fotos 03 e 04.

Manifestante do pelotão pró-Sísy enfrentando membros do grupo islâmico R4bia (foto 03; superior). Concentração de manifestantes contrários ao regime em frente ao Sindicato dos Jornalistas Egípcios; protesto ocorrido no dia anterior à divulgação da absolvição de Mubārak pelos massacres cometidos em 2013.

Depois desses eventos, era perguntar: onde a “revolução” se repete, onde ela é “imitativa”? Melhor: onde ela se repete diferente daquilo que acontece nas ruas, mas ainda imitativamente? As violências das ruas dos protestos caiotas não colocavam atores, demandas e práticas militantes diferentes daquelas que eu conhecia, por exemplo, das avenidas brasileiras de Junho de 2013 (Ortellado, 2014), nem eram diferentes das manifestações conduzidas em outras sociedades civis (Adams, 2014; Abu-Rish, 2014; Mecham, 2014). Talvez alguns paroxismos das violências exercidas pela ditadura militar egípcia deem imagens singulares para as coisas que eu presenciava naqueles dias. Mas, no geral, se tratavam de questionamentos, clamores e violências semelhantes a muitos contextos. Se eu olhasse apenas para aquelas ruas, suas recitações expressivas e para as coisas que eram anunciadas, talvez nem precisasse ir ao Cairo. Poderia assistir aos protestos por meio de uma conta numa plataforma *streaming* de vídeos ou, melhor, participar dos “meus” protestos. Então teria à mão e ao conhecimento o processamento de muitos dos conteúdos fáticos que conduziram as pessoas aos lugares das manifestações. O valor e o “problema” das ruas é que elas podem falar quase tudo que precisamos saber sobre uma história social em curso: aparentemente, as avenidas das revoluções podem fazer tudo ficar muito “inteligível”. Mas não é no “falar tudo” – falar estética, sintética e repetidamente tudo – onde, para o que compreendo, vamos conhecer as origens daqueles manifestantes do viaduto da *6th October Bridge*. Não é apenas naquelas repetições, onde conteúdos políticos reprimidos eram toados, que eu imagino que vamos acercar as “repetições” (as mais importantes) que assoalham a vida anterior às ritualísticas políticas.

Os ritmos que eu sentia falta, quando, em 2011, assistia Tahrīr, estavam de fora dos territórios dos protestos: não eram extraordinários – como um noticiário do mundo norte-africano transmitido pela CNN ou pela Al-Jazira –, não eras clarividentes – como o “califado” dos cientistas políticos e médio-orientalistas de Berkeley avisando que prognósticos sobre tudo aquilo “sempre tinham sido traçados” pela própria história continental –, nem eram causais – como os antropólogos periodistas da *Anthropology Today* queriam que fosse, ao tentar entrevistar manifestantes no centro do Cairo a fim de colher entre eles as razões para o Egito está vivendo uma “festa” revolucionária (Rashed; El Azzazi, 2011). Não eram esses ritmos e essa corrida por “inteligibilidades” imediatas, estruturadas e históricas que eu imaginava ser preciso empreender para falar algo mais sobre aquelas movimentações.

Então me conduzi a algumas questões: são reconhecíveis e apreensíveis os processos cansados que levaram à evolução dos atos de protesto no Egito? É possível deduzirmos as fadigas e os traumas que se reproduzem antes e em outro lugar que aqueles onde eles são recitados por meio de ritornelos de hinários, saudações, poesias *qaṣīdah* e *zajāl*? É no chamado

cotidiano intimista e fenomênico de cada organismo onde a revolução é factualmente “imitativa”: isto é, onde os afetos das pessoas imitam sentimentos e estados políticos que não foram criados por elas, mas sob os quais vivem *sub judice*?

Um exemplo dessa ansiedade eufórica pela “revolução inteligível” tem expressão no volume 39 do jornal da *American Ethnological Society*: o número do *American Ethnologist* (AE) de fevereiro de 2012, intitulado “*Egypt Forum: 2011 Revolt*”. Ali, uma série de antropólogos ocidentais e egípcios – entre eles, Lila Abu-Lughod e Saba Mahmood – estão visitando suas pilhas de notas e análises de campo para compor uma analítica um pouco mais “sofisticada” para aqueles eventos; diferente do que fizeram os repórteres etnográficos da *Anthropology Today*, no número de abril de 2011. Lila Abu-Lughod, por exemplo, se volta para uma vila do Alto Egito para dizer que os jovens *falāḥyn* (camponeses) daquela realidade estavam traçando identificações distintas daquelas estabelecidas pelos jovens caiotas com os eventos políticos de 2011. Saba Mahmood relembra os casos de conversão religiosa de mulheres cristãs coptas em muçulmanas a fim de encontrar entre eles, em meio às violências e aos conflitos de denominações e entrecosques de valores que despertam, outras complexidades que constituiriam ou mesmo não foram apreciadas pela revolução. Reem Saad, antropóloga egípcia da *American University in Cairo* (AUC), está lembrando das artes verbais e referências a nomes e trabalhos de poetas que os manifestantes acessavam durante as suas demonstrações políticas. Um outro tanto de pesquisadores está cruzando a revolução com gênero (Winegar, 2012), violência urbana (Ghannam, 2012), moralidades seculares e religiosas em transformação (Hirschkind, 2012) e outros processos mais ou menos estruturados que teriam concorrido para explicar do que é feito aquilo que se chamou de “Primavera Egípcia”.

Entre aqueles artigos, embora a incontestável sensibilidade etnográfica dos seus autores, a revolução ainda parece como uma “perífrase”: um debate em torno de, uma ideia fraseada que persegue a si mesma e à sua grandeza, reproduzindo a sua própria estrutura verbo-nominal e ideativa (Shyldkrot; Le Querler, 2005; Bentein, 2016). Há uma euforia para tornar a revolução e o que restou dela algo inteligível, e para isso são usadas as notas explicativas, os lugares comuns e as frases-feitas que existem à altura da mão para atribuir significado ao “extraordinário”. E como é fácil a política ser tratada como algo que parece ou dever ser inteligível! É como se sempre fosse dia e não existissem copas de plantas para se esconder no mundo dos fatos que chamamos de “políticos”, enquanto os observamos de um plano alto e “superior”. A política é às vezes analisada como se ela reproduzisse a *mydān* (praça) egípcia de um governante ayúbida do século XIII, que primeiro fez o hipódromo rústico e sem proteção do sol, depois percebeu que era possível distribuir algumas tamareiras ao redor a fim de que os

corpos tomassem sombra e se escondessem; então surgiu o *bustan*, o jardim persa que circundava o local. Mas sabemos que a política não é somente esse campo aberto, uma arena de conflitos que se sofisticava, uma ginástica de treinos militares ou uma avenida de protestos; mas, sim, um lugar com escuros de copas que servem para esconder relações e insensibilidades que se adensam em cotidianos silenciados e “fora de suspeita”, também de modos inusitados de lutar e modificar os caminhos. Por vezes, os ritos políticos “não bastam para unir e cicatrizar (ou definir) uma sociedade em crise” (Sennett, 1994:86, m.t.). A política não é inteligível porque ela demove sentimentos dispersos por meio de sendas e modos muito variados onde a vida é produzida, e sentimentos demovem vínculos intensivos e criativos das pessoas com o mundo (Hsu, 2010). E é dessa política e das suas “evidências nativas”, diante das quais precisamos “curvar” nossas ansiedades por inteligíveis (Borges, 2003:9), que procuro tratar quando falo das repetições cotidianas e íntimas dos egípcios, enfim: seus “atos de recitação” que podem nos ajudar a reconhecer alguns organismos, os seus traumas e as suas fadigas que nos levarão de volta a 2011 e, principalmente, à realidade sobressalente a ele.

[1.i.] Ato de recitação e voz de recitar-se

De fato, onde a vida fenomenalmente se repete e é replicante de si mesma? Os comportamentos linguísticos podem ser uma escolha fácil em resposta a isso: afinal, eles são programas estruturados de repetição, “um conjunto de sistemas que autorizam combinações e substituições reguladas por elementos definidos” (Pêcheux, 2010[1969]:60). Mas como são feitos os vínculos, as tomadas, as “pinçagens” dos programas linguísticos na forma de excertos textuais, na maneira dos usos da “citação”: textos recolhidos da memória, de um livro, de um cartaz, de uma voz e novamente citados, recitados? De que são feitos os vínculos – e isso é mais importante de ser indagado – que ligam o texto (o programa) ao recurso oral expressivo que o reaviva? A circunstância pessoal da recitação – feita das coisas valoradas e dos sentimentos intensificados do “repetidor de citações” (o rapsodo) – é correspondente ao sistema de valores para o qual ela aponta; isto é: só recitamos e narramos coisas feitas da consciência de um sentir e pensar? A voz de recitar é uma ode apenas ao que significa a memória do texto, ou o texto é levado à voz (devolvido a ela) a fim de que outras coisas sejam acentuadas naquele momento:

como o presentismo do enunciador, a sua fachada e o seu *élan* criador? Respostas para essas duas últimas perguntas têm caminhos traçados até “O Narrador” (1936), de Walter Benjamin. Desse ensaio, forneço três citações clássicas que vou colocando abaixo para reusá-las (e reimaginá-las) aos poucos:

- Citação I. “Já é metade da arte de narrar, liberar uma história de explicações à medida que ela é reproduzida”.
- Citação II. “Mergulhar a coisa na vida de quem relata, a fim de extraí-la outra vez dela. É assim que adere à narrativa a marca de quem narra (...)”.
- Citação III. “A morte é a sanção de tudo que o narrador pode relatar. Ele derivou sua autoridade da morte. Em outras palavras: ela é a história natural a que suas histórias remetem”.
- (Benjamin, 1980[1936], págs. 60, 63 e 64, resp.).

Com essas citações, das quais já me aproprio – afinal, citar é sair recolhendo e reconduzindo para outros lugares os “textos dos outros”, lembra Ruth Finnegan (2011) –, é preciso explicar de onde surgiu o interesse por abordar o após-revolução a partir dos atos de recitação que vinculam as pessoas a esse tempo político.

Quando dei início à pesquisa, sabia que estava num contexto onde a narrativa dos eventos políticos do *baʿd il-thaūra* acessava muitas imagens traumáticas nos indivíduos. Não por acaso, pois estamos tratando de uma realidade onde a “política” é destinação fática dos “rostos vivos e mortos”. Por essa razão, a narrativa sobre esse campo expressivo sofria economias que partiam dos próprios falantes e, principalmente, do controle autoritário do regime sofre a “fala livre”. Ora, se textualizar, rememorar, enfim, recitar figuras traumáticas podem acessar sentimentos odientos e revanchismos nos atores sociais, é esperado que aqueles que podem ser prejudicados por esses afetos e pelos seus atos consequentes – o Estado, o “elevador *Patersnoster* pendular” – imponha regramentos cerceadores, cláusulas e bloqueios que impeçam que as mensagens significativas excitem movimentos não circulares nos corpos, desvios e estranhamentos que ameacem às instituições ilegítimas. Não por acaso, a chamada “Lei Anti-protestos” (Decreto Presidencial n.º 107/2013) foi criada como dispositivo de controle da expressão: ela proíbe qualquer referência textual ou gestual ao movimento islâmico *R4bia*, assim como condena qualquer protesto ou associação política que não tenham a devida autorização do governo²⁴.

²⁴ Cf. MANSUR, Adly (Presidente da Suprema Corte Egípcia). *Karār rays gamahūry miṣr al-ʿarab: yalkanun raqm 107/2013 (...)* (Trad.: “Decreto Presidencial da República Árabe do Egito. Lei de Número 107 / 2013. Para Organizar o Direito dos Encontros Públicos Pacíficos, Procissões e Protestos”. Fonte: [Decreto Presidencial N.º 107 / 2013](#). Acessado em: 12 ago. 2016.

Algumas coisas mudaram na minha percepção sobre os usos das recitações quando passei a conhecer, mesmo antes de iniciar a pesquisa de campo, uma série de vídeos que eram divulgados pelos egípcios nas redes sociais. Nessas filmagens, geralmente feitas por pessoas que caminhavam pelas ruas, sempre aparecia alguém que parava no meio de uma calçada, de uma avenida, de uma praça e, em solilóquio, como se se pusesse sobre um praticável que o destacava do restante dos passantes, começava a tecer comentários sobre o governo dos militares, sobre a memória de algum *shahīd* abatido durante os massacres de 2011 ou sobre os assuntos da política em geral. De repente, um pequeno grupo de pessoas se aproximava daquele indivíduo para apreciar sua fala e fazer um registro gravado. O movimento daquele rapsodo consistia em parar, projetar a voz e esperar que outros dele se aproximassem para iniciar um “debate”: algo que os egípcios chamam de “*il-fās*” (a discussão), também conhecido por “*il-gadal*” (a.e.c.), “*il-niqāsh*” (a.e.c) ou “*al-munāqashah*” (a.c.)²⁵. Ou ainda, caso ninguém se propusesse a participar, o rapsodo simplesmente continuava falando em solilóquio para as pessoas que passavam. Esses atos de “parar, falar, discutir” eram desenvolvidas para além do propósito de iniciar ali um protesto; não eram as fraseologias políticas comuns às praças das manifestações que estavam sendo performadas. Às vezes era apenas uma notícia de jornal que ganhava um comentário excedente, uma nota por vezes angustiada de alguém surpreendido com a condenação à prisão perpétua de um jovem manifestante de 21 anos que jogou bombas incendiárias dentro do Museu Nacional do Egito, a declaração da pena de morte para outros tantos presos políticos ou a notícia do perdão judicial dado ao ditador. Dísticos da tradição oral e exortações religiosas também se misturavam a essas falas livres. A espontaneidade expressiva e a ausência de uma coordenação entre coletivos de atores dão às performances políticas da *fās* as características das interações de uma “*focused gathering*” (reunião concentrada), que, pela conceituação de Goffman (1961) reiterada por Geertz (1973:424, m.t.), circunscreve

algo insuficientemente consistente para ser chamado de “grupo” (*group*) e insuficientemente desestruturado para ser chamado de “multidão” (*crowd*) (...) um conjunto de pessoas absorvidas num fluxo de atividade comum e se relacionando umas com as outras em termos desse fluxo.

As “*fās*” acabavam sendo alternativas aos protestos censurados, porque essas “reuniões concentradas” se formam e são desfeitas com facilidade pelos seus participantes, não demandando uma organização prévia nem mobilizando tantas atenções como os protestos. A

²⁵ “*Fās*” tem sua provável origem no verbo da língua inglesa “*to faze*” [/feiz/], traduzido como “surpreender ou incomodar alguém” (cf. *Cambirdge Advanced Learner’s Dictionary*, 2012, p. 517, m.t.).

espontaneidade passou a ser uma estratégia também das manifestações promovidas pelo *R4bia*: ao invés do visível *wust al-balad* (centro da cidade), os manifestantes buscavam se reunir nas periferias do Grande Cairo – Al-Mārg, Al-Maṭarīa, Ḥarafyn etc. –, e ao invés de divulgar os atos nas redes sociais, onde as informações eram rastreáveis, esses eram repassadas de pessoa a pessoa, que eram chamadas para as “passeatas de bairro” (os “*brutustāt il-ḥay*”): formas de protesto que enquanto se deslocam pelas ruas vão convocando outros manifestantes das vizinhanças e das *balaqūna* (sacadas) dos condomínios populares para se juntar à multidão em formação.

O problema dessas “*fās*” é que por vezes as suas discussões revolvem tramas e opiniões que distanciam ou que exploram territórios emocionais muito distintos entre os debatedores: de um lado, podemos ter um muçulmano sunita marcando oposição ao regime, do outro, um cristão copta que atribui a culpa do atentado incendiário cometido contra a sua *kinīsa* (igreja) aos *Ikhwān* (aos “irmãos”, à Irmandade Muçulmana), por isso acredita na importância da intervenção militar promovida por Sīsy e pelos seus oficiais. Foi um desses debates envolvendo um apoiador do *R4bia* e dois outros homens que acabou gerando uma cena de espancamento na encosta da montanha do distrito de Muṭaṭam: durante a discussão, aquele que falava contra o governo dos militares foi espancado, desnudado e colocado desacordado no meio do fluxo de carros da avenida Shirā Tisā, provavelmente para ser atropelado. Um vídeo do canal de imagens *Fīdyo 7*, do jornal *al-Alyūm*, mostrava algumas pessoas resgatando e cobrindo o corpo ensanguentado do agredido, enquanto um comentarista das imagens recomendava às pessoas a “não participarem daqueles tipos de debates públicos que acabavam em agressões e na detenção dos envolvidos”.

Todo esse estado de intimidações, constrangimentos e violências cada vez mais influenciava os vínculos entre as pessoas e a vivência do assunto da política, desapropriando-a do exercício público e coletivo de participação. De tal modo, que mesmo as *fās* que eram registradas em vários espaços da cidade e postadas nas redes sociais do *R4bia* e do *Ḥarakat Shibāb Sita Abryl* se mostravam cada vez mais escassas. Tudo fazia inspirar ressalvas e impunha medo às condutas voltadas ao envolvimento dos civis com a política como manifestação de rua. Existiam vozes que reclamavam de “cansaço”, falam em “descrença”, em “falência” dos objetivos revolucionário e sufocamento definitivo das saídas possíveis para um reavivamento da revolução. E, em meio a tudo isso, o rapsodo desses debates livres e espontâneos – como aquele que leu um *qaṣīdah*, texto de provável autoria do poeta egípcio Aḥmed Shawqī (1868–1932) – cada vez mais se miniaturizava no indivíduo, tornando o seu solilóquio ainda mais isolado, de efeitos ainda mais restritos. O mesmo acontecia com os

protestos contra o governo do marechal Sīsy, que eram realizados em regiões tão distantes do centro político da cidade que já não adensavam a opinião popular com as suas imagens e ritornelos musicais.

Foi em meio a esse aparente mutismo das vozes das manifestações do *ba'd il-thaūra* que a pesquisa teve início. Não me figuro, portanto, como um pesquisador que conheceu a extremidade apical dessa “primavera” dos movimentos revolucionários; por sorte, pois também não era nela onde estava o centro dos estímulos que me levaram ao Egito. Porque os “atos de recitação” que eu buscava eram maquinados justamente no nível desse pequeno gestual disfarçado de cotidianidade, nos átimos e lugares da comunicação de expressões instanciais. Um lugar interativo tão reduzido que, quando se quer confrontar a palavra repetida, recitada, acaba-se encontrando com a intimidade do organismo que a repete e com os seus estímulos também instanciais, suas autofigurações. Os atos de recitação – ao que compreendo – são melhor reconhecidos nessas díades relacionais feitas de espaços em que o “um e o outro” da comunicação não podem escapar de relatar coisas sobre a política, a história e os costumes sem antes movimentar um terreno de sentimentos, de expressões autotélicas e recitações de si. Por isso, os atos de recitação espelham também “vozes de recitar-se”. Essa recitação não é feita apenas de textos formalistas da tradição que são toados: os provérbios, os epítetos, os cantochões, os dísticos políticos. A intenção não era ser o “rusticofilista” estudioso da cultura oral popular egípcia, das suas poesias políticas e dos conteúdos e métricas dos seus *ways of speech*; como propõem as “etnografias da fala” (Hymes, 1968:99, m.t.). Também não se trata de encontrar o egípcio finalmente encarnado e cotidiano, aquele que se desvestiu do manifestante de protestos e voltou para casa, e, tendo o domínio sobre os seus modos de intimidade, passar a dizer que aqui o pesquisador faz uma nova versão, uma melhor perífrase sobre a revolução. Não lidei como um egípcio mais “carnal” e “à flor da pele” do que aquele que insiste em permanecer nas ruas. Os atos de recitação desses sujeitos de vozes íntimas são feitos também de “artifícios” de uma poética social que se parece com aquelas vistas nas avenidas: as suas citações de textos da tradição e as suas narrativas rapsódicas pessoais também decorrem de intencionalidades estéticas possibilitadas por referenciais móveis; tal como definiu Jakobson (1985) as razões comunicativas e poéticas que ocorrem em toda parte; isto é: os textos são usados para apontar na minha direção, na direção deles mesmos, para os conteúdos que veiculam ou para o propósito fático da comunicação. Há, portanto, sempre um “estranhamento” com o texto antes dessa vinculação da sua forma ao propósito expressivo do enunciador.

Se, como disposto no trabalho de Compagnon (1996[1975]), as citações são textos que “pertencem a um outro”, “migraram desde um outro até nós”, por isso nos liga a ele, e que as

suas apropriações às vezes são difusas e resultados de furtos inimputáveis (a menos que as autorias e fontes não sejam reveladas), então me pergunto se aqueles que os recitam não expressam como essas origens “vínculos de receptação”: relações que expressam as dependências flexíveis entre a fonte, o seu conteúdo e o seu recitador. Por isso, ao invés de perguntar simplesmente o que ou como é recitado, indago que “vínculos de receptação” existem entre citações e os seus enunciadores, e que mundos proximais feitos de muitas palavras, temporalidades, presenças afetivas sensíveis relacionam esse recitador ao seu campo expressivo de referência. Creio existir mais do que uma “teoria da recepção textual” para explicar porque as pessoas recitam provérbios políticos, por exemplo. Se olhar apenas para as razões da “recepção” informadas pelo receptor vamos chegar a uma opinião imediatista: “cito esse provérbio pois ele fala ao tempo das coisas que vivo!”. Já se me pergunto pelos “vínculos de receptação”, eu próprio – em presença, através do meu afeto-pesquisador – me coloco a registrar e ser influenciado pelo instante da expressão, pela relação entre o enunciador e a fonte original, pela diversidade de outras saídas expressivas e por todas as condições sinestésicas que fazem o momento da recitação a estética expressiva de alguém, num dado momento, sob tais olhares e ouvidos receptivos; enfim: me coloco dentro de uma proxemia feita de roubos e trocas solidárias de mensagens, fachadas morais e mútuos afetos orgânicos em exploração. Conhecer esses vínculos também é procurar saber como operam os estranhamentos comuns ao esforço narrativo cotidiano. Entendo que são sobre esses “estranhamentos” que Benjamin (1980[1936]:63) está tratando quando sentencia:

Citação II. “Mergulhar a coisa na vida de quem relata, a fim de extraí-la outra vez dela. É assim que adere à narrativa a marca de quem narra (...)”.

E aqui se desenha o que trato por “vínculos de receptação” entre o rapsodo (o recitador), a citação textual e as suas audiências (entre elas, a minha própria: a de um afeto-pesquisador): os relacionamentos que envolvem a produção, transmissão e recepção de literalidades narrativas acontecem diante de presenças orgânicas atuantes, e a própria recitação é um esforço de, mais uma vez, fazer voltar à “fala soprada” a mensagem resguardada pela memória e pela falta de instantes para a sua elocução legítima. As narrativas estão toldadas às vidas das pessoas ou distribuídas entre os seus cenários e, de tempos e em tempos, seus termos são rememorados, recitados ou apontados para alguém; é desse movimento que são feitos os estranhamentos:

porque cada ação requer uma *epoché*²⁶ sobre quem sou, do que lembro, do que é devido contar e por quê. As “presenças” e o que trato por “instancialidade” – que é o tempo vivido aproveitado através dos “estoques de conhecimentos à mão” e dos “sistemas de relevância” (Schutz, 1973:74), através dos quais eu elaboro e manobro as narrativas – traçam esse estranhamento especial das pessoas com os textos recitados. É dessa emulsificação das narrativas nas vidas e, em seguida, suas extrações poéticas que deixam reconhecer aquilo que Antonin Artaud se referiu como “o sopro”: a voz que transporta a pessoa e o seu enfadado, ou o seu último *élan* criativo diário, a afetação de um corpo móvel que se ressent com o tempo e com a presença de outros que dividem com ele um enquadramento cotidiano (Grossman, 2004). Menciona-se aqui o “outro”, aquele outro lado da díade que faz parte dos inúmeros vínculos de receptação: que em muitos momentos do relato etnográfico serão feitos do afeto-pesquisador, da sua presença e dos estados políticos e emotivos que ela mobiliza.

Os atos de recitar deixam ver as vozes recitantes e aquilo de que são feitas as urgências das suas expressividades diárias de dizer ou simplesmente de “estar e contar”. Pois essas recitações não precisam ser marcadas apenas pela função denotativa da comunicação – aquela onde o objetivo da mensagem é sublinhado –, elas também se notabilizam como esquemas formalistas de repetição, onde “estar (num lugar) e enunciar” é a mais importante do que “anunciar”. É preciso, em alguns momentos, reportar o texto da minha experiência, ao mesmo tempo que o despossuir da minha identidade, não confundir meus “psicologismos” com ele; sem negar, ainda assim, que sempre “resta um pouco de mim” no acionamento gestual da recitação.

Citação I. “Já é metade da arte de narrar, liberar uma história de explicações à medida que ela é reproduzida” (Benjamin, 1980[1936]:60).

Em antropologia, a ideia de um *pragmatic setting of utterance* surge do esforço de demonstrar justamente que “textos e contextos” são interdependentes, e que “enunciados repetitivos” servem, antes de tudo, para produzir o solo prático da existência social; essa que é a tentativa de articulação de uma teoria pragmática da linguagem ensaiada por Malinowski (1935:45, m.t.) e desenvolvida por via de outros campos e entradas conceituais, tais como os “atos de fala” (Searle, 1981), as “artes verbais” (Bauman, 1981), a “pragmática discursiva”

²⁶ Como todas as ressalvas ao caráter transcendental, radical e anelante de um “Ego puro” que a teoria de base deseja dar à *epoché* (cf. Martini, 1999), aqui a sua ideia é recuperada do método de redução fenomenológica de Husserl (1991) lembrado pelo projeto intelectual de Schutz (1973), quando esses tratam de um mundo que sofre “destaques” e “distanciamentos” para existir como coisa apreensível e validável.

(Van Dijk, 1977) e a “*ordinary language*” (Austin, 1956). A concepção do campo pragmático da língua torna parte do empreendimento de *Coral Gardens and Their Magic*, obra-base dessa antropologia da linguagem, uma confrontação com a teoria “mentalista e significacional da língua” assinada por autores como Sapir (1949), por exemplo. Característica que leva Tambiah (1985:29, m.t.) a observar que o trabalho de Malinowski consideraria a “língua, o mito e a magia” e suas repetições performáticas – matérias que fundamentam seus interesses – princípios “não intelectualistas ou explanatórios” da sociedade, sendo compreendidos algumas vezes como “*meaningless*”, objetos de significados não discerníveis ou nulos, de cujas funções os levam a atuar como meras “ferramentas de trabalho da vida prática”²⁷. Também é esse propósito formal, positivo e, por vezes, “anti-intelectualista” dos usos das palavras repetidas no cotidiano expressivo que encontro nos atos de recitar; aspecto que será melhor discutido quando apresentar a recitação como “ortopraxis”.

Em vista dessas definições, não se trata, portanto, apenas de uma “recepção”, como valorizam as teorias funcionais do texto: para os atos de recitação, as literalidades não estão despossuídas das pessoas, funcionando apenas como elos de uma didática de leitura que envolve o objeto estético e o apreciador. Para falar de “texto” é considerado aquilo que Ricoeur (1983:17, m.t.) lança no princípio do seu longo *Temps et Récit* (tomo I.), quando afirma que o reconhecimento dos tempos como “tempo humano” acontece na medida em “que ele é articulado como um modo narrativo”; e que esse “tempo das realidades que narramos” é produto de uma “partilha recíproca do passado”, o que nos garante “viver conscientemente o presente”, completaria Fabian (2005:87). Considerar apenas a “interação texto-leitor” (Iser, 1996:97), os desvios criativos das interpretações de literaturas estandartes (Gumbrecht, 2012; Cortina, 2000) ou mesmo reencantar na “voz recitativa” o lugar de uma “leitura” mais autêntica e participativa dos atos literários de criar, como sugeriram os “manifestos pela oralidade” das décadas de 1970 e 1980 (Zumthor, 1993:19), não transpõe o problema da recepção como fim dos “atos estéticos” e não nos fala do que vem sendo tratado aqui como os vínculos de recepção temporais, materiais e sócioafetivos envolvidos na recitação.

Mas o que leva as vozes pessoais a produzirem esses vínculos intensivos com os estilos de textualização da vida, quando recitam poesias políticas, versos de orações, provérbios, apontam para mensagens em murais etc? Uma das tentativas de resposta para essa questão fala

²⁷ Para Malinowski, *meaningless* também são as palavras não referenciadas a um contexto prático e funcional de uso: “if we jotted down the words spoken there and treated them as a text divorced from its context of action and situation, the words would obviously remain ‘meaningless’ and futile (...) Speech here is primarily used for the achievement of a practical result” (Malinowski, 1935:8).

de um mundo semiestruturado pela linguagem: é o que apresento nos próximos desenvolvimentos, ao tratar da “diglossia árabo-egípcia”. Entender a ocorrência desse fenômeno sociolinguístico e como ele cria relações criativas entre pessoas e textos nos leva à compreensão, em certa medida, dos sentidos “temporais” e “sinestésicos” envolvidos nos atos de recitação. Porém, para a realidade de um Egito do pós-revolução, é preciso buscar nas práticas cotidianas de recitar mais do que um *pragmatic setting of utterance* das expressões (Malinowski, 1935:45). Ao que compreendo: necessitamos considerar que é da “morte” que o rapsodo desse tempo político retira sua autoridade poético-recitativa. A morte é o primeiro vínculo de recepção do texto com o seu recitador.

Citação III. “A morte é a sanção de tudo que o narrador pode relatar. ‘Ele derivou sua autoridade da morte’. Em outras palavras: ela é a história natural a que suas histórias remetem”. (Benjamin, 1980[1936]:64, g.m.).

As visualidades dos “rostos mortos e vivos”, como parcialmente já foram apresentadas, os recursos expressivos para lembrar os massacres realizados pelo regime e toda a narrativa envolvida no anúncio de que “*al-sha‘b yurīd isqāṭ al-nizām*” (o povo quer derrubar o regime) para dar emergência a uma definitiva “*ṣowt il-sha‘bī il-‘arabiya*” (voz popular árabe) dão exemplos da relação entre a figuração da morte, as vozes recitativas e os tempos da poética e da política no Egito contemporâneo. As lembranças devotadas ao jovem *shahīd* (mártir) da revolução e o encorajamento às suas práticas são exemplos desse elo de intimidade criado entre a palavra recitada e a assunção voluntária da morte. Isso ganha imagem, por exemplo, nas passeatas promovidas pelos cristãos coptas nas ruas da revolução de 2011. Naqueles protestos, jovens vestiam *galabayyat* (túnicas) brancas, sobre as quais mantinham escrita a seguinte frase:

Shahīd taḥt al-talab.

“Um mártir aqui se faz disponível!”.

(a.e.c)

Mensagem portada em caracteres vermelhos que era acompanhada de dois tipos de hinários: a *tartīla* (pl. *tarātyl*) – louvores devocionais usados para enterrar os “santos” [*qidīs*, sing. *qadīs*], mártires da nação copta abatidos ao longo das dezenas de séculos da igreja cristã no Egito – e a *mandā‘ih* (pl. *mandā‘ihyl*) – a doxologia dos “novos santos”, versos que chamam o cristão pio ao reconhecimento da sua *al-waṭan al-samāwi* (“cidadania celestial”); direito e sabedoria conquistados ao reconhecer que:

“Para mim, quando se vive em Cristo, a morte é um ganho”.
L-āna liy al-ḥayiā hiya al-Masiyḥ wa lāmwt huwa rabḥ (a.c.).
Knok sap pashn pephc ousoh pushu ouhe ou nei pe (Co.).

Trecho do livro bíblico de Filipenses (cap. 1; vers. 21 – b.o.c.) que forma o sintagma principal do pensamento escatológico sobre o sentido do martírio e da santidade para os cristãos coptas egípcios, versos através dos quais cada um deve se inspirar a ser o seu *Fadi* (Co.), nome da língua copta para o Deus morto e ressurrecto: “*Yasua*” (Jesus) (a.c.). É também da “morte como um ganho” dos quais eram feitos os estímulos de muitos jovens mártires muçulmanos que militaram e morreram nos protestos entre 2011 e 2015, manifestantes que perseguiram e executaram a boa conduta dos homens *mualtazīn* (o devoto muçulmano), sua defesa dos bons valores religiosos e da “*adāla igtimā’iyya*” (justiça social), por isso mereceram ser lembrados pelo epíteto do “*shahīd*” (mártir) (Mittermaier, 2015; Ramzy, 2015). Como ainda acontece na recordação dos massacres mais recentes, a morte é o que unifica as recitativas dos muçulmanos e dos coptas egípcios, apesar das suas diferenças religiosas: é da morte que deriva a autoridade da “recitante egípcia” feita dessas duas religiões, sua *ṣowt il-sha’bī il-a’rabiya* (voz popular árabe), a comunidade nacional dos dois credos.

Com fatalidade, durante uma das marchas dos jovens coptas nos protestos de 2011 pelo fim definitivo do regime de Mubārak, enquanto traziam nas suas túnicas e bocas o aviso de que ali “um mártir se fazia disponível”, tanques das Forças Egípcias de Segurança atropelaram e esmagaram cerca de 28 desses manifestantes diante do Edifício Maspero de Rádio e Televisão, na avenida da Kwrnīshe al-Nīle (Beira do Nilo). Evento que passou a ser chamado de *Magzara al-Maspero* (Massacre Maspero).

Mas essas mortes não individualizavam apenas perdas, não geravam somente as imagens dos “rostos mortos” que cruzavam a internet anunciando sentidos para novas revoltas populares: elas contam como “vínculos de receptação” entre mensagens e pessoas, fazendo desse “rosto morto” – esse semblante desfalecido, mas logo artisticamente ressurreto pelas pictografias dos cartazes e dos murais públicos da cidade na forma de “rostos vivos” – um elo biográfico entre os regimes de memória dos indivíduos e as *aisthesis* vocais e imagísticas da revolução. Os “rostos mortos” desfigurados avisam pelos assaltos visuais da tela de um computador ou de um celular que o medo se manifesta nas ruas; os “rostos vivos” e a semiótica visual da sua glória – faces de militantes abatidos representados com asas e sorrisos nos espaços abertos – informam, em complemento e em oposição a essa primeira mensagem, que é na rua onde também “morrer se torna um ganho”.

Entre as mortes que ocorriam nos espaços abertos da cidade, a que mais intrigava a opinião pública era o “suicídio”. Aquele que cometia suicídio fora das manifestações quase nunca era chamado de *shahīd*, suas práticas pouco eram reconhecidas como “protesto”, embora a sua ação dramatizasse apelos políticos. Entre o final de 2014 e início de 2015, ocorreu uma série de suicídios na capital egípcia. Muitos deles eram realizados em áreas e equipamentos públicos: eram corpos que pediam das balaustradas de uma ponte da província de Gīza, em janelas de edifícios administrativos do governo e, entre os que mais chamavam a atenção, os enforcamentos em *outdoors*, alguns deles cometidos em painéis que traziam a propaganda eleitoral do marechal Sīsy, da campanha de 2014, outros, em anúncios de empresas dos ramos de produtos alimentícios, imobiliários, automobilísticos etc. Em alguns casos, era visível que as fotos dos *outdoors* de onde pediam os corpos haviam sido diagramadas digitalmente antes de serem divulgadas na internet: a imagem da propaganda era recortada para ser colocado no seu lugar o cartaz da campanha presidencial do ditador, a fim de se atribuir ao seu regime político a razão fática para os acessos de desespero que estavam levando aquelas pessoas a atentarem contra as suas vidas. Diante dessas mortes autoinfligidas, um autor questionava no *lead* da matéria de um jornal popular caiota: “talvez a frase ‘*al-sha‘bī al-miṣrī mutadīn biṭaba‘iah*’ (o povo egípcio é naturalmente religioso) precisa ser revista!”²⁸. Um outro periódico, esse publicado em árabe e inglês, tenta enumerar algumas “causas” para a onda de suicídios: “*less religiosity, mounting daily life pressures and lack of help cited among the reasons for what is believed to be a rise in suicidal tendencies in Egypt*” (Tarek, 2015)²⁹.

Na realidade em que se passam esses atos, o “rosto morto” e o “rosto vivo”, a “morte” e a esperança da “ressurreição”, assim como o que delas decorre pelos nomes do “sofrimento” e do “prazer”, pareciam não ser imagética e textualmente explorados apenas através da recitativa dos protestos e das crônicas pietistas dos jornais. Na verdade, como já mencionou Achille Mbembe (2001:211, m.t.), o domínio original de reflexão desses opostos combinantes reside no que chama de “a divina libido”: a tríade da mensagem religiosa, que no Egito está encerrada em duas fontes principais da narrativa monoteísta do sagrado: *al-Qur‘ān al-Karīm* (Nobre Alcorão) e *al-Kitāb al-Muqadas* (Bíblia Sagrada Copta); literalidades que ganham citações orais e textuais em quase todos os meios expressivos da vida pública e privada cotidiana. São suas citações que ornem ostensivamente as falas livres e as fachadas morais e físicas das casas, que afeitam os cumprimentos interpessoais com amabilidades, que legendam as fotos dos “rostos vivos” dos mártires trazidos aos protestos.

²⁸ Cf. A.N.I. Al-sh‘ab al-miṣrī mutadīn biṭaba‘iah. *Miṣr al-Arabya*, 01 out. 2014.

²⁹ Cf. TAREK, Sherif. Suicide rates increase: reflection of new realities in Egypt. *Al-Ahrām*, 20 jan. 2015.

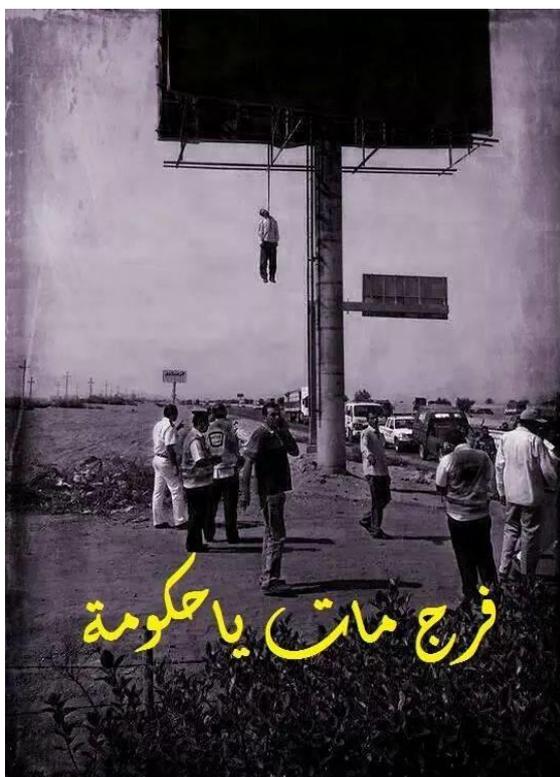
Conjunto Prólogo

Fotos 05, 06 e 07

[05.]



[07.]



[06.]



Conj. P., fotos 05, 06, 07.

Placa com o "rosto vivo" de um *shahīd* da revolução renomeando uma esquina de Zilzāl, em Muqāṭam: "Mydān Shahīd Muḥammad" (Praça Shahīd Muhammad) (Foto 05). Sangue de um jovem *shahīd* sendo protegido por pedras durante os protestos de novembro de 2014 (Foto 06). Foto divulgada nas redes sociais anunciando mais um suicídio por enforcamento realizado em *outdoors* (Foto 07).

Para Mbembe, a “divina libido” possuiu três objetos de crença: a “unicidade de Deus”, a “sua morte e ressurreição” e o “fenômeno da conversão”. A metáfora que imagina tenta comunicar o efeito do que chama de “o fantasma do poder e o poder do fantasma” envolvidos com a origem do impulso divino e com a possessão sexual, para os quais a referência de plenitude comum seria a “salvação”. Sua explicação sensitiva para relacionar os fenômenos do “ato sexual” e do “ato religioso” auxilia a pensar aqui os encaixes estéticos efetivados entre a linguagem, a sacralidade e a política; dimensões envolvidas com as recitativas que justificam a morte pela vida gloriosa do *shahīd*. O trecho da definição conceitual é extenso, de amplo conhecimento, mas, por razão das coisas aqui discutidas, demanda ser citado na íntegra:

Like the sexual act, the religious act has never repudiated the “tactile element”. Neither color nor sound, rhythm and melody nor visual phenomena, are alien to the religious act. On the contrary, the religious act has always drawn on the power to involve the senses and realize itself. The religious act presupposes interaction with sensuous and motor function – and, in some cases, unleashing of the latter. Like hallucinatory functions, these sensuous function participates in a desire peculiar to the believing subject; a desire to erase the difference between oneself and the divinity, to possess the latter with the same allowing oneself to be possessed and inhabited by it; for what finally at stake is to see the divinity incarnate itself in the subject. The religious act, I can conclude, consists in activating, in a continuous manner, the god’s libido (Mbembe, 2001:213).

Mas vínculos estéticos e “táteis” existentes entre a “morte” e a “recitação” não ganhavam formas apenas nas falas extraordinárias dos protestos, eles também são manifestados na tradição popular egípcia das ritualísticas rurais e urbanas do lamento lúgubre (Al-Mutawah, 2008), como registradas nos trabalhos de Eliazabeth Wickett (2010), sobre a poesia mortuária *‘idid* e seus versos recitados por carpideiras do Alto Egito, e de Lila Abu-Lughod (1986; 2006), sobre as performances vocais e corporais do *yatabako* (“chorar juntas”) dos agrupamentos beduínos de Awlād ‘Alī.

A ideia que proponho em face dessas recitativas que contemplam e exortam o “rosto morto como resultado fático da política” inspira a seguinte questão: o quanto que as recitações íntimas, principalmente aquelas repetidas e articuladas durante as díades cotidianas, retiram as suas “autoridades ‘expressivas’ da morte”³⁰? Dessa questão, tracei a proposição de um trabalho de observação mais objetivo: considerar a política – essa destinação fática dos “rostos vivos e mortos” – a partir de como ela é evocada ao longo dos mínimos atos recitativos diários que constituem a intimidade vocal e as figurações biográficas de cada pessoa; com privilégio sobre

³⁰ Cf. Benjamin, 1980[1936]:64, m.n.

as individualidades vocais apontadas do meio das juventudes egípcias, dado que o tempo do *baʿd il-thaūra* (após-revolução) lhes desafia à realização dos seus *mashāri* (projetos). No sentido atribuído pelos egípcios, entende-se por “projeto” (sing. *mashrūʿ*) qualquer iniciativa em direção à realização de algum objetivo que, por envolver esforço físico-intelectual individual, recursos e vontade pessoal para o seu feito, possui um lugar e um valor especial no curso e na narrativa de vida do seu executor. Os *mabna sakany* planejados (prédios erguidos para abrigar as famílias extensas), as lojas abertas, os casamentos realizados e as experiências migracionais são exemplos desses “projetos” tradicionais que povoam os regimes de memórias dos jovens de várias gerações. As recitativas foram ouvidas desses espaços expressivos, existenciais e afetivos onde eles estão à procura dessas e de outras formas tradicionais de “garantir a vida”, enquanto, por contraste, estão sendo afrontados pelas mensagens do mundo público onde em tudo e em toda parte “é a morte que está sendo recitada”. Nesse sentido, concordo com Abu-Lughod (1986:189, m.t.) de que “um estudo que se pergunta como as pessoas dão respostas à morte é também uma investigação de como as pessoas criam as suas vidas”. É no nível intensivo da articulação “morte-vida” onde os atos de recitação foram buscados. Para este projeto, é nessa escala onde o após-revolução fenomenalmente oferece os seus temas replicantes e mais significativos. As poesias e os provérbios políticos, os trechos de orações, os versículos alcorânicos e bíblicos, todos esses textos da coleção estética de uma sociedade que formam as suas “artes verbais” (Finnegan, 1992:9, m.t.) não desaparecem quando nos aproximamos dos diminutos recitais cotidianos, eles continuam fazendo parte das expressividades das pessoas; apenas estão misturados com intimidade aos “sopros” dos enfados, traumas e fadigas de cada organismo.

Como uma artificialidade heurística, e não somente como artes verbais, os “atos de recitação” existem entre duas condições já parcialmente elaboradas. Primeiro, a recitação articula mais do que uma “recepção leitor-texto” (Iser, 1996:97), ela possibilita reconhecer os “vínculos de receptação” (os roubos inimputáveis de palavras e intensidades corporais expressivas) feitos de presenças instanciais e dos contatos do afeto-pesquisador com os seus dialogantes e com os seus textos de referência; por isso, esses atos deixam ouvir também as “vozes de recitar-se”: as figurações biográficas e os desenhos afetivos dos projetos individuais de cada pessoa. Segundo, a morte é o principal vínculo de receptação do texto com o seu “rapsodo” (o recitador). É sobre essa última proposição a que reservo parte do tópico seguinte, lugar onde também abordo os mundos semiestruturados pela língua árabe e pelo fenômeno sociolinguístico conhecido como “diglossia árabo-egípcia”.

Com antecedência à apresentação dos assuntos relevados por este tópico, é preciso apresentar duas proposições. Uma delas parte de Sêneca (c. 4 a.C. – 65 d.C.), pensador do estoicismo romano; ela diz:

“Tudo na existência que ficou para trás pertence à morte (...)”
(Epístola I, p. 16).³¹

A sentença é um aparente “desmerecimento”, uma “indiferença” (Freitas, 2016:10) dirigida à morte, a propósito de aconselhar o homem a viver bem o seu presente e aproveitá-lo sem tormentos, sendo prudente na sua maneira de usar o tempo que lhe resta de vida. A ideia surge no livro de cartas que o filósofo endereçou a um amigo a quem chamou de Lucílio. Nessas epístolas, o tema da morte é abordado na forma de outras “direções do espírito”, quando volta a afirmar, por exemplo, “que todo o tempo de ontem está extinto. Este dia mesmo que estamos vivendo, o dividimos com a morte”³², ou “medita sobre a morte’, quem nos diz isto está mandando meditar sobre a liberdade”³³. Tornar a morte coisa natural, entender os seus efeitos sobre o presente para se reconciliar com ela, convertendo-a em matéria familiar e cotidiana às nossas ponderações sobre o agora, mas sempre considerando que o terreno de predominância dela é o “passado”; esses são os conselhos que ministra. Deles, fico com duas qualidades paradoxais para o seu entendimento sobre a morte: aquelas que a definem como “passadista” e, ao mesmo tempo, “presente”, indefectivelmente “coetânea” à vida. É preciso que ela seja tornada presente para ser lembrada como matéria de um passado que “controlamos”, objeto da vida natural, fenômeno que não nos atormenta.

Já o conteúdo da segunda proposição vem de um outro tempo e meio do pensamento ocidental: está em Ernst Cassirer e nas proposições desenvolvidas em *Linguagem e Mito* (1992[1946]), onde sentencia que “toda forma de linguagem se encontra relacionada à consciência mítico-religiosa” (Cassirer, 1992[1946]:64). Nesse texto, o autor está considerando

³¹ Cf. SÊNECA. *Edificar-se para a morte: das cartas morais a Lucílio* [Tradução: Renata Cazarini de Freitas], Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

³² Cf. Sêneca, epístola 24, p. 39.

³³ Cf. Sêneca, epístola 26, p. 44.

que a formação dos conceitos linguísticos em geral tem uma profunda relação com uma suposta “originalidade mítica da linguagem”, de tal maneira que

a palavra tem que ser concebida no sentido mítico, como ser substancial e como força substancial, antes que se possa considerá-la no sentido ideacional, como órgão do espírito, como força fundamental da construção e articulação da realidade espiritual” (Cassirer, 1992[1946]:79).

As palavras repetidas em orações, por exemplo, são concebidas como forças precedentes à criação, por isso cumprem a função de resguardar a vida material dos poderes maléficos, já que teriam uma origem prisca a qualquer “conceito” (sentido ideacional) ou “forma” (matéria). Os usos das palavras pelas liturgias, textos teosóficos e ritualísticas dariam exemplo da concepção originária de que:

| | |
|--|--|
| <p><i>Fī albad^o kān al-kalimat wa al-kalimat kān ^oaind Allāh wa kān al-kalimat Allāh. Hadhā kan fī albad^o ^oaind alllāhi (...) Wa al-kalimat šār jasadān wa ḥal baynanā wa ra^oaynā majdah majdan kamā liwahīd min al- ^oab mamlū^oān ni^oamatan wa ḥaqān.</i></p> | <p>v. 01 No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus (...)</p> <p>v. 14 E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade.</p> |
| <p>(a.c.)</p> | <p>[João, cap. 01; vers. 01 e 04 – BOC]</p> |

Das proposições de Sêneca e Cassirer resumo duas das suas ideias, essas que farei entrar em correspondência com as análises seguintes. O princípio de que a morte é tudo aquilo que para residir no passado, precisa por vezes ser presentificado: nesse sentido, é necessário estar certo de que “que todo o tempo de ontem está extinto”, pertence, portanto, à morte, mas que “este dia mesmo que estamos vivendo (agora), o dividimos”³⁴ com ela. A vida no decurso do presente precisa negociar seus termos com o passado que ameaça se antecipar a tudo, e é no presente que ainda temos algum controle sobre a morte e sobre o tempo. A outra ideia é a de que as religiões encontram na palavra uma relação originária com as evidências extemporâneas da existência dos corpos perecíveis, com o assim chamado “princípio de tudo”, quando apenas o “verbo” era plenipotente; razão pela qual o próprio “sagrado” só se substantiva na e pela palavra, que não verga nem deteriora. Aproximar esses dois raciocínios vem do reconhecimento

³⁴ Cf. Sêneca, epístola 24, p. 39.

sobre quais são os principais termos “repetidos com insistência” (Favret-Saada, 1977:21, m.t.)³⁵ no cotidiano expressivo dos egípcios, que são aqueles que pertencem às literaturas das duas grandes “religiões de salvação” professadas ali: os versos da mensagem alcorânica – recitativa da comunidade islâmica – e da mensagem bíblica – recitativa da comunidade copta; segmentos que pregam que a “verdade” e a “salvação” passam pela apreciação e repetição dos versos dessas tradições sacras. A superação e vitória sobre a morte está na palavra que se “relembra” [*dhikr*] com constância na forma da leitura e da “recitação” [*qurʿān*] “entoadada” [*tartīla*]. “*Tarātyl*” [*sing. tartīla*] (entonações) é como os coptas chamam os hinos dedicados aos seus santos, os cristãos egípcios que foram martirizados ao longo dos quase 2000 anos de existência da Igreja Ortodoxa Copta (Meinardus, 2002). A palavra “*tartīla*” também é encontrada na *sūra* alcorânica chamada *al-Muzzammil* (s. 74), texto que convoca o muçulmano devoto a recitar o livro com a “entonação” adequada:

{ ʿAw zid ʿalayhi wa-ratili “(...) ou lhe acrescenta, e recita o *al-Qurʿān*
l-qurʿāna tartīla } com *tartīla*”.

(a.c.) [Isto é: recita as palavras com “entonação e vagar”,
que é o modo correto de expressar respeito e fervor].

al-Qurʿān, *sūratu al-Muzzammil* (s. 74, a. 04).

Embora a ortodoxia islâmica não creia no milagre da ressurreição do *Fadi* (Co.), esse nome copta para o “verbo encarnado” que superou a morte – no entanto reconheça no *al-Masīḥ* (O Messias) um profeta da religião alcorânica –, mas as filigranas das suas mensagens estão cheias de versos salvíficos dirigidos aos “devotos pios e profiláticos” [*mualtazīn*], àqueles que consideram a leitura e a repetição da mensagem do livro como edificações da sua fé. Da mesma forma, para os coptas, o evangelho, o “anúncio” bíblico é compreendido como a “palavra de salvação” (TOB, 1988:1883, m.t.)³⁶, a mensagem que precisa ser retomada em memórias,

³⁵ Em *Les Mots, La Mort, Les Sorts* (1977), obra onde apresenta sua pesquisa sobre bruxaria no Bocage, região da França moderna, Favret-Saada chama de “palavras faladas com insistência” os termos que são constantemente usados pelos seus interlocutores para nominar infortúnios costumeiros e extraordinários que são associados ou não às evidências de embruxe. Para o meu projeto, essas “palavras que são insistentemente repetidas” em parte compartilham da mesma natureza gnosiológica dos termos investigados por aquela autora: dar nominação e existência precedente – e, portanto, explicativa – aos eventos fenomênicos da vida. As citações formais – alcorânicas, bíblicas e proverbiais, por exemplo – exercem essa função pois a “verdade” [*ḥaqyq*] que encerram é certificada pelos valores associados à antiguidade e originalidade das suas fontes (cf. Lauand, 2000).

³⁶ Cf. TOB: *Traduction Oecuménique de la Bible* (1988).

leituras e referências orais para ser dramatizada como esse verbo no meio dos que creem: o “Deus é verbo” reencarnado, morto, mas vitorioso sobre a morte. Nesse sentido, para ambas as confissões de fé, recitar, lembrar os dísticos sagrados – ou seja, manter um vínculo “tátil” com eles (Mbembe, 2001:213, m.t.) – é retornar ao passado da narrativa, sua originalidade manifesta na palavra, a propósito de revolver o passado da morte pelo “verbo revelado”: “*iqra*” (leia!), disse em revelação o anjo *Jibrīl* (Gabriel) essa primeira palavra na direção do profeta Muḥammad (s.w.s.) (Allaithy, 2004:2, m.t.). O outro verbo, aquele da tradição copta, é o “verbo ressurrecto”, o *Fadi*, o nome para um deus “que esteve presente no meio de nós”, mas que venceu o mistério da morte. Recitar é também produzir um pequeno e íntimo rito de ressuscitação desse “Verbo morto” e repetidamente reavivado pelos que o recitam. Para o islām, o próprio vernáculo árabe é sagrado, a sua formalidade estética está cheia de sacralidade e vínculo com o mistério da revelação, ele é a “*Kalām Allāh*” (A Palavra de Deus) (Haeri, 2003:10, m.t.), a manifestação fisicalizada da sua mensagem.

Recitar – ou seja, manter esse “vínculo tátil” com a “consciência mítico-religiosa” da palavra com a morte (Cassirer, 1992[1946]:64) – é direcionar-se ao passado: dado que no princípio era verbo, e esse se encarnou em um deus que, depois de morto, ressuscitado e ascendido aos céus, volta a ser “verbo e princípio”. Aos que creem, em toda morte está o início, e em todo início reside a palavra feita para ser repetida. Da mesma maneira, recitar, para o islām, é “lembrar” [*dhikr*]³⁷ a ascendência divina dos termos, de conteúdos que não podem ser alterados: “nenhuma pausa, nenhum substantivo do al-Qur’ān foi modificado depois de revelado ao Profeta (s.w.s.)”; ensinam as escolas catequéticas islâmicas de todo o mundo: a língua é a única coisa que sobreviveu de um espírito originalíssimo (Ondigo, 2011). Por isso, repetir os versos das duas narrativas – a islâmica e a copta – é também manter “vínculos táteis” com esse “passado”, que por sua vez é lembrado no presente para que o mistério das origens seja recobrado, compreendido, revelado. Sêneca sentencia que “tudo que existe no passado é morto”, mas a lembrança da morte se atualiza em toda parte no presente amplo; quando arriscamos encarar a sua naturalidade, controlamos a sua presença no presente vivido e superamos o seu medo: “a maioria fica miseravelmente à deriva entre o medo da morte e os tormentos da vida e, não querendo viver, não sabem morrer”³⁸. Ora, se não é a recitação da palavra sagrada que demove o passado ao presente, que ressuscita o verbo a cada dia? É a voz do recitador que reencarna a primeira memória verbal alcorânica: “leia!” (*iqra*), avisou o anjo ao Profeta (s.w.s), e depois repetiram os fiéis muçulmanos uns aos outros ao longo da história:

³⁷ Cf. Hassanein; El Seoub; Abdo, 2011, p. 139.

³⁸ Cf. Sêneca, epístola 04, p. 20.

“leiam!”, i.e., “leiam em voz alta”, com *tartīla*, com o “vagar” correto (entonações e pausas), conduta que demonstra o compromisso sensitivo da voz com a fé. Correção e elegância estética de onde derivaram as doutrinas do *tajwīd*, a codificação da perfeita pronúncia do texto (ritmos, timbres, fonéticas, secções textuais), do *quira^{at}*, o conjunto de métodos que sistematizam o conhecimento em torno da arte de recitar, e do *tafsīr*, os princípios das exegeses textuais (Nelson, 2001:17, m.t.). “Entonar” [*ratil*] os termos dessas literaturas exigentes de ortopraxis corretas é também garantir para si os créditos da salvação; ideia com a qual se irmanam ambas as doutrinas salvíficas mencionadas aqui.

Anelar a “salvação” é enfrentar a verdade da morte e superá-la: “quando se vive em Cristo, a morte é um ganho”; recita o livro de Filipenses (cap. I; vers. XXI) aos ouvidos dos mártires políticos coptas da revolução. Por isso, recitar com insistência as palavras que partem dessas duas literaturas é manter vínculos táteis com a morte, com o passado – o tempo onde existe o morto³⁹ – e com a “salvação” presentificada – o tempo de revisitar às origens com a autoridade dos que podem compreender a morte sem as afetações mundanas típicas, dos que podem recitá-la e reavivá-la por meio da leitura e da repetição disciplinadas. Pela palavra recitada, o “mistério” em torno dos princípios e dos fins é trazido ao presente para ser “controlado”; esse vocabulário familiar aos estoicos⁴⁰. Também não é na morte e na expectativa de salvação onde se unificam as didáticas recitativas e morais dos muçulmanos e coptas, de onde os familiares e amigos do *shahīd* (mártir) retiram as recitações que os confortam, que os religam de maneira positiva e esperançosa com o fim?

A morte é o primeiro vínculo de receitação do texto com o seu rapsodo (o recitador). O “elemento tátil” que apropriado da ideia de Mbembe (2001) para falar desse vínculo entre “recitação” e “morte” vem da observação de que a própria palavra substantiva o sagrado, a morfossintaxe árabe presente no al-Qur^{ān}, por exemplo, é substância que participa da sacralidade do islām, por isso é preciso vocalizá-la, manter contato também substancial com ela. Não basta apenas proferir “crenças”: é preciso deixar que os termos se manifestem na minha atuação vocal e corporal.

³⁹ Cf. Sêneca, epístola 24, p. 39.

⁴⁰ Talvez seja mais fácil compreender o lugar de Cassirer entre esses argumentos, do que o de Sêneca, dado que a teoria desse primeiro reproduz o raciocínio teosófico de muitas religiões: o de que o sagrado encontra na palavra (e, por vezes, na própria língua, como no caso do islām) a sua expressão substancial. No entanto, é preciso lembrar dos contributos filosóficos herdados das escolas do estoicismo pelas denominações do cristianismo, que absolveram, sobremaneira, as concepções de “autovigilância”, a “crítica ao hedonismo”, o “valor da igualdade”, a “sábia resignação” etc. (cf. Assmann, 1995).

Leituras internas ao sistema de pensamento do islâm e da igreja copta talvez dissessem que “A Palavra se vincula sempre à ‘vida’, e não à ‘morte’” (Shinūda III, 1993:18, m.t.)⁴¹. E estão certos, desde que a expectativa da eficácia religiosa sobre essa Palavra seja voltada para este plano, seja feita para operar neste presente e sobre os anseios que ocorrem aos seus fiéis, aos quais é dado o direito de “saborear já ‘neste mundo’ (*diesseits*), em ascese intensificada, a comunhão com Deus em sua ‘bem-aventurança’ (*seligkeit*)” (Weber, 2004[1904/05]:118). Mas não é somente dessa “eficácia” para os vivos que estamos comentando aqui, não é da religião apenas como emplasto para as almas padecentes aqui na terra da qual estamos tratando. A religião é abordada aqui como “recitação”, como narrativa, arte textual que, como refletido por Benjamin, tem sempre uma referência passadista e escatológica: foi o desprezo pela morte que levou ao esquecimento do passado e, logo, ao enfraquecimento da vontade de reproduzir histórias em alguns contextos; afirma o ensaísta no seu “O Narrador” (1936). Não é apenas da religião que quer prolongar a vida aqui na terra, a existência “intramundana” (*diesseitig*)⁴² – como reforçam as ascèses e axiologias protestantes ocidentais, por exemplo –, é também da religião que confronta a morte enquanto relembra as palavras originais e os contos fundamentais do sagrado. O rapsodo não recita apenas para viver: há uma ansiedade antecipatória da morte nas suas recitações, existem vínculos táteis de receptação com um passado que o encoraja a estranhar onde a morte também está existencialmente “no presente” da vida política.

Uma teoria da dramaturgia trágica reflete sobre esse movimento de primeiro antecipar a morte pela “fala” recitada da personagem, expondo “os caracteres (do trágico) e preparando os incidentes” (Kury, 1992:13, m.n.), a fim de pensar o seu tema antes pela expressão reflexiva, para depois representá-lo – no sentido de voltar a torná-la presente – através do desfecho cênico. Sendo a morte que encerra as partituras dos atos apenas uma segunda presença depois daquela mais importante: que é a tragédia dominando com naturalidade a voz humana e, com isso, adensando a sua consciência existencial. Em resumo: a morte factual e final desperta menos aquilo que Agostinho (1996:46) chamou e explorou em termos de um “prazer pelo trágico”⁴³; melhor é ensinar o personagem a antecipá-la aos poucos através da fala refletida⁴⁴.

⁴¹ Faço referência a uma das publicações didático-religiosas produzidas pelo *Bābā* (papa) Shinūda III de Alexandria (1923-2012), um dos mais importantes patriarcas da Igreja Ortodoxa Copta do Egito.

⁴² Reforço o conceito weberiano da “vida intramundana” (*diesseitig*) como primeiro plano de realização da “bem-aventurança” (*seligkeit*) divina, para o caso exemplar da ascese protestante.

⁴³ No ensaio em referência, Agostinho está se perguntando por que gostamos de ver as repetições cênicas terríficas, os apreços por “experimentar a tristeza olhando coisas funestas e trágicas” (Agostinho, 1996:46).

⁴⁴ Outras leituras diriam que, ao invés da “fala refletida”, é uma “força silenciosa” em relação aos interditos e à própria morte que predomina no texto trágico, que o “fascínio horroroso do que deve calar-se é um elemento significativo do *páthos* desse drama” (Serra, 2007:134). O “drama” aqui mencionado – texto de referência dessa análise – é o *Édipo Rei*, de Sófocles.

Foi o estranhamento dos fatos da história moderna recente do Egito que possibilitou que os manifestantes de 2011 se propusessem a tentar narrar na forma de antigas poesias *qasīdah* e *zajāl* populares o “finalmente” de um tempo histórico (Saad, 2012). Isso é possível por conta desse vínculo tátil e recitativo com o assunto da morte, a sua constante remissão ao presente vivido e a capacidade dos atores de envolvê-la com as vozes dos vivos. No Egito, embora todos os sinais de “diminuição da influência do discurso das religiões” sobre os coletivos organizados e seus programas de lutas sociais (Sika, 2014:68, m.t.), a mensagem religiosa ainda possui vínculos estéticos bastante aproximados com a recitativa política. As milenares “religiões de salvação” que predominam no país – o islām, desde a conquista árabe de 639 d.C., e o cristianismo copta, desde o século I d.C., com a sua fundação pelo apóstolo e evangelista Marcos (Thompson, 2011) – encaram a morte como coisa naturalmente transponível: “a morte não é terrificante; a vida, sim” (Grödahl, 2012)⁴⁵: aguardar por ela, encará-la, nos leva a superar todo o contínuo narrativo e a própria vida feita do cruzamento entre o curso das nossas histórias pessoais e a história mais ampla da sociedade. É por isso que a revolução ganha, por vezes, os contornos de um conto salvífico do povo, da nação e das suas memórias coletivizadas e individuais.

E é aqui, citando essa relação da morte com a vida presente e fenomênica, que ressurge a questão ensaiada em outro momento: as recitativas que não são religiosas, como essas que interacionam diretamente com os termos descritivos dos estados e sentimentos políticos corriqueiros, também retiram suas “autoridades ‘expressivas’ da morte”? Se pensarmos nessas veiculações ostensivas do “rosto morto” e dos massacres, e de como se adensam os medos causados pelas violências de um regime, então se conclui que a afirmação da morte é influente em muitos lugares dessa cotidianidade intimista e interpessoal dos habitantes da cidade. Na verdade, a morte parece manter com a vida urbana uma antiga originalidade constitutiva, algo que encontra no “viver junto” as condições inseparáveis da tensão social cedida pelas imagens do “abrigo” e do “perigo” que encontramos nas cidades (Velho, 2014). Em *Flesh and Stone*, Richard Sennett (1994) menciona como os enterros de atenienses contaminados pela cólera eram realizados para manter a *pólis* unida através da “celebração da santidade da morte”, dado que os funerais possuíam uma certa centralidade entre as práticas de culto civil que a cidade devotada aos seus heróis e, logo, a si mesma. Tradição que só foi ameaçada quando a hecatombe causada pela epidemia se tornou incontrolável, impedindo que as exéquias fossem realizadas com o mesmo “compasso ritual” que antes.

⁴⁵ Dístico de autor anônimo que aparece em vários murais artísticos que tematizam a revolução. A presença dessa frase pode ser vista nos trabalhos fotografados e publicados por Mia Grödahl (2012).

Na realidade egípcia, a relação entre a vida (urbana e rural) e o morrer possui várias expressões que se distribuem entre artes verbais e ritualísticas envolvidas com o “lamento lúgubre” e com os movimentos de “chorar juntos e em coro” [*yatabako*]; como mencionado em outro lugar através dos trabalhos de Al-Mutawah (2008), Wickett, (2010) e Abu-Lughod (1987). É sob a influência dessa morte que se ostenta pelas falas em toda parte e por meio de muitos códigos e estados afetivos que algumas recitativas traçam seus vínculos táteis de recepção com o seu tema. Erigindo os seus “projetos de vida” [*mashāri*], principalmente os jovens são afrontados por essa realidade contrastiva onde os excessos de um regime vão minando as alternativas econômicas, políticas e sociais, permitindo que a mesma potencialidade destrutiva que os coletivos de lutas sociais enfrentam nas ruas, prisões e exílios tenha efeitos reprodutivos no microcosmo da vida psíquica cotidiana de cada espectador desses eventos.

Mas sob a pictografia ostensiva do “rosto morto” também subsiste a expectativa da transposição dos quadros da história. A ostentação da sua imagem também faz movimentar os vínculos táteis dos sujeitos com o passado e, conseqüentemente, com o próprio entusiasmo pelas recitações feitas para lembrar. É sobre esse envolvimento feito de familiaridades e estranhamentos dos indivíduos com a narrativa diariamente vivificada da história social que abordo ao dar desenvolvimento às ideias de “rapsódia” e “*gestus*”. Antecipando um resumo: a “rapsódia” é o texto recitante de um passado com o qual o recitador (o rapsodo) existencialmente se identifica, mas que com ele organiza novos vínculos táteis de recepção influenciados pelo instante da reprodução oral e pela presença do afeto-pesquisador. Já os “*gestus*” são essas modificações instanciais e criativas das ordens metodêuticas dessas rapsódias que inter-relacionam a pessoa à história e a história à pessoa, é a “corrupção” dos contínuos narrativos pela minha afirmação de desejos autobiográficos; algo que pode ter expressão no gesto de uma trajetória que chamo de “minha característica singular de ser” ou na reedição que proponho para os termos de uma canção, de uma oração ou do meu próprio texto biográfico autotélico. Essas definições serão retomadas nas partes seguintes.

Tratando das modalidades formais que envolvem os indivíduos, suas artes verbais e os seus atos de recitação no cotidiano expressivo dos egípcios, chegamos no aspecto da “diglossia”; fenômeno sociolinguístico que levou Charles Albert Ferguson ao seu projeto *The Ethiopian Language Area* (1971), famoso estudo de catalogação de áreas e estruturas linguísticas da África Oriental. O projeto deu margem para outros empreendimentos de pesquisa nas Áfricas Sub e Norte-saarianas sobre o mesmo tema (Mitchell, 1975). Em trabalhos anteriores ao citado, a sua definição de “diglossia” aparece de maneira mais destacada:

A relatively stable language situation in which, in addition to the primary dialects of the language (which may include a standard or regional standard), there is a very divergent, highly codified (often grammatically more complex) superposed variety, the vehicle of a large and respected body of written literature, either of an earlier period or in another speech community, which is learned largely by formal education and its used for most written and formal spoken purposes but is not used by any sector of the community for ordinary conversation (Ferguson, 1996[1959]:35).

O princípio do fenômeno da diglossia é que ele põe em convivência – nunca politicamente “harmônica” – dois modelos linguísticos bastante diferenciados em estrutura e *status*, de tal maneira que um falante do árabe coloquial egípcio pode compreender pouco ou quase nada do que diz um outro que tenta se comunicar pelo árabe *fuṣḥā* (clássico). Mesmo assim, os falantes precisam conviver com esses padrões e, mais do que isso – detalhe que muito interessa às coisas a serem discutidas aqui –, necessitam desenvolver modos criativos de performarem aquilo que os linguistas chamam de “escolher e saltar entre os códigos” (*code-switching* ou *code-choice*). Para os estudiosos da língua, a produção dessas “escolhas e saltos” são interessantes para perceber marcadores sociais de diferença (Heller, 2007), figurações de identidades e conflitos entre usos políticos da língua (Holes, 1993), assim como ressaltar os fatores metapragmáticos envolvidos no compartilhamento de “códigos ideológicos, históricos e políticos nacionais” (Bassone, 2014:41, m.t.).

Durante o processo revolucionário de 2011 ocorreram alguns debates e comparações envolvendo o “discurso do ditador” e a “fala do povo”. Após Ḥusnī Mubārak aparecer na TV para tentar acalmar os ânimos revolucionários com três discursos proferidos numa variante moderna do árabe *fuṣḥā*, alguns manifestantes foram para as ruas a fim de “ensiná-lo a falar como os egípcios”. Durante uma dessas “aulas abertas”, uma manifestante dizia:

‘Amish ya’ni ‘Arḥal yalli mabtifhāmshi.

“‘Cai fora!’ significa ‘saia!’, para você que não entende”.

(a.c./a.e.c)

Ela explicava ao ditador que não se fala educadamente “*‘arḥal*, Mubārak!” (a.c.) – algo como: “por favor, deixe a presidência, Mubārak!” – mas, sim “*‘amish*, Mubārak!” com a faríngea aspirada “*‘ayn*”, a décima-oitava letra do alfabeto árabe, acentuada ao modo das prosódias compartilhadas pelos caiotas e pelo “dialeto *sa‘īd*” das regiões rurais do Alto Egito. “*‘Amish*” também é o termo coloquial que se usa no dia-a-dia quando algum cão – animal

associado a impurezas, para algumas interpretações do islām – adentra a *ziyāda*⁴⁶ de uma mesquita, ou quando se deseja expulsar uma pessoa “sem valor” de uma ambiente.

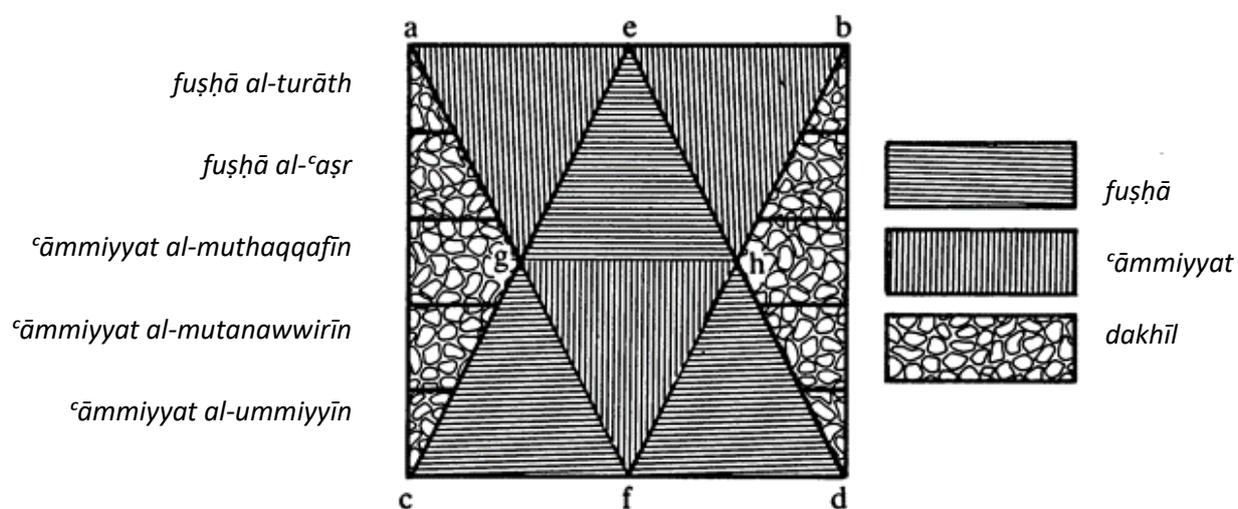
Bassiouney (2014) chama atenção para esses inúmeros estranhamentos da língua que foram usados nas ruas para evocar a identidade popular das mobilizações sociais. No registro linguístico do árabe e das suas variações, a diglossia e todos os estranhamentos da língua que ela causa são comumente usados para reforçar as diferenças, as variações e desníveis de status internos às nações. Como os territórios e os direitos, o árabe também é um objeto em disputa na região de semelhanças culturais e políticas conhecida como MENA⁴⁷ (Suleiman, 2004). Em *Ordinary Egyptian* (2011), Ziad Fahmy se reporta ao fenômeno da diglossia para explicar, por exemplo, que o apelo da militância por procurar fazer uma “revolução falada em árabe coloquial” – em oposição àquele dialeto usado pelas elites políticas e artísticas e pelo colonizador inglês – teve importância central no forjamento do sentimento popular anticolonial que resultou na Revolução de 1919, quando a ocupação inglesa do Egito (1882-1952) foi contestada e, junto com ela, a sua língua europeia como segundo vernáculo oficial⁴⁸. Mas o fantasma do idioma colonial e o seu posto oficioso de segundo vernáculo ainda surge na força da expressão “*maʿndaḥumsh lughā*” (algo como “não ter uma língua”), com a qual são chamados os egípcios que não se comunicam em inglês ou em outro idioma ocidental.

Os estudos sobre as variabilidades do árabe egípcio privilegiam, na maioria das vezes, a abordagem dessas estruturas de variantes linguísticas, pouco refletindo sobre os processos criativos e políticos que acontecem no âmbito das comunicações interindividuais cotidianas; ou seja, raramente se perguntam de que são feitas as escolhas que geram esses *code-choices*, como eles influenciam os padrões de relações e de linguagem. Um exemplo desse privilégio sobre a análise do sistema linguístico é a introdução assinada por El-Saʿīd Muḥammad Badawī e Martins Hinds para o *Muʿjam Al-Lughā Al-ʿArabīya Al-Miṣry* (*A Dictionary of Egyptian Arabic*) (2009[1986]), onde apresentam as cinco principais nivelações clássicas e populares que compõem a diglossia árabe-egípcia. O esquema proposto por El-Saʿīd (1973) em outra publicação é rerepresentado nesse dicionário através da seguinte imagem esquemática:

⁴⁶ Os “arredores”, o conjunto dos espaços anexos ao chão principal do templo.

⁴⁷ *Middle East and North Africa* (MENA).

⁴⁸ Embora a Revolução de 1919 tenha decretado o fim da colônia inglesa no Egito, o país ainda viveu sob o protetorado britânico até a chamada Revolução dos Oficiais de 1952, quando se inaugurou a República Árabe do Egito (cf. Thompson, 2011). A segunda dessas revoluções aboliu o *status* do inglês como segunda língua oficial da nação.



No esquema é possível ver as cinco níveis horizontais da diglossia árabo-egípcia: os dois padrões cultos – *fuṣḥā al-turāth* (comum à formalidade litúrgica do islām e dos textos sacros em geral) e o *fuṣḥā al-ʿaṣr* (comum à burocracia do Estado e aos meios e produtos científicos e artísticos) – e os três padrões populares – o *ʿāmmiyyat al-muthaqqafīn*, o *ʿāmmiyyat al-mutanawwirīn* e o *ʿāmmiyyat al-ummiyyīn*; esses três se diferenciam na forma de sutis estilos prosódicos, sendo o último deles falado principalmente pela população *ummiyyīn* (iletrada).

Embora o desafio de produzir um dicionário do vernáculo *ʿāmmiyyat* (comum) e não do *fuṣḥā* (clássico), o que implica abordar a língua por meio da sua complexidade expressiva oral, o foco desses autores ainda é o sistema estruturado, através do qual o vernáculo popular é tratado como se fosse um esquema regular de variações: cada padrão teria suas pequenas normas morfossintáticas “circunscritas”. Porém, fica de fora das suas abordagens o que me parece ser o fenômeno mais importante da diglossia, que são as ações cotidianas de “escolher e saltar entre os códigos” (*code-switching* ou *code-choice*): os usos variáveis e instanciais que os indivíduos fazem desses padrões enquanto transmigram entre um e outro. Nas práticas religiosas, por exemplo, o homem recita suas rezas em “árabe clássico” (a.c.), enquanto que se comunica informalmente com as lideranças de uma mesquita ou de uma paróquia copta em “árabe egípcio coloquial” (a.e.c). A consideração desses “saltos” e “escolhas” nos propicia saber dos indivíduos produzindo efetivamente “com” o sistema, colocando essas alternativas estruturais a serviço das suas expressividades diárias. Esse caráter fenomenológico da língua pelos usos individuais permite admirar alguns estranhamentos estéticos e políticos da linguagem: ou seja, as demonstrações de consciência sobre marcadores sociais de diferença, figurações de identidades e vínculos políticos (Holes, 1993; Heller, 2007). É o caso da

manifestante e da “didática” através da qual informava ao ditador que “ele” e o “povo” já não se identificam mais, já não “falam a mesma língua”, e que o “sistema” [*nizām*] – que pode ser compreendido aqui, ao mesmo tempo, como os sistemas político e de linguagem (o regime militar e o árabe clássico) – precisa cair. Repete-se nas ruas, ainda hoje:

الشعب يريد إسقاط النظام

Al-sha‘b yurīd isqāṭ il-nizām.

“O povo quer derrubar o regime”.

(a.e.c.)

Os “atos de recitação” – esses movimentos que se passam no solo cotidiano da existência – advêm justamente das práticas de transpor e escolher códigos, traçar identificações funcionais, estéticas e políticas com eles: pois enquanto desliza do padrão coloquial egípcio para o clássico, a fim, por exemplo, de citar uma *sūra* alcorânica, as vozes estão produzindo “destaques metapragmáticos”, circunscrevendo o sentido dos enunciados e reforçando os vínculos de recepção que a expressão estabelece entre a língua e a ocasião comunicativa (Silverstein, 1993; Bublitz; Hübler, 2007)⁴⁹. Escolher e deslizar entre codificações linguísticas que pertencem a domínios nominativos distintos favorece um tipo de estranhamento da relação pessoa-linguagem que Dominique Maingueneau (2010) chama de “enunciação aforizante”: as ações de “destextualizar” o texto, minar sua capacidade de “textualização”, retirando seu enunciado de um contexto original de significado e o reusando a serviço de uma expressão feita de um contexto novo; lugar onde eu, enunciador, antes do que a significação que enuncio, estou me apresentando e apresentando o meu mundo como “citação”. O centro das preocupações de Maingueneau é com a analítica do discurso, com base na qual dá ênfase sobre uma noção de “destacamentos constitutivos” feitos dos “provérbios, dos slogans, das máximas e de todas as formas sentenciosas que não possuem contexto situacional nem contexto original” (Maingueneau, 2010:10). Por conta da sua perspectiva de uma mensagem analisada do ponto de vista do seu “funcionamento efetivo” interno (Mussalim, 2013:470), dou preferência à noção de um texto “que não é uma representação, muito menos um símbolo ou ícone de um evento

⁴⁹ Por “destaques metapragmáticos” são compreendidos os acionamentos em que a função metalinguística “é usada nos modos de topicalizar, teorizar ou simplesmente falar sobre a própria língua” (Bublitz; Hübler, 2007:1, m.t.), seja essa considerada como sistema ou como “discurso metapragmático” em uso (Silverstein, 1993:33, m.t.).

comunicativo”, e que, antes de ser um pedaço de “informação que requer uma performance”, ele próprio se faz de uma “performance que informa” (Fabian, 2009:11, m.t.). Essa é a proposta conceitual e de método que Johannes Fabian oferece ao trabalho com as “citações” em *Power and Performance*, estudo em que o próprio etnógrafo está perseguindo a enunciação aforizante “*le pouvoir se mange entier*” (o poder se come por inteiro) e o que dela é feito por uma companhia de teatro da região de Shaba, no Zaire.

Valorizar a ocasião informativa da performance textual, mais do que a razão comunicativa dos “enunciados aforizantes” – a exemplo do experimentou Fabian (2009) –, surge ao que interessa à minha proposta para visualizar aquilo que entendo ser mais importante: o indivíduo e o seu vínculo de receptação com as mensagens, ele e o controle das razões, ocasiões e fins para se apresentar pela sua voz recitante. A “citação” é pensada aqui muito menos como mensagem “minha” ou “mensagem de outrem”, como trata Compagnon (1996), mas como “demonstração” dos meus contatos ativos com o cotidiano político, religioso e afetivo que fazem parte de uma realidade proximal da qual sou parte. Não é a língua e como ela organiza urgências por “dizer”, suas conexões funcionais de comunicação, mas como ela é usada no limite da definição dos enfrentamentos agonísticos entre as pessoas e os desafios dos seus mundos fenomenais; e como a sua própria escassez – o seu limite de “ajudar a comunicar algo importante” – é ressaltado para afirmar que realidades expressivas outras precisam ser cotidianamente refundadas. O que em antropologia imaginamos conceitualmente desde Malinowski (1935:45, m.t.) como um “cenário prático de enunciados” pode ser, no nível existencial das vidas, um “cenário prático de enunciados escassos” que precisam ser repetidamente reprogramados pelas necessidades reais de existir pela voz e recriar contextos políticos através dela. É por esse estatuto “não linguístico” das vidas – isto é, não “produzido” pela sobrecodificação interpretativa das nossas teorias modernas sobre a linguagem e sobre os seus índices praxiológicos – que busco nesses vínculos entre as pessoas, suas realidades e seus “atos de recitação”: repetições que enfatizam sentidos para o mundo e também a ausência deles. Apenas para os linguistas e antropólogos modernistas a língua parece ser uma fonte infindável de multiplicidades, alternativas, sentidos e variabilidades (Ferguson, 1996[1959]). Para a realidade fenomenal onde ocorre, ela talvez seja sempre “escassez”; e esse é o seu real fenômeno prático e político: nunca chegar a dizer tudo que importa, ser sempre escassa, insuficiente, porque as “importâncias” e “urgências” sobre o que dizer e expressar também se atualizam de tempos em tempos.

Como é impossível olhar para a diglossia árabo-egípcia e sabermos quais são todos os vínculos possíveis entre pessoas, padrões e tipos textuais, organizei três movimentos que

deixam perceber essa interatividade criativa entre indivíduos e o sistema de mensagens. Tento definir com esses termos heurísticos a diglossia e os seus desnivelamentos culturais e políticos não pelas suas formas estruturadas, como fizeram El-Sa'īd e Hinds (2009[1986]), mas pelo que vem sendo chamado aqui de “vínculos de receptação”: os furtos textuais, as contravenções e também as normatividades em torno dos seus usos e acessos. Ao invés de olhar para os cinco padrões vernaculares, prefiro pensar a diglossia árabo-egípcia pelo que chamo de “ortopráxis”, “estranhamentos metodêuticos” e “idioletos”.

[1.iii.] Ortopráxis, estranhamentos metodêuticos, idioletos

As ortopráxis são as recitações dos textos formais. As mensagens pertencentes ao registro da moral religiosa: os dísticos litúrgicos, os cumprimentos, os epítetos de *Allāh* que se coadunam às interjeições, as orações e leituras em voz alta dos livros das tradições religiosas. As palavras das ortopráxis são aqueles termos que a maioria das vozes fatalmente repetem. Mas isso não quer provar que os egípcios sejam “fieis professantes das suas religiões”: é que mesmo as expressões comunicacionais públicas estão cheias de traços dessas ortopráxis. Qualquer audição da pequena sociologia cotidiana de uma cidade como o Cairo faz perceber como as estéticas da “fala” (*speech*) e da “reza” (*pray*) se confundem; ou melhor: como algumas falas livres são destacadas e “empostadas” como rezas, e como algumas rezas, por serem tão repetidas cotidianamente, se assemelham à liberdade pouco formal das falas. As ideias de *speech* e *pray* são informadas aqui pela comparação dessas duas formas expressivas feita por Andrew e Marlyn Strathern, em “*Marsupials and Magic*” (1968), e lembrada por Tambiah, em “*The magical power of words*” (1985). No primeiro desses trabalhos, a “reza” é tratada como uma expressão enfática que cria um espaço ritualizado para a sua enunciação, enquanto que a “fala” é descrita como um registro oral repetitivo de caráter mais flexível e individualizado; mas ambas visando a efetivação de atividades mágico-simbólicas.

Embora “repetição e ênfase” sejam aspectos comumente citados para falar das condições mágicas e religiosas das palavras (Versnel, 2002; Rosado, 1986), para as ortopráxis, essas qualidades descrevem não necessariamente efeitos ou diagnósticos nativos sobre infortúnios magicamente controláveis, mas a relação entre as pessoas e as suas ergometrias

religiosas e morais diárias; como, por exemplo, o envolvimento dos jovens muçulmanos com os gestos e as palavras repetitivas da *‘ibāda*⁵⁰ da oração, ou as suas maneiras de reproduzir dísticos religiosos na forma da frase-feita de um provérbio para envolver eventos políticos corriqueiros com as suas legendas morais pessoais. Para alguns casos, a oração repetida pode significar simplesmente cumprir os movimentos compulsórios da fé; o seu primeiro efeito é sobre a demonstração pública de que sou um *mualtāz* (um fil devoto). Ou, em outros casos, quando a fala livre ganha a grandiloquência de um dístico moral religioso, posso citar um provérbio para deixar meu interlocutor consciente sobre que valores e ortodoxias informam minhas práticas mundanas. Para ambos os casos, as ortopráxis são usadas nessas formas de “apresentação criativas de si” (Herzfeld, 2005:10, m.t.): são para esses vínculos de coprodução figurativa entre “mensagens” e “pessoas” que observo quando registro etnograficamente essas formalidades corriqueiras das expressões.

Os estranhamentos metodêuticos são as transformações dos cursos narrativos e interpretativos dados para os quadros da história, palavras e valores morais axiais. Eles estão presentes nos movimentos individuais de superinterpretar as narrativas modelares – isto é, recomendar seus eventos por meio de outros valores exegéticos, na maioria das vezes pessoais –, assim como em todos os desvios de opinião que entram, de alguma forma, em confronto com noções generalistas da sociedade. Assim, por exemplo, fazia um jovem de origem copta chamado Sidhom, quando contava ao pesquisador a história do milagre de um *qadīs* (santo) do Egito do século X para negar a origem muçulmana do seu distrito caiota, Muqāṭam. Voltando à história épica do mártir, ele narrava que séculos antes daquele lugar ser afamado como “o bairro do Partido da Irmandade Muçulmana”, ele já havia sido palco de um milagre realizado por um dos mais importantes mártires da Igreja Ortodoxa Copta: *Qadīs* Samān (São Samān) (Meinardus, 2002). O relato hagiográfico conta de um fiel cristão que teria sido desafiado pelo décimo-quarto califa fatímida, chamado Al-Mu‘iz Lidīn Illāh (c. 932–975 d.C.), a remover toda a grande montanha de Muqāṭam e em seguida reassentá-la no mesmo mesmo lugar; ação miraculosa que teria sido realizada e causado a conversão de vários muçulmanos xiitas ao cristianismo copta. Foi só a partir daí – explicava o narrador – que a encosta daquele altiplano começou a ser habitada. Narrando esses eventos, Sidhom confrontava sua versão copta sobre a origem do seu bairro com todas as outras versões muçulmanas que contavam daquele distrito urbano se referindo apenas às dinastias islâmicas Fatímida (c. 1099-1171 d.C.) e Otomana (c.

⁵⁰ No islām, *‘ibāda* define o conjunto das práticas de obediência e manifestações objetivas de crença em forma de gestos rituais, preces e orações realizadas que demonstram o compromisso devocional do fiel. (cf. *The Encyclopaedia of Islam*, Ei., vol. III, 1986, p. 647).

1517-1798 d.C.) e à ocupação moderna da região, que aconteceu na segunda metade do século XX; momento em que ali foi instalada a sede organizacional da Irmandade Muçulmana.

Os estranhamentos metodêuticos são todas essas exposições de falas e negociações simbólicas que revolvem as maneiras tradicionais de superinterpretar as narrativas e as suas ordens de sentido. Esses estranhamentos são feitos dos modos de investigação pessoal dos textos de uma tradição recitativa, assim como das evidências da imposição crítica e imaginária do recitador sobre a recitação. Essas ações de apropriação pessoal da autoridade narrativa e exegética também acontecem quando certos termos, muitos deles descritivos de valores morais, têm os seus sentidos contestados e reafirmados por vozes individuais.

A ideia de “metodêutica” vem da definição que Charles Peirce oferece ao que seria a terceira margem da sua semiótica: a chamada “retórica universalista ou metodêutica”; esse “método de descobrir métodos” (Peirce, 1958[1902]:2.108, m.t.). A sua proposta é fornecer “os caminhos para descobrir os métodos de investigação do real”, ou seja, as maneiras como os “conhecimentos verdadeiros” são elaborados (Jungk, 2015:57). Tratada como uma “retórica especulativa”, a metodêutica seria empregada para analisar as maneiras como os signos constroem vínculos com outros signos, e como esses participam da elaboração das visões dos intérpretes sobre as suas realidades. Tratar a realidade como uma “cadeia de signos” em correspondência e os seus “intérpretes” como os “investigadores” dessas ordens de sentido definem o projeto dessa semiótica com base no princípio da metodêutica.

Embora cite aqui um conceito de base dessa semiótica, minha proposta não se alia ao seu programa de trabalho; i.e., não a uso como esquema e método analítico central. O forjamento da ideia de “estranhamento ‘metodêutico’” vem da minha reação oposta aos usos viciados da semiótica de matriz peirceana por parte de antropologias que concentram seus estudos sob a tríade temática “juventudes, identidades e aspirações cosmopolitas no Egito”. Cito, como exemplo, dois títulos importantes do meio desses trabalhos: *Connected in Cairo* (2011) e *Anthropology and Mass Communication* (2003); ambos assinados por Mark Allen Peterson. O autor reporta seus dados etnográficos do Egito urbano contemporâneo para tratar da emergência de certas “aspirações cosmopolitas” entre os jovens, sentimentos que desafiarão as três grandes crises da formação moderna daquele país: a política, a econômica e a dos valores religiosos. Principalmente no primeiro desses títulos, o conceito de *metadeictic discourse* (discurso metodêutico) é referenciado para abordar:

as maneiras através das quais as pessoas procuram interpretar e entender coisas e práticas ligando-as a lugares próximos ou distantes. *Deixis* refere-se amplamente a toda a gama de práticas pelas quais os atores sociais ancoram os significados de suas

ações a contextos espaciotemporais em que ocorrem. Discursos metodêuticos são discussões públicas sobre o “significado dêitico”. São discursos que procuram interpretar e fazer julgamentos sobre artefatos e práticas culturais conectando-os com outros lugares (Peterson, 2011:13, m.t.)⁵¹.

No acompanhamento desses comentários públicos, na maioria das vezes protagonizados por jovens, Peterson está tentando explicar como imagens da chamada “alta-modernidade” são referenciadas pelas juventudes urbanas, e como essas vozes constroem suas “ideologias” com as comparações entre os valores do “mundo nacional” (árabe, egípcio e majoritariamente muçulmano) e do “global” (ocidental moderno). Sua proposta é sair colhendo os referenciais dêiticos que flutuam nessas discussões, demonstrando as aproximações, misturas e depurações feitas desses dois polos de aspirações: do ser nacional e do ser global.

O que entendo como uma consideração excessiva da operacionalidade da metodêutica peirceana vem das próprias escolhas heurísticas de Peterson. Na sondagem desses “debates públicos” entre jovens, parece que todo o rendimento dos raciocínios e das falas está estagnado pela existência de duas *deixis* principais que são tensionadas: os campos de valores do mundo nacional e do global. A “complexidade” consiste em demarcar os famosos híbridos (Hannerz, 2016), as borraduras feitas dos signos que circulam e criam “novidades” entre essas duas realidades. Nesse sentido, “tudo” que possa ser falado de significativo pelos atores se debate entre esses dois trechos, entre essas duas *deixis*; como se o egípcio fosse um aficionado pelo assunto dos movimentos transnacionais. Concordo que a tensão nacional-global tem apelos notáveis nas expressões das juventudes egípcias e africanas, em geral (Weiss, 2009; Talani, 2010). Mas quais são as condições materiais e fenomênicas de cada voz – pouco citadas nesses trabalhos, diga-se de passagem –, e quais são os demais agenciamentos metodêuticos que compõem suas discursivas, inclusive aqueles influenciados pela interferência do etnógrafo ocidental, que raramente desponta no texto etnográfico (ou seja, ele próprio como um signo que imanta “aspirações cosmopolitas” diante dos seus interlocutores)?

Outro problema que visualizo na centralização da análise semiótica é que a partir dela – ou a depender dos seus (maus) usos – é como se as “ordens e os discursos metodêuticos” existissem anterior e ao mesmo tempo para além das associações que os compõem, como se as vocalidades estivessem apenas transcrevendo suas experiências na forma de *scripts* para uma etnografia de conteúdos *prêt-à-porter*. Nesse caso, a opção por esses *metadeictic discourses* parece atar os atores em cadeias de sentidos que não dizem como eles participaram desses

⁵¹ A definição é a mesma apresentada em *Anthropology and Mass Communication: Media and Myth in the New Millennium* (cf. 2003, p. 269).

arranjos criativos, não dando oportunidade de vermos os intérpretes que produziram, reproduzem e armam conflitos com os signos que as suas falas manifestam. É como se esse “intérprete” – figura idealizada pelo próprio Peirce (1958[1902]) – estivesse a todo tempo enredado a programas discursivos sobre os quais não consegue interferir, apenas agir como um “informante” e comentador. Há aqui também um problema na ideia de “discurso falado”; é sempre necessário lembrar: a “fala” não é um hiperfenômeno da sociedade, ela é parte em conflito e associação com outros fenômenos que se colocam dentro e nos arredores de um mundo proximal e concorrencial feito de fluxos de coisas mais substanciais e instáveis. A própria “fala”, como informa os acúmulos das nossas experiências de pesquisa com esse recurso expressivo, “consiste de atos concomitantes de indexação” que cria e projeta zonas de atenção e produção de relações para fora dela mesma; estudá-la somente pelo “seu valor proposicional é apreciar apenas uma fração dos significados sendo transmitidos” (Peirano, 2008:8).

Quando trato dos “estranhamentos metodêuticos” me refiro aos procedimentos de contravenção das ordens do narrar, supondo que é possível presenciar o momento da reorganização de lógicas e vínculos táteis com o mundo quando conseguimos ouvir as “falas” e as suas repetições insistentes, desviantes e contraditórias (e não registradas na maneira de entrevistas dirigidas ou livres, o que também é importante). Como já mencionado antes, prefiro lidar com as “recitações” imitando a compreensão que inspira o procedimento da didática de ensaio do teatro de Brecht (2005[1963/1964]), para quem os “atores” – aqui no sentido real dos realizadores da peça – mantêm envolvimento “desconfiados e estranhados” com os seus próprios textos: até porque as falas não são necessariamente objetos das convicções dos personagens; na verdade, é preciso inventar convicções novas para velhas personagens a cada espetáculo. Essa independência dinâmica entre “o enunciado dramático” e o seu “recitador” lembra a distinção entre “*utterances*” e “*utterers*” feita por Goffman (1981:3, m.t.) em *Forms of Talk*. Ali, é lembrado que

embora quem fala seja circunstancialmente circunscrito, em cujo nome as palavras são faladas certamente não é. As palavras pronunciadas têm “enunciadores”; as “enunciações”, no entanto, têm sujeitos (implícitos ou explícitos), e embora estes possam designar o enunciador, não há nada na sintaxe dos enunciados que prove essa coincidência.

A recitação não carrega a “verdade” ou “a voz primária” do recitador original. Isso é o mesmo que assumir, como faz a didática do encenador alemão, que o ator e o seu personagem são meros “estranhos”, eles não podem ser confundidos, porque aqui não se trata de um “teatro dramático das convenções sociais representadas”, mas de um teatro do *gestus* da crítica: não há

fala tão convincente que não possa ser desmentida na próxima montagem. As personagens não vêm com as suas lógicas textuais embutidas; é trabalho do ator se divertir imaginando falas novas para antigos papéis. O ator épico brechtiniano está sempre estanhando as imitações fáceis que a “cosmologia” do texto dramático lhe manda repetir. E não há semiótica que livre o antropólogo pagante de ser enganado quando se senta a dois metros desse proscênio. Aqui, temos Brecht e Goffman dizendo para não cairmos na confusão farsesca de um teatro romântico em que as falas transportam sentimentos eternos e originais. Eles prefeririam dizer que falas, sentimentos e os seus portadores transitam e trocam de lugar por aí; é preciso tratar o mundo pela evolução dos instantes de compor e decompor.

Não tendo nada objetivamente que possa ser “desvelado” (pelo pesquisador) nesse mundo de falas estranhadas, procure “imitar” aquilo que o rapsodo repete; até porque você é um estudante em curso de letramento no árabe egípcio. Faça da prosa etnográfica uma “etnodramaturgia” feita dessas recitações prosaicas e passageiras colhidas em “aulas livres” (Turner, 1982:96, m.t.): registros de excertos de falas recuperados instancionalmente onde as presenças devem ser ouvidas (inclusive as suas). Na verdade, “crie ocasiões” para essas presenças e entenda as coproduções estéticas de sentidos figurados por elas (Fabian, 1990:7, m.t.). Isso é quase tudo que qualquer um possa falar das realidades que há muito “sabem se falar por si só”, principalmente nos anos revolucionários mais recentes⁵². Por fim, pressupor “estranhamentos”, antes de falar em “metodêuticas” – antepondo a primeira palavra em diante da segunda – também me parece flagrar melhor as necessidades das juventudes do *ba‘d il-thaūra* de provocarem revisionismos sobre as textualizações da história recente e sobre o campo dos vínculos táteis e dos valores contemporâneos a essa realidade política.

A terceira articulação para pensar os atos de recitação relembra que “falar” pressupõe a existência de um “estilo” (Cunha; Cintra, 2001), e estilo, entre outras definições, é “desvio individual fono-semântico” (Cohen, 1995:16). O poeta – ensaiador exemplar de estilos – “não fala como todo mundo, sua linguagem é anormal, e tal anormalidade confere-lhe um estilo”⁵³. Os idioletos são as estilizações pessoais de falas que dizem de algo que possa ser chamado de “minha expressão”, minha narrativa autotélica, meu “idioleto”; esse conceito que os verbetes da semiótica geral traduzem como “o uso que um ator individual faz de um universo semântico particular (...) fenômeno de superfície que afetam em primeiro lugar os componentes fonéticos

⁵² Fabian (1990:7) comenta que: “*the ethnographer’s role, then, is no longer that of a questioner; he or she is but a provider of occasions, a catalyst in the weakest sense, and a producer (in analogy to a theatrical producer) in the strongest. Victor Turner (1982), pursuing a similar line of thought, has called the ethnographer a ethnodramaturg*”.

⁵³ Ibid., p. 16.

e lexicais da língua” (Greimas; Courtés, 1979:225). Pelos idioletos, são buscadas as elaborações das falas corriqueiras onde os enunciadores demonstram as suas práticas de enunciação, ou seja, suas laborações estéticas em torno de artes verbais proferidas; ou os seus envolvimentos com os regimes de textualização inscritos no mundo que os identificam, aos quais se reportam para marcar uma mensagem que acreditam ser “expressão de si”. Nesse sentido, os idioletos não são textos apenas falados, mas citações apontadas, escritos onde “lá estou”, local para onde lanço a consciência e o dedo de uma “ipseidade”: ou seja, a individualização de mim a partir do meu distanciamento de um “inconsciente cósmico coletivo” feito de contatos do *self* com o mundo, produzindo aquele estranhamento que “me permite (para a consciência que faço de mim) que eu seja eu, e não outro” (Ribeiro, 2005:74).

Não se trata apenas de propalar como os hermeneutas e seus afins que “a cultura é uma composição de textos” (Sperber, 1982:10, m.t.), para os quais o “texto” é o esquema do mundo organizado por sentidos correspondentes, uma estrutura “interpretável” que faz agir partes cognoscentes: intérpretes nativos e tradutores culturais (Leavitt, 2014). O texto que se afirma como um “idioleto” – mensagem que alguém acredita ser seu – é um esforço para provar que aquele excerto de informação mantém um vínculo constitutivo comigo, que comunica aquilo que entendo “ser eu”, o “meu estilo”. A expressão do idioleto é aquela que não escapa à tentação de qualquer pessoa de um dia se apresentar como um “animal autobiográfico” (Derrida, 2002:89), que colhe mensagens dispersas para organizar com elas uma autoimagem que acredita ser verdadeiramente sua: uma mensagem que sou “eu por aí”, pré e pós-figurado por um texto que existiu e que agora o reapresento através da minha voz⁵⁴.

A voz é o meio do rendimento criativo dos idioletos. A consciência sobre uma *phoné* – a capacidade da sonorização orgânica – é um dos domínios de onde a autoridade do “textualizar-se” é afirmada. Sobre o tema da voz, recobro o trabalho de Adriana Cavarero, traduzido para o português como *Vozes Plurais* (2011[2003]), onde comenta que o desinteresse da filosofia pela análise do “som da voz” reproduz uma “ordem de simbolização patriarcal” onde o racional e extracorpóreo identifica o masculino, enquanto o corporal e vocálico referenciam o feminino; de modo que a ordem que identifica o masculino com o racional e o feminino com o corpóreo espelha a mesma que privilegia o “semântico” em relação ao “vocálico” (Cavarero, 2011:20). Em crítica ao predomínio desse “semântico androcêntrico”, mas, principalmente, elogiando o

⁵⁴ Sobre o animal autobiográfico, comenta Derrida (2002:89-90): “(...) seria essa espécie de homem ou de mulher que escolhe ou que não pode se impedir de ceder, por caráter, à confiança autobiográfica (...) essa aptidão que ele é ele-mesmo, essa aptidão a ser si mesmo, e então essa aptidão de afetar-se a si mesmo, de ser seu próprio movimento, de afetar-se de traços de si vivente, e, pois, de se autobiografar de alguma maneira. Ninguém jamais negou ao animal esse poder de se traçar ou de traçar um caminho de si”.

que chama de “fenomenologia vocálica da unicidade”, a autora procura gerar uma nova atenção sobre a voz e o seu potencial de marcar sujeitos como singulares e produtores de “política”; dado que é por ela e pela sua unicidade que “a palavra da política” é tomada. O centro da atenção não é sobre o que a voz informa, mas para que lugar a necessidade de sonorizar leva os corpos, território de um anúncio político onde eu, ser singular pela voz (dado que cada pessoa possui organicamente a sua própria), preciso estar para falar. Lembra Barbeitas (2011:11) que em Cavarero a política não é pensada como lugar das coisas que são “ditas”, “significadas”, mas sim considerada pela “relacionalidade de um ‘dizer’” através do qual “mais do que significar, cada um comunica quem é”.

É a apercepção sobre uma unicidade vocal que marca o envolvimento das pessoas com os seus idioletos escolhidos. Os textos são “meus” porque um dia os vocalizei, eles se encontram com o meu “singular orgânico” por essa voz. As afetações que as pessoas dizem sofrer quando vocalizam certos textos são características da afirmação dessa figuração de uma ipseidade que se faz pelo encontro de uma voz, de uma mensagem e de um fluxo biográfico. É o caso de um interlocutor de origem cristã copta que via na leitura do livro bíblico de “Apocalipse” [*Al-Rawṣyān*], que realizou na noite de parto da sua esposa, um prenúncio dos infortúnios que iriam acontecer a ela: pelas mãos de um médico muçulmano, sua esposa perdeu o filho e a capacidade reprodutiva. Ter lido o capítulo intitulado “*Al-Amrāʾ wa al-Tanīn*” (A Mulher e o Dragão), décimo-segunda parte do livro que relata a “visão de João”⁵⁵, significou receber pessoalmente uma mensagem sobre aquele momento em que a vida da sua “esposa” (A Mulher – *Al-Amrāʾ*) estava nas mãos de um “médico muçulmano negligente” (O Dragão – *Al-Tanīn*). Aquela “mensagem era sua”, foi deixada especialmente para ele, por isso era seu dever lembrar dela por meio de leituras e recitações que eram realizadas principalmente na data em que se celebraria o aniversário do natimorto, caso aquele tivesse vingado. Entre aquelas palavras recitadas estavam a dor de lembrar – inclusive traduzida por um termo em copta mencionado pelo livro –, mas residia principalmente a graça de ter recebido o texto que entendia “ser seu”, que envolvia e dignificava sua história. A “reparação” dos infortúnios passava pela repetição diligente daqueles versos que lembravam que um dia aquele homem foi merecedor de uma mensagem de predição. Essa história será reavida na terceira parte deste trabalho.

Ortopraxis, estranhamentos metodêuticos e idioletos procuram descrever algumas razões estéticas para o envolvimento entre pessoas e textos recitados: (i.) a ortopraxis trata de uma mensagem que é “informativa”, dos textos que operam formalmente como oração, falas

⁵⁵ Cf. TOB, 1988, p. 2.422, m.t.

livres e gestos envolvidos, na maioria das vezes, com as maneiras pessoais de “demonstração” da minha relação com o caráter compulsório da fé; (ii.) os estranhamentos metodêuticos demonstram as composições “doxológicas”, as mensagens sendo flexionadas com as opiniões dos seus enunciadores, as fabulações de cada um a partir dos textos do mundo que esses têm à mão; (iii.) os idioletos tratam da consciência de apropriação entre a minha voz autotélica, aquela que conta sobre “quem acho que sou”, e a intersecção dessa ipseidade com uma mensagem que acredito “falar de mim”, ou que fala “diretamente para mim”: o estilo único da minha voz sonoriza suas palavras. “Ortopráxis”, “estranhamentos metodêuticos” e “idioletos” qualificam algumas razões para as citações serem movimentadas e grifadas pelas pessoas, segundo aquilo que o campo me fez observar. Também é possível subsumir essas três razões estéticas sob o nome de duas figuras que uso para desdobrar um raciocínio de caráter mais analítico sobre o assunto das recitações: a “rapsódia” e o “*gestus*”.

[1.iv.] *Ars Vox: rapsódia e gestus*

Quem é o rapsodo e o que é a sua rapsódia? E por que lembrar desse “recitador clássico” – tipo associado aos primeiros ensaios das artes orais ocidentais (Burian, 1996; Jaeger, 1994; Hauser, 2003) – para falar desses homens de sociabilidades corriqueiras que recitam a história e a si mesmos, no Egito de hoje?

É preciso espanar mais uma vez o mundo helenístico sem achar que nele vamos recuperar a originalidade de alguma coisa. Na verdade, o recitador rapsodo, o contador e “enfeitador” grego de histórias da Idade Clássica é um artista oral que tem semelhantes em lugares e tempos variados, bem como se apropria de outras plataformas artísticas do “narrar”, como a cinematografia (Fischer, 2004). Talvez seja mais fácil citar a sua arte não porque ela tenha sido tecnicamente melhor refletida e exercida no seu tempo, mas porque “nós”, descompensados por essa saudade ilegítima pelo helenismo, pensamos e escrevemos mais sobre o rapsodo da Hélade do que sobre qualquer outro das demais tradições.

Se ajuda a aliviar o incômodo por estar citando um personagem da arte popular grega do período clássico para tentar explicar as expressividades urbanas egípcias da atualidade, posso lembrar que o Egito sempre foi territorial e culturalmente mais próximo da Grécia do

que, por exemplo, a Alemanha pretensiosa de um Heidegger esteve dela; inclusive nos aspectos da tradição poética e das influências linguísticas diretas. Um exemplo disso aparece descrito na monografia de Laura Miguélez Caveró (2008), intitulada *Poems in Context: Greek Poetry in the Egyptian Thebaid (200-600 AD)*, onde aborda a recuperação da métrica poética do hexâmetro, comum entre as artes literárias do mundo grego, nas práticas artísticas do Alto Egito; esse território sub-regional historicamente influenciado pelos trânsitos políticos e culturais entre egípcios, gregos e romanos que conhecemos pelos relatos da grande história. A própria constituição dos dialetos coptas, hoje ainda usados nas liturgias e nas aulas catequéticas para jovens ministradas pela Igreja Ortodoxa Copta, descendem suas etimologias de amálgamas linguísticos entre o sistema demótico do egípcio antigo e o grego clássico (Lazaridis, 2007). Ainda em complemento dessas influências que envolvem apenas trocas de técnicas e artes literárias entre gregos e os territórios árabes em geral, também pode ser mencionada a Era Abāsyda (c. 750-1258 d.C.) e a evolução das escolas de tradutores de Bagdá, entre as quais circulavam todo um inventário de textos da tradição literária helenística; fazendo dessa realidade um dos mais antigos centros de intercâmbio de culturas filosóficas e linguísticas. Detalhes sobre a história desse movimento são abordados na monografia de Dimitri Gutas (1998): *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*.

Mas não é a fim de atestar esses híbridos de heranças culturais que relaciono a rapsódia aos atos de recitação dos egípcios. O rapsodo é tratado aqui pelo que propriamente significa sua arte vocal, os detalhes da sua *poiesis* e do seu “fazer” (*poien*), que se constituem da: (a.) transformação fono-semântica do texto recitado, (b.) da necessária presença enunciativa do rapsodo para a existência textual da sua rapsódia e (c.) da apropriação *gestual* da história recontada, demovendo o “que estava ‘morto’” por uma voz que reaviva a expressão da poética textual. São essas as qualidades que cito da arte do rapsodo, e que acredito ter encontrado nas recitativas cotidianas dos egípcios do *ba^cd il-thaūra*. O rapsodo é, portando, um executor de três atos: “ele sonoriza a história” (a torna afim à sua voz de propriedade singular); “ele traz a história”, ou a leva para algum lugar para o qual ela tenha importância, tornando a sua realidade comunicativa necessária da sua presença ambulante e dos seus contatos; “ele reconverte a história”, a contamina consigo, com as suas volições, vivacidades e com os seus *gestus* afetivos. “Sonorizar”, “presentificar” “e “reconverter” aquele conteúdo do passado ou da vida presente que possa ser contado, dando a tudo isso a assinatura de um organismo que vive, formam o resumo das habilidades recitativas do rapsodo. Pelo menos, são as coisas que dele me interessam falar e relacionar com os egípcios de hoje.

As “rapsódias” – ῥαψοδεῖσθαι [*rhapsôidoi*] – eram as recitações públicas e agonísticas dos textos da *Ilíada* e da *Odisseia*, demonstrações de habilidade de memória e técnica vocal feitas nos festivais que colocavam vários rapsodos em competição; sendo um dos mais importantes, o festival ateniense de multimodalidades de Panathenaea (Nagy, 2010). Uma das habilidades demonstradas pelos rapsodos que se apresentavam nessas competições era a de seguir o fluxo mnemônico da narrativa, “tomando o verso” da poesia quando o rapsodo anterior interrompesse sua recitação: os rapsodos disputavam soltando as deixas uns para os outros, que deveriam estar atentos para fazerem as corretas emendas recitativas dos versos. Também era valorizado a chamada δῖα νοῖα (*dianoia*), a “inteligência” do recitar bem, dando à mensagem um estilo e uma emoção que distinguissem um rapsodo de outro, sem perder a rítmica vocal impressa na própria composição dos textos. Ser um rapsodo consistia em ser um bom “citador” [*mnêsthênai*] e “hermeneuta” [*hermêneus*] da *dianoia* original de Homero. Isto é, a rapsódia deveria ligar o rapsodo à consciência de Homero: o rapsodo era como um recurso fonográfico vivo que, através da sua memória cognitiva, habilidade orgânica e intelectual [*dianoia*] e sensibilidade dialética [*dialegesthai*], ressuscitava a “voz do texto” e, logo, o próprio poeta. O movimento de trazer a lembrança da voz original também é o mesmo que possibilita a *dialegesthai*, o “manter-se em diálogo”, a “dialética” platônica do “falar com” (que para a rapsódia é a mesma do “fala como se fosse”): o movimento que Platão discute em *Íon* para lembrar que a leitura de Sócrates é um “antídoto para a morte das palavras de Sócrates” (Nagy, 2002:73, m.t.), dado que a única morte que aquele filósofo aceitaria como genuína seria a dos *logoi* (raciocínios)⁵⁶. A leitura em repetição é que traz de volta as palavras do pensador. A diferença entre a dialética platônica e aquela da rapsódia artística é que essa última não apenas ressuscita o *logos* homérico, mas acredita “trazer o próprio Homero à vida”⁵⁷: a recitação rapsódica traz a vitalidade essencial da voz do poeta pela competência mnemônica e imitativa dos sons dos seus versos pelo rapsodo. A rapsódia é, portanto, sempre uma dialética audível de presenças onde o recitador manifesta individual e carnalmente o autor da sua recitação, fazendo isso pela demonstração das suas habilidades. Com essas ideias, faz-se retorno ao caráter “ressuscitador e salvífico” do texto recitado: sua capacidade de revolver as coisas lá onde está “o morto” e o seu passado, sua habilidade de “incomodá-lo” pela expressão que o reaviva.

A abordagem da rapsódia por Gregory Nagy (2002), em *Plato's Rhapsody and Homer's Music*, abre mão de uma cobertura estética interna à literatura homérica para privilegiar uma

⁵⁶ Cf. TREDENNICK, Hugh; TARRANT, Harold (trad.). *Plato: the last days of Socrates: Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*. London: Penguin Books, 1969.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 74, m.t.

que reconheça como as inúmeras rapsódias produziram uma cerzidura sincrônica nesses textos; ou seja, a consideração da poesia como uma grande performance composta pela singularidade expressiva dos seus diversos rapsodos: “do ponto de vista sincrônico, a derivação das rapsódias de Homero é um contínuo processo de criação e recriação”⁵⁸. É com esse propósito de verificar as contribuições dos rapsodos ao texto original que o recitam que o autor revista os cenários dos festivais atenienses.

Por essa escolha de abordagem, as produções de Nagy (2002; 2010) tocam em qualidades importantes da rapsódia; essas que interessam às referências que faço a essa arte poética: rapsodiar é estilizar o texto com as propriedades singulares da minha voz e das minhas releituras semânticas (o rapsodo contamina de todas as maneiras a narrativa consigo); também é “levar o texto por aí” – eu sou o portador físico e vivo da narrativa, ela só tem propriedade pela minha atuação recitante intensiva; e, mais importante, eu “gesticulo a história”, eu aplico um *gestus* meu a ela: conto não apenas para informar, mas para recitar-me pelo texto contado. Em sua apreciação historiográfica das “rapsódias heróicas”, Arnold Hauser (2003[1953]:57) reforça a constituição “soliloquial” de alguns desses exercícios orais que não apenas narravam as “façanhas de uma única personagem”, como também eram recitados por uma só pessoa – um único rapsodo –, e não por “uma comunidade ou por um coro dramático”, à maneira da experiência teatral⁵⁹. O que se assemelha aos recursos expressivos das rapsódias são os minúsculos engajamentos recitativos dos egípcios de hoje com as intensidades históricas e políticas do *baʿd il-thaūra*, são exatamente as transliterações orgânicas do tempo pelas habilidades de “sonorizar”, “presentificar” “e “reconverter” as histórias pelas urgências estético-expressivas de alguém. A rapsódia do após-revolução é a possibilidade de saber desse instante político pelos vínculos táteis de recepção que as pessoas têm com as mensagens do mundo, pensando como biograficamente elas desvirtuam e dão razões existenciais para elas. A rapsódia é, por fim, a minha busca por fugir das inteligibilidades pela “revolução” que a traduzem apenas pelos seus processos históricos e estruturais apontados pelos grandes narradores – a maioria deles pertencentes aos “califados acadêmicos” do norte global –, mas nunca (ou quase nunca) pelos “processos cansados” figurados pelos próprios egípcios. Talvez ouvir demais as rapsódias egípcias ainda reatualize os medos de um Arthur Balfour (1848-1930), primeiro-ministro britânico defensor da colônia inglesa no Egito, personagem citado pelo clássico de Edward Said (1978:44, m.t.), para quem: deixar um egípcio falar demais era

⁵⁸ Ibid, p. 81, m.t.

⁵⁹ Cf. HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura* [Tradução: Álvaro Cabral]. São Paulo: Martins Fontes, 2003 (1953).

dar voz a um “agitador que só causa dificuldades” (ininteligíveis). Para mim, privilegiar o “ininteligível” das demandas desses “agitadores” e a “confusão” dos seus vínculos táteis com um cotidiano vivido é a única maneira de não reduzir a revolução à grandeza do seu nome e às perífrases midiáticas e acadêmicas que ela faz inspirar.

Do ponto de vista das associações objetivas que observei entre pessoas, memórias e mensagens vocalizadas: a “rapsódia” é formada dos termos e sintagmas recitantes de um passado com o qual o recitador (o rapsodo) existencialmente se identifica, mas que com o qual durante a sua repetição organiza novos vínculos táteis de receptação influenciados pelo instante da reprodução e pela presença do afeto-pesquisador. Quando digo que os textos sofrem uma “apropriação gestual”, refiro-me aos *gestus*: as modificações das tautologias metodêuticas dessas rapsódias que relacionam o “pessoal” ao “historiográfico”, assim como demonstram a “corrupção” ou mesmo a reprodução dos contínuos narrativos pela minha afirmação de desejos autobiográficos; algo que pode ter expressão no gesto de uma trajetória que chamo de “minha característica singular” ou na reedição que proponho para o texto de uma canção, de uma oração ou do meu próprio texto autotélico que porventura contém algo que chamo de “minha vida”. É que há uma batalha vocal entre possuir o texto e ser possuído por ele; a arte da recitação de rapsódias é uma *ars vox*:

é preciso pensar a *vox* como uma improvisação (...) ela é um ornamento, um simulacro (...) com a *vox*, o orador dá a voz, ele se doa, empresta o seu corpo, seu órgão a uma ressonância. Mas a *vox* também o possui; quando ele fala, ele fala ‘através da sua boca’, como um vampiro, como um demônio, como um deus (ressuscitado) (Compagnon, 1996[1979]:85, m.n.).

O *gestus* aqui não tem a ver com uma “figura de ação com um propósito significativo” (Le Breton, 1998:32, m.t.) ou com um “gesto técnico” que é componente de uma cadeia de associações operatórias (Lehoi-Gourhan, 2002:33). O *gestus* é essa consciência de que compreendo e mantenho controle sobre certas cadeias metodêuticas, ou seja, sobre as ordens das sensibilidades e dos sentidos que organizam as narrativas e vivências da minha estada no mundo, e que posso bagunçar esses programas replicantes da vida social a fim de apresentar de mim e compor para mim uma rapsódia que acredito ser feita de um enredo singular. Antes de ser propósito comunicativo – ou seja, “o gesto que quer dizer algo” –, é preciso flagrar do *gestus* “a exibição de uma medialidade” (Agamben, 2008[1996]:13): em frente de outro e para esse outro, eu conduzo uma autofiguração que acredito ser adequada ao momento daquele vínculo fenomênico e afetivo com ele, uma descrição de mim que mostro como sendo a parte mais

autêntica de um “quem sou”; mas que é uma figuração e uma destinação que vou modificando tanto mais existam instantes para esses contatos⁶⁰.

Antes de serem conceitos que saem dando destino existencial para as realidades alheias, “rapsódia e *gestus*” também são como chamo as qualidades das figuras e medialidades dos meus próprios gestos de pesquisa: descrevem do que foram feitos os meus contatos, os meus vínculos de recepção, e também o que me fizeram observar e sistematizar esses deslocamentos. Essas figuras relembram que a memória histórica “tem presença factual na vida das pessoas” (Bloch, 1998:116, m.t.), que a própria historicidade se torna “pessoal” antes de se tornar “fato” (Nourkova; Bernstein, 2010), e que algo que se chame de “revolução” precisa ser buscado nos vínculos instanciais e orgânicos dos indivíduos com os meios táteis onde as suas “garantias de vida” em forma de *mashāri* (projetos) são negociadas; realidade, essa, em que a “morte”, como manifestação fática da “política”, ainda quer fazer predominar suas velhas recitações.

⁶⁰ No artigo de referência, Agamben está fazendo distinção entre as esferas do “fazer” (*facere*) e do “agir” (*agere*): o fazer é a conclusão do gesto em si, que é “comunicar”, por exemplo; enquanto o agir romperia a relação com os fins e meios do propósito prático do fazer. O gesto, segundo a definição que elabora, é o domínio do agir: “o gesto é a exibição de uma medialidade, o tornar visível um meio como tal” (Agamben, 2008:13). Para esse gesto, não existem fins, apenas a elaboração de meios: “gesto como movimento que tem em si mesmo o seu fim (por exemplo, a dança como dimensão estética)” (idem).

Enxergo II.

Enxergo, que é lugar fora da obra, o lugar para se colocar ou não alguma coisa, uma epígrafe, por exemplo (...) A escrita tem horror ao vazio: o vazio é o lugar do morto, da falta; e não se põe mais epígrafes senão nos monumentos funerários.

Antoine COMPAGNON,
In O Trabalho da Citação, 1996[1979], p. 34-35, g.m.

Sem dúvida, será sempre necessário um morto para que haja fala (...).

Michel DE CERTEAU, Dominique JULIA e Jacques REVEL. In “A Beleza do Morto”, 1995, p. 82.

[2.] A perífrase e a beleza do que ao “morto” é citado

Entre as duas citações que preenchem o “enxergo” desta página, as ideias encontram uma linha de complementariedade. Antoine Compagnon está afirmando que escrever é “assaltar vacâncias”, a ansiedade do escritor é por estar em toda parte com as suas letras. Já Michel De Certeau, Dominique Julia e Jacques Revel estão afirmando que “aqueles que escrevem pelos outros”, supondo que esses não escrevem por eles mesmos, o exercem pelo sublime prazer de deixar “flores verbais” para um morto: pois é preciso fabular a existência desse “morto” para que haja fala sobre ele, para que exista um outro para falar no seu lugar. A ansiedade por avançar sobre vazios deixados por esse que “morreu” é complementada pelo prazer de falar como se ele fosse: eu falo por você ao mesmo tempo que cubro todos os espaços por aí, dou palavra a todos os “inteligíveis” causados pela sua “morte” ou pela sua “distância” relativa a mim.

Nesse quesito de “mortos epistemológicos” que ganharam flores verbais, poucos povos receberam tantos simulacros de exéquias como aqueles do *al-Maghrib* e do *al-Mashriq*: os trechos a ocidente e a oriente das sub-regiões norte-africanas e médio-orientais (Djaït, 1996). Mas nós não dizemos que soltamos “epígrafes” em nome dessas populações. Isso refletiria imposturas. No máximo, é afirmado que compomos “perífrases”, esse eufemismo da estirpe da “epígrafe”: fazemos circunlóquios sobre aquelas realidades, eternizamos suas histórias com as

nossas descrições pacifistas. Não é estranho que os médio-orientalistas tenham tantas citações explicativas sobre essas realidades regionais, e, ainda assim, conservemos tão poucas impressões relevantes e tantas curiosidades excêntricas sobre elas?!

Esse “morto de fala e expressão” no lugar do qual tentamos falar já recebeu comentários de Edward Said, no seu *Orientalism* (1977), mas tem força principalmente na sua ideia de uma “teoria itinerante” (Said, 2005[1994]): as teorias despossuídas dos seus lugares de origem que, distantes da intensidade original de onde surgiram – a experiência humana refletida –, perdem as suas forças enquanto são reproduzidas, se tornando meras “ortodoxias pragmáticas” enquanto transmigram entre lugares de fala. A teoria se liquefaz em perífrases porque já não estranhemos os “nossos mortos”, porque já estamos distantes dos vínculos receptivos que podemos ter com eles; então os envolvemos e tentamos reavivá-los com colóquios de citações: a citação tenta se legitimar pelo “controle das suas repetições” e pelo equilíbrio das suas lógicas “internas” (internas, repito) (Compagnon, 1996[1975]:95); a satisfação está na beleza de legar palavras ao que já não pode falar, dando “realidade a um simulacro produzido por um poder” (De Certeau, 1994:290).

Apresentei em outro lugar como algumas “citações” podem expressar vínculos táteis entre pessoas e os seus mortos políticos. Era o caso da mãe e da foto legendada do filho e *shahīd*: o ano histórico da revolução foi citado abaixo da imagem para marcar a data oficial e sentimental da morte, com isso o falecimento do mártir estava sendo objetivamente vinculado com dor e orgulho à razão revolucionária; o momento final da sua história de vida era a causa e consequência da lembrança daqueles eventos políticos⁶¹. A diferença entre aquela citação que legendava um “rosto vivo” que foi massacrado e as nossas, feitas dessas teorias itinerantes que correm fartas por aí, é que os nossos textos, nossas re-citações, perderam os seus vínculos táteis com a história e com um morto mais verdadeiro do que aquele que as nossas tradições inventaram. Aprendemos – ou já deveríamos; visto que o apelo é tão velho quanto as próprias ciências humanas – que é preciso desconfiar das representações desses “mortos” em nome dos quais compomos nossas perífrases explicativas, nossas escolas de argumentos, nossos títulos que damos como epígrafes para um tempo.

É notável, por exemplo, como a história do Egito por vezes é contada sem nenhum “apelo tátil”, apenas sob o nome de antigas perífrases que controlam a repetição de termos como: “colonialismo moderno” (francês, turco e inglês), “revivalismo islâmico”, “Era dos Ditadores” e “revolução juvenil”. E, no espaço desses manejos de repetições e buscas de

⁶¹ Cf.: conjunto prólogo, foto 02, p. 54.

legitimidades dentro de campos argumentativos repisados, o privilégio sobre um meio temático: a narrativa histórica centrada nas ações políticas das elites nacionais. Foi a consideração desse encanto dos pesquisadores pela elite colonial e pelo seu empreendedorismo modernizador que tornou a tese do egípcio Ziad Fahmy sobre a cultura popular entre 1870 e 1919, anos que antecederam a primeira revolução anticolonial do Egito, um experimento novo dentro da moderna historiografia egípcia⁶². Até então, as expressividades populares, os egípcios dos cafés, das avenidas e das mesquitas pouco tinham sido apreciados por essa tradição.

O problema dessa história das elites egípcias é que ela se centra principalmente sobre a narrativa dos feitos dos colonizadores e dos governantes militares, dando aos seus fatos a pretensa capacidade de definir quase tudo sobre o Egito moderno-contemporâneo. Mesmo parte da antropologia que privilegia as redes informais de participação popular em realidades políticas locais e as suas saídas contra-autoritárias, como a pioneira tese de Diane Singerman⁶³, ainda assim caem nessa “sedução causada pela face do *pāsha* Mehmed ‘Ali’”: expressão que Fahmy (2003:15, m.t.) usa para se referir àqueles que não conseguem escapar do fascínio pelo rosto do passado colonial moderno e militarista do Egito. Quando no espaço das suas etnografias esses antropólogos citam esse passado, aplicando um feitiço *studying up* aos panos de fundo historiográficos que elegem (Nader, 1972), eles acabam negligenciando as “figurações”: a “grande história” manifestada como rapsódia vocal-expressiva das pessoas, laborações estéticas feitas no presente fenomênico por recitadores e pelos seus vínculos substanciais e afetivos com passados. A realidade histórica considerada como “figuração” compreende que “só há história, na medida que os grupos impõem novos gestos, novas finalidades à ‘*koiné*’ das atividades humanas” (Francastel, 1993:12); ou seja, na medida que há uma “reinvenção coloquial” da prosa historiográfica e etnográfica feita entre e por organismos situados. A consideração das figurações estéticas e individuais da história não incentiva à negligência desse passado colonial e militarista que tem presença em toda parte na realidade egípcia, apenas incentiva que meçamos as influências dele equilibrando a sua evidência factível e material com as suas aparições recitativas, rapsódicas e táteis nos mundos da vida.

É preciso adiantar que este próprio trabalho não deixa de preencher alguns dos seus “enxergos”, que são esses espaços angustiantes que ficam em branco sobre cada tópico. O seu autor não escapa da ansiedade por avançar sobre vazios, controlar citações, criar perífrases e

⁶² Cf. FAHMY, Ziad. *Popularizing Egyptian nationalism: colloquial culture and media capitalism, 1870-1919*. A Dissertation Submitted to the Faculty of the Department of History (University of Arizona), 2007.

⁶³ Cf. SINGERMAN, Diane. *Avenues of participation: family, politics, and networks in urban quarters of Cairo*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, 1997.

vencer sua cota de referências autorais às literaturas ocidentais sobre o Egito. Apenas procurei privilegiar uma etnografia que expusesse os seus vínculos sensitivos com realidades e pessoas que compõem citações para “rostos mortos” que são mais vívidos do que aqueles que por vezes falseamos com a nossa escrituraria sobre o “outro”.

A seguir, trago um quadro com três perífrases que fazem parte dessa história colonial moderna e militarista. Elas são apresentadas aqui não apenas como processos estruturados que explicam a realidade de hoje: é preferível que sejam aproveitadas como “figuras”, espécies de índices figurativos de remissão que os egípcios acessam diariamente ou que o etnógrafo reconhece como traços historiográficos que mantêm vínculos diretos com o presente fenomênico vivenciado por ele e pelos seus interlocutores.

[2.i.] A perífrase colonial-moderna

Os antigos e hoje pouco fiáveis “contos ocidentais da descoberta” costumam começar pela invasão francesa do Egito. O antropólogo médio-orientalista Dale Eickerman (1981:23) chega a chamar os expedicionários da campanha colonial bonapartista no Egito e na Síria de “*intellectual predecessors*”; pesquisadores que, segundo ele, “descobriram” o Egito primeiro que William Robertson Smith, Winifred S. Blackman, E. E. Evans-Pritchard e Arthur Maurice Hocart. A verdade é que para além dos quase duzentos cientistas levados pela Expedição de Bonaparte (1798-1801), também seguiu todo o ímpeto de produzir uma colonização efetiva da região do MENA, e não apenas do Egito; o que significava não usar de violência, mas propor “trocas pacíficas”, a maioria delas baseadas em intercâmbios culturais e promessas políticas fantásticas: como a mensagem em árabe enviada diretamente do vaticano aos egípcios prometendo que Bonaparte iria governá-los de um modo ainda mais “islâmico” do que fizeram os corruptos colonizadores Mamelucos dos quase cinco séculos anteriores à sua chegada.

Para além do insucesso da colonização política e econômica e da efetividade campanha científica francesa, da qual conhecemos os resultados, Bonaparte conseguiu abrir um canal de iniciativas coloniais definitivo entre a Europa e o Egito; algo que seria aproveitado e ampliado ao longo dos 150 anos seguintes pela empresa colonial inglesa, além de ser mais uma vez aproveitado pelos próprios franceses, que em 1860 receberam “emprestados” do Império

Otomano milhares de escravos egípcios-sudaneses para participarem da campanha militar da França contra o México (Hill; Hogg, 1995:3, m.t.). O Sudão foi conquistado pelo Império Otomano em 1821, formando um território de uma só dinastia junto com o Egito; no geral, era uma sub-região aproveitada pelo império para o “apresamento” de mão de obra negra para o trabalho no campo e nas zonas de batalha (Helal, 2010:18, m.t.).

Após os franceses, os ingleses passariam a se relacionar com um cenário diferente: uma realidade política onde o *khidiv* (vice-rei) Mehmed °Ali, governador do Império Otomano no Egito (1805-1848), consolidando sua influência na região, dava início ao projeto de modernização do país. Para tanto, camponeses, berberes, beduínos, bejas, todos os povos de vários segmentos étnicos, laborais e religiosos do Egito passaram a ser chamados de “os soldados do *pāsha* Mehmed °Ali” (Aharoni, 2007:166, m.t.). Homens que estavam não apenas a serviço do empreendimento de conquista pela guerra, mas mobilizados a compor a mão de obra operária e consumidora de um sistema econômico e administrativo de um governo que buscava formar uma nação suficientemente forte para se manter com as riquezas que ela mesma produzia. A corrida pelo fortalecimento dos exércitos, o sistema industrial movimentado por ela e um arrojado sistema burocrático de cobrança de impostos foram usados para desenvolver escolas, universidades, sistemas públicos de saúde e, mais do que isso, uma identidade para um homem nacional emergente: o *rajul maṣrī* (homem egípcio), sujeito descrito como competente nos campos de batalha e nos chãos de fábrica, tipo de cuja força e destreza foram elogiadas por um famoso *ḥadīth* do profeta Muḥammad (s.w.s), que se refere ao egípcio dizendo: “*ḥayr °ajnād al-°arḍ jund maṣrī*” (o melhor soldado da terra é o egípcio)⁶⁴.

O legado de Mehmed °Ali é ampliado e desenvolvido pelo seu filho, Muḥammad al-Sa°id (1854-1933) e por outros governantes, como Isma°il (1863-1892) e Muḥammad Tewfik (1879-1909). Em 1882, a Inglaterra ocupa o Egito, mas mantém com esses *khidives* (governantes otomanos) uma relação baseada em acordos comerciais, trocas de tecnologias e proteção militar. Assegurar o controle sobre o Canal de Suez, “observar” o desenvolvimento da competitiva indústria têxtil egípcia e explorar as potencialidades econômicas das terras eram alguns dos projetos que articulavam os interesses britânicos pela região. Em 1914, após duas décadas do chamado *veiled protectorate* (Godschmidt Jr.; Johnston, 2003:8), o Egito passa a

⁶⁴ *Ḥadīth* “é um relato daquilo que o Profeta (s.w.s.) disse ou fez, assim como uma aprovação tácita de algo feito ou dito na sua presença”, textos de cujas validades são verificados a partir da investigação da “cadeia” [*isnād*] de transmissão da “informação” [*ḥabār*] original. Os *aḥadīth* (pl.) são por vezes chamados de *sunna*, quando se referem aos “costumes normativos ditados pelo Profeta (s.w.s) ou pela comunidade islâmica contemporânea ao seu tempo”, sobre os quais não são especificados os “vestígios” [*āthar*] deixados por essas cadeias sucessivas de informações (cf. *The Encyclopaedia of Islam*, Ei., vol. III, 1986, p. 23, m.t.).

viver formalmente sob o protetorado britânico; situação que se estendeu até o ano da Revolução de 1919.

A ocupação inglesa e otomano do Egito, além de toda a infraestrutura ideológica fornecida pelo projeto de criação de um país moderno e independente iniciado por Muḥammad ʿAlī incentivaram a formação de movimentos nacionalistas, como o coletivo comandado pelo oficial do Exército Egípcio Ahmad ʿUrābī (1841-1911); um homem de origem *falāḥ* (camponesa) que, em 1882, passou a contestar a influência inglesa e francesa sobre o Egito, bem como o frágil e corrupto sistema de governo praticado pelo keddívato otomano, que sempre fez concessões favoráveis à presença colonial britânica na região (Hunter, 1999). O Movimento Urabista e as suas revoltas nacionalistas levaram à criação de uma das primeiras legendas partidárias do país: o Partido Nacional do Egito; célula política que iria inspirar a criação do *Ḥizb al-Wafd* (Partido da Delegação). Esse último coletivo político foi fundado por Saʿd Zaghlūl (1859-1927), liderança de ideias nacionalistas e liberais que encabeçou a revolução de 1919, quando se contestou a ocupação britânica do Egito. Embora tenha concordado com a independência do país, os ingleses ainda exerceriam influência econômica e cultural até a Revolução dos Oficiais de 1952.

Na primeira metade do século XX, o *Ḥizb al-Wafd*, a Irmandade Muçulmana, fundada em 1928, e os jovens militantes islâmicos remanescentes das revoltas anticoloniais – tais como Sayyid Quṭb (1906-1966) e Ḥassan al-Bannā (1906-1949) – foram bastante influentes nas mudanças do Egito do “pós-independência”. A transformação política do país de uma dinastia para uma monarquia constitucional e a elaboração da Constituição de 1923, que consolidou o sistema parlamentar bicameral egípcio, foram alguns dos projetos executados por esses movimentos e primeiras denominações partidárias nacionais.

[2.ii.] A perífrase nacional-militarista

A Revolução Egípcia de 1952 ganhou o nome de “Levante dos Oficiais” (Cook, 2012:39, m.t.). Esse momento marca a definitiva ascensão das instituições das Forças Armadas Egípcias ao comando da recém-inaugurada *Jumhūriyat Miṣr al-ʿArabiyyah* (República Árabe do

Egito): regime político que decreta o fim do último estágio da monarquia constitucional de ascendência otomana, que há época era representada pelo Rei Farūk (1920-1965); governante que foi exilado na Itália pelos oficiais.

Tomando esse marco do movimento de descolonização do Egito, a história política da segunda metade do século XX divide a sua era republicana em quatro momentos: Era Nagīb (1953-1956), Era Naşer (1956-1970), Era Sadāt (1970-1981) e Era Mubārak (1981-2011). Essas eras são chamadas pelos nomes dos oficiais que assumiram a presidência de cada período, o que demonstra a formação de um dos mais “resilientes sistemas personalistas e autoritários” de governança da região do MENA (Kassem, 2004:11, m.t.). A instabilidade criada pela formação do Estado de Israel, em 1947, que trouxe novos apelos bélicos para a região, e a corrida das alianças e dos acordos militares protagonizados pelos Estados Unidos e pela União Soviética deram o suporte material e as justificativas imediatas para o continuísmo dos regimes dos oficiais.

Na urdidura dessas eras políticas, os governantes estiveram muito mais empenhados em garantir a centralidade do alto comando nacional nas mãos dos seus líderes e na manutenção de uma política internacional oportunista baseada em múltiplas alianças e engajamentos, do que oferecer observância administrativa às inúmeras demandas reprimidas da população. Durante mais de meio século de regime ditatorial, o Egito se apresentou muito mais como um “pacificador” regional e um perdulário das benesses da política internacional – principalmente das doações bélicas bilionárias dos Estados Unidos (Ezell, 2012) – do que um Estado sensível à necessidade do desenvolvimento da sua independência social e econômica garantida por forças nacionais. Uma declaração explícita e exemplar do menosprezo à “questão nacional interna” por parte dos governantes militares da região do MENA pode ser lida através da fala de um outro ditador; a expressão muito reflete a crise política de todos os países árabes do norte da África: “há uma agenda dos povos árabes e outra dos governos árabes” (Muamar Kadāfi (Netto, 2012:7).

Após a destituição de Muḥammad Nagīb, primeiro presidente do período republicano, sobe ao poder Gamal Abdel Naşer (1956-1970), que é responsável pelos movimentos de fortalecimento de alianças pan-arábicas e pela nacionalização e construção de projetos e equipamentos infraestruturas importantes para o desenvolvimento econômico nacional. Durante a sua administração, foi criada a Barragem de Aswān, no Alto Egito, e nacionalizado o Canal de Suez. Pela orientação socialista-soviética do seu governo, Naşer se torna, contraditoriamente, um provocador e um arrefecedor de crises e embates internacionais diretos dentro da geopolítica do Oriente Médio; principalmente com Israel. Os embaraços com a

diplomacia internacional não influenciaram, no entanto, na eficácia do orgulho nacionalista com o qual Naşer fortaleceu o seu carisma; sentimento que lhe rendia o apoio da população *falāhyn* do Baixo Egito aos movimentos feministas islâmicos do Cairo, passando pelos jovens aspirantes a cadetes das escolas médias egípcias e chegando até os intelectuais da Universidade do Cairo. Isso tudo ainda controlado pelo seu projeto de definir os campos de competência do poder republicano e das comunidades religiosas, a fim de “fincar certos marcos da tolerância e da liberdade religiosa” que produzissem para a religião uma esfera em separado àquela onde idealmente deveria operar a política (Ali Agrama, 2012:26, m.t.).

Após a morte de Naşer, assume a presidência Anwar Sadāt (1970-1981), que retoma alianças com o polo mundial capitalista e implanta a chamada *Ifitah*: a política das “portas abertas”, que ampliou as alianças comerciais do Egito com o comércio regional e internacional, alargando o setor industrial e, conseqüentemente, puxando o consumo nacional de *commodities*. Sadāt é assassinado em 1981 por militantes islâmicos que se opunham à aproximação Egito, Israel e Estados Unidos que essas políticas neoliberais vinham possibilitando. A insurgência das militâncias islâmicas que atentaram contra o ditador na segunda metade do século XX também é resultado do programa nasserista de tentar minar a interferência dos partidos e organizações religiosas (tais como a Irmandade Muçulmana) sobre a máquina administrativa. Também é desse período que se fortalecem os movimentos islâmicos rurais e urbanos, muitos deles influenciados pelas obras literárias do militante e pensador islâmico Sayyid Quţb; autor de textos que denunciavam o autoritarismo dos governos militares, a negligência política às demandas populares e a “degradação moral da sociedade egípcia”, pregando, diante disso, uma restauração dos valores islâmicos e da submissão da política à *hakimiyya* (soberania de Allāh), suas leis e seus princípios morais (Ranko, 2015:65, m.t.). A contestação lançada por esse autor era contra todos os sistemas políticos – liberais, socialistas-populistas e democráticos – que funcionavam como substitutivos à “soberania divina”, operando como “sociedades idólatras, para as quais a mais alta soberania é exercida em nome do povo, de um partido ou de qualquer outro segmento”, mas não pela mediação divina (Kepel, 2005:45, m.t.).

Saiyyd Quţb, o *ibn al-baladī* (filho da minha terra)⁶⁵, o intelectual e autobiógrafo que escreveu sobre o sonho revolucionário da sua infância, em *Ṭifl min al-Qarya* (Uma Criança da Vila) (1999[1946]), era um jovem que vinha do ideal libertário do início do século XX, quando ele e os militares egípcios lutaram de ombros contra o aparelho anticolonial britânico e otomano (Calvert, 2011). Mas que ao longo da história republicana viu os oficiais sobrepujarem os

⁶⁵ Termo usado para definir a identidade nacional egípcia, geralmente daqueles de origem *falāh* (campesina), como era o caso de Sayyid Quţb; que na sua autobiografia se chamou de “uma criança da vila”.

ideólogos islâmicos e instrumentarem um regime condescendente com as interferências neocoloniais das potências mundiais. Seu ideal de uma “sedição islâmica egípcia” passa a se afirmar definitivamente como uma resposta política à ascensão dos oficiais e ao estabelecimento das suas práticas corruptas e violentas de administração da república emergente. É nesse período de maior produção intelectual de Quṭb em que se fortalecem as células das principais denominações do militantismo islâmico armado no Egito, como a *al-Munazamat al-Tahrīr al-Islāmi* (Organização da Libertação Islâmica) e a *al-Jihād al-Islāmi al-Miṣrī* (Jihād Islâmica Egípcia); esse último, um subsegmento descendente do primeiro, mas de atuação mais aguerrida, coletivo que, em 1981, participou diretamente do assassinato do presidente Sadāt (Ibrahim, 2002).

Como aconteceu em outros regimes militares do norte do continente africano, todas essas eras ditatoriais usaram o argumento do combate ao “fundamentalismo islâmico como pretexto de emergência para violar os direitos humanos, anular as liberdades” e fortalecer suas políticas continuístas (Yazbek, 2010:88); ao mesmo tempo que fingiam não considerar que o militantismo religioso era, ele mesmo, uma resposta política ao autoritarismo neocolonial e militarista, uma “arma definitiva nas mãos daqueles que reivindicam para si a tarefa de fazer cumprir o código moral divino que ‘põe a sociedade em ordem’, colocando a vida do homem na terra na ‘senda correta’” (Cherem, 2010:2, g.m.). Ergue-se, como um quarto (mas não último momento) da Era dos Oficiais, o governo de Mubārak (1981-2011).

[2.iii.] *Aisthesis* da revolução juvenil

Poucos analistas políticos definiram tão bem a Era Mubārak quanto a própria caricatura que os egípcios criaram para o seu presidente, que até hoje é conhecido como “*La vache qui rit*” (A vaca que ri): esse que é o nome de uma marca francesa de laticínios muito popular no Egito, empresa que tem como mascote das suas campanhas o desenho de uma vaca holandesa sorridente. Os gravuristas costumam colocar o rosto do ditador no lugar da mascote, afirmando que essa é a verdadeira caricatura presidencial que o regime vendeu para fora do Egito: um estadista néscio, mas simpático e amigo-fiel das superpotências, principalmente dos Estados

Unidos, dos quais seu governo recebia subsídios bilionários anuais para a militarização do país, a fim de que fosse o “mediador-pacificador” de conflitos regionais.

Embora Mubārak fosse como uma “vaca sorridente” para os financiadores globais do seu regime, para dentro do país, na direção do chamado *sha‘b maṣrī* (povo egípcio), suas políticas públicas foram austeras e negligentes de demandas sociais as mais diversas. Uma das crises do seu governo, e que se repetiu ao longo dos projetos de governança do pós-2011, foi a do “desabastecimento do gás de cozinha”, que todos os dias obrigava milhares de famílias egípcias a disputarem vasilhames nos postos nacionais de distribuição. Tão dramática que o referente simbólico desse *sha‘b maṣrī* de antes da Revolução de 2011 acabou se tornando a imagem de um homem ou de uma mulher de aspectos cansados que eram fotografados enquanto levavam pesados tonéis de gás nas costas até suas residências⁶⁶.

Da Era Mubārak, a violência policial corriqueira nas periferias urbanas, as torturas de lideranças das militâncias islâmicas que se opunham ao regime, as repressões às greves operárias da cidade de al-Maḥalla al-Kobra, da região do Delta do Nilo (Bishara, 2014), e as práticas generalizadas de corrupção compõem toda uma narrativa importante para o evento revolucionário⁶⁷. Pois esses processos cansados, esses corpos acoitados e os nomes e rostos dos cadáveres que prescindem desse tempo parecem ter gerado a *aisthesis* da revolução: os momentos em que as insensibilidades dos programas de gestão da vida tocados ao longo de todas essas eras foram confrontadas pelos vínculos mais sensíveis das pessoas com os seus territórios e com as urgências internas a eles. É, principalmente, quando os totalitarismos tunisianos, líbios, egípcios e outros excedem nas suas autoridades sobre o “destino fático sobre o viver e o morrer”, seja pela guerra civil ou pela inanição, que o coro civil passa a vociferar, como nunca antes na história, por “pão, dignidade e liberdade”; essas que são expressões da constituição “social e político-democrático” da demanda revolucionária (Alexander; Bassiouny, 2014:13, m.t.).

Mas não se trata aqui de uma revolução feita somente em nome e por segmentos, minorias e direitos compatibilizados a políticas de reconhecimento. Defendo, antes de tudo, que essa *aisthesis* decorreu, por assim dizer, de um contato sinestésico, afetivo, cotidiano e insistente

⁶⁶ A provável causa para o desabastecimento ainda enfrentado nos dias de hoje é a venda de gás para as nações vizinhas; comércio que gera lucro e alimenta práticas de corrupção entre empresários e administradores públicos, mas que desfavorece a população nacional.

⁶⁷ Dina Bishara reaver a história dos movimentos sindicais das cidades industriais da região do Delta do Nilo para lembrar como a participação corporal da massa proletária e das suas lideranças foram importantes nos eventos de janeiro de 2011. No seu artigo, a autora cita a frase de um interlocutor que a explicava que “os trabalhadores não organizaram a revolução, foi a revolução que organizou os trabalhadores” (Bishara, 2014:83, m.t.).

entre os sujeitos e uma situação mais geral onde a identificação comum era a “desposseção” (Safatle, 2015a/b): o espriamento das formas individualizadas, ao mesmo tempo que coletivamente reconhecidas, da ideia de que estamos de fora do regalo do direito público, do Estado, enfim, da grande política, mas, principalmente, que “existimos nessa desposseção”: há um organismo “aqui e agora” vinculado a um tempo imediato que se afeta cotidianamente com essa repressão do “não ter” e do “não ser”; afetação orgânica que reproduz antigos vínculos entre os sujeitos, as instituições e os seus espaços vivenciais, mas que também possibilita o cultivo de relações renovadas e criativas entre eles.

Com base em Safatle (2015a:), principalmente pela imagem potencial de “afetos que podem ser gerados pelas sensações de desposseção e desamparo”, me pergunto até que ponto a experiência revolucionária egípcia, e essa ainda refletida no cotidiano da cidade que conheci, dá exemplo de uma luta “pelo direito público das minorias”, mas também exemplifica “uma anomia que fortalece o campo político por sua abertura para além do direito” (Safatle, 2015b:111)⁶⁸. Ou seja, pensada a revolução de fora das ruas e das suas mensagens para as quais é a presença normativa e justa do Estado que é reivindicada, será que chegaríamos nos vínculos instanciais onde as biografias estão manejando os seus afetos orgânicos imediatos, esses mesmos em sintonia com leituras que cotidianamente estranham uma “revolução feita pela via política”?

Diante dessa pergunta, volto a pensar as escolhas de observação deste trabalho: como será apresentado nos relatos seguintes, ao invés de olhar, por exemplo, apenas para os jovens cristãos coptas e para as suas reivindicações de direitos sobre um Estado governado por leis islâmicas, decidi observar como um homem copta específico maneja e me apresenta certos afetos nas suas relações fenomênicas mantidas com muçulmanos que, para o bem e para o mal, exercem influências cotidianas sobre a sua biografia psíquica e social. Ou seja, ao invés da política no abstrato, ou como “uma predicação dos sujeitos através da determinação fornecida por direitos positivos juridicamente enunciados”⁶⁹, procuro pensar como pessoas de segmentos religiosos diferentes estão enredadas por afetos intimistas comuns que prescindem tanto do

⁶⁸ As ideias de “desamparo” e “desposseção” são terminologias que na obra de Safatle (2015b) nos transportam a um dos centros da sua argumentação filosófica, que tem origem no conceito de “reconhecimento antipredicativo”; sobe o qual é refletido: “falar em ‘reconhecimento antipredicativo’ só faria sentido se pudéssemos afirmar a necessidade de algo do sujeito não passar em seus predicados, mas continuar como potência indeterminada e força de indistinção. Como se aprofundar as dinâmicas de reconhecimento não passasse por aumentar o número de predicados aos quais um sujeito se reporta, mas que passasse, na verdade, por compreender que um sujeito se define por portar o que resiste ao próprio processo de predicação. O que nos deixa com uma questão fundamental, a saber: como reconhecer politicamente essa potência que não se predica? Poderíamos pensar lutas políticas cujas encarnações em demandas particulares nos levasse, necessariamente, ao reconhecimento do que é radicalmente antipredicativo?” (Safatle, 2015b:107).

⁶⁹ Ibid., p. 106.

“medo” quanto da “esperança”; essas duas afecções essenciais dos corpos políticos⁷⁰. Quando faço esse desvio de foco, saindo do lugar público onde os atores convocam constantemente o “direito”, para o lugar íntimo onde elas evocam primeiramente os seus “afetos indistintos”, tento alcançar as razões pulverizadas em cotidianos que levaram as pessoas a atrelarem ou não suas vozes recitantes à narrativa da história política e às suas expressividades públicas. Produzindo esse segundo nível de atenção, espero que consiga sair dos vícios das perífrases narrativas, que leem as manifestações recentes apenas através das razões encontradas nas elites do Estado militarista e na inobservância dos direitos sociais e civis operada por elas, e chegue, finalmente, nos mundos proximais onde as demandas decorrem de uma *aisthesis* com o vivido; lugares onde afecções são singularizadas e também compartilhadas, gerando pequenas figuras erráticas de interações.

Além do mais, se olhássemos apenas para essas perífrases de um Estado repressor para explicar as revoltas urbanas de 2011, seria como dar para essa mesma instituição o direito de explicar as mobilizações recentes. Algo que não é de todo verdadeiro, nem legítimo. As revoltas, ao que compreendo, começaram e ainda começam (todos os dias) intimamente nos circuitos afetivos que as pessoas reproduzem e reinventam entre elas, assim como nas figurações cotidianas de si que usam para viver.

Quando o mártir tunisiano Muḥammad al-Būa°zīzy se autoimolou diante de uma instituição do governo do seu país, ao final de 2010, dando início a uma série de mobilizações populares, o Egito já se ressentia com a morte do jovem Khālid Muḥammad Sa°īd, que foi espancado por policiais até a morte por ter divulgado um vídeo em que os seus agressores apareciam vendendo haxixe no interior de uma delegacia de Alexandria. Quando o apelo dos protestos daquele ano chegou ao Cairo, o rosto desfigurado desse mártir foi apresentado nas redes sociais e portado nas ruas, na forma de cartazes. Foi a sua face de identificação não discernível que compôs as imagens dos primeiros protestos. As pessoas alegavam estar indo às avenidas e praças em nome desses semblantes sem identificações, visivelmente torturados, mas que por trás sabiam da existência de um traço familiar, reconhecível em qualquer egípcio.

A concentração nas ruas, a partir do início de janeiro, marcou um momento de reconhecimento no “outro” (o manifestante anônimo) dessa familiaridade que o “rosto morto” e desfigurado do *shahīd* não deixava reconhecer. A concentração humana explorou a própria

⁷⁰ O “medo” e a “esperança” são citados por Vladimir Safatle como afetos centrais da elaboração modelar da vida social e das relações costumeiras mantidas interiormente a ela. Embora o tema apareça subscrito nas suas produções textuais, mas a recuperação que agora faço dessas ideias vem da apreciação de uma comunicação oral apresentada por esse autor (Instituto CPFL. Café Filosófico: A Lógica do Condomínio).

visualidade e intensidade do seu corpo coletivo para tornar o movimento maior e mais significativo a cada nova manifestação. Os rostos violentados dos jovens ainda despontavam nos cartazes erguidos acima das cabeças, mas era principalmente o estado sensível do encontro de pessoas que agora era valorizado na forma de registros fotográficos e fílmicos pela nova “ecologia midiática” virtual experimentada pelo país (Peterson, 2012:81, m.t.). Os “rostos vivos” vocalizavam “*amish*, Mubārak!” (cai fora, Mubārak!), e era a “*ghaḍab*” (fúria) por trás dessas expressões que foi valorizada como um postal político do Egito para o mundo⁷¹. Ressaltava-se a constituição orgânica do movimento, o aparente consenso das vozes e o afinamento dos sentimentos, ao mesmo tempo que a inexistência de um tema político unitário: existia alguma “vagueza” na razão dos protestos, no sentido que os motivos eram inomináveis por serem muitos e variados. Eram os índices expressivos dos gestos que eram valorizados nos arranjos de uma memória visual-sonora daqueles atos: composições de faces e bocas, sinais com as mãos, citações textuais toadas. Era o “corpo” e a sensibilidade da “pele” que eram colocados em centro de evidência, eram os seus apelos que deveriam definir aqueles movimentos gregários em formação. Os símbolos individualizados foram diminuídos para dar evidência ao panorama da massa humana fotografada desde uma visão aérea onde as miniaturas dos corpos pareciam costurar uma só grande pele flamulando. Dessas imagens de uma coletividade em crescimento, as “observações participantes” romantizavam descritivamente os acampamentos do centro da Praça Taḥrīr realizados nos dezoito dias antes da renúncia de Mubarak como uma experiência singular de uma “proto-comunidade anarquista” feita de muçulmanos, coptas e estrangeiros irmanados por uma “causa comum”: “*isqāṭ il-nizām*” (derrubar o regime) (Rashed; El Azzazi, 2011:25, m.t.).

De todas essas *aisthesis* valorizadas pela revolução, chamo atenção para aquelas que mobilizavam sensibilidades e valores em torno de interpretações sobre os usos da “violência”; mais precisamente, sobre dois termos que estiveram presentes na narrativa revolucionária: (i.) *gidʿān* [pl. *gadaʿ*], como valor do homem que se destaca em inteligência, lealdade, decência, e pelas demais qualidades valorizadas pelo universo moral das classes populares, entre elas, “a habilidade de usar moderadamente a violência nos contextos apropriados, como na autodefesa ou para ajudar a proteger indivíduos vulneráveis e membros da família (especialmente as mulheres)” (Ghannam, 2012:33, m.t.); em contraste com esse primeiro valor, (ii.) o indivíduo *baltagi* [pl. *baltagiyya*] “é alguém (geralmente um homem) que impõe sua própria vontade

⁷¹ Uma das plataformas virtuais que ajudaram nos atos de protesto de 2011 foi a conta no Facebook criada pelo movimento *Ḥarakat Shibāb Sitt Abril* (Movimento Jovem 6 de Abril) em apoio às greves operárias da cidade al-Mahalla al-Kobra. O canal era chamado de *Sitt Abril: Yaūm al-Ghaḍab* (6 de abril: o Dia da Fúria).

sobre outros em favor do seu interesse pessoal”⁷². No final do século XX, esse último termo era usado pelo governo e pela imprensa estatal para se referir aos líderes islâmicos que promoviam o chamado “terrorismo social”, os enfrentamentos armados contra os regimes de segurança e o sistema autoritário de governo (Ismail, 2006:122, m.t.). Para Farha Ghannam⁷³, os eventos da Revolução de 2011 se apropriaram de duas maneiras dessas categorias preexistentes:

enquanto os “rebeldes” [*al-suwwār*] provavam para eles mesmos serem *gidʿān*, homens e mulheres intencionando sacrificar suas vidas pela dignidade e pelo bem da totalidade da nação, o governo de Mubārak e os seus apoiadores eram vistos como *baltagiyya*.

Completando o comentário da autora: “o governo de Mubārak e os seus apoiadores eram figurados como” covardes, violentos e gananciosos. Mas o que observei no período do *baʿd il-thaūra* – passados três anos da revolução – foi uma inversão dos lugares onde essas categorias de violência eram exploradas pela “ética das falas cotidianas” e públicas (Sidnell, 2010:139, m.t.)⁷⁴, pois o homem *baltagi* (sing.) passou a ser apontado principalmente do meio das interações populares do após-revolução: os inúmeros casos de estupros coletivos que foram registrados durante e após alguns protestos (Galán, 2016), bem como as *riots* envolvendo torcidas de futebol, os suicídios em espaços públicos, os atentados a igrejas coptas, museus e prédios do governo e todos os sinais de violência que fizeram com que essa “figuração do ódio” fosse transferida da imagem do ditador e do seu governo para os gestos interindividuais. Ponderando essas violências, o comentário mais comum de ser ouvido nos dias de hoje, seja na expressão cotidiana de algumas pessoas ou nas crônicas pietistas dos jornais, é que os “egípcios, após a revolução, se tornaram mais “egoístas” [*ʿanāni*], “indecentes” [*mubtadhal*] e pouco “devotos” [*muaʿmin*]⁷⁵; todos como adjetivos que caracterizam os indivíduos *baltagiyya* (pl.). As expressões dessas falas cotidianas repetem a ideia de que a revolução criou um “espírito coletivo voluntarioso”, através do qual as pessoas passaram a olhar para as suas diferenças religiosas e político-partidárias como afetações odientas ainda mais expressivas; ao mesmo tempo que começaram a explorar zonas individualistas de desejos e ideais de auto-realização que suplantam a relação “harmoniosa” com o “outro”.

⁷² Ibid., p. 34, m.t.

⁷³ Ibid., p. 33, m.t.

⁷⁴ As comunicações que se passam em contextos da “*ordinary language*”, interações que deixam aparecer o domínio ético-moral subjacente às práticas cotidianas de interlocução (Sidnell, 2010:139, m.t.).

⁷⁵ “*Al-shʿab al-miṣrī mutadīn biṭabaʿiah (...)*” (“Talvez tenhamos que rever a máxima que diz que o povo egípcio é naturalmente devoto”; diz o título completo dessa matéria diante da onda de suicídios cometidos em espaços públicos no Egito). *Miṣr al-ʿArabya*, Cairo, Egito, 01 out. 2014.

Para dar outra consistência histórica ao “poder do fantasma”⁷⁶ de um caráter egoísta e violento projetado sobre os egípcios do após-revolução, deve-se ressaltar a frustração de parte da população diante de uma nova ressurgência do regime militar, bem como todo o efeito do revanchismo promovido pelos oficiais quando reassumiram o poder e passaram a validar leis autoritárias e regimes de vigilância sobre as práticas civis. A eleição presidencial de 2014, que tornou o marechal Sīsy presidente com um índice baixíssimo de participação do eleitorado, aprofundou o sectarismo político entre apoiadores e opositores do governo dos oficiais. Além do mais, a “expectativa da abertura democrática” e a concorrência por oportunidades, espaços e direitos disputados por movimentos sociais, novos partidos e minorais étnicas, religiosas e de gênero ampliou o clamor por liberdade e políticas de reconhecimento (Ragab, 2012). Todas essas adaptações expressam as transformações que vemos dispostas ao tempo do após-revolução, que, no geral, é considerado um momento de atualização de violências reproduzidas de outros períodos ditatoriais; um contexto para se dizer nas ruas *haiyba fī dam* (“vai haver sangue!” – a.e.c.); expressão costumeiramente repetida quando algum ato de protesto não autorizado pelo regime de Sīsy é anunciado nas redes sociais virtuais ou pelos jornais.

O *baltagi* – homem corrupto, egoísta, inescrupuloso – não é mais apontado apenas na face do ditador, ele aparece também na autotransfiguração de um povo sobre si mesmo, numa espécie de culpa civilizacional que ele estabelece para si: esse tipo é apontado no homem que provoca acidentes de trânsito pela sua “imprudência e egoísmo”; no amigo que perdeu o hábito de cumprimentar os seus conhecidos com apertos de mão e saudações religiosas; no egípcio que joga lixo na rua ou se apropria de terrenos urbanos baldios; no homem religioso que demonstra *taʿṣub* (fanatismo religioso violento); no militante islâmico que joga artefatos incendiários dentro de um museu nacional etc. E, principalmente, no *baltagi* “presunçoso” que é apontado na figuração dos jovens em geral, sujeitos que sobretudo no tempo do após-revolução são descritos como: “indolentes” [*tanābla*] – despreocupados com os projetos individuais que lhe garantirão a arquitetura do projeto material e moral de uma família e de uma carreira pública profissional – e pouco “devotos” – desatentos às antigas ortopraxis religiosas que os homens das gerações anteriores dizem repetir com disciplinamento e pietismo.

Logo, diante da estereotipia do jovem “indolente”, crítico das alternativas tradicionais que lhe são oferecidas e articulador de outros vínculos com a práxis religiosa, são reavivadas as antigas tipificações da *naḥda* (renascimento) religiosa do islām e do cristianismo copta: como em outros tempos – quando a desesperança da transformação pela via política obrigava as

⁷⁶ Cf. Mbembe, 2001:213, m.t.

pessoas a se recolherem aos espaços protetivos da religião –, procura-se reavivar nas “consciências” [*ḍamīr*] individuais as figuras do “bom devoto muçulmano” e do “copta de atitudes pias”; enfim, são lustradas as rapsódias do *rajul maṣrī* (o homem egípcio): o estereótipo de uma masculinidade que narra o egípcio como o trabalhador incansável, o soldado indômito, o homem de vigor sexual singular e o devoto incorruptível⁷⁷. De dentro das comunidades de templos, entre os familiares e em outros espaços, é fortalecida uma “ideologia de juventude” (Van Djik *et alii*, 2011)⁷⁸ empenhada na restauração dos jovens *mualtazīn*: os “jovens pios”. Há de se investigar, ao longo de avaliações futuras, se o reforço dessas didáticas e ergometrias morais resultaram, por exemplo, nos fenômenos recentes do aumento do número de garotas entre 12 e 15 anos que usam o *nīqab*⁷⁹, bem como na elevação dos registros de casos de meninas que são submetidas à cirurgia da mutilação genital no Egito; país que hoje é o primeiro no mundo em quantidade de intervenções cirúrgicas do tipo (Barron, 2014).

Comparado com as capacidades do *rajul maṣrī*, o jovem do *baʿd il-thaūra* que enfrenta essas abordagens reeducadoras é aquele descrito “por não ter”, “não ser” ou “aquele que aguarda”; enfim, é o que não conquistou os projetos e as garantias tradicionais da vida adulta, que são baseadas na expectativa pela construção do imóvel da futura família, no serviço às armas, na realização do casamento e na ampliação dos patrimônios individuais. Como a personalidade *baltagi* que sobrou da revolução, o jovem é o “despossuído”: aquele que é atravessado por destinações incertas, essas ainda aguçadas pelos atentados comuns cometidos contra as alternativas que o tirariam do limbo da sua posição geracional: a crise do emprego, das oportunidades de escolarização, das economias individuais que financiariam os casamentos, essa instituição de realização cada vez mais onerosa; enfim, todas essas continuidades das crises econômicas e sociais decorrentes dos governos dos oficiais e, principalmente, da Era Mubārak (1981-2011) (Amin, 2012).

Mobilizado pelo que busca Safatle (2015b:107), ao se perguntar “como reconhecer politicamente potências que não se predicam”, e considerando – também em conversação com as suas ideias – que o “despossuído” e o “desamparado”⁸⁰ podem inspirar condições de

⁷⁷ Durante parte do século XX, a noção de “consciência” [*al-ḍamīr*] foi diversas vezes abordada por ideológicos muçulmanos e coptas egípcios que buscavam promover um “renascimento” [*naḥḍa*] moral-religioso que fosse baseado na ética e nas virtudes individuais. Alguns desses pensadores são al-ʿAqqad Ḥusayn e Khālid Muḥammad (cf. Leirvik, 2006).

⁷⁸ “Ideologias de juventude” não apenas no sentido de como os “jovens significam os seus mundos da vida”, mas principalmente de como as suas realidades e os conceitos de juventude são pensados pelas políticas de Estado e didáticas morais.

⁷⁹ Vestimenta da mulher *munaqqaba*, conhecida por usar luvas e recobrir todo o rosto com o seu véu, deixando de fora apenas os olhos (cf. Abaza, 2007).

⁸⁰ A “desposseção” e o “desamparo” vêm do diálogo que esse autor mantém, respectivamente, com a proposição filosófica do marxismo sobre a condição “despossuída” (de predicado e identidade) do proletário,

insurgência de “afetos políticos” importantes, conduzi meus argumentos na direção das seguintes perguntas sobre as figurações de juventudes no após-revolução: com esses jovens alcunhados de *baltagiyya* (“os despossuídos”)⁸¹, figurados pelas suas inúmeras maneiras de textualizar e experimentar o *baʿd il-thaūra*, dispõem essas potências de afecções desviantes entre a expectativa dos “projetos tradicionais de vida” que recaem sobre eles? Como vivem entre os estímulos das coisas que os afetam – como o regime político e as *aisthesis* das suas violências constitutivas – e as correções posturais e os afetos modelares do *rajul maṣrī* (homem egípcio)? Nessa cruzada atual pela predicação do jovem e da sua individualidade, como a sensibilidade dos seus afetos percebidos e mobilizados pelas “esperanças” e pelos “medos” despertados pelo após-revolução influenciam suas ideações de projetos de vida? Em vista dessa condição predicante do despossuído, esses jovens retomam antigos projetos, ou estão articulando esses a cursos biográficos “singulares” e “criativos”?

No espaço dessas perguntas, o negativismo dos predicados sobre essas juventudes é usado em sentido opositivo ao que encontramos nos mundos cotidianos da vida: é exatamente a partir desses “contra-valores” figurados nos jovens que me pergunto se estamos em face de rapsódias e *gestus* positivos de uma relação com o tempo social pós-revolucionário.

e com a teoria social e psicanalítica freudiana, de onde o “desamparo” é redescoberto e reanalisado como um afeto potencial de corpos errantes que “não se predicam nem se deixam predicar”.

⁸¹ Aqueles que “não têm”, “não são”, por isso estão “de fora” da figuração ideal do sistema de valores morais, religiosos, educacionais, financeiros etc.

[3.] Figuração e juventude: etnodramaturgias

A prudência empregada na maioria dos “estudos temáticos” me diria que preencher tópicos do tipo “juventude no Egito” ou “juventude na região do MENA (*Middle East and North Africa*)” seriam bons procedimentos para encaixar aqui, nesse momento da tese. Discordo que sejam! As “prateleiras egípcias” escritas pelas academias ainda imitam basicamente essa organização: “envelhecer no Egito moderno”, “riqueza e bem-estar no Egito (moderno)”, “família no Egito (moderno)” etc. Essa divisão é muito usual quando o cientista olha para a realidade alheia como um mundo feito de instituições independentes e, ao mesmo tempo, em correspondência funcional umas com as outras; “interpretação antropológica ortodoxa que foi aceita durante toda a década de 1960”, quando um modelo analítico “auto-estabilizador” procurava explicar como unidades sociais semiautônomas exerciam os seus papéis em favor do equilíbrio da inteireza de uma “ordem social” (Douglas, 1986:28, m.t.).

Principalmente hoje, quando se salienta o imaginário de uma “revolução juvenil” (Shehata, 2014), o tópico “jovens no Egito” vem assumindo um local privilegiado dentro dos programas explicativos sobre a chamada “constituição moderna” daquele país. A partir de ideias como a de *youthfulness*, tenta-se descrever um “jovem egípcio pós-revolucionária” a partir da sua agência política e capacidade geracional de produzir interferências nos comandos institucionais. Assim, é explicado que:

youth movement are ultimately about claiming or reclaiming youthfulness. And “youthfulness” signifies particular habitus or behavioral and cognitive dispositions that associated with the fact of being “young” – that is, a distinct social location between childhood and adulthood, where the youngster in a relative autonomy is neither totally dependents (on adults) nor independent, and is free from being responsible for others. Understood as such, the political agency of youth movements, their transformative and democratizing potential, depends on the capacity of the adversaries, the moral and political authorities, to accommodate and contain youthful claims (Bayat, 2013:107).

Quando decido olhar para as juventudes egípcias, não é apenas por esse suposto potencial “transformador e democratizador” que se associa a elas. É exatamente pelo motivo oposto ou “negativo” a esse: é da crítica contrarrevolucionária que a “sociedade adulta” lança sobre os jovens – que hoje são alcunhados de *baltagiyya* – de onde parto para me perguntar pelas experiências acumuladas por eles. Considerar o comentário que chama o jovem de “indolente” e “presunçoso”, por exemplo, é se perguntar quais são as figuras dos sistemas de expectativa que apontam aquilo que ele “não possui” ou “não é”. Da mesma forma, se os jovens aparentemente “não estão exercendo” as figurações que lhe são esperadas, a que outras direções de comportamentos suas condutas estão apontando? E do que são feitas as orientações dessas condutas modelares que encontram no jovem o alvo de programas correccionais e moralizantes?

Como foi apresentado no tópico anterior, o principal efeito contrarrevolucionário parece ter sido exercido numa direção que “despossuiu” a juventude dessa autoridade “transformativa”: antes de querer ensinar “o ditador a falar a língua do povo”, são os próprios jovens que devem assumir a responsabilidade de aprender qual é a “linguagem moral usada desde sempre por esse povo”. Ou seja, os jovens são conclamados, antes de tudo, a se posicionarem como o “*rajul maṣrī*” (o homem egípcio) – o devoto, o soldado nacional, o operário incansável e, sobretudo, aquele que arregimenta o projeto familiar; figurações que compõem os “projetos” [*mashāri*] da vida adulta; para, só a partir daí, conquistar o seu direito “legítimo” de participar do equilíbrio das forças políticas da sociedade.

No campo de conceituação sobre as “experiências de juventude”, principalmente nos empreendimentos de pesquisa que consideram o jovem menos como uma “circunstância etária e mais como uma forma de afirmação social” (Barreto, 2014:13), as ideias de “ciclos de vida” (Iulianelli; Fraga, 2013; Johnson-Hanks, 2002), de “projetos” e “carreiras” são ressaltadas para comunicar os aspectos que Mead (1928:6, m.t.) já tratava em termos de uma “transitoriedade” e de uma “plasticidade” associadas às relações entre os adolescentes e as suas “civilizações”⁸².

⁸² Cf. MEAD, Margaret. *Coming of age in Samoa: a psychological study of primitive for Western civilization*: New York: William Morrow and Company, 1928 (online).

Por isso não são estranhas essas predicções feitas sobre o jovem egípcio, ou de qualquer outro contexto, com os sinais daquilo que não se “determinou”, não “se predicou” ou que “navega” entre espaços de possibilidades nas dinâmicas particulares do “*becoming somebody*” (Christiansen; Utas; Vigh, 2006:6).

Mesmo tendo à mão essas tipificações que tentam encontrar nas juventudes as estereotípias de certos “problemas” que merecem “correção”, “realinhamento” e “completude”, prefiro me perguntar como as próprias figurações biográficas de certos jovens apresentam as suas urgências, reproduções ou desvios em relação aos caminhos que supostamente os levariam a viver como o “homem egípcio” que age com “*gid’ān*”; valor que expressa decência, dignidade e força para realizar os projetos da vida adulta, tipo que se afirmaria em oposição ao “*baltagi*”. Tratar a juventude apenas em termos desses conteúdos que comporiam um tópico chamado “representações de juventudes no Egito do pós-revolução” seria acreditar que um punhado discernível de “identidades juvenis” podem ser antecipadas; avaliação precipitada que não agrada a essa proposta. Prefiro que as “figurações de juventudes” sejam apresentadas aos poucos, na medida em que se realiza cada contato com uma nova voz, e não que elas sejam aqui facilmente antecipadas por um tópico temático extenso. Se é, antes de tudo, os “acúmulos de experiências dos jovens do pós-revolução” que me interessava apresentar, então é preferível que esses sejam figurados durante o contínuo da prosa etnográfica, seguindo os momentos em que a descrição fornecerá as figuras dessas experiências. Pois “figuração”, aqui, não é “identidade”, e sim as relações instanciais dos indivíduos com as imagens da história, da política e, antes de tudo, com as intensidades que o próprio afeto-pesquisador transportou até o terreno existencial do campo; ou seja, todos esses conteúdos de um repertório criativo usado nas autoapresentações que certos sujeitos dramatizaram dentro de interações artificiais (os encontros “controlados” pela pesquisa) e espontâneas (aquelas já existentes nas errâncias constitutivas dos mundos da vida, e das quais o pesquisador foi ativamente chamado a fazer parte).

A ideia de “figuração” tem inspiração menos em Elias e Scotson (2000) – onde o conceito descreve configurações grupais a partir de suas interdependências dinâmicas –, e mais a partir do ensaio de sociologia da arte de Pierre Francastel (1993[1965]:17, m.n.), para quem:

figurar não é transcrever ou exprimir (representar). É sempre “integrar dentro de um sistema”, ao mesmo tempo material e imaginário, elementos cuja justaposição “cria novos objetos susceptíveis de reconhecimento, de conexão e de interpretação”.

Em *A Realidade Figurativa* (1993[1965]), Francastel critica o puro critério representacional usado para definir o objeto estético, pondo em tese que sempre há um uso

técnico de conceitos e formas preexistentes e, principalmente, uma somatória criativa induzida quando se compõe uma obra artística. O conceito de figuração explica que nem tudo é pura reprodutibilidade nem exclusiva originalidade, mas uma inteligência que justapõe formas na direção consciente de gerar novas tendências formalistas no campo da arte. Assim, as “figurações de juventudes” das quais venho a tratar são feitas das expressões criativas e instanciais (ou seja, emergente de instantes registrados) que são oferecidas em lugares interativos co-vividos. Desses momentos, são valorizadas as descrições dos vínculos com sinais, materialidades e realidades temporais que estão ao redor desse cenário que “começa a existir” a partir das díades compostas entre o afeto-pesquisador e os seus contracenantes.

Lidar com “identidades” – à maneira feita por certos projetos investigativos empreendidos nos escaninhos do tipo “Egito, juventude e modernidade” – me passa a ideia que já vamos a campo com alguns figurinos inacabados feitos de hipóteses, com os quais saímos forçosamente testando nos sujeitos como “manequins”, colhendo, ao cabo, os “moldes aproximados ou exatos” que retiramos como as suas “medidas finais”. A ideia que proponho em reação a essa tendência é a de reportar o máximo possível as unidades do registro etnográfico para o interior do seu “cenário figuracional”: o mundo é “construído” (ou reconstruído), antes de tudo, a partir dos momentos fenomenalmente codivididos pelas experiências intensificadas entre o afeto-pesquisador e os jovens. Se antecipo a crítica societária e a tipificação do jovem “*baltagi*”, se chego nesses sujeitos depois de traçar o contínuo de um fluxo historiográfico, é para mostrar não do que as suas “identidades são feitas”, mas para informar que esses são índices remissivos de figuras que, ao longo da prosa etnográfica, serão criativamente citados pelas suas expressões.

Antes de tudo, as “figurações” são as composições de cenas criadas no instante da aproximação de afecções orgânicas que partem de alguém que recita o seu mundo proximal político, histórico e religioso, e de alguém que escuta e às vezes é chamado também a aprender a recitar. Dessa “justaposição” de presenças, gestos e efeitos sonoros, os “objetos criados” por esses atos de recitação compartilhados formam as “etnodramaturgias” contextuais. A imagem do texto dramaturgic – essa já utilizada de uma maneira menos metafórica por Turner (1982) e Fabian (1990) – é escolhida aqui pelo caráter singular desse gênero: a narrativa dramática é uma das poucas que consegue fornecer, ao mesmo tempo, o nível doxológico (o campo das ideias e o modo como elas constroem sentidos) e o nível praxiológico (o campo das direções dos movimentos, do ambiente e das formas dos cenários) que compõem uma comunicação. A dramaturgia valoriza a fala que descreve a vida na sua “decorrência”, ou seja, através da apercepção consciente das suas “durações”. Uma outra maneira de explicar o gênero dramático

é pelo conceito de “citação”, que, antes de ser uma técnica de instrumentação de textos, é um fenômeno sociolinguístico cotidiano. Como personagens e atores que reportam os programas das ideias e ações criadas por um autor a um momento ulterior, a todo momento também estamos “reportando as falas dos outros” (*reported speeches*) (Rumsey, 2010:110, m.t.), “passando à frente as suas frases feitas” que retiramos de um outro lugar.

The available forms of reported speech in any given language seem always to include what is known as “direct discourse” or “quotation,” in which all the indexical categories of the “reported” utterance – person, spatial, *deixis*, tense, etc. – are grounded in the “reported” speech event⁸³.

Ao mesmo tempo que representa e reencena a fala original do dramaturgo, que ficou no passado, a dramaturgia ressalta com o seu texto os componentes que garantem a sua coerência no presente: a pessoa, o tempo, as noções e unidades do seu enunciado; enfim, tudo aquilo que é preciso para se urdir um cenário interativo que desperta *aisthesis* nos espectadores. É a própria fala – a citação dramática – que deve transportar esses conteúdos. Por mais que às vezes as “deixas” dramáticas queiram falar mais do que as linhas reais do texto, é importante lembrar que elas são meras dicas lançadas ao encenador teatral, e não ao apreciador de literaturas dramáticas impressas e reencenadas. A verdadeira pessoa para quem o dramaturgo escreve o seu texto é para nós leitores e espectadores da obra cênica, e isso é feito através dos discursos diretos das personagens.

A etnodramaturgia, da mesma forma, é o aproveitamento do mundo da relação etnográfica como “citação”: conjuntos de falas reportadas de outros tempos e de outras vozes originais que, quando proferidas, tentam “reapresentar” certas intensidades. De um modo geral, quando provérbios políticos, trechos de canções, dísticos religiosos são re-citados na interação com o pesquisador, estão sendo realizadas essas etnodramaturgias. Nesses instantes, a comunicação é desenvolvida e registrada quase à maneira de “discursos diretos”: mensagens formais controladas por um emissor a fim de produzir efeitos de recepção em mim. Mas essas etnodramaturgias não são feitas apenas da troca de pedaços formalistas de informações de estranhamentos estéticos de falas. O principal sentido dessa disposição metodológica para lidar com os cenários de pesquisa é o valor do registro dos momentos onde as presenças e os vínculos com o passado e com as suas intensidades são figurados dentro de um presente em construção. São valorizadas as expressividades físicas e verbais que têm o potencial de reportar o passado e as ligações que as pessoas mantêm com ele até o terreno de um mundo proximal onde o

⁸³ Ibid., p. 111.

pesquisador existe como um afeto e como um fenômeno; enfim, um potencial “jogador” que pode ser emocionalmente “atingido” pelo outro interagente. São valorizadas aquelas expressões que tentam demover as coisas lá onde está “a fala do morto” (as máximas dos primeiros profetas, os cânticos coptas para os santos e mártires, os ritornelos de poesias cantadas de um autor esquecido etc.); vozes trazidas até o lugar onde certos vivos trocam e reconstroem afetos entre eles.

Ao final, a própria prosa etnográfica apresenta-se composta pelo fluxo da duração e pelas cadeiras de figuras – feitas de pessoas e falas – que foram remetidas durante a interação. Os índices dos comentários analíticos – que não têm mais valor que as próprias expressividades reflexivas dos atores – são guiados pela corrente de sentidos metodêuticos cedidos pelas errâncias dos contatos instanciais. Entre essas etnodramaturgias, os “instantes” não servem apenas para “provocar jogos de memória e seus esforços em trabalhar a matéria corrosiva do tempo” (Rocha; Eckert, 2011:115): o instante serve, antes de tudo, para juntar novas memórias àquelas que já temos. Como informa Francastel (1993), nós usamos o que já possuímos – densas concentrações de técnicas, memórias e conceitos adquiridos – para superar as formas já inauguradas pelo mundo: as relações são criadas para ampliar o número das nossas *aisthesis*, e não apenas para imitar aquelas que já conhecemos. Toda zona de contato retomada ou inaugurada é um vínculo estético que quer fazer crescer o número e a qualidade das nossas experiências sinestésicas e existenciais. Enfim, os interagentes usam os seus contatos com o afeto-pesquisador não apenas para treinar suas memórias e os seus vínculos com passados e presentes, ou para demonstrar “constructos de identidades”, eles também aproveitam para inaugurar figuras de experiências renovadas. E quem melhor para buscar por esses acessos a novas intensidades do que o jovem “que não se predica ou não se deixa predicar”, aquele que busca por novas paisagens relacionais e campos de ação?

Aqui, a etnografia é assumida como uma dramaturgia intensiva: nas suas medialidades comunicativas, ambos os interagentes estão à procura de conhecer novos *gestus* nas figuras que os vínculos sensitivos e emotivos com o outro lhes cedem. O registro dos modos de vida valoriza antes o “viver para criar”, do que o “viver para replicar”.



Muʿaṭam baʿd il-thaūra

Grande Parte I

Desmanchar em porções mínimas

Tratores desmanchavam pedras em alguma direção do bairro. As máquinas trabalhavam num trecho que eu, de dentro do quarto onde havia sido acomodado, apenas imaginava ser distante da residência da família Abāza. Fāhd Abāza havia me recebido no Aeroporto Internacional do Cairo há pouco menos de dez horas. Nós jantamos *kūshary*⁸⁴ num restaurante popular de Muqāṭam, conversamos sobre as condições de moradia disponíveis a mim e ele me apresentou o prédio da sua família e o meu quarto. O *mabna sakany* (prédio familiar) dos Abāza era um imóvel de três andares, onde os pais e o filho mais novo do casal ocupavam o térreo e o primeiro pavimento. Fāhd vivia num dos quartos do segundo, onde uma acomodação era alugada para dois rapazes que tinham vindo de cidades do Baixo e do Alto Egito para estudar e trabalhar no Cairo, enquanto um terceiro cômodo foi disponibilizado para mim. Todos aqueles ocupantes eram amigos de Fāhd.

O terceiro andar, que ainda estava sendo concluído, foi planejado para servir de residência para a família de Ihāb, o filho mais novo dos Abāza, quando esse se casasse. Era um edifício de fachada sem pintura, mas rebocado; diferente de alguns dos prédios da vizinhança. Fāhd se orgulhava por conseguir manter um pequeno roseiral de *bougainvilleas* num jardim lateral à sua residência; isso com muito esforço, pois as inúmeras tempestades de areia

⁸⁴ A *kūshary* egípcia é uma das refeições mais conhecidas da culinária nacional; o valor nutritivo e o baixo preçoso dos seus ingredientes e do prato feito que se compra nas ruas explicam sua popularidade. Ela é produzida à base de macarrão, arroz, lentilha, grão-de-bico, molho de tomate apimentado e cebola frita.

prejudicavam o crescimento das plantas. O verde da fachada da residência da família mantido pelos cuidados de jardinagem de Fāhd se destacava entre as cores pastel e ocre compartilhadas pelo chão de terra batida e cascalho de algumas ruas do bairro e os tijolos das paredes dos prédios vizinhos.

O imóvel foi concluído ao longo do casamento do senhor ʿAtef, um engenheiro mecânico aposentado, e da senhora Zāhiya, uma médica pediatra. Desde o início, eles imaginavam que no futuro os apartamentos do prédio beneficiariam as famílias dos seus dois filhos, que não precisariam comprar novos imóveis para garantirem seus casamentos.

Enquanto me apresentava os quartos e como funcionavam os sistemas elétrico, de gás e de água do edifício, Fāhd me dizia que as instabilidades do período do *baʿd il-thaūra* (após-revolução) desafiavam os egípcios com uma situação político-econômica que se agravava com a desvalorização da moeda, com o baixo crescimento do país de uma maneira geral e com o desemprego. Nesse contexto, as economias da família ainda não tinham sido suficientes para a conclusão do apartamento de Ihāb, seu irmão, e para a reforma de outras partes do prédio. A crise econômica e os conflitos políticos criados pela ascensão do regime de Fatāḥ al-Sīsy – explicava Fāhd – não ajudavam os egípcios a concluir suas *mashāri* (“projetos”; sing. *mashrūʿ*), como a construção das residências das suas famílias, a manutenção e ampliação das suas lojas e empresas⁸⁵. Mais à frente, ouvindo outras expressões, iria entender que aquilo que o jovem médico Fāhd chamava de *mashrūʿ* (projeto) compreendia uma diversidade de sonhos materiais tidos como essenciais a uma concepção de bem-estar financeiro individual e, principalmente, à conquista de uma família. Isso porque a principal *mashrūʿ* para a maioria dos jovens egípcios é a aquisição da “casa” própria que garantirá a realização dos seus casamentos e que, possivelmente, abrigará a “família principal e as famílias dos filhos do casal” (Takçe *et al.*, 2006:148, m.t.); criando uma situação de vicinalidade de residências de irmãos que são verticalmente conjugadas a formar o *mabna sakany* (prédio residencial). Entre outras decisões que envolvem fatores internos às dinâmicas familiares, a opção da coresidência é influenciada pelos regimes “solidários de moradia” que possibilitam que bens e custos domésticos sejam repartidos (Khedr; El-Zeini, 2003; Rashad; Osman, 2003).

Dados mobilizados por autores como Al-Thakeb (1985:576, m.t.) mostram que a “residência de família extensa” é um fenômeno recente no Egito: em 1977, apenas 77,5% da

⁸⁵ Quando os jovens egípcios são indagados sobre “quais são os maiores desafios enfrentados pelo país nos últimos tempos”, 87,6% respondem que são as problemáticas da pobreza, do desemprego e dos preços altos; 14,9% apontam a corrupção financeira e administrativa; 1,4% citam a fragilidade democrática; 1,3% mencionam a falta de estabilidade e segurança nacional e 3,1% se referem a outras causas (cf. AHDR, 2016:6, m.t.).

população morava em regimes de coresidência e vicinalidade; ou seja: constituindo prédios onde habitam vários núcleos familiares de um mesmo grupo parental ou apartamentos/casas ocupadas por mais de uma família. Algumas interpretações sobre esse fenômeno apontam que a precarização das condições de vida da população, que teria se agravado nas últimas décadas com a “crise dos imóveis”⁸⁶, explicaria o aumento do número de casos de famílias recém-formadas que continuam residindo no prédio dos pais ou dividindo a mesma residência com eles (Singerman; Ibrahim, 2003:83, m.t.).

Aquela foi a primeira vez que o *ba^{ad} il-thaūra* (após-revolução) e a ideia de “projeto” haviam sido mencionados e relacionados durante o contexto de uma conversa da qual participava. Reconhecidos esses dois nomes entre as expressões de outros indivíduos com os quais me comuniquei em campo, e lembrando desse momento em que Fāhd apresentava a residência da sua família, eu começava a reconhecer que certas maneiras biográficas de contar e significar o tempo do após-revolução passavam, em certa medida, pela apresentação que algumas pessoas faziam das suas trajetórias por meio dos seus “projetos”. Se as crises desse período estavam “dificultando” esses *mashāri*, então conhecer relatos sobre os esforços, desafios e ideais envolvidos na realização dessas iniciativas poderia me oferecer situações onde os atores acessariam expressões pessoais para dar imagem à história recente do Egito. Era exatamente nesse interacionamento entre as figurações de uma história política e social atual e as expressões individuais que as traduziam que a problematização originária da pesquisa foi disposta desde o início, quando me perguntava o que as “vozes” dispersas no cotidiano dos jovens tinham a comunicar sobre a realidade do Egito pós-revolucionário.

Foi a partir de conversas mantidas com Fāhd que passei a dar atenção aos “idioletos” – as expressões que são usadas como manifestações pessoais – e que se referiam ao após-revolução e à ideia de “projeto” como objetificações dos anseios dos jovens. Entre essas projeções, a conquista da casa própria e, conseqüentemente, do casamento eram as principais referências para a maioria dos planejamentos individuais. Mas como exemplificou Fāhd com o caso do seu irmão, que ainda não possuía um imóvel concluído e disponível para a sua futura família, essa realidade política não estava sendo favorável para a realização desses empreendimentos: adquirir um imóvel ou ampliar as residências dos pais e casar-se eram alguns dos desafios colocados à maioria dos egípcios nesse período de recessão econômica e acirramento de condutas autoritárias do governo.

⁸⁶ Progressivo empobrecimento da população e encarecimento dos custos para se adquirir terrenos e imóveis residenciais; fenômeno que se agrava com o salto demográfico que ocorreu a partir de 1970, década que marca a abertura de muitos países do mundo árabe para políticas neoliberais (cf. Robinson; El-Zanaty, 2008).

Em vista desse contexto de comunicação onde o “após-revolução” e os “projetos de vida” eram textualizados como realidades que se influenciavam, passei a considerar as formas individuais de expressão que apresentavam os planejamentos pessoais e as suas dificuldades de realização em meio à vivência da realidade política de um “após”, das referências às moralidades religiosas em geral e, principalmente, a partir das colocações autobiográficas dos jovens sobre suas destinações pessoais em direção a sonhos diversos. Sonhos que excediam, obviamente, aqueles tradicionais do “imóvel” e do “casamento”. Era comentando sobre os *mashāri* (projetos) que algumas vozes conseguiam traçar observações que partiam da definição biográfica dos sujeitos sobre eles mesmos em direção à história social e política do país como coisa imediatamente vivenciada e estranhada.

Na minha primeira experiência no prédio da família Abāza, conheci o ambiente do segundo andar, que eu iria compartilhar com Fāhd e dois outros rapazes que vieram de Alexandria para trabalhar na capital: Karīm Saqr e Aḥmed Kayed. Naquele andar, dividíamos uma cozinha, uma sala e um banheiro. Os dois rapazes ocupavam o mesmo quarto, enquanto eu e Fāhd possuíamos os nossos individualizados. Aos poucos fui percebendo que o primeiro ambiente disponível à pesquisa e ao meu interesse pela vida urbana cairota, suas juventudes e seus mundos de intimidade já se apresentavam na convivência com aquelas pessoas que residiam comigo no interior do *mabna sakany* dos Abāza.

Também naquela minha primeira noite em Muqaṭam, a percepção da distância de casa, a admiração diante do tamanho desafiador da cidade e a perda de uma das minhas malas pela companhia aérea egípcia trabalharam juntas para que eu permanecesse numa insônia que durou até o chamado da oração do *fajr*, a primeira do dia para os muçulmanos. O som do *adhān* – a recitação que vem de dentro das mesquitas convocando os fiéis à oração – se levantava dos templos da cidade pelas vozes cheias de entorpecimento pelo sono desperto e solenidade ritual dos *mūadhin*⁸⁷. Eram os versos característicos da reza de chamamento que estavam me apresentando ao meu primeiro dia na capital egípcia.

Se relevada a definição de Murray Schafer (1997[1977]) – o idealizador do conceito de “paisagem sonora” – de que músicos são todos aqueles que fazem soar algo, então o *mūadhin* é o primeiro artista sonoro da cidade⁸⁸. E o seu recital – o *adhān*, que ressoa pelos autofalantes

⁸⁷ Recitador do *adhān*, o chamado para a oração. Sempre antes de cada reza, o *mūadhin* chama os fiéis através da recitação dos versos transcritos acima (cf. Ei. vol. I, 1986:17, m.t.).

⁸⁸ A proposta de equilibrar os valores estéticos compartilhados entre “música” e “som” são reforçados em Murray Schafer, mas originariamente ela possui maior expressão no pensamento musical de artistas e pensadores como Schoenberg (2011[1992]:58, m.n.), para quem “a matéria da música é (essencialmente) o som”.

das mesquitas – é o “som fundamental”⁸⁹, esse ponto de referência musical ao redor do qual “tudo o mais assume o seu significado especial” (Battesti, 2013: 71, m.t.) na ecologia acústica e nas “percepções sonoras” do Cairo (Battesti; Puig, 2016:298, m.t.). Para Schafer, os sons fundamentais são, na maioria das vezes, conscientemente inaudíveis e semanticamente estéreis, desde que podem apenas ser “entreouvídos”, mas não examinados, “já que se tornam hábitos auditivos”.

| | | |
|---|----|---|
| <i>Allāhu akbar</i> | 01 | Allāh é maior. |
| <i>Ash-hadu an-lā ilāha illā allāh</i> | 02 | Eu professo que não há outro deus além de Allāh. |
| <i>Ash-hadu anna Muhammadan-Rasul ullāh</i> | 03 | Eu professo que Muḥammad é o mensageiro de Allāh. |
| <i>Ḥayya ʿalas-ṣalāh</i> | 04 | Venha à oração. |
| <i>Ḥayya ʿalal-falāh</i> | 05 | Venha à prosperidade. |
| <i>As-salatu Khayrun Minan-nawm</i> | 06 | Rezar é melhor que dormir. |
| <i>Allāhu akbar</i> | 07 | Allāh é maior. |
| <i>Lā ilāha illā-Allāh</i> | 08 | Não há outro deus além de Allāh. |

(a.c.)

Durante aquela madrugada, ao ouvir a última chamada do *adhān*, Fāhd foi até meu quarto para perguntar se eu queria fazer a oração na mesquita que ficava próxima à nossa residência. Ele sabia da minha proximidade com o islām, conhecia meu nome de fé – Tamīm – e um pouco da trajetória que percorri entre o meu encontro com a religião e a decisão de ir ao Egito em objetivo da pesquisa. Nós conversamos bastante pela internet antes da sua decisão de me acolher no prédio da sua família. Naquele dia, acabei fazendo minha oração sobre o tapete da nossa sala e na companhia do próprio Fāhd, que horas depois me convidou para tomar café na avenida *Shirʿa Tisʿa* (Rua Nove); principal corredor urbano do bairro.

O primeiro passeio por Muqāṭam na companhia do filho mais velho da família Abāza me renderia conhecê-lo melhor, além de fornecer uma primeira experiência com a paisagem do distrito urbano. Sentamos numa cafeteria popular onde homens vestidos em suas *galabiyya*⁹⁰ tomavam cafés turcos e conversavam antes de irem para o trabalho. O barulho dos tratores

⁸⁹ Ibid., p. 26.

⁹⁰ Espécie de túnica, geralmente de uma única cor, que é utilizada para o exercício da oração e como vestimenta do dia-a-dia. Quando ela é usada com a *taqiyya* – lenço que envolve a cabeça –, costuma identificar a origem *saʿīd* daquele homem; ou seja, ele deve ser natural de um contexto *falāḥyn* (campesino) das regiões do Alto Egito.

continuava num cardeal da cidade que eu ainda não conseguia identificar. “Você conseguiu dormir com o som dessas máquinas, Tamīm?” – Fāhd me indagou, enquanto tomava seu café. Ao invés de lhe responder, perguntei o que elas significavam, que obras eram aquelas. Ele me explicou que o exército estava construindo uma base militar sobre uma colina de Muqāṭam chamada de *al-Musā al-Alyin* (O Olho de Moisés). Era um escarpado com um conjunto de morros pedregosos altos que se erguiam acima dos prédios, acompanhando toda a extensão do bairro. As máquinas já estavam trabalhando naquele local há algumas semanas, produzindo um barulho que nunca cessava, nem mesmo durante a madrugada. Da cafeteria onde estávamos, ele apontou entre as laterais dos prédios um pequeno trecho da colina sobre a qual os tratores quebravam o terreno pedregoso, explicando que a partir daquele local os militares não deixam nenhum civil passar.

Também comentou o que ele chamava de uma “coincidência” sobre o barulho dessas máquinas no bairro, ao explicar que o nome “*Muqāṭam*” (a.e.c.) pode ser traduzido como “desmanchar em pequenos pedaços”. Os egiptólogos afirmam que Muqāṭam recebeu esse nome porque os monólitos de pedra que compõem as pirâmides de Gizé – que ficam na margem oeste do Nilo; ou seja, na região oposta àquela onde estávamos – foram destacados daquele exato local onde hoje se erguia um distrito urbano com mais de cem mil habitantes (cf. Mapa 02, p. 21). “Isso foi sempre o que aconteceu aqui: as pedras foram sendo quebradas e esse chão duro foi aos poucos sendo ocupado pelas residências”; por isso não era estranho ouvir aquele maquinário trabalhando – explicava Fāhd.

Ele também lembrou que Muqāṭam é um bairro relativamente novo no Cairo. Sua ocupação moderna começou na década de 1960, ainda no início dos governos militares. O país vivia um *boom* demográfico significativo devido, em grande medida, ao bem-estar econômico e ao clima de “otimismo político” do governo do marechal Abdel Nāṣr, que governou o país entre 1954 e 1970. Naquele período, o presidente reforçou a atuação política e econômica estratégica do Egito entre os países árabes, ao passo que também fez reformas internas, produzindo um projeto de redistribuição das riquezas nacionais entre a população, principalmente dos patrimônios fundiários do campo, que foram redistribuídos por um programa de reforma agrária (Gordon, 1992).

Como a região de Muqāṭam fica distante do chamado *Maṣr al-Qadīma* (Egito Antigo; mas popularmente conhecido como “Cairo Antigo”) – território ao redor do qual a capital cresceu e se desenvolveu a partir do século X d.C. (Raymond, 2007) –, ela incentivou, segundo o que Fāhd me explicava, a alta classe média urbana caiota a fazer ali suas residências, onde podia se manter longe da agitação política, do crescimento populacional e da perseguição do

governo, que na época do presidente Nāṣr promovia uma “caça das grandes fortunas”. Em Muḩaṩam foram se “isolar” algumas famílias de estadistas, membros partidários do *ḩizb al-Wafd*⁹¹ e da Irmandade Muḩulmana, que depois acabou mudando sua sede partidária para lá, além de famílias de profissionais liberais; como aquela do senhor ʿAtef, que comprou um terreno no bairro e começou a construir um prédio após voltar do Kuwait, onde trabalhou como engenheiro por oito anos. Por ter sido uma espécie de reduto das elites estatais e da classe média que queria fugir do povoamento dos bairros centrais, Muḩaṩam acabou ganhando o status urbano de *Madīna al-Muḩaṩam* (Cidade Muḩaṩam); semelhantemente ao que é chamado o bairro Madīna Nāṣr, também da região leste da capital.

Quando famílias das classes populares urbanas e rurais começaram a vir morar em Muḩaṩam – e isso teria acontecido, segundo Fāhd, durante a inflação populacional ocorrida na era do governo de Mubārak –, o bairro deixou de ser chamado de “*Madīna*”, passando a ser tratado apenas por “Muḩaṩam” ou “*Muḩaṩam*”, como é comum no dialeto da capital: um distrito que, no geral, os caiotas de outras regiões acham “distante e de difícil acesso”, justamente porque fica localizado sobre as formações rochosas do sudeste da cidade, hoje, considerada uma zona de expansão periférica da cidade.

Fāhd chamava atenção que quando me deparasse com o nome de algum bairro que começasse com “*Madīna*” (Cidade), isso indicava que provavelmente ele cresceu quando as elites caiotas resolveram fugir das partes mais populosas da cidade – basicamente, dos distritos localizados ao longo da depressão do Nilo – em busca de regiões mais “agradáveis” para construir suas moradias; isto é, menos povoadas e, conseqüentemente, menos poluídas. Essa observação de Fāhd me lembrou das lutas dos personagens dos romances modernos egípcios e seus anseios por ascensão social que significam, basicamente, deixar as “*hawāri*” (“ruelas”; sing. *hāra*) onde moram suas famílias: esses logradouros em forma de becos curvos e geralmente sem-saída que desenham o formato urbano da cidade medieval, que passa a se desenvolver a partir do século X (Abdelmonem, 2011). Essas são cenas comuns em prosas romanescas de autores egípcios modernos, como Nagīb Maḩafūz. Em algumas dessas literaturas são descritos os anseios das personagens femininas por finalmente conseguirem deixar os bairros superpopulosos dos seus pais, superando a vida na *hāra* ao se mudarem para alguma “*madīna*”; projeto geralmente realizado através de uma união matrimonial com um homem provedor desses desejos (Namaan, 2011). Etnografias urbanas também dão conta desses

⁹¹ Partido fundado e dirigido por Sād Zaghlūl, um dos líderes do movimento pelo fim da colonização britânica que acabou resultando na revolução de 1919. O partido viria a ser dissolvido pelo “Levante dos Oficiais” liderado por Nāṣr, que por sua vez deflagrou a revolução nacional-militarista de 1952 (cf. Gordon, 1992).

sonhos modernos de ascensão e conquista de bem-estar através da “mudança de bairro” e do “matrimônio”; realizações geralmente executadas devido à habilidade das famílias de “guardarem economias domésticas e se manterem com o mínimo” a fim de garantir o casamento de um filho ou realizar projetos de migração (Takçe *et al.*, 2005:148, m.t.). É o que descreve, por exemplo, a monografia de Diane Singerman, intitulada *Avenues of Participation* (1995), e sua pesquisa entre membros da *sha^ebī* (classe popular) egípcia e suas estratégias de execução de projetos baseados em razoabilidades econômicas destinadas ao casamento, à migração, à abertura de *mahāla*⁹² etc.

Seguindo a explicação de Fāhd, compreendi que o termo “*Madīna*” (Cidade) – quando compo o nome de um bairro – descrevia, por exemplo, a característica de autossuficiência de equipamentos urbanos daquele distrito. Por essa concepção, um bairro pode ser comparado a uma cidade quando possui lojas diversificadas, serviços públicos, templos e outros equipamentos que evitam que os cidadãos se desloquem para outras regiões urbanas. “Deslocar-se”, no Cairo, seja por meio de veículos públicos ou privados, é sempre um desafio, devido a ineficiência dos meios de transporte e pelos engarrafamentos comuns nas estreitas vias históricas da capital egípcia.

Quando passei a conhecer melhor alguns movimentos urbanos habituais, percebi que existia uma espécie de “economia do deslocar-se pela cidade”. Quando alguns cidadãos não precisavam transitar de bairro em bairro em cumprimento das suas buscas corriqueiras por trabalho, educação, compras etc., eles evitavam ao máximo deixar suas regiões para encarar os transtornos da locomoção urbana. Eu, como morador de uma “cidade-dormitório” da capital federal do Brasil – onde, como em muitas outras realidades, “segmentos inteiros das populações estão condenadas à imobilidade e, portanto, à exclusão” (Caiafa, 2003:21) – compreendia essa intimidação pública e quase oficializada que as políticas de mobilidade impõem aos moradores das zonas periféricas para que não alcancem os centros da vida urbana, não os povoem e, conseqüentemente, não os superlotem e os dividam com outras classes urbanas beneficiárias; a não ser que sejam como “consumidores” e “trabalhadores”. Nesse sentido, possuir uma “cidade no interior de um bairro”, onde se possa ter serviços e equipamentos por perto, é algo bastante apreciado pelos caiotas; características urbanas que povoam os seus sonhos de moradia, bem-estar e “economia do movimento” diante dos transtornos urbanos causados pela dificuldade do “mover-se pela capital egípcia”.

⁹² Ponto comercial, geralmente uma loja que comercializa bens primários. O próprio empreendimento e o seu esforço de execução e manutenção são por vezes tratados como *mashrū^e* (projeto).

Ainda durante aquele café da manhã, aproveitei a remissão espontânea de Fāhd à história política do país do período do presidente Nāṣr para lhe indagar se achava que os governos militares tinham trazido prosperidade e mudança para o Egito. Ele me respondeu dizendo que estava prestes a viajar até a região do *Shimāl Sīnā'* (Sinai do Norte), no nordeste do país, para pedir a sua dispensa do serviço militar. Naquela região existia um departamento militar responsável pelo assunto da admissão ou rejeição de novos jovens cadetes. Ele havia se formado em medicina há menos de um ano e, para as leis egípcias, médicos e advogados podem se ausentar do serviço militar, desde que se apresentem perante o governo para fazer um pedido formal. Ele dizia se sentir satisfeito por não ter que “prestar honras” em prol das instituições das Forças Armadas, e lamentava que o serviço fosse obrigatório para a maioria dos homens egípcios que tivesse pelo menos um irmão do sexo masculino; tal como ditava a legislação marcial do país. “Eu me sentiria como um preso se fosse obrigado a fazer isso!”. Esse seu sentimento se dava por um motivo: quando forçados a servir às Forças Armadas, muitos jovens eram mandados para trabalhar em fábricas de papel, produtos de limpeza e outros industrializados administradas pelo Estado, sem receberem qualquer abono salarial além do benefício que já ganhavam por serem cadetes, que é um valor ínfimo. “Não basta terem poder, propriedades, eles (os militares) ainda fazem os egípcios de seus escravos. Isso é humilhante!” – Fāhd se queixava, ao lembrar o que significa o serviço às armas no seu país.

Fāhd se posicionava claramente em oposição ao governo do marechal Sīsy, que chamava de “o presidente do massacre”, em referência aos manifestantes que foram queimados vivos no evento da Praça Rabāḥ, enquanto protestavam contra a intervenção militar que derrubou Muḥammad Mursi. A praça da chacina foi um dos primeiros locais da cidade apresentados pelo jovem médico a mim durante o trajeto do aeroporto à sua casa. Ele apontava para ela e dizia que aquele era o exato lugar do *magzara* (massacre), evento em que ele próprio quase havia sido capturado pelos homens das Forças Egípcias de Segurança e queimado vivo no deserto, como aconteceu com os seus outros colegas militantes que participaram dos protestos naqueles dias. Ele ainda retomaria a memória desses eventos.

Naquela manhã, Fāhd me levou para conhecer o bairro, suas ruas, lojas e detalhes que eu precisava compreender para circular com segurança e facilidade ali dentro. Preveniu-me, por exemplo, a sempre que possível evitar me apresentar como um estrangeiro; em vista disso, pediu que eu melhorasse a desenvoltura do meu árabe, além de me aconselhar a ter cuidado com quem eu iria me comunicar dali em diante, evitando, sempre que possível, tocar em assuntos dos eventos recentes da política, como fazíamos naquele momento. Apesar de todas essas precauções, ele dizia ter certeza que muitos jovens de Muqāṭam seriam receptivos à minha

pesquisa. Um último conselho que deixou foi: “procure se aproximar dos homens das mesquitas”. Fāhd acreditava que eles teriam prazer em conhecer um estrangeiro que havia se aproximado do islām e que tinha interesse de aprofundar seus conhecimentos sobre a religião.

Fāhd foi um interlocutor e um atuante direto nas decisões dos meus desdobramentos durante quase toda a duração do campo. A sua biografia tem detalhes e experiências que faziam dele um “comentador” especial do tempo político que vivenciávamos. Filho mais velho de uma família muçulmana sunita, Fāhd, com 27 anos, acaba de se formar em medicina, com especialidade em medicina emergencial, assumindo a profissão de sua mãe. O seu irmão mais novo, Ihāb, seguiu a mesma carreira; estava no último semestre do curso universitário quando passei a morar na sua residência. Eu costumava me deparar com ele memorizando trechos de apostilas de estudo enquanto caminhava próximo ao jardim mantido pelo seu irmão.

Embora professantes do islām, a maioria dos membros da família Abāza vivenciava a religião de maneira “flexível” no dia a dia. Entre outras razões, eu atribuía algumas das suas pequenas inobservâncias às práticas religiosas, como, por exemplo, às orações, por conta do regime de trabalho e ao excesso das obrigações diárias que ocupavam suas vidas. Apenas Ihāb – o irmão mais novo da casa – era mais atento aos exercícios mínimos da fé, como o de realizar as cinco orações diárias no interior de uma mesquita. Fāhd, seu pai e sua mãe costumavam ir ao templo apenas na *Ṣalāt al-Jumua*^e (Oração da Sexta-Feira), data semanal mais importante do calendário religioso. Ihāb, por outro lado, além de sempre que possível se encaminhar até um templo para cumprir suas rezas, vez ou outra citava termos e líderes do islām quando conversava comigo sobre algum aspecto histórico e político do seu país. Declarado e enfático opositor do regime de al-Sīsy, assim como seu irmão mais velho, Ihāb sempre exultava com fervor que “*Allāh* reservava bons tempos para o Egito”, que “ele abriria os olhos dos muçulmanos que apoiavam o regime!”.

Foi em meio aos movimentos de abrir e fechar de portas, compartilhar alimentos, palavras, cumprimentos religiosos, orações e experiências de convivência no interior da intimidade dos três andares da família de Fāhd Abāza que a pesquisa se iniciou. Logo percebi que não poderia escapar de estar “em família”, nem fugir de ser ali, no interior daquela residência e, logo em seguida, também para o restante das outras pessoas e grupos do bairro, “um homem que possuía uma religião”. Era impensável que me referisse como alguém sem uma referência religiosa; o que de fato, nunca fui. Para os moradores do prédio dos Abāza, eu era alguém que me aproximava do islām e a quem eles chamavam pelo nome religioso: “Tamīm”. Eles observavam em mim as provas gestuais, comportamentais e verbais da minha profissão de fé. E isso me agradava, sobretudo, porque me sinto próximo do islām; embora seja

– como a maioria de qualquer um que se identifica com uma religião – alguém que vive as práticas e normas religiosas com as “imperfeições” da sua personalidade e das suas manias pessoais. Ainda voltarei a tratar sobre esse assunto (cf. Entrepertes, p. 224).

Para além da exposição consciente do meu comportamento, tive que exercitar maneiras de corpo e de comunicação vocal que facilitarão minha circulação por certos cenários, como em momentos onde eu era apenas o freguês de uma cafeteria ou de um restaurante de *kūshary*. Afinal, eu existia como um vivente também daquele local. Como a maioria dos cidadãos, gostava de circular e ter tudo à mão naquela região. Inclusive, viver e conduzir a pesquisa prioritariamente a partir do bairro – logo eu, um pesquisador e estrangeiro – me poupou de estar caminhando pelos extremos de uma cidade onde as surpresas de uma guerra civil entre opositores do governo e as Forças Egípcias de Segurança surgiam a todo momento em forma de conflitos armados, ataques incendiários, revistas e prisões aleatórias de civis. Essa “*Madīna al-Muqaṭam*” (Cidade Muqaṭam) – hoje, não mais chamada dessa maneira – acolhia com certa segurança a mim e os movimentos sensatos adequados à pesquisa.

Entre as ações da ritualística religiosa e as etiquetas verbais e corporais mínimas da vida cotidiana existia, obviamente, uma “gestual” dos cumprimentos, saudações e condutas nos diálogos com as pessoas que, quando o compreendi e comecei a exercitá-lo, facilitaram a minha presença em alguns lugares vivenciais. No geral, eu fui aprendendo essas disposições de modulação de voz, dicção e colocação de conteúdos adequados à comunicação enquanto saía para a cidade, arriscando colocar meus temores sob o sol da rua e diante das pessoas.

Como todo pesquisador sabe por experiência existencial, a vida que se admira pela primeira vez com a pesquisa etnográfica nos dota de – ou nos força a ter, melhor definindo – uma mania “estética” de reconhecer e reproduzir a todo instante as características da realidade onde habitamos provisoriamente. É nesse momento de saber se movimentar com base em outros repertórios vivos e práticos – ou, como Turner (1986:33) já colocou em reflexão: no saber viver “*on his (or her) pulse*” (no seu pulsar) – que a etnografia se põe no limite do “ensaio” (*répétition*), uma tentativa constantemente dramatizada de viver fazendo de si um “imitador”. E é também nesse instante que reconhecer e reproduzir se tornam movimentos de um corpo vivo que busca garantir não apenas os “dados registráveis”, mas sobrevivência e prazer por existir ali. Como conjuntos de “textos” e “gestos” que interagem com o tempo do pós-revolução estavam previstos como unidades que interessavam ao exercício etnográfico, esses esforços de imitação me colocaram em atenção a terminologias e movimentos importantes para as minhas relações pessoais e para a pesquisa. Para fazer as inúmeras notas necessárias sobre as coisas que eu teria que aprender para viver e para discernir de maneira investigativa, reservei

para mim um caderno com um pouco mais de uma centena de páginas onde anotava ali basicamente aprendizados da língua, das suas variações dialetais e dos usos restritos a espaços e pessoas. Chamei essa brochura de “Notas de Usos Linguísticos do Árabe Egípcio Urbano”.

Com o tempo, outras pessoas além de mim se apropriariam das páginas do caderno para escrever coisas significativas para elas e importantes para mim. Eram anotações que deixavam para o meu aprendizado em forma de textos e imagens. Sim, pois as medidas e coisas necessárias ao conhecimento de detalhes da vida diária eram muitas e, para adquiri-las, precisei de um número amplo e diverso de “educadores”. No final, aquilo que eu perseguia etnograficamente – como as formas recitativas que relacionavam às intimidades vocais dos grupos, das pessoas e das suas expressões de si ao após-revolução – se tornou também o conhecimento necessário para a minha insistência de continuar existindo dentro daquele cenário. A própria força divinatória que eu acreditava existir no interior das mesquitas e das igrejas cristãs coptas – templos que acolhiam minhas curiosidades e a minha fragilidade psíquica de pessoa longe de casa – precisava ser respeitada com a reeducação expressiva da minha voz e do meu corpo. Para isso, muitos interlocutores me ajudaram desde o início a me tornar um conhecedor mais “corporalmente completo” do islâm e de outras religiões; um prazer por ensinar que partia de quase todas as pessoas.

Não posso continuar falando de “vidas e recitações” sem a consideração dos lugares que os acampam. Muqāṭam possui espaços urbanos com certas características e seus habitantes têm, obviamente, seus modos de se relacionar com eles. As marcas da Revolução estavam em todas essas espacialidades: elas conflitavam com os códigos morais dos lugares ou se compunham a eles. A memória dos conflitos políticos desse período dotava os corpos de estados de atenção e fazia com que uma cidade inteira se estranhasse, suspeitasse das condutas dos vizinhos, expusesse “poeticamente” seus temores e esperanças. Aqui, o que se trata por “poesia” é essa arte biográfica das pessoas comuns que elaboram suas vozes misturando a autenticidade expressiva das suas individualidades com os códigos do mundo – imagísticas da história, das memórias sociais, da nação – para fazer aparecer um objeto significativo, uma voz expressiva, a que chamo de “rapsódia”. De certa maneira, é disso que Herzfeld (1997:9, m.t.) trata quando propõe o conceito de “poética social”, definindo por ele as apropriações criativas existentes entre as “apresentações individuais” e as “imagens formais de uma nação e de um *self* coletivo”. Também é “poesia” como maneira pessoal de comentar a história que Cavarero (2013:42) busca nas políticas das “expressões vocais”, que não descrevem apenas noções, discursivas, destaques metanarrativos, mas exercícios físicos feitos por organismos e afecções fenomenais que precisam falar, sonorizar, sintoma acústico de um corpo individual e político

das cidades: aqui, o “dizer” como sendo mais importante que o “dito”, existindo sempre um indivíduo que negocia com ele (o “dito formal”) razões instanciais e pessoais para repeti-lo.

Como exemplo desse movimento de afirmação de uma voz rapsódica, vi Fāhd e o seu cuidado e orgulho pelo prédio e principal *mashrūc* da família – ou seja, coisas cheias de detalhes das lembranças familiares –, assim como a sua maneira de relacionar tudo isso à memória política da nação. São essas, entre outras, as poéticas dos relatos por meio das rapsódias: as maneiras como as pessoas se reportam aos seus mundos de sentimentos e intimidades proximais os relacionando às coisas objetivas da vida pública, propiciando encontros entre narrativas pessoais e da grande história recente.

A revolução marcou um tempo especial para as rotinas urbanas, momento em que a política e a cidade – seus problemas, seus valores, seus lugares históricos e fronteiriços entre grupos religiosos – passaram a ser excessivamente textualizados, estranhados e contraditos pelas pessoas. Passados alguns anos do seu evento, o principal efeito da revolução é o temor de uma nova e definitiva apropriação política do país pelo governo militar e pelo seu autoritarismo característico. Da mesma forma, o medo que a minoria cristã copta possui que radicalismos políticos supostamente baseados na doutrina islâmica sunita domine, por via da violência e do golpe político, a máquina estatal. Disposições como essas influenciam um conjunto de condutas e de formas de desenvolvimento do espaço físico e relacional humano da cidade que sigo a descrever.

Enxergo III.

De qual Cairo eu quero tratar? Aquele Fatímida, o Mameluco ou o dos sultões? Apenas Deus e os arqueólogos sabem a resposta para isso. Em todo caso, o “beco” [*il-ḥāra*] é uma das relíquias mais preciosas da cidade (...).

Nagīb MAḤFŪZ,
In *Zuqaq al-Midaq*, 1975:I, m.n.

il-ḥāra, il-ḥimāra: lugares de fora

Quando recursos metafóricos são usados para significar a “nação egípcia”, o “beco” [*il-ḥāra*] é o tropo eleito pelo imaginário literário do país (Mehrez, 2008:41, m.t.). De fora do mundo intelectual artístico, esse nacionalismo ganha outras “literalidades”, como é o caso da frase “*Maṣr Umm il-Dunyā*” (a. e. c.): “Egito, a mãe do mundo”. Mas essa é uma poética que ressoa por outros objetos estéticos, como nos ritornelos de canções da tradição popular da segunda metade do século XX; frases que têm suas origens em antigas apropriações de versos da tradição escrita do Egito Antigo (Youssef, 2003).

O “beco” é uma evocação autobiográfica que Nagīb Maḥafūz faz à sua própria infância no Cairo, algo descrito no seu romance *Awlād Ḥāratina* (“Crianças do Nosso Beco” – 1959). É nesse pequeno trecho da vida caiota que o escritor procura concentrar as figurações do homem público egípcio, também seus segredos e as imagens dramáticas das suas relações com os círculos íntimos das suas pessoas proximais. O beco é a perspectiva estreita da realidade relatada – as pequenas ruas de cujas janelas dos edifícios de um lado e do outro parecem que vão formar uma passagem entre duas casas – e também é a possibilidade de uma autoconfrontação: de tão próximos, os moradores dali não escapam às reflexões íntimas e

espiritualistas sobre as vidas uns dos outros, não fogem do amor e da expressão odienta que tornam qualquer relação extremada. Os lados do beco são, por fim, os anteparos da própria visão do narrador autotélico; ele próprio, uma criança do lugar (Deep, 1983).

Mas o que é o território do “beco”? A *hāra* é uma antiga configuração de cidade, desenho de um Cairo ainda influenciado pelas “comunidades de quadras”, onde os vizinhos se conhecem e mantêm vínculos comerciais, políticos e afetivos entre si; algo refletido, por exemplo, nos casamentos entre filhos de amigos que, com essa união, definitivamente aproximam as janelas entre as suas residências e famílias. A *hāra* é a multidão dos pequenos territórios urbanos autóctones, onde moraria o “autêntico cairota”, onde se abrem aquelas que Singerman (1997:44, m.t.) chamou de “avenidas de participação”: as pequenas associações locais, as mesquitas e os seus fiéis, as *ahwi* (cafeterias) e os seus frequentadores. É a cidade ainda como um imaginário urbanístico do período medieval, da Era Mamluk (c. 1250-1517 d.C.), quando a colonização turca começava sua experiência no Egito. Por isso, a *hāra* é um Cairo com alguns vocativos e cumprimentos turcos que ainda saltam das bocas, de monumentos do período da ocupação Otomana, de nacionalismos modernos que ainda são ensaiados. Contexto em que o “centro da cidade” [*wust al-balad*] era o centro da nação inteira, pois toda a organização política e cultural do país se concentrava ali. Era preciso as periferias urbanas e regionais “escorregarem” das suas extremidades até o *wust al-balad* cairota para que elas se sentissem no corpo do “egípcio moderno” da primeira metade do século XX. Essa era a cidade para onde o homem “camponês” [*falāh*] de uma vila do Alto Egito se deslocava para assistir ao show da sua musa, a cantora egípcia ^oUmm Kalthūn (1989-1975), e para ela gritava da plateia, em meio a uns cem ombros de homens *effendi* (funcionários públicos) da capital: “eu vendi meu burro para vir até aqui lhe ouvir cantar, ^oUmm Kalthūn!”. Frase apaixonada que arrancou risadas entre os espectadores “distintos” do concerto⁹³.

A outra metáfora nacional para o Egito – e que também tem seu centro no modo de vida cairota – é aquela do *il-^oimāra* (o edifício), da cidade em projeção vertical, afrontando as relações “planas” dos vizinhos da *hāra*. É, principalmente, a cidade após a chamada *ifitah*: “a abertura” neoliberal promovida pelo presidente militar Sadāt (1970-1981), algo que aconteceu imediatamente após o governo socialista de Nāṣer (1964-1970). É o Egito do *boom* demográfico das décadas de 1970 e 1980, da intensificação dos fluxos de migração campo-cidade que tornaram o Cairo a segunda maior metrópole do continente africano. Os “edifícios” são as

⁹³ É possível ouvir os detalhes dessa cena numa antiga gravação fonográfica de uma apresentação da cantora ^oUmm Kalthūn. No geral, os egípcios recitam esses versos quando procuram caracterizar o que tratam como a “ingenuidade” da população *falāhyn* (camponesa).

artificialidades das novas vilas verticais, os blocos dos conjuntos habitacionais públicos feitos para os novos casais que não têm moradia, o *mabna sakany* onde núcleos domésticos de uma mesma família se distribuem em andares diferentes, mas que costumam compartilhar de uma mesma cozinha materna. A cidade do *il-‘imāra* é aquela que multiplicou suas “*manatiq al‘ashwayi‘at*”, suas áreas ocupadas “irregularmente”, a cidade que complexificou seus modelos locais de administração dos problemas de vizinhança (Séjourné, 2012; Denis, 2012). É o Cairo e a diversificação das experiências de vivenciá-lo: os coletivos desviantes, como os movimentos sociais islâmicos das periferias e os seus revivalismos políticos e religiosos; a solidão dos jovens artistas abastados, mas sem grupos de influência, que frequentam os centros culturais do distrito de Zamālik; as “comunidades de templos” islâmicos e coptas, como experiências de “famílias fictícias” que buscam dar o apoio econômico e sentimental aos seus jovens membros, de um modo que a *hāra* (o beco) e o *hay* (o bairro) onde moram já não conseguem lhe prover, pois ali estão desamparados de relações solidárias e afetivas. Enfim, é o “edifício” como um projeto e um “estado das aspirações cosmopolitas” (Schielke, 2012:30, m.t.) dos personagens lançados por romancistas egípcios como Ḥamdi Abdu Galayyel, Muḥammad Tawfik, e Alā al-Aswany⁹⁴.

Se a *hāra* de Nagib Mahfuz representava o cenário de relações econômicas e socialmente estruturadas (para o bem ou para o mal), a *‘imāra*, em contraste, reflete a desconstrução dessas relações. Enquanto a *hāra* representa a fábrica bem organizada de produção da antiga cidade, a *‘imāra* surge para incorporar as contradições do global diante do desafio das megalópoles (Mehrez, 2011:147, m.t.)

Autores como Mehrez costumam colocar a *hāra* e a *‘imāra* em posições de contrastividade e sucessão, fazem delas as suas “perífrases”, argumentos que se somarão ao esforço de tentar descobrir se “há (houve) um Egito moderno”; ou, pelo menos, o que é “o Egito contemporâneo” e as suas formas urbanas. Para esses autores, o “edifício” veio substituir definitivamente o “beco”, que se transformou numa metáfora obsoleta para os dias de hoje. O que algumas dessas vozes autorais não percebem é que os egípcios, esses moradores dos antigos e novos “becos” e dos antigos e novos “edifícios” da nação, estão a todo momento verbalizando

⁹⁴ Tratando do Egito do pós-revolução e do “estreitamento” das distâncias entre a nação e o mundo promovido pela “imagem dos atos revolucionários midiaticizados em 2011”, Schielke (2012) reflete que as aspirações pelo global e pelo “moderno” não são mais objetos de um dado “efêmero”, frutos de imagens distantes, agora elas têm uma materialidade, possuem aquilo que os egípcios traduzem por “sabor” [*ta‘m*], que compreende a descoberta do gosto regozijador das coisas. E que a questão do cosmopolitismo “não é sobre o mundo ‘sem-fronteiras’, mas sim de um mundo cada vez mais cheio delas e habitado por pessoas tentando saltá-las. Estudar o cosmopolitismo como um ‘estado de aspiração’ é, assim, estudar iniquidades econômicas, políticas e de classe” (idem).

sobre o desamparo das suas sensações de cidadania, sobre os seus desânimos civis, propondo estranhamentos e reflexividades afetivas sobre essas duas condições de vida na metrópole. Nesse sentido, os egípcios sempre viveram “fora do beco” e para além da vida dos “edifícios”; seus sonhos modernos de bem-estar se comunicam sentimentalmente, mas também questionam e ultrapassam essas duas alternativas tradicionais da vida urbana. Além do mais, as experiências sociais dos “becos” – de vínculos solidários locais, de vizinhanças aproximadas e de conflitos por essa mesma proximidade invasiva sobre a vida de cada um por cada um – nunca deixaram de existir em meio aos “edifícios” – da indiferença como estilo de sociabilidade, do direito à fachada individual, das condutas de “secretismo” e autopreservação. No Cairo de hoje, relações de beco e de edifício precisam ser entendidas não como figuras de tempos sucedidos, ou mesmo como “experiências” distintas: características dos dois padrões se combinam e têm realidades próprias na organização dos espaços e dos afetos dos habitantes. E é aqui que chegamos no distrito caiota de al-Muqāṭam – ou, como os cidadãos insistem em chamar, a fim de facilitar a expressão falada: “*Muṣāṭam*” – esse bairro montanhoso da região centro-leste, local de uma ocupação moderna recente, algo em torno da década de 1960; mas que possui uma história pregressa. No Egito Antigo, monólitos de pedra usados na construção das pirâmides da Necrópole de Gizé foram extraídos e talhados dali. Já durante o primeiro período do Império Otomano, por volta de 1820, a encosta da montanha e alguns dos seus altiplanos serviram de campos de sepultamento de soldados e militares distintos; ruínas que hoje despontam do terreno árido e pedregoso que recobre a paisagem local (Al-Sayyad, 2011). Em Muqāṭam, a “cidade dos mortos” (a necrópole) chegou primeiro do que a vila urbana dos vivos. Ali, o seu chão é ferido, fragmentado e removido há pelo menos 4.000 anos. O barulho de tratores desmanchando as pedras do solo em pequenos pedaços, a fim de abrir alicerces para os novos prédios da capital, são apenas reverberações modernas de ruídos vindos de instrumentos que há milhares de anos já trabalhavam naquela região.

Diferente dos bairros mais antigos do Cairo, onde o “beco” [*hāra*] constituía o desenho da antiga cidade, Muqāṭam é fruto da inflação demográfica da segunda metade do século XX e das experiências da vida no *‘imāra* (edifício), ele surge justamente com a expansão de uma cidade que já não consegue crescer estreita e plana somente ao longo da calha do Nilo, por isso precisou subir as montanhas da região leste, os terrenos altos que no sopé abrigaram a Citadel, fortaleza do comandante Mehmed ṣAlī; essa que já foi a capital do Império Otomano, e que hoje é um bairro vizinho a Muqāṭam chamado de Sayyīdat ṣĀisha (Lyster, 2002).

Ali, no alto da montanha, os primeiros moradores modernos, a classe caiota em ascensão, formada por funcionários públicos, políticos e famílias de militares, encontrou um

clima 3°C mais baixo do que aquele sentido no centro do Grande Cairo. Também puderam gozar de um bairro feito de ruas largas e sem congestionamentos; algo que perdurou até o meio da década de 1980, quando projetos de construção de condomínios populares começaram a ser executados, levando dezenas de milhares de novos moradores para o distrito. A ideia de alguns desses programas era de oferecer moradia aos “novos casais” despossuídos de condições financeiras para adquirir a casa própria e, logo, incapacitados de casar; já que o bem da casa, para a maioria das famílias egípcias, é uma pré-condição para a realização do casamento.

No início da década de 1990, quando um grande terremoto abalou a capital, mais famílias passaram a viver em Muqāṭam. Algumas foram realocadas pelo governo nos prédios vazios que serviriam aos programas habitacionais feitos para os “novos casais”, outras, mais abastadas, compraram terrenos e começaram a construir seus próprios imóveis. A catástrofe do terremoto acabou trazendo grupos de classes e origens religiosas diversas para o bairro: famílias coptas de Shūbra, muçulmanos sunitas habitantes do velho centro, moradores da região metropolitana etc. O distrito já não era mais o refúgio das amenidades climáticas da elite estatal egípcia. Agora ele tinha condomínios populares, zonas urbanas diferenciadas, áreas irregulares de expansão e ocupações desautorizadas; como os térreos dos prédios da grande Shir‘a Tis‘a (Rua Nove), que passaram a ser aproveitados como pontos comerciais improvisados feitos de armazéns, casas de sucos, docerias, cafeterias etc. Com essas transformações, *Muqāṭam* passava a ser o bairro do ‘*imāra*, da prosperidade urbana de um distrito novo que acolhia os sobreviventes de um desastre; sem deixar de ser a reprodução, num outro lugar, dos modos de vida da população que vivia no *hāra*. De modo que, hoje, o bairro é como uma aproximação dessas duas experiências de cidade.

Sempre quando o seu chão era cavado a propósito de abrir o alicerce de um novo prédio, eu me perguntava se dali se buscava desenterrar uma velha ordem da vida urbana – esse Cairo arqueológico da narrativa de Maḥfūz (1997) – ou, se por outra, aquela era, na verdade, a vala definitiva da antiga capital e dos seus becos e das suas vizinhanças feitas de afetos amorosos e odientos. A conclusão é que eu próprio precisava, como uma máquina também afetiva, “desmanchar aquilo tudo em diminutos pedaços” – “*Muqāṭam ba‘d il-thaūra*” – para produzir algo que me falasse além dos tempos urbanos, além do solo e dos espaços da moderna política demográfica, mas, sim, e com certeza, através das experiências e expressões individualizadas à altura dos instantes dos meus contatos com certas vidas. Antes da configuração de um bairro – antes mesmo do Estado, dos governos autoritários e daquilo que os próprios grupos fazem dos seus membros –, minha expectativa era a de pensar como as expressividades autobiográficas cortam e recosturam as perífrases temporais; entendendo que, em algum dia oportuno e por

alguma razão, alguém vocalizou uma “metáfora”, um dito que lhe era importante, um “idioleto” sobre os seus estados e lugares fenomenais na cidade e no mundo. Era a isso que eu perseguia em Muqāṭam e no Cairo; não necessariamente a sua formação urbana ou as suas políticas internas – pois sobre isso os orientistas acadêmicos do norte global já falaram bastante –, mas suas vozes e sonoridades vivenciais. Antes de chegar nessas “expressões”, preciso apresentar três lugares que ganharão remissões sucessivas ao longo dos meus registros; eles são três ambientes de Muqāṭam: *Nāfwra* (Fonte), *Shirʿa Tisʿa* (Rua Nove) e *Zilzāl* (Terremoto): respectivamente, o início, o meio e o final da longitudinal formada por ruas que é toda a extensão urbana e alguns dos terrenos físicos que foram percorridos pela pesquisa.

Nāfwra

A maneira mais acessível de se chegar a Muqāṭam a partir do centro do Cairo é cruzar antigos bairros da região leste da cidade, como Saiyydat ʿĀisha, e seguir em direção às montanhas do extremo-leste da capital. O acesso principal ao distrito é feito pelas estradas vicinais à antiga fortaleza de Mehmmed ʿAlī, fortificação militar construída durante a ocupação do Egito pela dinastia Ayúbida (c. 1171-1250 d.C.). Depois de percorrer uma estrada íngreme, escarpada por rochas e sem vegetação, chega-se em Nāfwra, o nome da primeira região de Muqāṭam. Apesar de estar dentro do perímetro urbano da capital, o bairro se localiza no meio de um altiplano e ao redor de um conjunto de formações montanhosas que recebem o mesmo nome do distrito. Essa posição geográfica o isola geofísica e urbanisticamente do restante dos bairros do Grande Cairo (cf. Conj. I, Fotos 01 e 02).

Nāfwra (Fonte) é o nome da entrada principal. A “Fonte” é, na verdade, uma *bustan*, uma praça pequena e arredondada que serve de marco fundacional do bairro, em volta da qual ficam as principais lojas e templos do lugar, como a Masjīd al-Araḥmen (Mesquita al-Araḥmen), com o seu minarete solitário de detalhes em verde e dourado, uma agência do Banco do Cairo e o início da *Shirʿa Tisʿa* (Rua Nove), que é uma avenida de quinze quilômetros que corta todo o bairro, chegando até a sua extremidade mais a leste, chamada de *Zilzāl*.

Shirʿa Tisʿa é a avenida do comércio e dos equipamentos públicos. É nela onde encontramos cafeterias, lojas de cereais, de doces, de roupas e sapatos, feiras populares,

armarinhos, delegacia metropolitana e sucursal da prefeitura; entre uma infinidade de outros segmentos comerciais e governamentais. Apenas as ruas dos templos muçulmanos e coptas do bairro reúnem mais pessoas em circulação diária do que a Shir^{ca} Tis^{ca}.

Nāfwra possui uma série de ruas onde ainda se pode apreciar as casas dos primeiros residentes do bairro, construções da década de 1960 com grandes jardins nas suas fachadas, muros baixos e detalhes da arquitetura islâmica despontando em arcos de janelas, portas principais e quinas de paredes. Ali ainda vivem famílias da alta classe média caiota, profissionais liberais, políticos, como alguns poucos membros da Irmandade Muçulmana que conseguiram escapar da perseguição promovida pelo governo do marechal al-Sīsy, e empresários que mantêm estabelecimentos comerciais funcionando ao longo da Shir^{ca} Tis^{ca}.

Paralelo às ruas de casas desses primeiros habitantes, vê-se um desfiladeiro chamado de Kwrnīsh al-Muqaṭam (A Beira de Muqaṭam), que é uma encosta de montanha com cerca de 300 metros de altura que permite enxergar quase todo o Grande Cairo e a Necrópole de Gizé, com o seu conjunto de pirâmides. A Kwrnīsh é considerada um dos melhores pontos de observação da capital e uma das regiões de clima mais ameno da cidade. Pessoas de várias regiões do Cairo vão até o bairro para apreciar a cidade a partir daquela encosta. O local também é conhecido por reunir jovens casais de namorados e noivos ao redor dos vendedores ambulante de chá, café e *sārlab*. Algumas famílias proibem seus filhos e filhas de irem até a Kwrnīsh por considerarem que o local favorece a práticas “inapropriadas”: danças e músicas do estilo que a classificação moral da sociedade chama de “*fan al-rabit*” (cultura decante), consumo de haxixe e namoros escondidos.

Aquele trecho da extensão urbana de Muqaṭam chamada de Nāfwra é por vezes citado, principalmente pelos jovens como o lugar ideal para se morar após o casamento. Isso porque ele reúne padrões de vida considerados “modernos” [*ʿaḥdat*] e “desenvolvidos” [*ʿamrān*], além de possuir uma baixa densidade populacional, contar com bons e variados equipamentos comerciais e, principalmente, apresentar ruas pouco poluídas. A poluição e a hiperinflação demográfica urbana são assuntos costumeiramente citados entre as críticas à cidade produzidas pela população caiota, principalmente pelos jovens e suas ideias de bem-estar familiar. A crítica à poluição também se reveste de um sentido moral-religioso. A doutrina do islām e, particularmente, certos *ʿaḥādīth* (ditos) do profeta Muḥammad (s.w.s) professam que a limpeza corporal e dos ambientes comunais da vida são preceitos fundamentais colocados ante a prova da fé em *Allāh* e na religião do seu mensageiro. Quando alguns coptas com os quais convivi criticavam as contradições entre os preceitos e as práticas reais dos muçulmanos, era comum citarem o aspecto da poluição das ruas para exemplificar as distâncias e as inobservâncias entre

aquilo que os religiosos textualizam dentro das mesquitas e o que os seus fiéis faziam quando saíam delas. Porque os muçulmanos sunitas constituem a porção populacional majoritária do país, tornava-se justificável para os coptas apontá-los como os responsáveis pelo hábito de jogar lixo nos logradouros públicos. Para essa figuração negativa do muçulmano produzida por alguns cristãos, a sujeira dos bairros do Cairo seria uma prova material das inobservâncias, das contradições e do “falso moralismo” dos egípcios adeptos do islâm. Por esse motivo, alguns desses cristãos atribuem a si valores identificados com as qualidades civilizacionais da “modernidade”, em oposição ao “conservadorismo” dos modos de vida dos muçulmanos.

Se, por um lado, a “sujeira” e a vida em apartamentos e ruas apertadas são por vezes remetidos ao que é o Egito, seus hábitos populacionais e seus problemas urbanos característicos. Por outro lado, a limpeza, o verde e as florações dos *bustan* (jardins urbanos), os detalhes neoclássicos de algumas casas e dos hábitos daqueles que podem viver assim são referenciados ao conceito “superior” do “moderno”. Nāfwra é o exemplo dessa imagem de modernidade que é citada quando alguns habitantes buscam exemplos para o que seria uma realidade alternativa àquelas em que a maioria da população vive.

Ainda em Nāfwra, tem-se o prédio da sede da Irmandade Muçulmana numa rua próxima à Kwrnīsh al-Muqaṭam; construção bem localizada e visível para quem acessa o bairro pela sua entrada principal (cf. Conj. I, Foto 04). A organização política se instalou em Muqaṭam no final da década de 1960. Ali, foi erguido um imóvel de sete andares, ao redor do qual as residências das famílias das suas principais lideranças foram construídas. Em 2013, com a cassação do mandato do ex-presidente Muḥammad Mursi, o prédio foi alvo de atos incendiários praticados por manifestantes que pediam a saída do líder da Irmandade do cargo presidencial e a prisão dos seus membros. Hoje, a edificação está vazia e interdita pelo governo militar. Numa das laterais do edifício, ainda de paredes acinzentadas pela fuligem dos focos de incêndio, é possível ler uma grande inscrição que foi deixada, provavelmente, durante os últimos protestos: “o sangue dos mártires será vingado”; ao lado dessa mensagem, o desenho grafitado dos rostos de dois jovens mortos pela polícia durante os conflitos de 2013.

Algumas residentes de Muqaṭam acreditam que membros da Irmandade que não foram executados, presos ou extraditados pelo governo desde o ano da cassação do mandato de Muḥammad Mursi ainda vivem em Nāfwra; remanescentes que, obviamente, não promovem mais reuniões partidárias e muito menos se tratam publicamente como filiados da organização.

A Shirca Tisca (Rua Nove) é uma avenida que atravessa o bairro de Muqatam de um extremo a outro. É na sua extensão onde a vida em torno das *maḥālat* (lojas) e dos prédios públicos se passa naquele distrito caiota. O conceito de “cidade-bairro” que certa vez foi empregado para descrever Muqatam, quando esse era chamado de *Madīna al-Muqatam*, se deve, em grande parte, à capacidade da Rua Nove de colocar à disposição dos habitantes dali um comércio que possui um número variado de serviços e bens de consumo.

Não existe uma distribuição setorizada dos tipos de lojas, como é comum em algumas ruas comerciais dos centros das grandes cidades. As *maḥālat* estão distribuídas de maneira não compartimentada ao longo da avenida. Restaurantes da culinária popular egípcia, lojas de roupas para mulheres muçulmanas, de sapatos, de artigos em ouro para serem dados como *shābka* (dotes de noivado) e outros departamentos podem ser presenciados em abundância e com certa aleatoriedade ao longo dos quase quinze quilômetros da grande avenida.

A única divisão clara que se mostra entre os tipos de lojas é aquela que distingue os departamentos que vendem bens primários e secundários de consumo considerados indispensáveis pelos egípcios, daqueles que são tidos como bens de “consumo de alto padrão”, que são as lojas de produtos importados, os *fast foods* de marcas ocidentais (McDonald, Domino’s Pizza e KFC), e algumas lojas de roupas que disponibilizam artigos pouco usuais à vestimenta feminina egípcia: vestuário feito em jeans, blusas coladas ou decotadas e alguns tipos de vestidos. Já as lojas tradicionais são aquelas que vendem massas, onde o *ʿaish* (pão) é comercializado, os restaurantes de *kushary*, os armazéns de grãos, as pequenas mercearias em geral e a *Suq al-Zilzāl* (Feira de Zilzāl), que é uma feira de frutas, verduras e animais que podem ser comprados vivos. Basicamente, esses são setores tradicionais que servem ao abastecimento alimentício diário das famílias.

Os altos preços dos itens das lojas de marcas importadas, de eletroeletrônicos e das cozinhas estrangeiras os tornam unidades e segmentos de consumo acessados por uma população minoritária daquele bairro. Essas lojas costumam estar localizadas próximas a Nāfwra, onde vivem as famílias que podem consumir esses bens que os egípcios consideram como itens “modernos” [*ʿaḥdat*]. Para classificar os itens e padrões de consumo que não são considerados “modernos”, ou seja, aqueles compreendidos como *shaʿbī* (popular ou tradicional) – dois termos distintivos são costumeiramente empregados por membros das classes abastadas:

eles são o “*bi’a*” e o “*baladī*”, que significam basicamente de “má qualidade”; e também pode ser entendido como “do interior”. Esses nomes descrevem e inferiorizam os padrões e os objetos – muitos deles produzidos pela indústria nacional egípcia – que são consumidos pelas classes populares. Também o consumo de formas artísticas apreciados pelos jovens das classes populares – como os ritmos musicais dançantes que tocam nos micro-ônibus públicos, nas cafeterias e nas feiras – são chamados de *rāqs*.

Não existem shoppings em Muqāṭam e, em todo o Cairo, tem-se apenas um *city mall* e outros pequenos centros comerciais espalhados por alguns bairros da classe média e da elite urbana. Os processos de remodelação dos espaços públicos em vista das transformações dos padrões de consumo de itens considerados “tradicionais” para os “modernos” é um movimento que se iniciou a partir de 1974, com a chamada *infītāḥ* (abertura) promovida pelo então governo do general Sadāt aos investidores estrangeiros e seus projetos de privatização (Abaza, 2003). “A abertura” significou o incentivo do livre comércio com o mercado externo e o incentivo fiscal sobre produtos industriais produzidos por empresas internacionais atuantes no Egito.

Outras lojas comuns ao ambiente urbano caiota presentes ao longo da Shir^{ca} Tis^{ca} são aquelas destinadas a práticas características de lazer da sua população. Destacam-se, entre essas, as cafeterias, as casas de suco, os *nādy* (clubes de associações de funcionários e de famílias) e os centros culturais de bairro. O consumo do chá, do café e do fumo enquanto se assiste a partidas do campeonato local de futebol marcam cenários da convivência masculina muito comuns a quase todas as cidades egípcias. As mulheres também frequentam esses ambientes, experimentam o fumo da *shisha* e o consumo de bebidas de algumas cafeterias, mas é majoritariamente os homens quem ocupam esses espaços.

Como era de se esperar para um país de maioria muçulmana, os bares e armazéns de bebidas alcólicas são raros. Eles costumam se concentrar em bairros que possuem um número considerável de famílias coptas, como é o caso de Shūbra, na região norte do Cairo. Em Muqāṭam, tem-se apenas um armazém, que fica localizado em Zilzāl: um estabelecimento quase sem identificação na fachada e escondido no subsolo de um prédio, onde são vendidas garrafas de cerveja, conhaque e vinho em sacos plásticos pretos; seguindo as descrições necessárias para evitar conflitos com as leis do Estado, que são proibitivas ao consumo de bebidas em espaços públicos, e com a própria população muçulmana, de cuja religião proíbe o contato e o envolvimento com a produção e a comercialização de bebidas alcólicas.

É principalmente no interior das cafeterias que as pessoas costumam estar em meio aos seus “grupos de amizade”, coletivos que os egípcios chamam de *shilal* [sing. *shila*]: os amigos de ambientes laborais, escolares, universitários etc. Indivíduos de várias idades encontram ali

uma oportunidade de ficarem “à vontade” [*bi-rahithum*] para a fruição de diálogos, bebidas não alcóolicas e jogos de dominó e bilharado na presença dos seus companheiros. A Cafeteria *Shishi Maṣrī*, uma das mais conhecidas de Muqāṭam, a casa de sucos Abū Layla, o Centro Cultural *Shababīk* e a barbearia do jovem Fāriḥ, em Nāfwra, serão citados como alguns desses ambientes onde contatos e diálogos importantes à pesquisa se deram.

Zilzāl

O conjunto habitacional de Zilzāl se encontra no extremo-leste do bairro, no final da avenida Shir^{ca} Tis^{ca}. Por ser um grande projeto governamental de habitação destinado a jovens sem condições materiais para adquirir um imóvel, Zilzāl possui todos os seus edifícios com os mesmos tamanhos e formatos: são blocos de até seis andares com três apartamentos por pavimento. Ali vivem cerca de duas mil famílias entre muçulmanos sunitas e cristãos coptas distribuídas aleatoriamente ao longo da extensão do conjunto.

No início do projeto, essa proximidade de vizinhança de portas e ruas entre grupos religiosos opostos gerou uma série de conflitos envolvendo membros das duas religiões. Inúmeras tentativas de atentados incendiários a apartamentos de cristãos, insultos e ataques a pessoas marcaram esse período de adaptações entre os novos vizinhos. Alguns dos moradores costumam dizer que esses conflitos diminuíram depois que os filhos das primeiras gerações que foram morar em Zilzāl cresceram e passaram a conviver juntos nas ruas do bairro. A aproximação desses jovens que, pelas conveniências de vicinais, aprenderam a não se evitar por conta das suas origens religiosas, teriam feito os entrechoques ideológicos entre as famílias de religiões contrárias se arrefecerem. O próprio nome do conjunto – *Zilzāl* (Terremoto) – é metaforicamente citado pelos habitantes quando se referem às inúmeras disputas por espaço, opinião pública e direito a cultos religiosos.

Em alguns momentos, a pesquisa me aproximou de membros dessa geração onde uma aparente “trégua” dos conflitos inter-religiosos teria sido alcançada. Foi por acesso ao convívio com coptas de Zilzāl – tais como Sidḥom, Romi e Fāyda Badrāwi; jovens entre a faixa dos 19 e 28 anos – que relatos sobre aquela realidade me chegaram. Ainda me reportarei aos seus nomes e biografias.

O grande projeto de habitação que originou Zilzāl é do início da década de 1990, durante o governo de Ḥusnī Mubārak (1981-2011). Por conta do *boom* populacional presenciado naquela época – crescimento que não acompanhava a melhoria das condições de vida da maioria da população –, o país enfrentou algo que foi chamado de “a crise dos casamentos”: o déficit habitacional somado ao baixo poder econômico da sua população desafiavam os jovens a adquirir seus imóveis e, conseqüentemente, a realizar suas uniões matrimoniais. A saída encontrada pelo governo para esse problema foi investir na construção de centros populacionais de habitação; Zilzāl é um deles.

Erguido por uma parceria empresarial que envolvia três empreiteiras e após inúmeros desvios de verba, os apartamentos de Zilzāl estavam finalmente prestes a serem distribuídos entre as famílias cadastradas pelo governo quando, em 1992, um terremoto de 5,3 graus de magnitude atingiu a capital egípcia, matando centenas de pessoas e destruindo uma grande quantidade de edificações públicas e privadas. O projeto, que no início destinava dar moradia para famílias que iriam se formar e que não tinham condição de adquirir suas casas próprias, acabou se transformando num programa emergencial de habitação para desabrigados. O governo passou a distribuir as residências do conjunto entre as famílias que perderam seus imóveis durante o terremoto. De um projeto que ainda não possuía uma denominação oficial, aquela área de Muqaṭam passou a ser chamada pelos seus novos moradores de “Zilzāl” (terremoto), em referência à catástrofe que os levou para lá. Como, obviamente, o evento natural não fez distinção entre aqueles a quem atingir, mudaram-se para Zilzāl famílias de diferentes classes e religiões. Grupos familiares coptas que viviam em residências amplas e confortáveis e tinham apenas vizinhos cristãos, quando atingidos pelo terremoto e obrigados a abandonar seus lares originais, passaram a morar em apartamentos de 80 m² para famílias com quatro, cinco filhos. Além de pequenos, esses imóveis dividiam corredores com outros apartamentos, que eram ocupados por famílias muçulmanas. Em Zilzāl, coptas e muçulmanos passaram a compartilhar das mesmas unidades de vizinhança.

No início, as famílias reclamavam de terem sido afastadas dos templos que frequentavam nos seus bairros de origem. Principalmente os cristãos, que possuem uma relação de fidelidade singular com as *kanāis* (igrejas) onde são batizados e se casam, sentiram o impacto do distanciamento forçado que tiveram que fazer das suas comunidades de culto. Aos poucos, os coptas que se mudaram para Zilzāl foram erguendo uma paróquia dentro do cemitério local, a qual chamaram de *Qadīs Shinūda* (São Shinūda), e outra próximo à região de Nāfwra, chamada *al-Lā^cdra Marīam* (Virgem Maria); além de abrirem pequenas creches comunitárias e centros de projetos sociais, onde também passaram a realizar suas cerimônias religiosas.

Embora tivessem uma população significativa morando em Zilzāl, os coptas sempre reclamaram da dificuldade de adquirir a permissão do governo para abrir e manter seus templos no bairro, diferente do que acontecia com as *masājīd* (mesquitas), que foram erguidas com abundância dentro dos limites do conjunto habitacional. Eles costumam comentar que em um Estado governado por líderes de ascendência islâmica, abrir igrejas, mantê-las e dar segurança aos seus fiéis sempre foram tarefas desafiadoras aos cristãos egípcios. Contudo, o Egito ainda é uma das nações do mundo árabe mais tolerantes com as suas minorias cristãs. Talvez isso se deva ao fato de que os coptas sejam uma das denominações milenares do cristianismo, sendo citados como uma denominação que acompanhou o surgimento e o desenvolvimento cultural do Egito antigo e moderno (Tadros, 2013).

A inauguração de Zilzāl no bairro de Muqāṭam, a partir do despontar da década de 1990, representou o fim do movimento de povoamento progressivo do sonho urbano da classe média caiota, que era a moderna “*Medīna al-Muqāṭam*”; a cidade-bairro, com as suas ruas bem esquadrihadas, sua calma, seu clima ameno e o seu pequeno comércio de vizinhança. Com o conjunto habitacional, o bairro passou a receber uma grande quantidade de novos moradores. A vinda de famílias em situação de vulnerabilidade social e econômica para Muqāṭam exigiu uma diversificação dos tipos de lojas, produtos e equipamentos da região. Com essas necessidades, surgiu também a Feira de Zilzāl, os vendedores ambulantes e as lojas de artigos do gênero *shāḥbī* (popular); peças que contrastavam com aqueles exibidos nas vitrines dos bens de consumo “modernos” que apareciam nas lojas de Nāfwra. A violência urbana incentivou a abertura de uma delegacia metropolitana. Os índices concentrados de pobreza fizeram surgir organizações não governamentais de entidades islâmicas de caridade voltadas ao auxílio de mães viúvas e órfãos, doação de roupas, atendimento médico-hospitalar e educação de crianças carentes. Uma dessas organizações é a ONG egípcia Resāla (Mensagem), que se instalou em Muqāṭam por volta de 2006.

O traçado urbano “moderno” de Muqāṭam – com ruas e avenidas largas, arborizadas e de esquinas retas – passou a dar lugar aos antigos *hawāri* (becos) e logradouros sempre congestionados de pessoas e lixo, bancas de verduras, animais vivos, pães e *gībinda*⁹⁵, que são alimentos indispensáveis aos hábitos primários de consumo dos egípcios. Paralelos aos edifícios das primeiras famílias que foram construídos com linhas arquitetônicas neoclássicas de Nāfwra, outros com detalhes da mais complexa arte da marcenaria islâmica, com as suas

⁹⁵ “Queijo”, geralmente de textura pastosa, sabor ácido e servido com pães e verduras.

portas e balaustradas de balcões feitas com a técnica da *masharabiya*⁹⁶, começou a surgir a paisagem urbana dominada pela chamada “*ashwa'iat*”: construções irregulares, com paredes de tijolos vermelhos desnudos, sem reboco, as lojas populares e os andares de prédios de famílias erguidos sem autorização pública; todos como estratégias populares de ocupação dos habitantes de Muqāṭam, distrito que começava a adquirir as características do restante da capital egípcia.

Zilzāl sempre foi um desafio para a vida urbana porque no desenho das suas ruas e no interior dos seus prédios circula e vive uma mostra populacional feita de diversas faixas socioeconômicas e origens religiosas. A catástrofe natural do terremoto de 1992 foi responsável por propiciar aproximações “fortuitas” entre esses diferentes segmentos, fazendo confundir e conflitar as suas distinções. Não por acaso, os habitantes de Zilzāl compreendem que o “terremoto” inspira um tropo adequado para descrever as relações entre aquelas famílias que deixaram seus bairros muçulmanos e cristãos, suas posições de classe, suas vizinhanças e templos originais para fazerem parte de uma “vivência comunitária” artificialmente coproduzida por uma vicissitude natural e por uma obra pública mal executada.

Como projeto “moderno”, o conjunto foi erguido exatamente para relevar as diferenças político-religiosas e atender à demanda pública por habitação da população. Um motivo diferente – mas não menos decorrente de uma razão urbanística “moderna” – foi o que trouxe as primeiras famílias para Muqāṭam, aquela geração de uma classe média emergente da segunda metade do século XX, os primeiros moradores de Nāfwra. Essa razão era a procura por um lugar que os distanciassem das poluições e dos grandes contingentes populacionais da parte antiga da capital egípcia. Entre as disputas diárias pelo “ter onde morar” dos habitantes de Zilzāl e pelo “poder morar bem” daqueles de Nāfwra, encontra-se um distrito que, transversalmente, é cortado pela grande avenida Shir'a Tis'a.

⁹⁶ Técnica de marcenaria que trabalha com o encaixe de pequenos blocos de madeira a fim de serem formados figuras geométricas. Com essa arte, são produzidas portas, janelas, caixas e outros utensílios (cf. Al-Sulaiti, 2010).

Registra-se que o Egito – país com a maior população muçulmana sunita entre os territórios árabes⁹⁷ – possui uma mesquita para cada 700 habitantes, templos que assistem aos seus quase 70 milhões de fiéis (Bernard-Maugiron, 2009). Em Muqāṭam, as *masājīd* (“mesquitas”, sing. *masjīd*) estão, em média, a menos de 300 metros de distância umas das outras; cerca de duas quadras. Algumas delas são referenciais para a comunidade de culto do bairro, como a Masjīd Bilāl Ibn Rabāḥ: templo liderado por um *shaykh* chamado Muḥammad Shuaīb e por outros três sacerdotes formados pela universidade islâmica de Azhar.

Como outros distritos, Muqāṭam também possui pequenos templos que são mantidos pelos próprios moradores. São mesquitas que ficam nos subsolos dos prédios, nos fundos das lojas, às vezes em espaços laterais às residências. Esses templos se destinam a acolher os fiéis que procuram respeitar o preceito que aconselha que as cinco orações diárias devem ser cumpridas sob as paredes de uma *masjīd*. Nos horários de cada uma dessas rezas, quando o *adhān* ressoa pela cidade, alguns homens saem dos seus escritórios, canteiros de obras e lojas onde trabalham e se dirigem a esses templos. Há, em especial, uma relação de proximidade “casa-templo” na vida urbana e religiosa dos muçulmanos. A grande quantidade de mesquitas que se encontram espalhadas pela cidade e a observância que alguns fiéis fazem de exercer suas orações no interior delas favorecem que as *masājīd* sejam como centros extremamente presentes e influentes na vida das unidades de vizinhança. Nessa realidade, a participação na cotidianidade da realidade urbana se passa não apenas em torno dos equipamentos de consumo e das práticas seculares comuns, mas também dentro dos espaços e atividades políticas e religiosas das *masājīd*. Templos muçulmanos geram, portanto, comunidades proximais em torno deles. E dessas comunidades de grupos que estão próximos aos templos, sobressaem-se indivíduos identificados como frequentadores contumazes. Por isso, nenhuma etnografia urbana sobre qualquer aspecto da realidade de um país como o Egito poderia se omitir de registrar a influência das mesquitas na vida das pessoas, sejam esses trabalhos mais ou menos interessados pelo assunto das práticas religiosas.

⁹⁷ Cf. *Arab Human Development Report 2016* (AHDR/UNDP/UN).

Antes de descrever as *kanāis* coptas (“igrejas”, sing. *kinīsa*) é preciso antecipar que esses são templos pertencentes a uma comunidade religiosa minoritária naquele país; embora esse constitua um segmento religioso originariamente nacional, que precede, inclusive, a história do islām no Egito, que tem início por volta do ano de 639 d.C. (Gabra, 2008). A fundação da Igreja Copta é apontada como obra do apóstolo Marcos, sendo continuada por egípcios que foram convertidos ao cristianismo. Ela surgiu, portanto, no seio da conquista do Egito pelo Império Romano (30 d.C.), vindo a se desenvolver em pari passu com a história da islamização do norte da África. Entre perseguições, massacres e períodos de prosperidade cultural, a Igreja Copta conseguiu se afirmar como um dos mais antigos e importantes segmentos do cristianismo ortodoxo. O orgulho pela sua originalidade egípcia e pelo vernáculo que textualiza suas práticas – o copta, língua filologicamente em relação tanto com o grego clássico quanto com o egípcio antigo – é uma característica presente nas narrativas fundacionais, filosóficas e eclesiásticas da instituição religiosa⁹⁸.

Por existirem menos igrejas do que mesquitas no Cairo, esses centros religiosos não possibilitam as disposições espaciais de proximidade casa-templo como as *masājid* para os seus fiéis muçulmanos. Para todo Muqāṭam, existem apenas duas igrejas coptas: a *Kinīsa Qadīs Shinūda* (Igreja São Shinūda) e a *Kinīsa al-Lāʿdra Marīam* (Igreja da Virgem Maria). A primeira delas foi construída no interior do cemitério cristão de Zilzāl, que fica no final da Rua Nove. E o segundo templo se encontra próximo a Nāfwra.

Além de existirem em menor número, as igrejas e a comunidade cristã copta precisam constantemente negociar reconhecimento numa realidade populacional majoritariamente muçulmana. Os coptas costumam dizer que os muçulmanos são mais influentes em certos lugares da vida pública, como por trás dos birôs de decisão das instituições estatais, nas Forças Armadas e nos ambientes laborais. Eles explicam que essa predominância é sentida em momentos que um copta concorre a um mesmo emprego que um muçulmano ou quando ambos recebem tratamentos diferenciados quando servem ao exército, por exemplo. As igrejas alegam enfrentar resistências para receber o aval governamental que permite os seus funcionamentos e a isenção das tarifas de água e luz que são dadas a qualquer templo religioso no Egito.

⁹⁸ Cf. *The Coptic Encyclopaedia*, Ce., vol. VIII, p. 136, 1991.

Com os conflitos intercomunitários sempre foram constantes ao longo da história do Egito, e como são inúmeros os ataques a fiéis e às suas *kanāis*, principalmente após a última revolução, esses templos começaram a ser construídos em locais reservados, como é o caso da Igreja de Qadīs Shinūda, que foi erguida entre os túmulos de um cemitério comunitário cristão de Muqaṭam. Os conflitos inter-religiosos mais recentes e o apoio expressivo da comunidade copta ao regime do marechal Fatāḥ al-Sīsy fizeram com que o governo promettesse à comunidade cristã que novas igrejas seriam erguidas no interior de quartéis militares, tanto naqueles que ficam no Cairo quanto nos das cidades do Alto e do Baixo Egito, onde residem muitas famílias coptas.

Por razão da “distância casa-templo”, as relações desses fiéis com os centros religiosos têm características particulares. Os coptas tendem a ser comunitariamente mais envolvidos com as igrejas onde se batizam e se casam do que a maioria dos fiéis muçulmanos são com as suas *masājid*. Pelo valor do refúgio físico e afetivo, esses fiéis tendem a passar mais horas dentro dos seus templos e a desenvolverem mais atividades de fundo catequético e de caridade.

Além de atuar como sacerdote, o *abūna* (pároco) de cada *kinīsa* também é responsável por articular uma série de auxílios às famílias da comunidade que porventura estejam dependendo da doação de roupas, alimentos e pagamento de serviço médico-hospitalar. Quando a própria igreja não pode ajudar essas pessoas, os religiosos tratam de articular as extremidades das redes onde porventura existam pessoas dispostas a fazerem doações e aquelas que precisam ser beneficiadas por elas. Desse modo, os *abūnat* (sing. *abūna*) – termo que significa “nosso pai” – são líderes no sentido da administração dos paramentos da vida ritual e litúrgica e aconselhadores das famílias pelas quais são responsáveis. Os próprios coletivos de leigos das igrejas são bastante envolvidos nas tarefas de manutenção dos seus espaços, na proposição de atividades catequéticas e na educação escolar e moral dos seus membros, mantendo fortes identificações com as suas famílias de confissão. A proximidade espacial e moral existente entre as pessoas das *kanāis* compensa, de certa maneira, as distâncias e figurações negativas mútuas que existem na convivência pública entre muçulmanos e cristãos.

A igreja de Qadīs Shinūda exemplifica esse envolvimento particular dos cristãos com os seus centros religiosos. As atividades ali ocupam todos os dias da semana; privilegiando as programações voltadas para a juventude: aulas de catequese, coral, língua copta, encontros entre adultos e jovens para aconselhamento sobre assuntos relacionados a trabalho, casamento, religiosidade etc. As famílias costumam dizer que os muros do cemitério cristão de Zilzāl, onde no interior fica a *kinīsa*, são como uma “fortaleza” para os seus filhos, dentro da qual sentem que eles estão seguros, mais do que se os deixassem nas ruas do conjunto habitacional, onde a

convivência com os muçulmanos sempre foi conflituosa, mesmo depois de tantos anos dividindo o mesmo bairro. Ainda dentro desse templo, dois prédios anexos servem como salas de aula. Ao redor desses equipamentos e entre as tumbas, tem-se uma grande *suradeq*⁹⁹ e um campo de futebol de terra batida; locais onde crianças e adolescentes costumam se encontrar para reuniões catequéticas e jogos.

⁹⁹ A *suradeq* é uma tenda feita com um tecido de estampas florais e geométricos usada nas festas de casamento e inaugurações de lojas. Ela é utilizada tanto por muçulmanos quanto por coptas (cf. Bowker, 2014).

CONJUNTO I

Fotos 08 e 09

Conj. I, Foto 08.

Necrópole muçulmana de Muqāṭam (1904) construída antes da ocupação residencial definitiva das montanhas da região, que ocorre com mais intensidade a partir de 1960. O distrito cresceu no vale que divide as formações montanhosas avistadas nas partes inferior e superior do enquadramento fotográfico. Foto: *Egyptian National Library and Archives.*



Conj. I., foto 09.

Encosta de Muqāṭam em 1887, onde atualmente passa a via que se liga à *Shir'a Tis'a* (Rua Nove); principal corredor urbano do distrito. Na imagem, mesquitas construídas durante o Império Otomano (1517-1798). Foto: *Egyptian National Library and Archives.*

CONJUNTO I

Fotos 10, 11 e 12

[10.]



[11.]



[12.]

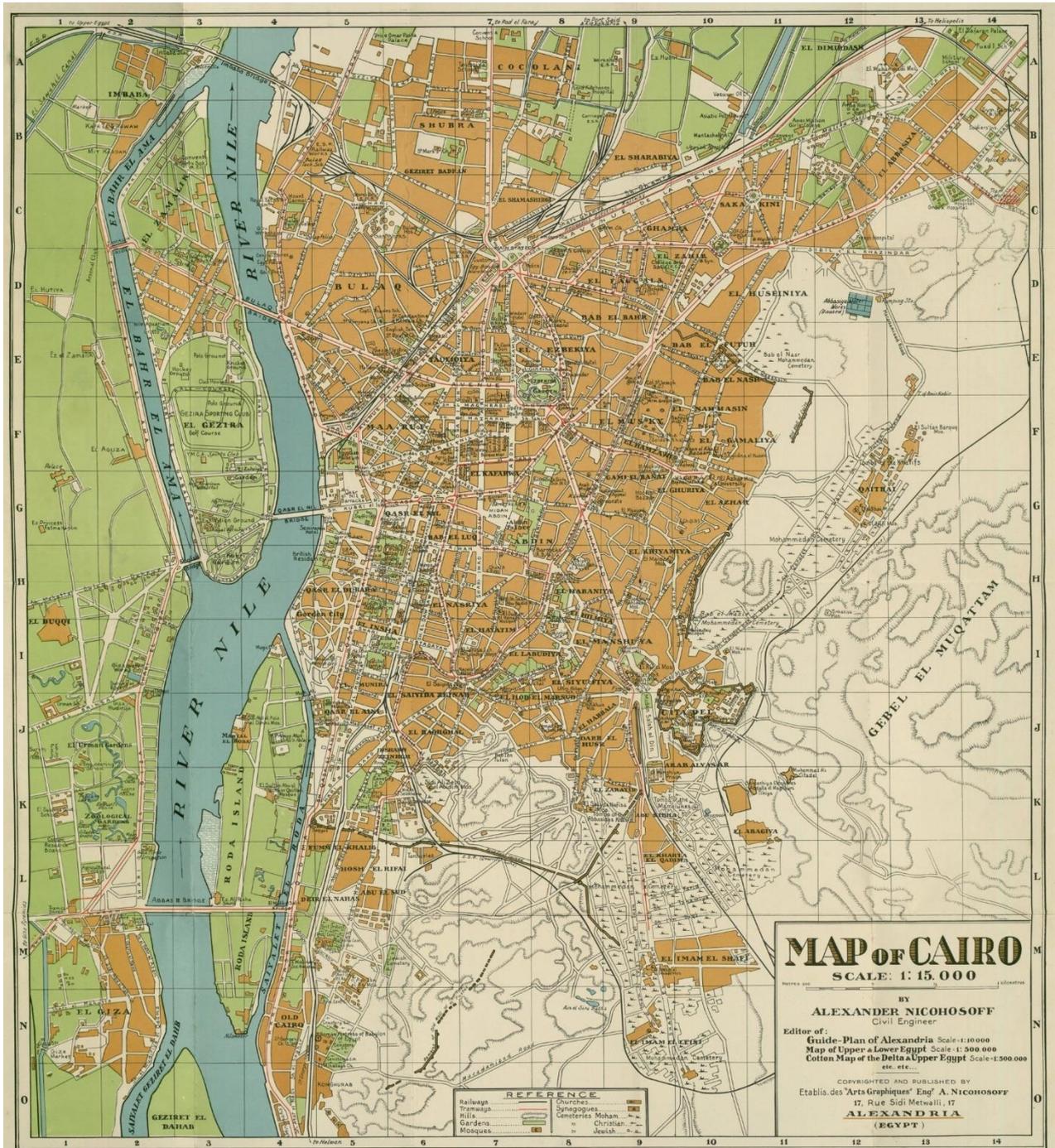


Conj. I, foto 10, 11 e 12.

Esquina da avenida Shir'a Tis'a, onde é possível ver as lojas dos térreos dos prédios mais antigos de Nāfwra (foto 10). Sede nacional do partido da Irmandade Muçulmana com as marcas do atentado incendiário ocorrido na data da deposição do ex-presidente Muḥammad Mursi (foto 11). Conjunto habitacional de Zilzāl com os seus blocos de apartamentos e ruas (foto 12).

MAPA 02

Cairo e região de Muqattam



Mapa: Alexander Nichosoff. Escala: 1:15.000.

As montanhas de Muqattam aparecem no canto inferior direito desta carta produzida em 1935. A representação mostra uma região inabitada a contornar o perímetro leste da antiga capital.

MAPA 03

Muqāṭam e suas sub-regiões



Destaque para as regiões de *Nāfwra*, *Shir'a Tis'a* (avenida representada pela linha amarela) e *Zilzāl*. Mapa: acervo do autor.

Enxergo IV.

Em consideração de uma tese de John Dewey:

(...) thought is conduct and is to be moral judged as such (...) It is the argument that the reason thinking is serious is that it is a social act.

Clifford GEERTZ,
In *Available Light*, 2000, p. 21.

O *mabna* e sua *sma*^c: prédios entre reputações

Enquanto descíamos a encosta de Muqatam em direção ao centro do Cairo, o senhor °Atef tentava acertar a sintonia do rádio do seu veículo numa estação chamada Shāda FM. A voz do presidente Fatāḥ al-Sīsy começava a ficar mais discernível na transmissão. O áudio era o registro da participação do marechal num encontro da Assembleia da União Africana, organização da qual ele era o membro-presidente. O senhor °Atef – 68 anos, pai de Fāhd e Ihāb – escutava com interesse o discurso do presidente do Egito, que falava numa “luta comum das nações africanas em combate às práticas terroristas internas aos países”. Também dizia que a limpeza das ideologias extremistas começava na base do território nacional. Citava como exemplo as tarefas do seu governo, que estava atuando fortemente na região do *Synā*^o (Sinai) criando uma grande barreira de controle dos indivíduos que vinham da Palestina para o Egito. Com esse projeto, acreditava-se barrar o avanço de grupos de militância islâmica vindos por terra do Oriente Médio para dentro do continente africano. Ele explicava que os países acometidos por ideologias “destrutivas” deveriam proteger individualmente suas fronteiras para que a realidade de um pacto de cooperação de combate ao terrorismo continental na África

fosse possível. Esse era um conselho dirigido principalmente à Líbia, nação que divide fronteiras com o Egito, e de onde vinham informações de que membros e células do *Daesh* (Estado Islâmico) começavam a se fortalecer, aumentando o risco de invasão do território egípcio.

Após a transmissão da fala do ditador, a estação passou a apresentar a gravação das discussões internas a uma outra reunião, de onde era possível reconhecer a fala de Maḥmūd ‘Abās, presidente da Autoridade Nacional da Palestina (ANP). Ele clamava pela sensibilidade dos Estados para a situação do bloqueio das fronteiras do seu país, principalmente aquelas do *Synā* do Norte, onde as autoridades egípcias fortaleciam as suas formas de vigilância sobre entradas de pessoas e produtos. Existia uma opinião circulando e dando conteúdo ao comentário público no Egito de que o presidente Fatāḥ al-Sīsy estava restaurando laços com Israel, que por sua vez teria positivado a atuação das Forças Armadas Egípcias contra a continuidade do governo do ex-presidente Muhammad Mursi, líder da Irmandade Muçulmana. Opositores do regime militar egípcio que se comunicavam principalmente pelas mídias digitais repetiam que “o pretexto do combate ao terrorismo” era mais uma vez utilizado para fins de continuidade do domínio militar sobre o Egito, e que Sīsy era a grande peça desse programa. O que as vozes de algumas opiniões diziam naquele momento era que a perseguição dos militantes islâmicos no Egito e em outros países do continente era uma ação vantajosa à sobrevivência e permanência de antigas autoridades militares no comando dos Estados da região.

Ainda enquanto ouvia os discursos dos presidentes do Egito e da Palestina e dirigia com os olhos fixos nas ruas estreitas do bairro histórico de Sayyīdat ‘Āisha, que fica no limite entre Muqaṭam e os distritos do centro da cidade, o senhor ‘Atef comentou as notícias da manhã. Entre sopros de preocupação, dizia: “você sabe, Tamīm, eu sou um homem velho. Mas nunca vi nada parecido com o que aconteceu entre 2013 e 2014 no Egito”. E continuou dizendo que aqueles tinham sido anos violentos para o país, “mas que Allāh havia enviado Sīsy, o presidente, que teve visão para entender os fatos e agir”. A opinião do senhor ‘Atef era de que al-Sīsy conseguiu perceber que a Irmandade Muçulmana estava observando e recrutando jovens manifestantes, e também conquistando cada dia mais autoridades sobre as instituições egípcias, para finalmente promover a construção de uma grande *khilāfa* (califado) regional a partir do Egito. “Sīsy foi à TV dizer que o Egito estava sofrendo um golpe dos homens da Irmandade Muçulmana, que iriam tomar todo o país com as suas ideias. O Egito ia ser entregue para os muçulmanos impuros desse continente se Mursi e os seus companheiros não tivessem sido presos!”.

Nós nos aproximávamos do centro e, nas calçadas laterais à rua onde passávamos, alguns grupos de amigos saíam de braços dados das mesquitas¹⁰⁰. Eles vestiam *galabiyya*¹⁰¹, como fazem alguns muçulmanos antes de entrarem nos templos para as suas orações. De dentro do carro, enquanto fazia suas digressões sobre o contexto político do Egito dos últimos anos, o senhor ʿAtef pediu para que eu olhasse para as pessoas que caminhavam na calçada. Ele dizia que “aqueles homens da Irmandade” andavam nas ruas vestindo *galabiyya*, com barbas crescidas e portando semblantes de pessoas distintas, quase como se fossem “donos da moral islâmica do país”. A sua fala era exemplificada com a visão daqueles que andavam lateralmente ao nosso carro, e para os quais ele me pedia para eu observar. O pai de Fāhd admirava que o presidente Sīsy tivesse uma *zibība* na testa, mas que não se comportasse como um fanático religioso que colocava o islām acima da diversidade dos assuntos e problemas da nação.

A *zibība* é um sinal em forma de uma marca acinzentada que se forma no meio da testa de alguns muçulmanos por conta da fricção entre aquela parte do corpo e o tapete onde se faz a oração. Originalmente, “*zibība*” pode significar “uva passa”, por se parecer com a fruta. Levar essa marca na testa indica que o seu portador cumpre cuidadosamente com as obrigações diárias com as suas preces. A qualidade pela qual o senhor ʿAtef tinha afeição na figura do presidente e general Sīsy estava na capacidade daquele homem de ser um “fiel à religião” – algo provado pela *zibība* que levava – e um combatente dos inimigos do Estado, que eram os membros da Irmandade, os criticados “moralistas” que supostamente intentavam promover uma “revolução islâmica no Egito” quando definitivamente expulsassem os militares do poder. O que se subscrevia à sua ideia era que nenhuma pessoa precisava ser um “revolucionário islâmico”, como os rapazes que vestiam *galabiyya* e caminhavam pelas ruas do Cairo para ter discernimento das formas de atuar em prol do seu país. O sinal corporal do presidente e marechal Sīsy era, para o senhor ʿAtef, a marca de distinção do líder egípcio muçulmano exemplar que professa sua fé e age racionalmente, sabendo desbastar o que era “religião” do que era “política”, para melhor servir à população que governa. Já os membros da Irmandade (*al-Ikhwān*) eram, por outro lado, na sua compreensão, aqueles que ostentavam sinais distintivos da religião em forma de adereços, roupas, modos de se comportar e falar nas ruas, mas que não possuíam a razoabilidade necessária para serem os líderes do Egito; desde que não conseguiram encontrar os limites e fazer as separações necessárias entre as suas ganâncias pessoais, suas ideologias religiosas e as demandas políticas reais do país.

¹⁰⁰ O hábito de andar de braços dados, assim como de trocar “*būsa*” (ósculos faciais), são práticas respeitadas comuns repetidas entre amigos de ambos os sexos.

¹⁰¹ Túnica que é geralmente vestida para fazer orações, mas que no Egito é usada normalmente no dia a dia.

Assim como Sīsy, que orgulhosamente é identificado pelo sinal da sua religiosidade, o presidente Sadāt, militar que governou o Egito entre as décadas de 1970 e 1980, também procurou popularizar seus valores religiosos ao intitular-se de “O Presidente Fervoroso”, quando elevou o islām à posição definitiva de “religião oficial do Estado e a *sharīa*^c (lei islâmica) sua principal fonte consultiva de legislação” (Sobhy, 2011:417, m.t.); algo estabelecido na carta constitucional egípcia de 1971.

O engarrafamento da manhã foi nos arrastando com lentidão de Muqaṭam até o centro da cidade, onde o senhor ^cAtef iria tentar conseguir a autorização para a construção do terceiro andar do seu edifício, aquele que seria dado ao seu filho mais novo, Ihāb, quando esse se casasse. O pai de Ihāb não tinha recebido uma resposta do governo dando o aval para a conclusão da obra, e estava indo ao edifício estatal *Mugamma^c al-Tharīr* falar com um amigo e funcionário público a fim de obter algum aconselhamento ou resolução definitiva para o seu caso. Durante o nosso trajeto até o prédio governamental, o senhor ^cAtef repetia que “era um homem que gostava da justiça”, que não se sentia bem em agir à margem da lei ao ter que finalizar o apartamento sem a autorização do governo. Se o Estado exigia uma autorização, ele iria buscá-la, nem que fosse preciso sacrificar um dia de descanso dos anos da sua aposentadoria para enfrentar o trânsito maçante do Cairo. Mas também confessava para mim: ter ou não essa autorização em mãos não atrapalharia em nada a construção do apartamento do seu filho, porque não existia fiscalização que o impedisse. Explicava que estava à procura daquele “papel” porque era, no que repetia, “um homem que gostava da justiça”. E dizia mais: numa realidade como a do Egito onde tantos querem “enfrentar quem os defendem” – ou seja, confrontar e desafiar as instituições militares e a “manutenção da ordem pública”, como fazia a juventude militante egípcia contrária ao governo –, sentia-se incentivado a ter uma atitude diferente dos demais. “Tamīm, o exército é a instituição mais correta do Egito. Se o Estado fosse correto como exército, nós teríamos o melhor país do mundo”. Essa afirmação do senhor ^cAtef também se confundia com a autodescrição do seu caráter, segundo como se apresentava para mim. Seu “esclarecimento” político comunicava muitas coisas sobre ele e sua posição em diante e em contrariedade com as ideias dos seus dois filhos, os jovens Fāhd e Ihāb, que eram militantes opositores do regime, críticos das instituições militares em geral e, principalmente, da atuação violenta do governo de Sīsy e sua caçada aos membros da Irmandade Muçulmana.

O edifício *Mugamma^c al-Tharīr* é o símbolo mais expressivo da burocracia de Estado e, conseqüentemente, das suas práticas de corrupção e autoritarismo. É no seu interior onde se concentra uma série de departamentos públicos, tais como polícias investigativa e militar, agências de expedição de documentos civis e autorizações, guichês de pedidos de vistos, entre

outros. Ele é um prédio com características arquitetônicas que lembram construções do pós Segunda Guerra, com suas pequenas janelas e suas linhas austeras que seguem a forma urbana arredondada da histórica Praça *al-Tahrīr*, que fica na sua frente. Era para aquele prédio e para o que ele significava – fonte da burocracia do estado militarista – que os manifestantes de janeiro e fevereiro de 2011 se dirigiam com os seus hinários que conclamavam o fim da Era Mubārak.

Um dos títulos clássicos do cinema egípcio tem o Mugamma^c como o cenário da “epopeia burocrática” do seu personagem principal: um pai que decide ir até o prédio do governo para tentar transferir a matrícula do seu filho de uma escola para outra mais próxima da sua residência. Lá dentro, ele se perde em meio a uma série de peripécias “cômicas” que vão desde a dificuldade para ser atendido e compreendido pelas autoridades, até o seu envolvimento involuntário com militantes de uma universidade que gritam palavras de ordem contra o governo de Israel na frente do prédio. “*Al-Irhāb wa al-Kebāb*” (1992) (Terrorismo e Kebāb), do diretor egípcio Adel Imām, é considerado até hoje um dos filmes mais polêmicos da tradição cinematográfica egípcia, justamente pela sua capacidade de ter mobilizado assuntos que à época despertaram, ao mesmo tempo, reações do governo, dos movimentos sociais e das instituições públicas e privadas de ensino do país (Armbrust, 1998).

A poucas quadras de chegarmos na *Mydān al-Tahrīr* (Praça da Libertação), víamos uma lateral do prédio, com a cor acinzentada das suas paredes e a sua estrutura curva, como se ele estivesse “abraçando” a praça; como se o próprio governo abraçasse e protegesse Tahrīr e as suas pessoas (Conj. I, Foto 05, p. 96). Ao ver o edifício, o senhor Atef comentou que ali trabalhavam muitos dos seus amigos da Universidade do Cairo, onde cursou engenharia, e que era bom voltar ao Mugamma^c para rever pessoas que tinham sido afastadas pelo excesso de trabalho. Um desses seus amigos era Yaşim, o servidor que iríamos visitar num dos departamentos do prédio. Sobre esse, o senhor Atef me avisou: “a pessoa que que você vai conhecer hoje é o exemplo de um ‘bom muçulmano’!”. Ele se comparava ao seu amigo por conta das atitudes sempre informadas pelo que era “correto”, explicando que o “Egito ainda possui uma gente amável e solidária”, a exemplo do seu amigo. Ainda explicava que “esses *Ikhwān* que colocam bombas nas ruas e enfrentam a polícia” eram uma minoria entre os muçulmanos egípcios.

Como lugar de operação da maioria das questões burocráticas que envolvem as relações entre a sociedade e o governo egípcio, é dentro do Mugamma^c onde o Estado se mostra nas suas inúmeras competências administrativas, todas distribuídas umas ao lado das outras, em forma de salas e guichês congestionados de documentos, servidores e muitas vezes que tentam se

entender entre o barulho dos ventiladores e das discussões entre as pessoas. Entrando no prédio, um par de escadas e três elevadores dão para todas as suas dependências. Nos corredores estreitos, tem-se a impressão que estamos sempre andando de ombros colados aos de alguém. Eu e o senhor °Atef fomos até o terceiro andar, num departamento que eu entendi ser uma espécie de secretaria de infraestrutura urbana. O longo corredor do pavimento era dividido entre aquele órgão e a instituição do governo responsável por emitir e renovar vistos. Naquele andar era possível encontrar uma mostra dos dois principais perfis dos estrangeiros que vão ao Egito: cidadãos de países da África ocidental e subsaariana e de nações sul-asiáticas que estudam em universidades e centros islâmicos caiotas, além de turistas europeus e norte-americanos. O Cairo também recebe todos os anos uma grande quantidade de refugiados do Sudão (Jacobsen *et alii*, 2014). Apesar de alguns esforços para acolhê-la, nem sempre o governo egípcio é receptivo a essa população. Em 2008, homens das Forças Egípcias de Segurança assassinaram 28 refugiados sudaneses que protestavam pacificamente diante da *United Nation High Commissioner for Refugees* (UNHCR), no centro do Cairo (Al-Sharmani; Grabraska, 2014).

No inteiro do prédio, em meio ao fluxo de pessoas que mal nos deixava chegar diante das salas de atendimento, o senhor °Atef ligou para Yaşim, a fim de que pudessemos nos encontrar em meio àquele tumulto. Quando nos vimos, o seu amigo nos levou até a sua sala, onde nos ofereceu água e cerca de cinco minutos de uma conversa amigável. Então o senhor °Atef foi levado até um escritório menor, para que analisassem a questão burocrática que o levou ao Mugamma°. Após a conversa, da qual não participei, o senhor °Atef parecia contente; imaginei que tivesse encontrado uma solução para o seu problema. Yaşim nos aconselhou a ir até o sexto andar, onde teríamos que procurar algum funcionário de lá, que já sabia da nossa ida, preencher um formulário e esperar uma semana até a autorização da construção ser emitida. O servidor assegurava que, agora, após irmos diretamente ao Mugamma° e para o local dentro do prédio indicado por ele, o documento sairia na data certa e o terceiro andar do prédio da família Abāza poderia ser concluído com segurança.

Chegamos ao sexto andar e nos deparamos com uma discussão entre um servidor e um homem que provavelmente foi ao Mugamma° com o mesmo propósito que nos levou até lá – regularizar os papéis do seu imóvel –, mas que aparentemente não teve a mesma “sorte”. Por cima de um anteparo de vidro, onde atrás se via um funcionário comparando papeis e fingindo indiferença com a situação, ele gritava:

Allāh yakhrū baytik.

“Que Allāh destrua sua casa!”.

(a.e.c.)

Expressão que os egípcios chamam de *‘amal* (as palavras maldosas), aquelas feitas para desonrar e praguejar, frases usadas durante as disputas verbais das pessoas. A ideia aviltante daquela sentença é que ela ataca não diretamente a pessoa moral individual, mas a sorte da família e da sua casa, para as quais se desejam a ruína, a queda, a destruição. Como se invocar Allāh contra a sorte da “residência” – o maior bem familiar – fosse mais agressivo que se dirigir ao indivíduo com adjetivos que atingiriam apenas a ele, e não à proteção e ao bem-estar dos seus parentes. Era curioso e nada coincidente que aquela expressão estivesse surgindo entre as queixas de um cidadão aos servidores de um departamento do governo que cuidava da organização da vida urbana.

Procuramos o servidor indicado e o senhor ‘Atef cumpriu com as formalidades que garantiriam a expedição da sua autorização em uma semana. Enquanto saíamos do prédio, ele dizia o quanto estava feliz por ter conseguido agilizar a liberação do documento. Como ele havia dado entrada na sucursal da prefeitura em Muqāṭam, o papel poderia demorar meses entre birôs e escaninhos até chegar à sede do governo, por isso ele decidiu ir diretamente ao centro administrativo e pedir ajuda a um velho amigo. Justificando sua alegria, o senhor ‘Atef dizia que sem aquele “atalho”, que para ele não significava um procedimento corrupto, mas um apelo diante da ineficiência do Estado, talvez nem conseguisse adquirir a autorização.

Para ter uma construção civil autorizada pelo governo – esforço que era feito, segundo o seu julgamento, por poucos cidadãos egípcios –, o percurso encontrado foi o de contar com a interferência direta de um amigo e servidor público sobre o caso. Se, por um lado, todo o esforço era o de garantir um procedimento burocrático justo para a certificação do imóvel, por outro, esse movimento só foi possível pelo acesso a uma manobra que cruzasse birôs, escaninhos, salas e levasse o senhor ‘Atef até o seu amigo Yaşım e, da influência e atuação desse segundo, a um terceiro, até que finalmente se resolvesse o problema. Para o pai de Fāhd, esse procedimento não significava uma ação fora da regra das coisas do Estado, mas um movimento normal e necessário em vista da pouca agilidade da administração pública, com o seu fluxo moroso de papéis e resoluções.

Como as filas para pegar os elevadores eram imensas, decidimos descer pela escada. Em todos os pavimentos que passávamos se via a mesma imagem: pessoas acenando para

dentro de guichês com papéis nas mãos ou gritando pela atenção de um funcionário que tentava atender a uma dezena de outras ao mesmo tempo. O senhor °Atef olhou a cena e afirmou em voz alta: “se tudo isso fosse informatizado, como em outros países, muitas dessas pessoas não estariam nesses corredores”.

No caminho de volta a Muqāṭam, depois que deixamos o Mugamma°, o pai de Fāhd decidiu seguir por uma via paralela à Kwrnīsh al-Nile (Beira do Nilo), onde pudéssemos passar ao lado do calçadão que ladeava o rio. Ele chamou atenção para como as calçadas estavam vazias de turistas, embora a beleza da paisagem, com os seus barcos de passeios sobre as águas do rio, as pontes de metal e seus estatuários construídos no período da colonização inglesa, os prédios modernos da ilha de Zamālik, na margem oposta à que estávamos, e o resto das coisas que ocupavam aquele trecho que misturava faces da cidade turística, histórica e administrativa. O senhor °Atef explicava que os conflitos entre o governo e os seus opositores – que ele chamava genericamente de “*Ikhwān*” (irmãos) – haviam prejudicando bastante o turismo internacional, mas que acreditava que as Forças de Segurança combateriam esses “inimigos do Egito”, e logo tudo voltaria ao normal no seu país: “ainda existe muita violência em alguns bairros. Os *Ikhwān* não vêm mais ao centro fazer manifestações ou promover atentados” – ele explicava, enquanto seguíamos na estrada paralela à margem do Nilo, pegando o caminho de volta para o nosso bairro.

Ikhwān (Irmãos) é a estereotipia que muitos egípcios apoiantes do governo utilizam para se referir aos opositores do marechal Sīsy. Chamando esses dissidentes de “Irmãos”, dá-se ideia de que todo e qualquer um que seja contrário aos militares pertence à Irmandade Muçulmana; associação que não é realista aos fatos, desde que pessoas e movimentos sociais os mais diversos do Egito contemporâneo declaram oposição ao governo atual, e não apenas os membros daquela organização partidária. Pensando esses casos onde se expressam certas “estereotipias criativas”, Herzfeld (1993) explora e analisa os processos de estandartização dos termos ligados a operações simbólicas do Estado, da vida burocrática e da nação. Sobre eles, compõe a seguinte reflexão:

People everywhere adopt the rhetorical strategies on the basis of presumed “national character” (...) through the rhetoric of stereotypes, state functionaries manage the common place of everyday life, and how social actors similarly use the logic of state for self-interested ends (Herzfeld, 1993:72-73).

A mobilização criativa e política do estereótipo do *Ikhwān* faz com que os próprios agentes sociais – informados pelo *modus* de classificação estratégica do governo – marquem,

persigam e denunciem aqueles que expressam qualquer opinião conflitante com os interesses do regime. As propagandas televisivas e as matérias dos jornais estatais, por exemplo, sempre se referem aos *Ikhwān* com os responsáveis pela desestabilização política do país. Qualquer manifestação nas ruas, atentados a bomba ou atos incendiários feitos contra prédios governamentais, igrejas coptas ou personalidades públicas são marcadas por esses veículos de comunicação como obras de membros ou simpatizantes da Irmandade Muçulmana, o partido que apoiava o presidente deposto pelos militares em 2013.

O centro e a Praça Taḥrīr – onde ficava o Mugama^c, prédio do qual acabávamos de sair – estavam vigiados há muitos meses pelo Exército Egípcio. As ruas estavam cheias de tanques de guerra e trincheiras feitas de arame farpado, enquanto o governo construía um grande mastro onde em breve flamularia uma bandeira egípcia, fazendo com que a moralidade militar-nacionalista ocupasse definitivamente o centro “vazio” do gramado onde os manifestantes se concentraram em janeiro de 2011. Os demais prédios públicos da cidade eram constantemente vigiados, principalmente após o começo do mês de agosto, quando ali mesmo, no centro, um quartel da polícia que ficava em frente ao Museu de Arte Islâmica do Egito sofreu um violento ataque a bomba que matou dezenas de militares.

Para o senhor ^cAtef, o centro do Cairo – com os seus prédios administrativos, seus museus, seus edifícios comerciais que espelhavam traços arquitetônicos de vários tempos, principalmente das heranças estilísticas ocidentais, seus estatuários de generais, senhores coloniais, paxás – já havia sido reconquistado pelos “bons muçulmanos” do após-revolução; que para ele eram como Yaşim, o funcionário público que nos recebeu, os militares que se sacrificam para defender os patrimônios públicos e os comerciantes e trabalhadores em geral. Todos como “bons homens muçulmanos” que teriam sido “prejudicados” pela revolução e pelos seus movimentos subsequentes. O olhar do senhor ^cAtef na direção da margem vazia do calçadão do Nilo mirava um passado pré-revolucionário, onde esses homens – o servidor, o militar, o comerciante – eram conscientes das suas posições naquela sociedade, sendo raramente “perturbados” por estímulos políticos como aqueles de 2011.

Embora criticado pela sua “ineficiência” organizacional, o próprio Mugama^c – unidade centralizadora do aparato militar-burocrático sobrevivente do Estado do momento pré-revolucionário – era uma imagem para a saudade do senhor ^cAtef de um Egito que cresceu junto com a sua geração. Embora tendo consciência das deficiências do serviço público, ele parecia acreditar que as velhas ordens de funcionamento garantiriam, ao final, não com pouco trabalho, a resolução do seu problema. O esforço de erguer o prédio da sua família e o apartamento que garantiria o casamento oportuno do seu filho se baseava na expectativa que, ao seu modo, o

governo e as pessoas “solidárias” do Mugamma^c encontrassem meios tradicionais para a resolução das demandas de cidadãos como ele: “bons muçulmanos” que ainda acreditavam no soerguimento do Egito pela moralidade política militarista, pelo trabalhador e pelos muçulmanos exemplares; essa ideiação para um homem de hábitos políticos e religiosos “moderados”.

O senhor ʿAtef acreditava que o momento contemporâneo marcava esse tempo de uma lenta e necessária reconstrução de um orgulho nacionalista que se baseava na poética social dos “bons muçulmanos”: aqueles que haviam erguido o país até aqui e que não poderiam ver seus esforços afrontados por estímulos revolucionários feitos de projetos políticos disputados por grupos de jovens, religiosos e mulheres; enfim, subdivido entre muitas partes e demandas que não deixavam mais visualizar a unidade nacional, seus símbolos e seus homens de armas. A imagem textualizada e exercida do “bom muçulmano” era a própria rapsódia da auto-apresentação da personalidade do senhor ʿAtef: alguém que entendia que as garantias materiais e espirituais da vida diária se davam através do esforço da constante compatibilização de um “sujeito moral ideal” professado pela religião – o muçulmano reto e caridoso, que leva sua *zibība* no alto da testa e perante às vistas de todos – às condições disponíveis pelas instituições públicas e pela tradição política e religiosa do país. Era essa habilidade de praticar uma ergometria moral e corporal compatível com as condições do Estado que compunha a recitativa autobiográfica do senhor ʿAtef, alguém de uma geração de jovens que vinha de um momento anterior aos protestos de 2011, e dos quais pude conhecer suas expressões textuais, seus acessos a memórias e exercícios práticos; conteúdos que comparei aos apresentados por indivíduos da geração do após-revolução.

Fāhd e Ihāb

Era notável o cuidado dos irmãos Fāhd e Ihāb com a manutenção do prédio da família. Os rapazes costumavam fazer pequenos reparos na estrutura e na aparência da edificação, podavam o jardim e sempre estavam organizando o mobiliário dos apartamentos onde morávamos. Certo dia, enquanto trabalhávamos na construção das paredes do que eu imaginava ser uma espécie de depósito de equipamentos na área lateral externa do imóvel, Ihāb sorriu e

perguntou se o senhor ‘Atef havia me levado para conhecer o Mugamma^c durante o passeio que fizemos dias atrás. Acompanhando a expressão e o riso irônico do seu irmão mais novo, Fāhd me indagou se eu havia me deparado com “homens usando óculos escuros e sentados como grandes senhores dentro das suas salas”. Eu lhe disse que não, e perguntei quem eles eram. Para Fāhd, esses personagens usando “óculos escuros” eram o que costumava se referir como os “homens do regime”: funcionários do governo que estavam envolvidos em atos de corrupção, geralmente militares que assumiam cargos administrativos por indicação, o que lhes garantiam exercer tanto o autoritarismo “permitido” pelas suas fardas quanto os desmandos do seu cargo de chefia pública. “O Mugamma^c é o regime, Tamīm!” – dizia Fāhd, explicando que o edifício era uma imagem concreta da crítica revolucionária à corrupção, ao autoritarismo e aos personagens que sobreviviam ali através de antigas práticas de governo.

Esses “homens de óculos escuros” da descrição do filho do senhor ‘Atef eram como pessoas replicadas de uma matriz comum: o general Sīsy e seu orgulho cerimonial por se apresentar trajando fardamentos militares e óculos esportistas de lentes grandes. Essa era a caracterização do presidente e líder do regime que aparecia em pôsteres nacionalistas fixados dentro de cafeterias que apoiavam o governo, na propaganda militar que a publicidade governamental colocava nos parapeitos dos viadutos da capital e nos cartazes da primeira disputa presidencial do país, que amareleciam nos muros das ruas do Cairo. Era Sīsy e seus óculos escuros a caricatura do antigo modelo político da Era dos Ditadores.

Entre o “bom muçulmano” citado pelo senhor ‘Atef e os “homens do regime” da descrição do seu filho Fāhd, tínhamos dois tipos de figurações opostas dos personagens da história recente do Egito. O conflito pela classificação dessas duas figuras políticas entre os comentários do pai e do filho – sujeitos de situações geracionais distintas – era revelado através da significação das imagens que elas despertavam: os “bons muçulmanos” do senhor ‘Atef eram o oposto moral dos “jovens militantes *Ikhwān*” que lutavam contra o governo militar. Já “os homens do antigo regime” apontados por Fāhd era justamente a personificação da sua crítica política à ordem moral dos “bons muçulmanos”, da qual o seu próprio pai era um apoiador. O senhor ‘Atef e Fāhd estavam referencialmente voltados a leituras diferentes sobre a história contemporânea do Egito: o pai era um entusiasta do regime de Sīsy, da continuidade dos governos militares e da sua política de “pacificação” das ruas dos protestos. O filho era um militante opositor do governo do marechal e um total descrente de que o futuro do país passava pela restauração dos valores salvíficos da nação pelas Forças Armadas e pelo impedimento de que as pessoas se manifestassem democraticamente nas ruas; proibição decretada pela “Lei Anti-protestos” (Decreto Presidencial N.º 107-2013), que condena qualquer manifestação sem

a permissão do governo ou a simples menção, por símbolos ou palavras de ordem, à Irmandade Muçulmana e ao *R4bia*; sob pena de ser julgado e punido com a severidade das penas imputadas aos terroristas.

Em meio a essas dissidências de opinião, Fāhd e seu pai ainda possuíam uma memória comum em relação a qual se posicionavam de maneira oposta. Era aquela de Fāhd detido numa delegacia do bairro de Medīna Nāṣr por ter participado dos protestos da Praça Rabāḥ, onde as Forças Egípcias de Segurança promoveram o massacre dos manifestantes contrários ao golpe militar. Ele descreveu para mim a cena em que o seu irmão Ihāb e o seu pai chegavam na delegacia para tentar negociar sua soltura, e de como ficou triste pela reação do senhor °Atef, que, segundo ele, tinha sido insensível ao genocídio que o governo havia promovido há pouco em praça pública, onde pessoas foram abatidas a tiros ou queimadas vivas enquanto demonstravam resistência. “Enquanto eu dizia para ele o que tinha acontecido na praça, ele falava que nós (manifestantes) nos arriscamos demais ao desrespeitar o toque de recolher” – Fāhd lembrava. O “toque de recolher” do qual Fāhd se referia foi o pedido dos militares para que os manifestantes da Praça Rabāḥ – que estavam acampados em duas avenidas há vários dias – cessassem os protestos e desocupassem as vias. Como os ocupantes desobedeceram às ordens, a polícia os surpreendeu com tiros de armas de fogo e com atos incendiários usando gasolina contra as tendas montadas durante as manifestações. Fāhd me explicava que, para muitos cidadãos egípcios, aquele massacre na praça foi culpa da “desobediência das pessoas” e da falsa informação de que os manifestantes – chamados pela mídia de *Ikhwān*; embora muitos ali não pertencessem à Irmandade – estavam usando armas contra a polícia; ideia divulgada principalmente pelos canais de TV, que articulavam uma defesa do golpe contra o governo de Muḥammad Mursi.

Pensando os relacionamentos entre Fāhd, Ihāb e o senhor °Atef, e reconhecendo as distâncias entre as opiniões políticas desses membros da família Abāza, passei a ponderar que as diferenças geracionais e as memórias políticas ligadas a elas – mais do que as distinções de classe ou religião – poderiam estar baseando os posicionamentos opostos entre aqueles que saudavam a nova emergência de um governo militar e os que faziam todo tipo de oposição à nova militarização. Mas antes de dialogar com essa problematização é preciso descrever que detalhes compunham outras rapsódias e *gestus* biográficos de °Atef e dos seus dois filhos até o momento que os conheci.

Ihāb chegou com aquele embrulho pesado e o colocou no centro da sala do segundo andar do prédio. O plástico fosco sobre o objeto não permitia reconhecer aquilo que ele encobria. Ele esperou o seu irmão chegar do trabalho para nos mostrar o que havia comprado de um artesão de objetos em mármore e gesso da Shirca Tisca (Rua Nove): era uma *tirāz*, inscrição no estilo caligráfico *naskh* – uma das caligrafias mais conhecidas do árabe – onde se lia a seguinte epígrafe honorífica:

(ما شاء الله
قوة الا بالله)

Mashā Allāh. Qū ilā billāh.

“Graças a Allāh! Não há poder além de Allāh”.

As palavras foram moldadas em mármore e dispostas no formato de uma “gota”. A intenção do irmão de Fāhd era afixar aquela inscrição no topo do prédio da família, no lugar acima do terceiro apartamento, pavimento onde ele próprio iria residir, quando casasse.

No árabe egípcio, desde uma herança estilística que reporta à Era Ayúbida (c. 1171-1250 d.C.) (Korn, 2001), chama-se a parede e os ornamentos frontais dos prédios pelo estrangeirismo *façade*: a “fachada”, a parte de fora da construção, aquela mais visível; por isso, a que dá a primeira imagem da casa para o mundo exterior, a que pode comunicar sobre a origem religiosa da família e sobre a sua “reputação” [*smā*]¹⁰². Por essa razão as famílias costumam ter cuidado com as formas arquitetônicas e com as peças decorativas que associam aos seus imóveis, pois a *façade* desenha as fachadas morais e políticas das suas pessoas. A *tirāz*, por sua vez, é a antiga arte das inscrições. Em monumentos islâmicos históricos, elas aparecem como citações sobre os umbrais internos das portas principais das mesquitas, também

¹⁰² Sobre o desenvolvimento da arte da *façade*, ver KORN, L. “The façade of Aṣ-Ṣāliḥ ʿAyyūb’s Madrasa and the style of Ayyubid architecture in Cairo”. In VERMEULEN, U.; STEENBERGEN, G. Von. Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid, and Memluk Eras. Leuven, Belgium: Peeters Publishers, 2001, p. 101-137.

recobrando os cantos das paredes, as colunas, o topo do *mihrāb* (Al-Sayyad, 2011)¹⁰³. Nas residências das famílias muçulmanas que optam por ostentá-la, a *ṭirāz* costuma aparecer na parte mais alta das edificações. Frases de agradecimento e louvação ao poder e às benesses de Allāh são as mensagens mais comuns; embora também sejam usados a “*Khamsa wi-khmisa*”, também conhecida como a “Mão de Fátima”, e a “*Kharaza ʿAzraq*” (Conta Azul): amuletos protetivos contra a influência de “energias perniciosas” – os sentimentos invejosos e os desejos destrutivos – sobre as casas e as suas pessoas.

Quando viu o objeto e soube da proposta do irmão, que era a de afixá-lo no alto do prédio da família, Fāhd expressou de imediato sua desaprovação. Ele lembrou que uma *ṭirāz* semelhante podia ser lida na residência de uma família que residia a poucas quadras dali, e que ele preferia que o imóvel tivesse uma *façade* neutra, sem identificação religiosa. Um outro argumento utilizado por Fāhd para não concordar com a *ṭirāz* adquirida por Ihāb era a de que o prédio já havia sido construído com outros adereços na sua frente: eram duas pequenas colunas jônicas que foram colocadas nas quinas frontais da construção; ornamentos que, para ele, não combinavam com aquela inscrição islâmica.

Ihāb não aceitou a contestação do irmão, por isso ambos levaram o assunto até o senhor ʿAtef, o responsável por erguer as paredes do *mabna sakany* da família; a ele foi solicitada uma saída para o impasse que envolvia os dois irmãos. Na sua decisão, o pai foi favorável ao argumento de Fāhd, o irmão mais velho, que havia chamado atenção para o fato de que a citação religiosa talvez não combinasse com o estilo do imóvel, que foi elaborado sem referências arquitetônicas islâmicas; diferente do que acontecia com outras construções da vizinhança. Diante da opinião do seu pai, que se aliava àquela do seu irmão, Ihāb procurou demonstrar respeito; embora nos dias seguintes a pessoa magoada ficasse visível nos seus semblantes e comportamentos entre os outros viventes do imóvel.

Que intrigas familiares e afirmações de individualidades estavam em jogo com a exposição ou não dessa citação religiosa na *façade* do *mabna sakany* dos Abāza? Para acerrar essa questão é preciso reconhecer que o prédio da família era um *mashrūc* (projeto) em conclusão, e que caberia a um dos irmãos – no caso, Ihāb, o mais novo e proprietário do último apartamento – finalizar sua fachada, preencher a parte faltante daquela edificação. No entanto, o acabamento dessa *façade*, a criação de um ornamento representativo para a casa, colocava em conflito duas personalidades distintas; personagens que ainda estamos em conhecimento: Fāhd,

¹⁰³ Monumento em formato de portal que, dentro da mesquita, aponta a “direção” [*qībla*] do solo sagrado de Meka, local para o qual todas os gestos e expressões das orações devem ser dirigidos (cf. *The Encyclopaedia of Islam*, Ei., vol. VI, 1986, p. 365).

o primogênito, de envolvimento moderado com a religião da sua casa, aquele que já possuía um projeto de casamento mais adiantado; e Ihāb, o irmão mais novo, aquele de envolvimento intensivo com a fé, de citações religiosas sempre à boca, de ânimo político aquecido pelos líderes e movimentos religiosos: o *R4bia*, o ex-presidente Muḥammad Mursi e os seus companheiros. Se os irmãos Fāhd e Ihāb comungavam, por um lado, de uma mesma crítica à “velha ordem militar”, por outro, nas formas da vivência dos costumes religiosos, nas figurações cotidianas mínimas e nos afetos da casa, eles estavam em oposição. As imitações de colunas jônicas escolhidas por Fāhd – detalhes de uma arquitetura *art déco* e neoclássica ainda muito influentes nas construções egípcias – não combinavam com a arte tradicional da citação da *ṭirāz* da preferência de Ihāb, esses adereços da distinção muçulmana das casas, da fé substancializada em frases protetivas que são colocadas na parte mais alta e visível do imóvel. No entanto, essas diferenças não afirmam apenas uma falta de equilíbrio estético: o mais importante que esse impasse em torno de uma “citação” faz notar é a disputa pela autoridade decisória sobre as vivências e as reputações da residência codividida entre irmãos que cresceram e que começavam a constituir suas famílias. É o desafio do projeto da residência vicinal entre grupos familiares, tendência que se engata à crise habitacional e dos casamentos do Egito moderno, que fortalece essa disputa em torno da fachada de um *mabna sakany*, onde famílias de irmãos vivem em andares de uma mesma estrutura verticalizada. Em teoria, esse regime de vicinalidade acaba dando para “toda a família” – isto é, para todos os núcleos familiares que residem próximos – uma mesma “fachada” e, logo, uma “reputação” [*sma^c*] religiosa e política aparentemente comungada por todos. No entanto, se olharmos para aquilo que Stark (2003) e outros pesquisadores que estudam organizações familiares e moralidades residenciais no Egito moderno e em outros países da região chamam de “*ki-script* familiar” (Altorki, 2003; Hopkins, 2003), será notada que as fachadas dos grupos e os *gestus* biográficos singulares dos seus membros instauram desequilíbrios afetivos e políticos no projeto contemporâneo – e decorrente das inúmeras crises econômicas e políticas de uma sociedade – do “viver entre famílias”. Se olhada por esses minimalismos constitutivos, a *façade* do prédio está sempre sendo negociada e disputada pelas inúmeras fachadas dos grupos e das lideranças desse *kin-script*; isto é

da maneira como os indivíduos criam suas próprias biografias e identificam padrões, durações, espacialidades e ordens em eventos da vida (...) algo que ocorre entre as linhas que ligam os membros de uma casa, à medida que eles equilibram e formatam as escolhas uns dos outros. Levando em consideração que os membros de uma família não apenas seguem “tendências culturais” ou expectativas criadas entre gerações;

como agentes, eles escolhem fazer parte ou não das obrigações familiares presentes ao “morar junto” (Stack, 2003:7-8, m.t.).

Embora pareça óbvio que agencialidades sempre marcarão presença e conflito entre as ordens criadas por modelos, entendo que aquilo que esses autores anseiam é mais do que fundar análises “originais” sobre o tema da família, mas, sim, combater epistemológica e politicamente o conceito funcionalista regionalmente herdado que afirma que a força jurial (*jure*) da família no Egito e nos países da África norte-saariana é definidora de quase todos os aspectos da vida em sociedade, inclusive das mínimas destinações biográficas dos indivíduos; de tal maneira que sempre é preciso relevar regras familiares “consolidadas” e configurações geracionais para entender aspectos gerais das suas vidas políticas. Proposta de observação que se aplicaria mesmo em realidades urbanas eivadas por estados de aspirações cosmopolitas e flexibilizações de tradições, como é o caso da capital egípcia¹⁰⁴.

Autores como Khadr (2003) e El-Zeini (2003), que participam desse debate, não desprezam a importância dos estudos de organização familiar, apenas procuram esclarecer que a “família” – principalmente a família urbana egípcia residente dos projetos do *mabna sakany* – é qualquer coisa que se origina entre o *jurial* e os inúmeros acidentes que constituam o *facto*; ou seja: as destinações das pessoas da casa, seus projetos, suas aspirações e frustrações pessoais ou, como prefiro chamar, os *gestus* dos seus membros: os roteiros afetivos individuais que reagem criativamente ao teor das regras e interpretações da tradição, mobilizando os indivíduos e suas expressões de um tempo – como do tempo político de onde o pesquisador também é um co-presente e um afeto – em meio a outras afecções que leem e reagem a essa mesma temporalidade que envolve as vidas.

As citações e recitações, como um *tirāz* que se quer afixar no alto de um prédio, são objetos estéticos através dos quais podemos conhecer melhor esses *gestus*, os afetos disputados e as relações que sujeitam. Pois uma afecção é, antes de tudo, aquilo que tem que ser “expressivo”: o afeto é “dissêmico” (Herzfeld, 2005:15-16, m.t.), no sentido de que ele precisa de todos os sinais verbais e gestuais possíveis para poder existir em si mesmo, na sua própria força, para em seguida fazer seus efeitos sobre os outros¹⁰⁵. O afeto não é apenas para ser

¹⁰⁴ Essa herança de um conceito funcionalista e também estruturalista que ocorre ao Egito – ou seja, sobre os assuntos e interpretações associadas ao Egito moderno por pesquisadores nacionais e estrangeiros –, vem, em grande medida, da influência de nomes como os de Winifred S. Blackman, E. E. Evans-Pritchard e Arthur Maurice Hocart; os três com experiências de ensino e pesquisa em universidades egípcias e, por isso, como peças influentes na formação intelectual de antropólogos egípcios como Hammed M. Amar, Ahmed Mustafa Abu-Zeid, Laila Sayed Shukry el-Hamamasy (Hopkins, 2014:17, m.t.).

¹⁰⁵ Por “dissemia” são entendidos os sinais públicos feitos de expressividades visuais e vocais que marcam as diferenças e os lugares no mundo das pessoas em seus contextos de comunicação. Na definição de Herzfeld

“suposto”, considerado como uma forma evanescente e intimista: entre as coisas que se produz da vida social, ele talvez seja a mais substancial e, por isso, visível e espacialmente influente nos destinos das unidades vivas. Quando Ihāb mandou esculpir em mármore forte o dístico da sua predileção espiritual-religiosa e artística, trazendo aquele ao propósito de que representasse a fachada da sua casa, ele negociava o *gestus* da sua personalidade entre as afecções envolvidas na política de uma residência muçulmana com linhas consideradas “modernas” [*ʿahdat*] e “moderadas” [*muʿtadil*], mas feita de regras de progenitura do “morar junto” que ainda estavam em estado de descoberta e conclusão. O próprio *mabna sakany* da família Abāza era um projeto materialmente inacabado.

Dentro desse empreendimento suspenso por “modernas” colunas jônicas, provisoriamente prevalecia a vontade do pai e do irmão mais velho, que tomavam a frente da decisão sobre a *façade* usada para falar com intimidade sobre os valores da família. O afeto é coisa política, sofre com o tempo, com os manejos, existe entre *gestus*, cria imagens interessantes com as contradições sociais. Não esculpimos ou erodimos afetos com facilidade e pressa: há uma *aisthesis* (Safatle, 2015a:23), um trabalho sensitivo feito de entradas e saídas de lugares e situações que são frutos de atuações razoadas, também de embates de desejos e destinações criativas que influenciam os cursos de vida e as formas sociais. Por ora, instavelmente por ora, a força da *ṭirāz* tradicional islâmica escolhida pelo filho mais novo e fervoroso da casa não figuraria no topo do prédio. A *façade* do *mabna sakany* não era a fachada coletiva da casa – como inspira a sua ideiação arquitetônica –, mas o privilégio da vontade individual das suas chefias: o pai e, sucessivamente, o primogênito.

Algumas interpretações chamam atenção para o fato de que o projeto da residência conjugada, onde os filhos decidem morar juntos dos pais depois de casados, estaria influenciando na reprodução de horizontes de ideias de uma geração anterior pela seguinte: porque não podem adquirir seus próprios imóveis em terrenos urbanos que precisariam ser comprados e alicerçados gastando mais do que se construíssem apartamentos sobre as residências das suas famílias, a opção da coresidência obrigaria os filhos a viverem constantemente (ou seja, mesmo depois de adultos e casados) sob a influência da autoridade paterna e dos seus conceitos religiosos e políticos. Essa é a explicação usada para definir alguns “revivalismos” que ocorrem às juventudes do após-revolução; algo figurado, por exemplo, na associação de jovens a movimentos sociais islâmicos tradicionais, como aqueles apoiados pela

(2005:15-16), a “dissemia” não “ignora os aspectos da linguagem, mas a contextualiza como parte de um contínuo semiótico, que inclui silêncio, gestos, música, construção do ambiente e valores econômicos, sociais e civis”.

Irmandade Muçulmana, no pietismo e na retomada de práticas tradicionais de fé pelas juventudes (como na divulgação da figura e da ortopraxis fervorosa dos jovens *moltazim*¹⁰⁶) e no fortalecimento das comunidades de templos e das suas escolas catequéticas de jovens (algo notado principalmente nas igrejas cristãs coptas) (Sobhy, 2014). A frustração diante dos projetos revolucionários não alcançados desde 2011, como a instauração de um governo democrático e politicamente capacitado a administrar e pacificar o país, também concorreria a explicar o fenômeno da reaproximação das juventudes junto às mensagens, lideranças e formas educativas que têm suas origens dentro dos solos tradicionais das *masājids* (mesquitas) e das *kanāis* (igrejas).

Ao longo da pesquisa, procurei não descartar essas três teses sobre um “perfil” e um quadro de fenômenos que envolveriam a juventude pós-revolucionária egípcia, mas tratar dessas ideias com ressalvas e com um outro centro de atenção; em resumo, essas teses são: (i.) a da influência dos regimes de coresidência e vicinalidade sobre a reprodução de paternalismos e de figuras ideológicas da tradição; (ii.) a da “frustração revolucionária”, que inclusive me parece mais plausível do que a primeira para explicar a associação dos jovens a conceitos e práticas consideradas “tradicionais”¹⁰⁷; e, por último, (iii.) a própria ideia divulgada de um “revivalismo” religioso e político entre as juventudes. O problema dessas três análises é a crença “fenomenal” que as inspira: de repente, surge uma nova onda de revivalismos religiosos que é possível ser flagrada, destacada e estudada. Como é possível afirmar, por exemplo, que o revivalismo é um “fenômeno”, intensidade que ocorre numa “época” e por certas razões? Não seria mais adequado pensar que ele sempre existiu como “pequenos” processos que, por alguma razão, não eram relevados pelos olhares dos pesquisadores e dos seus movimentos teóricos, esses, sim, influenciados por tendências epocais?

Como é normal que essas teses e asserções analíticas se originem de e gerem “perífrases” de autores – ou seja, ideias assinadas e servientes à criação de projetos e escolas de pensamento – busquei, como disse antes, não descartar os fenômenos sociais que elas procuram descrever, mas verificar “se” e “como” as expressões de alguns dos jovens desse tempo refletem ou não aspectos como: o “reencantamento” das juventudes egípcias urbanas pela religião, as frustrações dos projetos do “casar” e do “morar” pelo tempo político, a reprodução de figuras paternas de autoridade dentro do regime vicinal de coresidência etc.

¹⁰⁶ Os *mualtazim* são os “bons muçulmano”, aqueles comprometidos com as ortopraxis da fé: a oração [*al-salāt*], a prece [*al-adu‘a*], as visitas à mesquita e as condutas públicas condizentes com o homem religioso.

¹⁰⁷ Como exemplo de práticas consideradas tradicionais, tomar a imagem da postura de autovigilância e correção exercitada pelos jovens chamados de *mualtazim*.

Desse modo, eu prefiro observar como as rapsódias e os *gestus* biográficos expressam figuras mais “afetivas” para explicar esses componentes e transformações da vida política. Quando recobro a ideia do “afeto”, quero chamar atenção para as instanciais cotidianas fenomenais, para as atuações interpessoais e para as intensidades que fazem os indivíduos participarem de maneira criativa de comentários e ações sobre eventos e temporalidades. Nesse sentido, prefiro dizer que é ao final da prosa etnográfica e das descrições dos meus próprios afetos táteis colocados entre algumas pessoas, que os fenômenos temporais da política e do após-revolução aparecerão. É ao final deste trabalho que eu espero que algumas “figurações” já tenham ganhado formas pelos enunciados e elaborações dos próprios sujeitos; e não antecipadamente, como se todo o esforço fosse para dar voz a perífrases autorais: ou, como tratou De Certeau, Julia e Revel (1995:56), para “fazer o morto (a teoria) falar”.

Os Abāza

O senhor ‘Atef me chamou para tomar chá e conversarmos na sala do seu apartamento, onde ele iria me apresentar à sua esposa, a doutora Zāhiya. Enquanto esperávamos ela chegar do hospital onde fazia plantão como médica pediatra, ele me mostrou com orgulho os *souvenires* que havia trazido dos Estados Unidos, numa viagem que fez logo após se aposentar. O mobiliário da sala era quase todo feito em madeira escura e os objetos tinham uma rusticidade clássica, como se tivessem sido comprados num típico antiquário de Zamālik; bairro da região oeste do Cairo onde os hábitos ocidentais de consumo da população são influenciados pelos albergues para estrangeiros, casas de diplomatas e equipamentos comerciais incomuns à vida caiota, como as casas de shows e *pubs*. Quase não se via naquela sala artefatos comuns das residências de algumas famílias muçulmanas, como os quadros onde aparecem estampados os versos do *al-Qurʿān* e os 99 epítetos de Allāh.

Enquanto me apresentava alguns ambientes da residência, o senhor ‘Atef falava sobre o começo da sua vida profissional. Após se formar em engenharia mecânica pela Universidade do Cairo, fez como muitos jovens da sua época: aproveitou o momento de otimismo econômico do início da segunda metade do século XX que existia na região dos países árabes e foi trabalhar

para empresas egípcias que atuavam no Kuwait, país onde morou com a sua esposa. Lá, nasceu o seu primeiro filho: Fāhd.

Por conta das políticas neoliberais implementadas pelo governo do general Sadāt, quando diversas companhias industriais estrangeiras foram instaladas no Egito e muitas oportunidades de emprego surgiram no país, o senhor °Atef decidiu retornar para o Cairo, onde comprou o terreno da sua atual residência e começou a construção do prédio. Anos depois, quando o primeiro e o segundo andar já estavam concluídos, nasceu Ihāb.

O senhor °Atef me dizia que os seus filhos sempre foram muito dependentes dos cuidados e observantes dos conselhos da mãe, por isso acreditava que ambos tivessem escolhido a medicina, que era a profissão dela. Ele viajava bastante a trabalho e, conseqüentemente, os filhos recebiam mais atenção da senhora Zāhiya. Ele lamentava que uma profissão tão importante como aquela escolhida por eles não fosse valorizada devidamente no Egito. Ele estava presenciando os desafios do início de carreira enfrentados pelos seus dois filhos, como os baixos salários diante da enorme carga de trabalho e das condições técnico-profissionais ruins disponibilizadas pelos serviços público e privado do país. Diante disso, dizia que ser um engenheiro tinha as suas vantagens: no Egito, eles são mais bem remunerados do que os médicos, principalmente se atuarem como profissionais liberais; lembrava o senhor °Atef.

O Egito também é conhecido entre as nações árabes por formar e ceder bons profissionais das engenharias e de outras áreas tecnológicas para a região. As boas universidades públicas e estrangeiras do país explicam esse reconhecimento¹⁰⁸. Por essa razão, as oportunidades são mais amplas para os profissionais dessas áreas, que podem atuar não apenas no mercado nacional, mas também naqueles de outros países falantes do árabe que possuem companhias industriais e petrolíferas, como a Arábia Saudita, o Kuwait, os Emirados Árabes, entre outros.

O senhor °Atef pertence a uma das primeiras gerações a experimentar o fluxo da mão de obra egípcia qualificada para outros países da região. Muitos dos jovens da sua época iniciaram suas carreiras como profissionais de firmas estrangeiras que atuavam em países do Oriente Médio e da Península Arábica. Na atualidade, esse fluxo migratório regional por trabalho ainda persiste e também povoa o sonho de muitos jovens que querem juntar recursos para comprarem seus imóveis, casarem e melhorarem seus padrões econômicos de vida. Mas essa tendência migracional se soma a outra, bem mais inacessível para a maioria da juventude:

¹⁰⁸ Os centros de ensino da *American University in Cairo* (AUC) e da *Germany University in Cairo* (GUC) são exemplos de universidades estrangeiras que se estabeleceram no Egito; a primeira, em 1919, a segunda, em 2003. Instituições que foram boa parte da elite profissional do país.

aquela dos que querem concluir seus estudos universitários em países ocidentais e, se possível, exercerem suas carreiras e iniciarem suas famílias fora do Egito. O que se relata é que, nos últimos tempos, essa ansiedade por migrar não se explica mais apenas pela busca da conquista de recursos para o projeto conjugado do imóvel e do casamento – como era comum entre as pessoas da geração do senhor ‘Atef –, mas ela expressa também o desejo de deixar o país, uma fuga intencionada que leva com aqueles que saem uma declaração de ódio à nação e aos eventos da história egípcia recente. Como pude reconhecer em alguns relatos, o anseio de migração definitiva de alguns jovens mostrava ser proporcional, em certa medida, às suas frustrações com as promessas revolucionárias de mudanças, além de se justificarem pelo medo das práticas de violência cometidas pelo governo militar contra a população. Não era raro ouvir de algumas vozes, principalmente do sexo feminino, o questionamento: “quem quer ver seus filhos crescerem num país como o Egito?!”.

“Quanto é o quilo de carne no Brasil, Tamīm?” – essa foi uma questão levantada por Fāhd durante uma comparação de hábitos e “problemas sociais” que fazíamos entre os nossos países. No contexto dessa conversa, logo nos primeiros dias na sua residência, eu lhe explicava o que foram as manifestações de junho de 2013 no Brasil e o quanto elas tinham recebido influências por imagens e propostas cedidas pelos levantes populares egípcios de 2011. Essa pergunta sobre o preço da carne era bastante representativa de Fāhd. Era notável a sua sensibilidade com o cotidiano da política e a sua compreensão sobre a formação social e histórica mais ampla do seu país, assim também como sua atenção para os aspectos materiais e práticos da sobrevivência e do bem-estar diário da família do seu pai. Filho da classe média egípcia, ele tinha uma vida sem excessos de consumo, o que, na verdade, correspondia aos limites das suas condições materiais, já que não contava mais com a ajuda financeira dos seus pais e ainda estava no começo da sua carreira. Costumava dizer que as economias que estava fazendo eram destinadas ao seu casamento e, se possível, para comprar um bom carro.

Fāhd possuía uma noiva e um apartamento disponível para o casamento. Eles viveriam no imóvel onde eu e ele morávamos naquele momento. A sua decisão de não casar imediatamente se dava em respeito a uma condição imposta pela sua futura companheira: antes de casar, ela queria fazer seu doutorado em língua inglesa na *American University in Afghanistan* (AUAF), país onde desenvolvia uma pesquisa sobre experiências de alfabetização com o inglês na Ásia Central. A noiva de Fāhd havia concluído um curso de mestrado na *American University in Cairo* (AUC) e conseguiu uma bolsa para a instituição situada no Afeganistão. Fāhd respeitava a decisão dela e dizia que aguardaria pela conclusão dos seus estudos. Essa opção de favorecer o desejo da companheira é relativamente incomum numa

realidade onde até mesmo a oportunidade de morar sozinha ou de possuir um emprego é por vezes negada às mulheres, quanto mais “permitir” que possam morar num outro país a fim de estudar. Khadr e El-Zeini (2003:154, m.t.) explicam que o costume dos pais e dos irmãos do sexo masculino de “protegeram suas irmãs e filhas do nascimento até o dia das suas mortes” por vezes impede que as mulheres realizem projetos de migração ou desejos de viverem solteiras e sozinhas dentro das suas próprias casas e longe da família original.

Quando era estudante da Universidade do Cairo, Fāhd participava de reuniões públicas promovidas por membros do *Ḥarakat Shibāb Sita Abrīl* (Movimento Jovem 06 de Abril), num momento bem anterior aos protestos de 2011. O militantismo estudantil que ele conheceu e do qual fez parte nos anos da sua faculdade ainda não possuía plataformas de divulgação como o Facebook, que só seriam aproveitadas com maior eficácia entre 2008 e 2011, quando as principais contas virtuais dos movimentos foram criadas. O afastamento de Fāhd do *Ḥarakat* se deu com a interrupção do mandato de Muḥammad Mursi, que foi apoiada por parte das lideranças daquele movimento. Eles alegavam que um governo que pretendia ser “democrático” não poderia ser governado por uma organização muçulmana. É nesse momento que ele decide dar apoio à denominação islâmica que começava a surgir em 2013, o *R4bia*, passando a participar das suas manifestações contra o governo do marechal Sīsy.

Diferente do seu irmão Fāhd, Ihāb começou a participar das manifestações nas ruas do Cairo juntamente com o surgimento do *R4bia*. Os sentimentos sempre professados com orgulho pelo islām e pelos valores da religião explicam, em parte, a opção desse jovem pela denominação militante que surge após o massacre da praça homônima. Sempre quando se referia ao *magzara* do bairro de Medīna Nāṣr, Ihāb lembrava que aqueles homens que foram queimados vivos e alvejados com tiros pelas Forças Egípcias de Segurança estavam apenas acampados em protestos na frente de uma mesquita para defender o presidente que eles haviam elegido, e que assassiná-los logo ali, onde também faziam suas orações, havia sido um crime sem precedentes na história do Egito.

Quando a justiça egípcia passou a prever a pena de morte para o ex-presidente Muḥammad Mursi, que foi acusado pelo crime de “incitação à violência” durante o evento da sua destituição, lembro de ter presenciado Ihāb discutindo com o seu irmão Fāhd sobre o conselho que o *muftī* egípcio Shawki Allam¹⁰⁹ daria ao Estado, através do qual validaria ou “desautorizaria” o cumprimento daquela pena de morte. Uma das interferências da *sharīa*^c na

¹⁰⁹ Autoridade da jurisprudência islâmica responsável por dar pareceres sobre as decisões jurídicas do país. No caso do Egito, o *muftī* procura atuar em “equilíbrio” com os princípios políticos em que se baseiam a República Árabe do Egito (Fattah, 2008:71, m.t.).

justiça egípcia é que, antes de ser cumprida alguma pena de morte, o Estado consulta a opinião do *mufitī*, que é o jurisconsultor islâmico responsável por emitir a *fatūa*, a interpretação das causas jurídicas e das leis em vista do julgamento sobre alguma tomada de decisão da justiça.

Para Ihāb, usar o conselho da autoridade islâmica do *mufitī* parecia uma atitude conveniente ao acobertamento das injustiças cometidas pelo governo, desde que se aplicava um princípio do islām para “limpar” o julgamento e a acusação sem provas de um ex-presidente, a quem eram imputados crimes de terrorismo que ele não havia cometido. Era como dizer para a população muçulmana que o elegeu que a lei estava sendo “cumprida” e “amparada” pela religião deles. Para Ihāb, o Estado egípcio não estava fazendo justiça, mas algo como uma ação demagógica que buscava disfarçar o golpe criado pelas forças armadas. “Era como colocar a religião e os seus líderes contra o povo” – ele dizia para o seu irmão.

Ainda no espaço desse diálogo, indaguei Ihāb se achava que a *sharīa*^c deveria continuar sendo um dos princípios legais em que se baseia o Estado egípcio, tal como foi proposto na votação do plebiscito de 2012. Naquele ano, durante o plebiscito de modificação da carta constitucional realizado após a Revolução de 2011, os egípcios decidiram pela não retirada da *sharīa*^c da base jurídica que ampara a constituição egípcia. Isso significava que princípios legislativos islâmicos continuavam balizando as leis civis do país. Para a minha surpresa, a sua resposta foi que “não”, que a legislatura islâmica não deveria continuar orientando a carta constitucional, mas não por ser “uma lei inadequada”, e sim porque sem homens justos para interpretá-la e aplicá-la, ela estaria livre – na visão de Ihāb – para ser executada por práticas injustas e informadas por interesses de grupos políticos, à maneira como estava acontecendo no Egito; quando se usava a palavra do *mufitī* para declarar a possível condenação do ex-presidente Mursi. Concluiu dizendo que o Egito não possuía líderes aptos a governar e legislar sob preceitos islâmicos, e que talvez essas lideranças não existissem em nenhuma nação islâmica, nem mesmo naquelas onde a *sharīa*^c era um princípio jurídico mais central, como na Arábia Saudita. Isso mostrava que apesar de Ihāb atuar em prol do movimento social da Irmandade Muçulmana e se apresentar como um observador respeitoso da religião, ele amparava o seu julgamento numa razão “moral-religiosa” para não apoiar que a lei islâmica continuasse em vigor como princípio de orientação legal do Estado egípcio. Para ele, a apropriação das leis religiosas por homens corruptos tornaria as próprias leis operadores de princípios desvirtuados e corrompidos; o que seria o mesmo que desmoralizar a religião e, conseqüentemente, a política.

A compreensão pessoal de Ihāb sobre um modo de vivência do islām se apresentava em várias das suas decisões e atitudes. Lembro que certo dia levei a foto da minha esposa para apresentar à senhora Zāhiya, sua mãe, que havia me pedido para conhecê-la. Percebendo a

presença de Ihāb próximo a nós, estiquei a mão com a imagem para que ele também a conhecesse. A sua reação foi direta: “eu não quero ver! Essa é uma imagem que pertence só a você e à sua esposa!”. Eu recolhi a mão com a foto e me desculpei, compreendo a sua posição.

A ação de Ihāb diante da foto demonstrava que os membros da família se sentiam à vontade para apresentar suas tolerâncias para mim. Sentia que eles não estavam apenas exercendo um mero compromisso de receptividade para com o novo morador da casa, pois não se privavam de deixar que a residência me apresentasse suas “reputações”. Eu sempre procurava trabalhar meus modos de me relacionar com as pessoas para que a conhecida receptividade que os egípcios demonstram para com os estrangeiros não sufocasse a naturalidade das expressões individuais quando diante da minha presença.

Diferente do seu irmão, Ihāb não fazia planos de um casamento a curto prazo. Ele dizia que antes realizaria uma viagem para algumas cidades do Alto Egito, onde visitaria familiares do lado paterno que não conhecia. Quando indagado por que o casamento não era uma primeira opção após o término da faculdade, como parecia ser para o seu irmão mais velho, Ihāb dizia que não se sentia feliz com a forma como os casamentos se davam. Para ele, a união marital de algumas pessoas parecia muito mais projetos econômicos do que relações baseadas em afetos. Ihāb citava as exigências financeiras excessivas dos pais da noiva, e de como alguns dos seus amigos se sacrificavam para atendê-las, adquirindo casa, joias, carro, garantia de boa posição profissional etc. Diante dessas condições impostas, Ihāb dizia que procurava fugir do apelo financeiro que a instituição representava no Egito e, principalmente, do sacrifício material que ela significava para os noivos. Ele dizia ter esperança de um dia conhecer um sogro tolerante, que se sentisse orgulhoso menos pela sua posição profissional, status ou bens materiais, e mas pelo que significava a própria família.

De Ihāb, ouvi uma expressão que iria reconhecer dita de maneiras diversas por outros jovens: “quando casamos, devemos olhar para a ‘boa esposa’, mas também para a ‘boa família da esposa’”. Isso porque o casamento compreendia conviver – e, às vezes, também morar – não apenas com a companheira, mas com toda a sua família no interior de um típico *mabna sakany*. Ele acreditava que casamentos que terminavam cedo eram, no geral, aqueles onde os noivos não se preocupavam em conhecer melhor a família da noiva; pessoas que seriam tão influentes e participativas na vida do casal quanto a própria companheira. Através de outros diálogos e presenciando outros contextos de intimidades familiares eu iria entender o que Ihāb procurava me explicar quando problematizava o papel da “família da noiva” daquela maneira.

CONJUNTO I

Fotos 13, 14 e 15

[13.]



[14.]



[15.]



Conj. I, fotos 13, 14 e 15 (inferior).

A *tirāz* – inscrição islâmica – aparecendo no alto de um *mabna sakany* (prédio familiar) de Muqāṭam (foto 13). Prédios familiares de Muqāṭam. Nas duas imagens é possível ver os andares superiores ainda em construção; pavimentos que acolherão as famílias das gerações seguintes.

Assim se apresentavam para mim os irmãos Fāhd e Ihāb. Dois filhos de uma mesma família que possuíam, entre eles, vivências diferentes da religião e anseios também diversos sobre certos projetos que desafiavam os jovens do após-revolução, a exemplo do casamento. Disposto entre eles e as suas diferenças, existia o senhor ‘Atef, que positivava com orgulho as ações dos governos dos marechais e os sentimentos que envolviam o nacionalismo e as instituições militares do Egito. Um pai que, apesar de discordante do posicionamento político dos filhos, parecia não manter embates ideológicos com eles; pelo menos, não na minha presença. Na verdade, a situação que decorria do relacionamento entre pai, filhos e eu é que quando os irmãos tematizavam assuntos políticos ou religiosos, evitavam fazê-lo na frente do pai; e, da mesma maneira, quando diante dos seus filhos e de mim, o senhor ‘Atef se privava de tocar nesses temas. A política e a religião eram os assuntos que, dentro de casa, dividiam e distinguíam meus diálogos entre os dois irmãos e o pai.

Ao descrever essas relações, não faço mais referências à senhora Zāhiya, mãe dos irmãos Abāza, porque com aquela mantive diálogos que versavam apenas sobre assuntos práticos da nossa convivência, quando ela indagava sobre o meu conforto, chamava para provar das refeições que eram preparadas especialmente às sextas ou me lembrava carinhosamente do horário de alguma oração. No geral, a sua postura em relação a mim sempre foi aquela declarada por ela na primeira vez que nos encontramos: “aqui, dentro da nossa casa, você será o meu terceiro filho. Não se sinta envergonhado”.

Depois de algumas semanas, acabei descobrindo que aquele compartimento que eu havia ajudado os filhos da senhora Zāhiya a construir no térreo do prédio da família serviria, na verdade, não como despensa ou quarto de ferramentas, mas como “residência” para um casal que estava chegando de uma vila próxima da cidade de Swhāg, no Alto Egito. A família estava vindo para o Cairo a fim de que um deles passasse a ser o *bāwab* (porteiro) do prédio dos Abāza.

Quando Fāhd e Ihāb aumentaram suas cargas horárias nos hospitais em que estagiavam, e o senhor ‘Atef não conseguia mais contar com a ajuda diária dos filhos nos serviços domésticos, ele pediu para que um dos seus irmãos da cidade de Swhāg lhe indicasse um casal da zona rural que quisesse trabalhar no Cairo. Foi então que vieram Ibrāhim e Sāmiḥa para viver conosco no prédio da família do senhor ‘Atef: ele, com aproximadamente 35 anos, e ela, com cerca de 22, ambos de uma família *falāḥ* (campesina) do Baixo Egito. Ibrāhim estava

sempre vestido na sua *galabiyya* de trabalho e oração, além de portar um ar sério e profissional – como são a maioria dos homens *saʿīd* –, enquanto sua esposa sempre aparecia vestida em trajes muçulmanos e muito tímida por trás dos seus tratamentos de *ustedh* e *ustedha* (“senhor” e “senhora”) quando se reportava a qualquer morador do prédio. Quando a senhora Zāhiya estava em casa, Sāmiḥa sempre se mantinha atrás dela, acompanhando-a em toda e qualquer atividade, como uma auxiliar dos serviços domésticos que eram ensinados e administrados pela mãe da família Abāza.

A população egípcia chamada de *saʿīd* é o camponês que vive em regiões do Alto Egito. Quando se fala em “Alto Egito”, ou *Saʿīd*, essa expressão se refere ao vale do Nilo cultivado do Cairo até o Norte de Aswān (860 km a sul), incluindo a cidade de Fayyūm. A parte Sudeste (províncias de Swhāg, Qinā e Aswān) é por vezes tratada como *Saʿīd al-Juwwani* (*Saʿīd* Profundo), em contraste com o *Saʿīd al-Barrani* (*Saʿīd* Próximo), localizado nos perímetros do Cairo¹¹⁰. No geral, esses habitantes regionais constituem a parcela da população mais pobre do país, aquela que costuma migrar para a capital egípcia a fim de trabalhar como porteiros, empregadas domésticas e zeladores quando o campo não lhes oferece mais condições econômicas viáveis para a manutenção das suas famílias. “O homem *saʿīd*” – geralmente caracterizado como o camponês de gestos austeros, sempre sincero e defensor dos valores da reputação da sua família e da sua vila – é também aquele tipo colocado em oposição ao egípcio caiota “moderno e civilizado”. Como refletem Hopkins e Saad (2004), a “identidade *saʿīd*” é baseada num forte senso de pertença regional e inclui referências a maneiras particulares das pessoas do Alto Egito de vivenciarem as religiões locais – o islām e o cristianismo copta – e manterem formas particulares de organização familiar e territorial. Por essas razões, Fahmy (1999:56, m.t.) considera o *saʿīd* a estereotipia de um “outro interno” da nação, figura ridicularizada nas piadas e *gags* culturalistas que os egípcios produzem sobre si mesmos. Peterson (2011:97, m.t.) descreve melhor o conteúdo das figurações que se associam a esse “outro interno”:

O *saʿīd* é geralmente retratado como honesto, silencioso, de bom-humor, mas ingênuo, a ponto de ser considerado “estúpido”; cavalheiresco, mas rápido para se vingar (o *tar*, ou “feudo de sangue”, é um dos estereótipos mais ubíquos em representações populares do *saʿīd*). Pobre, atrasado, falando o árabe fortemente acentuado, faltando tecnologias básicas; tais estereótipos de *saʿīd* são frequentemente usados em piadas, novelas, filmes e melodramas de televisão como exemplos de todas as coisas que fogem da “modernidade”.

¹¹⁰ Cf. Hopkins; Saad, 2004:14, m.t.

O *bāwab il-saʿīd* (o porteiro *saʿīd*), esse “outro” duplamente interno – pois o homem regional culturalmente subalternizado é também aproveitado como o subalterno das relações de classe –, é, na verdade, mais do que o porteiro das famílias. Ele cuida da manutenção do prédio limpando escadas, fazendo jardinagem e vigiando a casa. Geralmente a sua esposa ajuda na cozinha e na faxina da residência que contratou seu esposo. As famílias do empregado e do contratante passam a morar na mesma edificação. Quando esses funcionários da casa não são alojados em quartos quentes e apertados nos subsolos, eles costumam ser acomodados em compartimentos que ficam na cobertura, onde os grandes tapetes são lavados e estendidos; abrigos chamados de “*badron*” (uma corruptela da palavra inglesa “*bedroom*”),

Muitas famílias das classes altas e médias do Cairo contratam os serviços de um *bāwab* para as suas residências. Geralmente os trâmites dessa “contratação” são feitos da maneira como presenciei com os Abāza: um casal de uma região campesina do Egito é indicado por um parente ou amigo a uma família que mora na capital egípcia. A família se desloca das suas cidades e vilas para viverem integralmente no prédio para o qual irão trabalhar em troca do assalariamento do *bāwab*, moradia e de outros “benefícios” que a família contratante porventura queira lhes oferecer, tais como roupas, alimentação, educação para os seus filhos etc. Dificilmente a família do *bāwab* professa uma fé diferente daquela dos seus empregadores: muçulmanos contratam porteiros muçulmanos e coptas contratam porteiros coptas, por exemplo; esse é uma regra que possui raríssimas exceções. Como ainda irei explicar, as relações do *bāwab* e da sua família com aquelas pessoas do prédio que os contratam e os acomodam fazem transparecer uma série de ações e valores que distinguem as ascendências rurais e urbanas dos indivíduos, bem como as concepções de moderno e tradicional que estabelecem suas distinções culturais e de classe; figurações e distâncias sociológicas que se somam àquelas que a sociedade egípcia já expressa em termos das diferenças religiosas que formam os limites políticos das relações nos espaços extramuros domésticos.

Na continuidade de minha descrição do mundo íntimo das residências que conheci, voltarei a falar do lugar dos empregados domésticos e da maneira como algumas famílias da classe média urbana os “apresentam” como marcas das suas conquistas financeiras e materiais. No geral, para aqueles casais que conseguem construir um prédio, onde nos andares superiores poderão viver as famílias dos seus filhos, conseguir contratar um *bāwab* representa um alcance de alto nível das condições econômicas que foram conquistadas por eles desde que o *mashrūc* do prédio residencial começou a ser idealizado e erguido. Se o *mashrūc* do *mabna sakany* em si é o fundamento físico basilar da família, a aquisição dos recursos para contratar um *bāwab* é como a “cobertura” que “finaliza” esse projeto. Como se fossem uma dramatização dos sonhos

de ascensão da classe média egípcia, o porteiro e a sua família geralmente são alojados em pequenos quartos que ficam na cobertura dos prédios: o “*badron*”. Acomodar esses funcionários nas coberturas não significa, obviamente, dá-lhes condições semelhantes com aquelas dos que moram nos andares superiores da edificação. No caso de Ibrāhim e Sāmiḥa, foi construído para eles um quarto ao lado do térreo do prédio dos Abāza; cômodo que eu e os irmãos Fāhd e Ihāb erguemos tijolo a tijolo com as nossas próprias mãos.

Karīm Saqr e Aḥmed Kayed

Quando passei a ocupar um dos quartos do segundo andar do prédio dos Abāza, os jovens Karīm Saqr e Aḥmed Kayed já dividiam aquele apartamento com Fāhd. Os dois rapazes tinham vindo de *Iskandrīa* (Alexandria) para trabalhar numa empresa de venda de seguros do Cairo. Naquele imóvel, passamos a compartilhar uma sala, uma cozinha, uma pequena sacada que dava para o jardim, dois banheiros e muitas horas de conversa.

Karīm e Aḥmed se formaram em ciência da computação pela Universidade de Alexandria. Como não conseguiram trabalhar na área profissional que optaram, decidiram aceitar uma oferta de emprego dado por um amigo, que os chamou para vender seguros de vida no Cairo. Os meus companheiros de apartamento estavam animados porque o grupo empresarial para o qual trabalhavam há alguns meses tinha planos de expansão em direção a outros países da África, principalmente para Angola, onde planejavam abrir um escritório. Em vista do bom salário que o emprego iria oferecer, os rapazes estavam trabalhando intensamente para demonstrarem suas competências diante da chefia do escritório caiota, de onde já eram funcionários. Karīm havia começado a estudar português quando o conheci. O assunto da língua nos aproximou bastante durante o tempo em que moramos juntos. Aḥmed preferia investir na demonstração da sua desenvoltura profissional diante do seu chefe, do que procurar aprender uma nova língua. Ele dizia que não queria perder seu tempo aprendendo português quando não tinha certeza se conseguiria a vaga no novo escritório.

Principalmente às quintas, véspera do final de semana no Egito, eu e os dois rapazes de Iskandrīa saíamos para conversar em alguma *ṣahwa* de Muqāṭam. Foi nesses horários após suas jornadas de trabalho, enquanto tomávamos café e eles fumavam *shisha*, que pude conhecê-los

melhor. Fāhd já havia tido o cuidado de lhes falar sobre a minha pesquisa e também tranquilizá-los quanto à minha pessoa, deixando claro que eu era alguém confiável e que eles poderiam se sentir à vontade para conversar comigo. O cuidado de certificar minha “confiabilidade” para Karīm e Aḥmed era visando que convivêssemos bem e, se possível, que os rapazes me ajudassem com a pesquisa. Depois entendi que aquele acesso mais cuidadoso que ele trabalhava entre eu e os seus amigos se dava por um fato específico: Karīm e Aḥmed eram entusiastas declarados do regime Sīsy. Karīm chegava a dizer que era um “fã de Sīsy” e elogiava a coragem do presidente por ter enfrentado a Irmandade Muçulmana. Quando saíamos pelas ruas de Muqaṭam e ele avistava rebanhos de ovelhas sendo levadas para as feiras de abate de Zilzāl – a parte geograficamente mais baixa do bairro –, ele apontava para os animais e se perguntava: “para onde Mursi (o ex-presidente) está levando as suas ovelhas? Será que vai ser abatido junto com elas?!”. Querendo dizer que os apoiadores da Irmandade Muçulmana eram como rebanhos que precisavam de pastores, esses criadores que fazem o que querem das suas criações animais.

Como o medo da espionagem e do terrorismo eram os dois grandes “inimigos” usados como alvos ideológicos pelo regime de Sīsy contra os seus opositores – que eram os movimentos sociais revolucionários de 2011, a Irmandade Muçulmana, o Rabāḥ e os estrangeiros que apoiavam esses segmentos e denunciavam as suas práticas autoritárias para o resto do mundo –, e como alguns egípcios “fãs” do marechal costumavam se investir de uma espécie de obrigação nacionalista de denunciar os “espiões” e proteger *Maṣr* (O Egito) dos *Ikhwān* (Irmãos), Fāhd procurou ser cauteloso ao me apresentar aos nossos amigos como “pesquisador”. Ele usou da sensibilidade dos rapazes, que já conheciam o ambiente acadêmico de uma universidade do país para lhes explicar que a pesquisa que eu desenvolvia “era como qualquer outro empreendimento científico”, e que eu era apenas um doutorando em cumprimento do meu trabalho de campo, que resultaria na elaboração da minha tese.

A intervenção de Fāhd no meu diálogo com Karīm e Aḥmed foi fundamental desde que nos conhecemos. A partir daquele momento, os rapazes se sentiram mais à vontade para relatarmos um pouco das suas trajetórias desde que saíram de Iskandrīa à procura de emprego na capital egípcia. Mesmo com essa “suavidade” que Fāhd tentou imprimir nas nossas relações, notava que quando era mencionado o assunto da “política nacional”, Karīm e Aḥmed adquiriram uma postura grave, como se surpreendentemente deixassem de ser os jovens entusiasmados e se tornassem os “cidadãos adultos” já muito afetados e preocupados com o “futuro do país” e com as suas carreiras e famílias ali dentro. Karīm costumava falar sobre os feitos de Sīsy com uma voz formal, dando um ar técnico aos dados políticos e econômicos que me apresentava. Quando tematizava algo do tipo, Aḥmed deixava o olhar reto à sua frente,

desviando-se da minha visão, como se falasse para uma plateia e se pronunciasse à despeita da minha presença. Eram adaptações corporais semelhantes, aquelas exercidas por Karīm e Aḥmed diante do tema da política, com a diferença de que esse segundo era mais comedido nos seus comentários, mas sem nunca negar a sua expectativa positiva sobre as mudanças prometidas pelo governo do marechal. Quando nós três conversávamos, Aḥmed preferia deixar seu amigo Karīm falar ao invés de participar ativamente com comentários; era a sua maneira de ser econômico e cauteloso diante dos interesses das questões que eu trazia para eles.

Essa mudança na inflexão e no tônus das vozes que o assunto da política causava na fachada das pessoas, eu iria perceber em muitos contextos de diálogo, fato que me levou a perguntar porque um “corpo” e uma “voz” diferentes eram necessárias quando o domínio informativo da política, do Estado e da nação eram buscados. Essa disposição postural formal desse campo discursivo que os jovens exerciam diante de mim não significava apenas cautela por estarem conversando com um pesquisador estrangeiro. Fui notando que esse “preparo físico”, que também envolvia acesso consciente a tipos de raciocínios e controle sobre o domínio de padrões linguísticos e emoções, representava, da mesma forma, uma habilidade para saber invadir temas delicados numa realidade como a egípcia onde a política é, em prático efeito, uma destinação fática da vida e da morte dos cidadãos. Além do mais, esses eram recursos de uma “habilidade de fala” que os egípcios usavam entre eles mesmos, principalmente durante aqueles anos de muitos conflitos inter-religiosos e políticos. Naquele momento histórico vivenciado, onde, mais do que nunca, o país se mostrava fronteiriçamente dividido entre fazer continuar ou negar mais uma Era dos Oficiais, a política tinha tudo para ganhar os contornos de uma destinação vital dos sujeitos. Os relatos das torturas; as perseguições e prisões; os estupros coletivos de presas políticas nas cadeias; as leis anti-protestos e suas punições severas; os assassinatos impunes cometidos pelas polícias todos os dias; as sentenças de morte proferidas em massa; enfim, tudo tornava a vivência e o comentários políticos atos de um comprometimento perigoso. Por isso essa demonstração de corpos defensivos.

Empreender uma etnografia urbana na capital egípcia me chamou a atenção para esse “processamento das violências” pelos corpos que buscavam participar dos temas da vida diária. Era como se houvesse a iminência de uma violência presencial e ameaçadora quando a seara do assunto político era percorrida pelo comentário público. Eu trato aqui das minhas observações feitas dessas modulações das personalidades públicas dos meus interlocutores aos regimes de intimidade criados pelos nossos diálogos, onde os assuntos das biografias e da história contemporânea eram temas recorrentes e, por vezes, relacionados um ao outro. Diante dessa realidade, os temas da “violência de Estado” e da “política como destinação fática da vida

e da morte” não podem ser meras avaliações usadas para descrever aspectos de um mundo moderno, como fazem os teóricos pós-estruturalistas ao tematizarem as exceções impostas pelas tecnologias de governo. No Egito, como em muitos outros contextos, a violência faz parte das interações que precisam ser existencializadas e reconhecidas a partir dos seus fluxos “rotineiros” (Krämer, 2007:30, m.t.)¹¹¹. As maneiras pessoais e cotidianas de textualização da “imagem violenta” do tempo do pós-revolução – como o relato de mulheres militantes sofrendo estupros coletivos nas prisões; ou os desvios da atenção de assuntos como esses feitos pelas falas livres de alguns dos meus interlocutores – lembram aquilo que Das (1999:31) tratou como “a violência no limite da sua representação”:

Muitos trabalhos recentes acerca da violência sugerem que, quando a contemplamos, atinge-se uma espécie de limite da capacidade de representar. Em geral apresentados sob o signo do “horror”, eles nos fazem pensar como seres humanos podem ter sido capazes de atos tão hediondos, em tão grande escala, como em Ruanda ou na ex-Iugoslávia (...) Parece que entendemos tais atos como chocantes e inimagináveis apenas quando temos uma ideia formada acerca de como o sujeito humano deva ser construído. Essas descrições servem, assim, para reafirmar as fronteiras entre civilizado e selvagem, e também permitem que nossa imagem do sujeito humano permaneça intacta.

Para recuar do que chama de “excesso de fala” sobre o discurso da violência, e também da tendência de torná-la sempre “inteligível” e baseado numa ideia objetiva (quase transparente) do que deve ser o “humano”, a autora propõe uma observação da violência pelo que chama de “modos de vida” – termo tomado das *Investigações Filosóficas* (1975[1953]), de Wittgenstein –, ou seja, pelo “sentido vertical de testar os créditos daquilo que é humano” nos atos em que os sujeitos narram ou evitam falar sobre os eventos violentos que os envolvem (Das, 1999:38). Era em ambientes e momentos assim caracterizados que Karīm aumentava o tom grave da sua voz, adquiria uma fisionomia séria e escolhia termos do árabe moderno e polido dos jornais, quando preferia, por exemplo, elogiar os projetos de infraestrutura de Sīsy no Canal de Suez, que estava sendo ampliado, ao invés de entrar no tema da memória dolorosa do massacre da Praça Rabāḥ. E, assim, produzia contornos nas minhas indagações a fim de não tematizar a realidade flagrante das práticas violentas exercidas pelo governo dos militares¹¹².

¹¹¹ A proposta que Krämer (2007) apresenta na sua pesquisa sobre conflitos em KwaZulu-Natal, África do Sul, é a de investir atenção sobre os “aspectos processuais” envolvidos no contínuo dos atos violentos, a fim de que o fenômeno da violência seja reconhecido no seu caráter mais significativo, e não apenas pelas suas razões causais ou pelas técnicas preventivas usadas contra ele.

¹¹² Um dos projetos do “programa desenvolvimentista” do presidente Sīsy é a ampliação do Canal de Suez, que está recebendo mais uma via aquática, a fim de permitir o trânsito ininterrupto de barcos vindos do Mediterrâneo e do Mar Vermelho. Para custear esse empreendimento, o governo abriu uma conta bancária para que os cidadãos egípcios fizessem doações “em benefício da obra”. Muitos cartazes incentivando essa

Karīm era um jovem de 23 anos natural de Iskandrīa, cidade onde os seus pais moravam com sua irmã mais nova. Para todo assunto, principalmente quando eu lhe trazia alguma dúvida sobre certos aspectos da vida na cidade, ele sempre fazia uma reflexão detalhada, que tecia como se fosse um historiador especializado na formação da capital egípcia. Embora sempre me lembrasse que Iskandrīa – a segunda maior cidade do Egito – era “mais limpa” e possuía detalhes arquitetônicos islâmicos mais bem conservados do que o Cairo. Sabendo do meu interesse de pesquisa, ele fazia longas digressões sobre qualquer dúvida assunto que eu trouxesse, principalmente se tinha a ver com o tema dos “hábitos diários das famílias egípcias”.

Lembro que numa tarde de sábado, depois que concluímos a faxina coletiva do apartamento, eu e ele sentamos com Aḥmed Kayed para tomarmos chá no tapete da sala. Nessa ocasião, perguntei o que faziam antes da vinda para o Cairo. Karīm apontou para o seu amigo dizendo: “Aḥmed era um *falāḥ*. Seu pai é um *ay^{am}* de uma cidade próxima à Iskandrīa”. No momento que foi apontado e chamado assim, Aḥmed riu e negou balançando a cabeça, como se estivesse com vergonha da informação revelada pelo amigo. Em seguida me explicou que não se via como um “camponês” [*falāḥ*], pois, embora sua família possuísse terras onde eram cultivadas frutas e verduras, ele próprio nunca havia trabalhado nelas. Mas admitiu que as famílias dos seus pais tinham vindo de contextos rurais, e que foram morar em Iskandrīa para que ele e os seus irmãos tivessem acesso a uma boa educação.

Como apresenta Lahmar (2006:328, m.t.), o termo “*falāḥ*” designa aquele que “lavra o solo” (do verbo “*falaha*”) (Hassanein; El Seoub; Abdou, 2011:323, m.t.)¹¹³. O significado do nome tenta fazer contrastar a população campesina em relação aos povos nômades e seminômades que aparentemente não semeavam a terra, e que ficaram conhecidos na África norte-saariana como “Beduínos” (Aharoni, 2007). No entanto, o autor pondera que esse termo pode mascarar a real situação da vida no campo, onde “milhares de camponeses nem aram nem cultivam o solo”, devido, em grande parte, à escassez de terras e às baixas condições produtivas disponíveis; além de outros fatores circunscritos a cada contexto nacional. Embora politicamente a palavra não descreva as condições reais das populações campesinas, ainda hoje ela é usada em muitos países da região para referenciá-las. Já “*ay^{am}*” é o nome que se dá ao

campanha de arrecadação foram espalhados pela cidade em 2014, enquanto os jornais televisivos mostravam o presidente percorrendo o canal de barco, apontando as suas margens e pedindo explicações sobre algum detalhe técnico da obra a um engenheiro. As matérias enfatizavam a pressa do presidente em deixar aquela obra como legado monumental da sua administração.

¹¹³ Nesse artigo, Mouldi Lahmar está apresentado o contexto da chamada “Revolta do Pão” ocorrida na Tunísia do ano de 1984; esse que é considerado um dos movimentos sociais mais importantes da segunda metade do século XX entre os países da África setentrional. A revolta ocorreu num momento de encarecimento e escassez de alimentos nas cidades e da implantação de políticas autoritárias que ressaltaram as diferenças dos privilégios entre a “sociedade civil” e a “sociedade política” da era pós-colonial tunisiana.

grande produtor rural. Geralmente é aquele que emprega uma grande quantidade de mão-de-obra ou arrenda hectares das suas terras para que outras pessoas ou grupos de trabalhadores possam ali produzir (Ayrout, 2005[1936]). O sistema de arrendamento coletivo de propriedades é bastante comum nas zonas rurais egípcias, principalmente no Baixo Egito.

Karīm me explicava que cerca de 2/3 da população egípcia que morava nas cidades, inclusive aquelas dos grandes centros urbanos, como Cairo e Iskandrīa, tinham vindo do campo. Muitas famílias caiotas – ele dizia – ou vieram diretamente ou descendem de outras que são originárias de contextos rurais. Ele explicava que os egípcios costumavam “não mencionar” as suas origens *falāḥyn*, como se todos tivessem nascido e crescido nas grandes cidades. Mas que, quando observadas as histórias das famílias, ficava claro que a maioria delas tinham suas origens nas *qurā* (“vilas”, sing. *al-qarya*). Para “provar” essa ascendência rural, Karīm procurou me explicar a origem de um jogo de expressões de cunho nacionalista do vocabulário árabe egípcio; essas eram as ideias de:

“ *Ibn il-baladī* ” e “ *Bint il-baladī* ”.

(a.e.c.)

Na tradução literal, elas querem dizer, respectivamente: “filho da minha ‘terra’” e “filha da minha ‘terra’”; designações genéricas que definem aqueles que são “cidadãos egípcios”. Mas a palavra “*al-baladī*” também pode significar aquilo que vem do “campo”, terras que pertencem ao domínio da vida rural. Visto dessa forma, *ibn al-baladī* é o filho da nação que nasceu no campo. Ser egípcio, na interpretação dada por Karīm para essas expressões nacionalistas, era a mesma coisa que ser *falāḥ*. Mas embora ele parecesse crítico dessa costumeira inferiorização do homem do campo, principalmente do tipo *saʿīd* (o camponês do Alto Egito) – postura que ele queria provar com aquela expressão que procurava citar e me explicar –, sua atitude em relação a Aḥmed Kayed me apresentava uma posição oposta, pois era evidente a intenção jocosa e constringedora por trás da sua atitude de chamar seu amigo de “*falāḥyn*”.

Diferente de Karīm, Aḥmed Kayed era uma pessoa pouco comunicativa. Também em oposição aos hábitos do seu amigo, ele sempre procurava usar camisas sociais bem-passadas e cabelos penteados, como se estivesse a todo momento pronto para ir ao trabalho. Da mesma maneira que era atencioso com a sua aparência, com seu odor corporal e com a sua polidez nas relações, Aḥmed Kayed também demonstrava ser com a religião. Mais do que Karīm, que dificilmente cumpria suas orações ou ia à mesquita nas sextas – hábito que ele assumia como

sua maneira pessoal e “confortável” de viver a religião –, Aḥmed demonstrava atenção para com a maioria das obrigações religiosas diárias. No período da celebração islâmica de *‘Yd al-Aḍiḥa* (Festa do Sacrifício), quando as famílias se reúnem para sacrificar carneiros e bois e fazerem grandes banquetes, Aḥmed se mostrava ansioso para voltar à sua cidade-natal, onde o seu pai promoveria um almoço para os seus familiares¹¹⁴. Ele dizia que nunca havia passado aquela festa longe de casa. Já Karīm, não se importava se iria ficar no Cairo, onde possuía apenas os seus amigos de trabalho, eu e Fāhd como conhecidos, ou se voltaria para Iskandriā, onde moravam seus pais.

Lembro que numa determinada ocasião Aḥmed indagou sobre a origem dos meus nomes civis, perguntando se o meu pai se chamava “Alencar”; meu sobrenome do meio. Quando lhe expliquei que a composição do meu nome não trazia nenhum sobrenome do meu pai e, mais do que isso, que no meu documento de identificação a denominação daquele progenitor não aparecia, ele ficou bastante espantado, a ponto de chamar a atenção do seu amigo Karīm para esse fato. Aḥmed me perguntava como era possível não ter o nome do pai nos registros e na minha denominação civil; enquanto repetia a minha história para o seu amigo, que depois passou a lhe explicar que em muitos países os filhos não são registrados com o nome paterno. A explicação dada por Karīm não diminuiu a curiosidade de Aḥmed, que me perguntava como “aquilo era possível?!”, agora com um tom reprobatório. Diante da perplexidade do seu amigo, Karīm brincou mais uma vez, dizendo: “está percebendo: um *falāḥ*?!”. Ele se referia ao “exagero” da admiração de Aḥmed Kayed, que considerava “ingênuo”.

A onomástica dos nomes próprios egípcios possui três origens: as denominações islâmicas, as coptas e as neutras. Indivíduos que vêm de famílias que não possuem um “sobrenome”, recebem um nome próprio – que vem de umas dessas três origens –, seguido do primeiro nome do pai e do primeiro do avô paterno. Famílias chamadas por um sobrenome original – como os “Abāza”, da qual pertence os irmãos Fāhd e Ihāb – têm suas origens ligadas ao Egito do período da ocupação turca, quando Mehmed ‘Alī (1811–1849) – “*hidiv*” (t.o.)¹¹⁵ (vice-rei) e administrador dos assuntos do Império Otomano no Egito – se apossou de todas as terras do país. Como recompensa pelos serviços prestados ao Império por alguns indivíduos, a esses foram cedidos pedaços de terras agricultáveis, passando a ser chamados de “nobres ruralistas”; traduzido pela expressão “*a‘yam al-rif*” (Cuno, 1992:85, m.t.). Para marcar a

¹¹⁴ A Festa do Sacrifício acontece no *Dhu-l-Hija*, último mês do calendário islâmico. Na data é comemorado o testemunho de Ibraḥim (Abraão) diante do pedido de Deus para que ele sacrificasse o seu filho, Ismail. Quando próximo do sacrifício ser consumado, Deus ordena que uma criação animal tomasse o lugar de Ismail. Daí o costume islâmico de abater cerimonialmente os animais nessa data.

¹¹⁵ TO (t.o.): Turco otomano;

herança desses bens fundiários, os filhos dos proprietários passaram a empregar o primeiro nome do pai como os seus sobrenomes definitivos, vindo daí a origem de uma pequena parcela dos grupos familiares egípcios que portam um segundo nome fixo nas suas identidades civis.

| Onomástica Egípcia | | |
|--------------------|--------------|----------------|
| Nomes islâmicos | Nomes coptas | Nomes neutros* |
| Zeinab | Boctor | Fāhd |
| Hassan | Kirollos | lhāb |
| Thaqif | Fadi | °Adel |
| (...) | (...) | (...) |

(*) Também são consideradas “neutras” [*muḥāyḍ*] as denominações de origens turcas (ex.: Esmat e Mervat), persas (ex.: Sarfinaz e Nermin) e ocidentais (ex.: James e Victoria) (Abdennour, 2007).

Por estímulo próprio, Aḥmed Kayed começou a me apresentar os nomes do seu pai e do seu avô, demonstrando como eles faziam parte da sua própria denominação. Ele se chamava “Aḥmed Kayed Abdelaḥmen”, onde o último nome pertencia ao seu avô, o segundo ao seu pai e o primeiro era o seu nome próprio. Por alguma razão, saímos do assunto dos nomes e passamos a falar sobre “heranças familiares”. Perguntei se havia alguma diferença entre ele e as suas irmãs quando na repartição dos bens da família. Foi então que ele me lembrou do princípio jurídico islâmico que dizia que, no domínio do assunto das heranças:

للرجل له حق لاثنتن من حق المرأة

Al-rajul lah ḥaq latnthun min ḥaq al-Amrā^o

“O homem tem direito a duas partes, enquanto a mulher tem direito a uma”.

(a.c.)

A ideia expressada pela sentença era de que, dentre tudo que fosse repartido como herança entre os irmãos de uma família, as mulheres sempre receberiam proporcionalmente apenas metade do valor que era dado por direito aos homens. Aḥmed explicou que esse

princípio jurídico originário da *sharīa*^c informava a legislação egípcia relativa às heranças de família, e que ele concordava com aquilo que a lei previa. A sua justificativa para apoiá-la é que o princípio que garantia duas vezes mais ao homem em relação à mulher, quando na repartição das heranças, tinha uma lógica baseada na posição masculina em relação às instituições do casamento e da família. Desde o dote, passando pela aquisição da casa e pela manutenção financeira do núcleo familiar, tudo, na compreensão de Aḥmed Kayed, era da ordem da obrigação do homem, por isso ele merecia a parte maior dos benefícios. A partir de Aḥmed, e conversando com outras pessoas, comecei a conhecer melhor as concepções sobre princípios de autoridade masculina entre algumas famílias egípcias. Comentarei sobre esse assunto ao longo do trabalho; principalmente na terceira parte.

Assim se apresentavam Karīm e Aḥmed: jovens vindos de uma mesma cidade do norte do país e amparados por condições econômicas e princípios religiosos semelhantes, mas que possuíam compreensões diferentes sobre certas instituições dos costumes e estímulos de vida, em geral. Lembro, por exemplo, quando Karīm chegou em casa nos mostrando uma página do período *al-Alīwm* (O Dia), que informava que uma casa de prostituição administrada por três libaneses havia sido descoberta e fechada pela polícia egípcia na Shir^a Tis^a, ali mesmo, em Muqāṭam (cf. Amer, 2015)¹¹⁶. Curioso para saber onde ficava o prostíbulo, Karīm nos convidou para tomar um café na avenida e procurar por outras informações sobre a batida policial. A reação imediata de Aḥmed diante do convite do seu amigo foi reprobatória. Irritado com a proposta, ele perguntava a Karīm se a ideia era simplesmente sair indagando às pessoas da rua onde ficava o local, pois dessa maneira seríamos presos, como foram os libaneses. Além do mais, ele dizia que não se sentia bem em se envolver com o assunto. Depois de usar de todos os argumentos possíveis para mudar sua opinião, inclusive lembrá-lo das “festas” da ilha de Zamālik, na zona oeste da cidade, que ambos tinham frequentado meses atrás, quando chegaram no Cairo, Karīm finalmente convenceu Aḥmed a sair conosco. A ilha a qual ele se referia fica localizada no meio do Nilo; lá ficam algumas casas de show e *pubs*. Os egípcios costumam tratar a ilha e bairro caiota de Zamālik como uma espécie de reduto dos hábitos ocidentais da vida urbana caiota; fama que também se explica pela grande concentração de estrangeiros que moram naquela região.

Os rapazes gostavam de frequentar as cafeterias de Nāfwra, que são ambientes que atraem homens que costumam sair do trabalho, jantar e ir para uma *qāhwa* mais próxima das suas residências. Naquele dia, Karīm nos chamou para conhecer uma cafeteria frequentada por

¹¹⁶ Cf. AMER, Rania. Tajdīd ḥabs 5 mutahamin bi-mumārasat al-da^alāra dākhil shaqat bi-al-Muqāṭam. *al-Alīwm*, 14 mar. 2015 (Trad.: Cinco são presos acusados de prostituição em apartamento de Muqāṭam).

jovens, um ambiente com duas mesas de jogo de bilhar, som de músicas do gênero *rāqs*, vozes e risos, bem diferente da sisudez dos ambientes que costumávamos ir às quintas. O estabelecimento ficava numa rua sem asfalto, de frente para a lateral de uma das colinas de Muqāṭam, próxima à base militar que estava sendo instalada no bairro. A explicação de Karīm para nos levar até aquela *ʿāhwa* (a.e.c) é que ele já tinha ouvido boatos sobre alguns movimentos do comércio de prostituição ali.

Enquanto estivemos sentados na cafeteria, Karīm dizia a todo momento que não queria se envolver com aquele assunto, que apenas estava curioso para entender como aquilo havia se passado logo em Muqāṭam. Ele achava curioso que um prostíbulo tivesse se instalado naquela parte da cidade, logo no distrito da antiga sede da Irmandade Muçulmana. Se fosse em outros bairros, como no centro ou na ilha de Zamālik, onde residem e circulam mais estrangeiros, poderia se acreditar na existência de pontos de prostituição, mas não naquela região onde morávamos. Sem coragem para indagar os frequentadores da cafeteria a respeito do incidente, na verdade, absolutamente intimidados com o caso, ficamos eu, Aḥmed e Karīm imóveis e cercados pela fumaça esbranquiçada e doce dos cachimbos d'água que eram usados pelos clientes. Quando cansamos do ambiente, fomos caminhar pela avenida Shir^{ca} Tis^{ca}.

Ao longo daquele corredor urbano, olhávamos para as fachadas dos prédios. Eu apontei para um daqueles imóveis e perguntei se o prostíbulo não deveria ter funcionado num local parecido com aquele, talvez num dos apartamentos. Karīm acreditava que era mais provável que ele tivesse ocupado os andares de cima de uma cafeteria ou uma sala comercial alugada, pois aquele era um *mabna sakany*; não acreditava que os donos daqueles imóveis arriscariam suas sortes e “reputações” [*smā^c*] por conta de um prostíbulo. Essa “reputação do prédio” tinha a ver com a história da família que morava ali, seus indivíduos e perfis, suas morais religiosas e o respeito conquistado perante os vizinhos. Assim, o “projeto” [*mashrū^c*] da construção é o reflexo tanto do orgulho do dono pelo aspecto físico do imóvel, seu valor e sua *façade* conquistados depois de anos de trabalho, quanto pela reputação moral familiar que ele representa. Karīm citava o nosso caso, que éramos moradores temporários de um prédio residencial. Jamais o senhor ^cAtef Abāza nos deixaria morar no *mabna sakany*, mesmo que no apartamento que já pertencia ao seu filho, se nossas práticas não fossem condizentes com a reputação do seu imóvel.

Quando vi Ihāb no dia seguinte àquele passeio na companhia de Karīm e Aḥmed, perguntei se ele havia visto a notícia da casa de prostituição dos libaneses que foi descoberta pela polícia em Muqāṭam. Ele disse que assistiu pela TV, e que achava aquela divulgação desnecessária. Ihāb explicava que o assunto das casas de prostituição não era novo, apenas os

jornais não divulgavam com frequência, como passaram a fazer nos últimos anos. Ele acreditava que o governo estava procurando de todas as maneiras criticar a revolução, por isso divulgava com insistência esses eventos que provocavam furor na sociedade. Para Ihāb, os atos que claramente afrontavam a moral religiosa da maioria da população eram divulgados pelos militares para “provar” os resultados “danosos” na sociedade que a revolução havia trazido, na forma das liberdades sexuais, do uso de drogas, da apropriação indiscriminada do espaço público por formas irregulares de ocupação etc. Para o filho mais novo do senhor °Atef, a divulgação alarmante da notícia pelos jornais, de uma maneira como nunca havia sido feito antes, era a forma como o governo encontrava para descaracterizar a história recente e buscar legitimidade para intervir na resolução dos “problemas sociais e políticos” supostamente deixados pelos “estímulos revolucionários”. O efeito imediato da divulgação ostensiva da notícia sobre a casa de prostituição era que alguns muçulmanos estavam começando a comentar o assunto nas redes sociais, dizendo que esses atos eram “práticas trazidas pelos cristãos libaneses”, e que tudo, ao final, não passava de coisas “abomináveis” reproduzidas também pelos cristãos egípcios.

Ihāb argumentava que essa perseguição de fatos para demonstrar a existência de um “Egito decadente” do *ba°d il-thaūra*, quando eram divulgados em noticiários como aqueles, ao invés de legitimar a atuação “moralizadora e reformista” do governo, apenas provocava as lideranças religiosas e as denominações políticas islâmicas do país, que se viam estarrecidas diante de um país feito de “prostitutas”, “homossexuais” e “ladrões”. Ele lembrava, por exemplo, que os *Ḥamāmāt* públicos (“banheiros”; sing.: *ḥamām*) – que são salas de banho onde homens frequentam para limpar e relaxar seus corpos com água quente e massagens aplicadas solidariamente uns nos outros, e que, por vezes, são ambientes usados para encontros homoeróticos –, sempre existiram na história do Egito. Os *Ḥamāmāt* da capital egípcia vêm de uma tradição com referências antigas. Existe uma expressão que por vezes é associada aos escritos do Livro das Mil e Um Noites que diz que “uma cidade não é civilizada enquanto não possuir o seu *ḥamām*” (Meunier; Gamdossi, 2009:23, m.t.). °Abd al-Latīf, pensador iraquiano do século XII, chegou a elogiar o papel social e a beleza dos banheiros públicos do Cairo da Era Memluk (c. 1250-1517). Alguns desses espaços são chamados de *hamāmat bakhār* (banheiros vaporizados), quando o mesmo fogo usado na caldeira que cozinha o *fūl* (feijão egípcio) das residências e dos restaurantes é aquele que aquece a água dos grandes tanques utilizados nas sessões coletivas de banho.

Quando a polícia invadia, fechava e prendia as pessoas que frequentavam essas casas-de-banho, como aconteceu em dezembro de 2014, os jornais faziam uma cobertura ostensiva

da notícia, informando que os homens que ocupavam esses espaços estavam “disseminando o HIV pelo Egito”¹¹⁷. Lugares desse tipo – explicava Ihāb –, sempre foram comuns à realidade caiota, o problema é que as práticas associadas a eles estavam sendo, nos últimos anos, divulgadas e exploradas informativamente com mais veemência pelos canais de comunicação. Tendência que ele entendia como uma falsa moralização da vida pública pelo governo militar e pelo seu interesse de se promover como protetor dos “valores egípcios”

Ihāb lembrava de como o jornalismo televisivo e os programas de auditório do país haviam explorado com insistência o caso que aconteceu alguns meses antes da minha chegada no Cairo, quando cerca de oito rapazes alugaram um barco no Nilo e promoveram dentro dele um “casamento gay”. Entre muitas gargalhadas e sons da *zagharīd* – sibilos que as mulheres fazem com a boca para saudar as cerimônias matrimoniais –, os tripulantes do bairro realizavam o casamento simbólico de dois dos seus amigos. Eles acabaram sendo detidos e levados a julgamento; todos foram penalizados com três anos de detenção. Ihāb lamentava que a imprensa tivesse chamado o evento de “*fāhra*” (casamento) – o que para ele era uma comparação abominável –, além de ter feito uma abordagem longa e constrangedora do assunto. Através dessas estratégias, muitos egípcios passavam a acreditar que a revolução havia instalado uma “*fan al-rabit*” (cultura decadente) nos comportamentos da população, uma descaracterização dos modos de vida tradicionais religiosos. Quando, na verdade, explicava Ihāb, “infelizmente” muitas dessas práticas sempre existiram no país, apenas eram tratadas de maneira velada. O raciocínio suscitado pelos seus comentários era o de que o esforço da imprensa estatal por maximizar o assunto considerado “torpe” visava conquistar o apoio popular à intervenção moral-reformista do Estado militar.

Na companhia de Karīm e Aḥmed, morei por cerca de dois meses. Eles saíram de Muqāṭam para residir num bairro que ficava mais próximo da empresa onde trabalhavam. Nenhum deles foi chamado para o escritório em Angola e as dúvidas de português de Karīm, língua que ele já estudava a despeito da vaga na sucursal internacional, até hoje nos mantêm em contato.

¹¹⁷ Sobre o assunto, ver matéria de título “*Egypt: 33 men arrested in Cairo's hammam for 'perversion' and 'spreading Aids'*”. O texto aqui citado reproduz o comentário do governo egípcio feito num jornal de grande circulação no Egito. Fonte: ibtimes.co.uk. Acessado em: 19 mar. 2016.

CONJUNTO I

Fotos 16 e 17 ¹¹⁸



Conj. I, foto 16 e 17.

Entrada de um antigo *hamâm bakhâr* do Cairo: “banheiro vaporizado”; como informa o letreiro colocado acima do portal (foto 16; superior). Homens se banhando e massageando uns aos outros dentro de um *hamâm sha'bi* (banheiro popular) (foto 17; lateral). Fotos: Hadir Masu'ad.

¹¹⁸ Cf. MASU'AD, Hadir. *Hamâmat Mişr. Al-Waṭani*, 08 fev. 2016.

Quando Karīm e Aḥmed deixaram o prédio da família Abāza, Fāhd veio me comunicar que um outro amigo viria morar conosco no segundo andar. Ele se chamava Muḥammad Abukhālil, mas queria ser tratado por “James”; Fāhd fez questão de me antecipar essa informação. Quando lhe perguntei por que o novo morador não gostava de ser chamado pelo seu nome muçulmano, ele apenas disse: “você vai conhecê-lo!”.

Lembro que James (ou Muḥammad) chegou numa noite atipicamente fria de dezembro. A primeira vez que o vi, foi marcante para mim a sua forma de se vestir em comparação com a dos jovens que eu conhecia. Ao invés dos casacos e das camisas de lã modestas que via muitos homens usando naqueles dias de inverno, James chegou usando uma espécie de sobretudo preto feito de um tecido sintético; uma roupa vistosa, inclusive para os hábitos das elites da cidade. Por baixo dessas peças, uma camisa cinza feita de lã e uma outra de gola da cor vinho. Todo o conjunto foi pensado para que as peças harmonizassem seus tons e produzisse um talhe “sofisticado”. Não era uma “elegância” formal para o trabalho, como no caso de Aḥmed Kayed, mas sim de alguém que tinha prazer de se vestir para as temperaturas aguardadas do inverno do meio-norte egípcio, depois de passados os meses quentes de agosto e setembro.

Quando James se apresentou e contou um pouco sobre a sua história, indagá-lo sobre o motivo da adoção de um outro nome foi inevitável. A resposta dele foi segura e direta: “eu não gosto do meu nome muçulmano”. Mas resolveu não me explicar de imediato a razão por não ter apreço pelo seu nome oficial. Fez isso aos poucos, na delonga do que íamos conhecendo mais sobre a história um do outro e ele ia compreendendo e aceitando as curiosidades da minha pesquisa; que entendia como uma atividade “sem sentido” e de valor “desnecessário”. Ele dizia não compreender como alguém poderia se deslocar do seu país para indagar algum egípcio sobre qualquer assunto que fosse. O descrédito que James colocava sobre a pesquisa era devido a uma razão específica: todo o seu esforço, desde que concluiu a faculdade de Comércio Exterior, pela *Misr International University* (MIU), tinha sido direcionado ao seu sonho de deixar o Egito para ir morar nos Estados Unidos. Ele afirmava que, enquanto eu queria saber o “que os egípcios tinham a dizer”, ele tinha ansiedade por se distanciar das pessoas que conhecia; principalmente daqueles da sua família.

O pai de James era dono de uma pequena fábrica de utensílios domésticos de alumínio numa cidade da região metropolitana do Cairo. Ele o descrevia como alguém que se achava no

dever de cuidar de toda a família, principalmente das suas tias, que já eram casadas. Ele se condoía com a situação do pai, pois todos os problemas financeiros dos parentes eram socorridos por ele.

Como o pai de James sempre manteve os parentes próximos da sua casa, isso fazia com que tias, tios e primos estivessem a todo momento juntos e como que dependentes uns dos outros. James dizia que havia crescido ensinando lições escolares de árabe e matemática aos seus irmãos mais novos e aos filhos das irmãs do seu pai, e que aquilo o deixou “cansado daquela convivência em família”. Ele brincava dizendo que não se achava um “falso egípcio”, apenas um egípcio mais “sincero”, pois assumia que não apreciava a convivência em família. Assumir um nome ocidental e rejeitar o nome da sua família não significa para James uma negação da sua origem religiosa ou familiar. Ele dizia se sentir um muçulmano, mas admitia que há muito não frequentava uma mesquita ou fazia suas orações. Apesar disso, a sua rejeição do nome islâmico dado pelo seu pai não era justificada por ele como uma afirmação da sua descrença no islâm. Ele entendia isso apenas como uma antipatia pelo nome em si, e menos pelo seu significado.

Entre a conclusão da sua faculdade e o momento que passou a prestar serviço para uma empresa de telefonia móvel multinacional, James disse ter percebido que não queria mais morar no seu país. Ele achava que a sua carreira na empresa era instável, o que acabaria o obrigando a trabalhar na empresa do pai; algo que ele não queria, pois significava praticamente voltar a conviver com toda a sua família. A saída encontrada por ele foi acreditar e apostar no plano temerário de imigração do seu amigo Khālid.

Khālid e James trabalhavam numa mesma central de um grupo de telefonia móvel. A companhia costumava enviar alguns dos seus melhores funcionários para fazerem cursos de qualificação profissional nos Estados Unidos. Existia uma parceria entre a empresa de telefonia e uma das suas prestadoras de serviços técnicos americanas, que tinha sede em Los Angeles, e que oferecia vagas em cursos de aperfeiçoamento profissional para funcionários da filial egípcia. A ideia com a qual Khālid havia convencido James era de que, se conseguissem a oportunidade de fazer o curso, independente se viajassem juntos ou separados, eles iriam ficar morando nos Estados Unidos; não voltariam para o Egito ao final do período de formação. Para isso, eles trabalhavam duro não para se manterem no emprego, mas para que, demonstrando habilidades e potenciais que interessavam à empresa, tivessem a oportunidade de serem inscritos nos cursos de qualificação. Eles sabiam que quando alguém colocasse aquele plano em prática, provavelmente as vagas destinadas à formação dos profissionais seriam suspensas, pois outros funcionários poderiam tentar o mesmo. Quem arriscasse continuar morando nos

Estados Unidos ao final do período de treinamento poderia ter uma oportunidade única, por isso ambos se esforçavam para ser chamados primeiro.

Khālid prometeu ao seu amigo que nunca contaria a ninguém sobre o plano deles. Mas James suspeitava que os outros funcionários também já planejassem fazer o mesmo: iniciar uma vida de imigrante clandestino no continente americano aproveitando a oportunidade de um curso de treinamento cedido pela companhia. Era só o primeiro funcionário executar aquele plano e a oportunidade se fecharia para os demais, pois provavelmente as autoridades americanas não concederiam mais vistos para esse propósito. Como entendia que a aposta era incerto, assim como era a própria ideia de viver de forma clandestina num outro país, James fazia economias para tentar entrar nos Estados Unidos como turista, para talvez, dessa maneira, pôr em prática o que pretendia. A obstinação de continuar sua vida longe da empresa do pai e da residência da família ganhava diversas imagens de estratégias e projetos; todos com uma mesma certeza: a de que um dia, de uma maneira ou de outra, James iniciaria uma nova vida longe do seu país de origem.

Foi o esforço de produzir economias financeiras que fez James se mudar de um apartamento onde morava sozinho, que alugava no bairro cristão de Shūbra¹¹⁹, na região nordeste da cidade, para a residência de Fāhd. Ali, James dividia conosco uma cozinha, banheiro e sala, tendo apenas o seu quarto como cômodo individual. Embora estivesse satisfeito com a nova moradia, ele se dizia triste por ter deixado de Shūbra, pois gostava dos hábitos de vizinhança e dos tipos de lojas que encontrava naquele outro distrito. Segundo ele, lá as pessoas eram mais “amigáveis” e os produtos vendidos no comércio tinham mais a ver com os seus hábitos de consumo. Aos poucos James foi percebendo que a Shir^{ca} Tis^{ca} (Rua Nove) de Muqāṭam dispunha de muitas lojas que agradavam ao seu apreço por consumir roupas e sapatos de cortes importados e comidas de temperos ocidentais, como os *fast foods* de Nāfwra.

Quando comecei a preencher o caderno que chamei de “Notas de Usos Linguísticos do Árabe Urbano e Rural” com termos descritivos da política, da história e dos costumes que estavam, de alguma maneira, relacionados ao tempo do após-revolução, me deparei com o termo “*riwish*”, que se referia a um tipo de estilo de vestimenta dos jovens egípcios. Acabei descobrindo que a descrição desse padrão tratava das maneiras de se vestir comuns de alguns jovens urbanos que estão entre o fim do ensino escolar e o início da vida universitária. Como a

¹¹⁹ Bairro da região norte da capital egípcia habitado majoritariamente por famílias coptas. Esse distrito concentra uma série de nichos comerciais e equipamentos que são comuns aos hábitos de consumo dos cristãos egípcios: como os armazéns de bebidas alcólicas e as lojas de roupas femininas de cortes mais ocidentalizados.

ideia do comportamento vestuário *riwish* ainda não havia ficado clara para mim, decidi perguntar para James; afinal, ele era sempre atencioso nas suas escolhas de tipos e de marcas de roupas e sapatos, embora nunca notasse nele um padrão semelhante ao dos jovens egípcios em geral. Foi quando me explicou que a moda *riwish* era uma forma de produção da aparência física adotada pelos rapazes. Embora nos últimos anos algumas garotas estivessem passando a usar artefatos que se aproximavam desse estilo, como os usos de calças jeans, blusas decotadas em “v”, tênis; elementos que eram combinados com a *hijāb* e com outras vestimentas islâmicas. Provavelmente a origem do comportamento *riwish* remonta à década de 1970 e à invasão do Egito pelos padrões de vestimentas ocidentais que eram usadas “casualmente”, e não apenas no trabalho; já que os paletós já eram comuns na época dos *effendi*, funcionários públicos da máquina estatal deixada pelo Império Turco-otomano. Daí a maneira como foi chamada essa moda em árabe: “*kazhwaluh*”, a tendência do “*dress casually*”.

Para conhecer garotos e garotas que se vestiam dessa maneira, James me recomendou ir às sextas e aos sábados – que são os dias do final de semana egípcio – para o calçadão da Kwrnīsh al-Nile (Beira do Nilo), onde eu poderia conhecer centenas de jovens usando blusas com estamparias quadriculadas e mangas apertadas nos braços, calças jeans coladas nas pernas, jaquetas, sapatos com detalhes metalizados, tênis coloridos, além de vários estilos de penteados e cortes masculinos. Esses jovens aproveitavam o final de semana para caminhar com seus *shilal* (grupos de amizade), paquerar e procurar por outras formas de diversão na Kwrnīsh al-Nile. Dentro dos barcos que fazem passeios e servem de transporte público pelo Nilo, eles costumam participar de desafios de danças populares em forma de coreografias que improvisam individualmente ou em coletivos de garotos e garotas, exibindo suas habilidades uns para os outros.

James também chamou atenção para o fato de que a moda *riwish* não costuma ser adotada pelos jovens das classes altas, e nem por aqueles de famílias que seguem as ortodoxias das tradições religiosas. O estilo é mais usual entre a população das periferias urbanas, geralmente por indivíduos que vêm de famílias mais concessivas a hábitos que fogem àqueles estabelecidos pela moralidade pública religiosa. “Se você quiser conhecer onde esses jovens compram suas roupas, você tem que conhecer as feiras populares de *‘Ataba* e de *Sūq al-Kantu*, na região de Būlaq” – James me dizia. As feiras dessa região da cidade do Cairo conhecidos mercados populares de roupas e sapatos importados da China. Nelas é possível encontrar uma diversidade ampla de produtos do vestuário masculino e feminino, inclusive da tradição islâmica; todos vendidos a preços mais baixos do que os oferecidos pelas lojas.

Foi a partir da descrição do estilo *riwish* e da indicação dos lugares que esses jovens frequentam e compram suas roupas que passei a dar atenção não apenas aos usos e hábitos vestuários, mas também aos seus lugares característicos de fruição e aos comportamentos relacionados a essa maneira de vestir. Outra interlocutora também me apresentaria a sua visão sobre o vestir-se “*kazhwaluh*” (causalmente) dos jovens *riwish*. É sobre ela que venho a falar a seguir.

CONJUNTO I

Fotos 18 e 19



Conj. I, foto 18 e 19.

Jovens *riwish* dançando *rāqs* (música popular egípcia) dentro das balsas do Nilo. Ao fundo, um grupo de garotas assiste à performance dos rapazes (foto 18; superior). Garotos vestidos com os paramentos que são associados ao estilo *riwish*: calças apertadas, blusas coloridas, tênis etc (foto 19, lateral).

“Eu quero um *ʿahwa mazbūʿ*” – para o balconista da cafeteria.
“Não escolha um café turco. Ele é forte.” – uma jovem, na minha lateral.
“Qual o melhor, então? ”.
“Escolha qualquer outro, e peça *crema* (creme). Eu bebo assim”.
“Peço dois, um pra mim e outro pra você?”.
“Não, eu já tenho o meu! De onde você é?”.
“Brasil”.
“Vocês têm bons cafés. Os egípcios compram café do Brasil.
Por que pediu logo um turco?” (risos).
“Não sei... foi o primeiro que tomei, quando cheguei aqui” (risos).

Precisava conhecer melhor as *ʿahawi* caiotas. Até aquele momento, tinha frequentado bastante as insalubres *ʿahawi al-baladī*: as cafeterias tradicionais masculinas cheias de fumaça de *shisha* e de homens de meia-idade silenciosos e requietos aproveitando seus horários de descanso. Essas também são frequentadas pelos jovens, mas não são elas que mais vêm atraindo esse público ultimamente, e sim os modernos *sidewalk cafés*: cafeterias de cujas lojas são projetadas sobre as calçadas, recebendo um forro e uma fachada em forma de vitrine: qualquer pessoa que passa na rua pode ver o interior da cafeteria; detalhes que as tornam diferentes das *ʿahawi al-baladī*, que são dispostas em lugares privados dos olhares públicos, como se fossem feitas para esconder os seus clientes. Por essa disposição mais “aberta à rua”, o que também facilita a dispersão da fumaça dos cachimbos d’água e dos cigarros, essas *ʿahawi* costumam ser mais frequentadas pelo público feminino. A presença de mulheres nesses ambientes é um outro motivador para o sucesso dos *sidewalk cafés* entre os rapazes, que cada vez mais evitam as práticas de consumo e a socialização adulta das cafeterias masculinas onde os seus pais e avôs cresceram frequentando, em troca do ambiente aberto, menos acinzentado e jovial dessas novas “*coffee shops*”.

Esses tipos de lojas tiveram uma primeira experiência comercial em Zamālik, em seguida migraram para outros bairros do Cairo, como Maṣr al-Gedīda (cf. El-Attar, 2016). Hoje elas influenciam boa parte do mercado associado ao consumo ao ar livre de bebidas não alcólicas do Egito. O excerto de um diálogo que coloquei acima aconteceu num *sidewalk café* de Muqāṭam: a “Kafeteria ʿUmm Kalthūn”. Apesar de visualmente “contemporânea”, esse café

tem o nome de umas das mais tradicionais cantoras da música popular egípcia. É como uma loja que, embora saiba dos “sentimentos cosmopolitas” e do *taʿm* (sabor) moderno que se associam à sua ambiência e aos seus produtos (De Koning, 2009b:224), não quis perder o “letreiro” elogioso das simbologias nacionais que lembra as antigas cafeterias da cidade¹²⁰.

Foi na ʿUmm Kalthūn que Noħra, 22 anos, estudante de psicologia da Universidade Americana do Cairo, me abordou. Percebendo que o meu pedido seria “desastroso”, pelo menos para o seu gosto – eu solicitava no balcão um *ʿahwa mazbūt* (café turco) denso e de gosto travoso, algo pouco atrativo para o paladar dos jovens –, ela resolveu me ajudar, indicando um café suave com *ʿistha* (creme), bebida para ser sorvida durante uma conversa. Para a minha surpresa, pois não é comum sabermos de mulheres abordando rapazes em ambientes públicos caiotas, foi o que fizemos: sentamos numa mesa encostada na vitrine da cafeteria e nos cedemos alguns minutos de conversa. Ocasão em que pude lhe apresentar minha pesquisa e ela falar sobre a sua ansiedade de momento: a “corrida” para concluir a graduação e a expectativa de se manter trabalhando na empresa onde prestava estágio. Próximos de nós, dois casais de jovens ocupavam uma mesa lateral. Eles riam e conversavam alto entre si; atitudes que chamaram nossa atenção. As garotas usavam calças jeans apertadas e *hijāb* sem estampas presos a broches de pontas coloridas, enquanto seus acompanhantes tinham os rostos lisos, sem qualquer traço de barba, cabelos cortados imitando os estilos dos jogadores do campeonato europeu de futebol, blusas de mangas cumpridas e calças também apertadas, que desenhavam o formato das suas pernas.

Quando percebemos o comportamento daqueles casais, falávamos sobre religião. Noħra me explicava que embora viesse de uma família bastante atenciosa à sua religião de origem, o islām sunita, seus pais lhe davam liberdade sobre as suas escolhas pessoais e sobre o seu envolvimento particular com a fé. Ela não usava *hijāb* ou qualquer outro paramento religioso, pois dizia ter um envolvimento mais “espiritual” com a religião. Envolvimento espiritual que para ela significava algo como olhar para aquilo que o conhecimento religioso tem de “melhor a ensinar ao bem-estar coletivo”, assim como reconhecer que outras religiões demonstram ensinamentos semelhantes àqueles que a sua fé professava. “As pessoas se esquecem da espiritualidade do islām. Alguns só olham para aquilo que na religião é proibição e julgamento” – ela me comunicava suas ideias com entusiasmo, como se sentisse que me transmitia um fundamento positivo, espontâneo e renovado da religião.

¹²⁰ Alguns *sidewalk cafés* oferecem produtos que fogem do cardápio típico das cafeterias, como saladas, sorvetes, tortas doces e salgadas; itens incomuns aos padrões de consumo da maioria da população. Por isso esses são considerados produtos de “cozinhas modernas e sofisticadas” (De Koning, 2006:221, m.t.).

Não apontando diretamente, num primeiro momento, mas claramente se referindo aos casais que estavam a cerca de três metros de nós, Noħra me dizia que alguns jovens costumavam ter posicionamentos ambíguos entre as suas origens religiosas e aquilo que realmente identificavam suas personalidades. Ela me chamou atenção para a combinação das vestimentas das garotas, que usavam calças jeans apertadas, deixando aparecer as curvas dos seus corpos, e o *hijāb* de cores sólidas e modestas sobre as cabeças. Noħra se perguntava: “por que elas não usam apenas roupas aprovadas pela religião, ou por que não adotam completamente a vestimenta de algumas pessoas da idade delas?”. O que ela tratava com ambiguidade era a indefinição entre os padrões de comportamento e de vestimenta *riwish* desses adolescentes, que, embora adotassem um costume “*tughyan*” (transgressor) às preceituações de suas religiões, não conseguiam abrir mão de todo da moral religiosa; talvez por escolhas próprias ou por pressões das suas famílias. Assim, combinavam artefatos “modernos” com marcas distintivas da religião que professavam.

Outra observação que Noħra fez naquele momento foi sobre as unhas pintadas das garotas. Ela se perguntava porque elas estavam se comportando aparentemente como muçulmanas, usando *hijāb* nos espaços públicos, mas ao mesmo tempo deixavam as suas unhas longas cobertas de esmalte. A questão sobre a pintura das unhas que ela se fazia tocava num aspecto bastante específico sobre o gesto profilático religioso do islām. Durante o *ṣwḍū* – a ablução ritual em que os fiéis lavam com água corrente os seus membros superiores, inferiores e a cabeça antes da oração, procurando retirar as “impurezas” [*aħadath*] corporais¹²¹ –, é importante que a água toque em todas as partes do corpo; isto é, que o líquido escorra e penetre em todas as extensões, purificando-as por inteiro. Como era possível que a água lavasse integralmente a mão, parte importante do gesto religioso, se as unhas das mulheres estavam cobertas de esmalte – era a questão da jovem psicóloga. As unhas pintadas daquelas duas adolescentes sentadas próximas a nós dava a ideia – para Noħra – de que, ou elas de fato não praticavam suas orações, apesar de publicamente adotarem comportamentos de muçulmanas usando o *hijāb*, ou eram desatentas aos cuidados ortopráticos da fé e, logo, também com a religião como um todo. Era essa ambiguidade de comportamento que motivava a crítica da minha interlocutora àquelas que adotavam o estilo *riwish*.

De certa forma, Noħra estava comentando sobre as moralidades dos comportamentos dos outros usando indiretamente a si mesma como um exemplo oposto. Ela se descrevia como alguém que tinha uma convicção particular sobre a religião, e embora não fosse exatamente de

¹²¹ Cf. *The Encyclopaedia of Islām*, Ei., vol. XI, 1986, p. 218.

acordo com as preceituações da tradição, não via ambiguidades entre aquilo que sua fé ditava e o que o seu comportamento demonstrava. Noḥra não usava *hijāb* e, aparentemente, se sentia coerente com os seus valores religiosos vestindo um casaco bege e um sapato esporte, porém, com unhas limpas, sem esmalte, como que demonstrando sua inteireza espiritual e respeito à conduta ritual do islām, à maneira que ela procurava vivenciá-lo. Não vestir paramentos religiosos, mas manter as unhas sem tinturas, como era o seu hábito, fazia supor que Noḥra cumpria com os gestos profiláticos da religião e, logo, com as suas orações; diferente das garotas sobre as quais ela tecia comentários e apontava contradições nas suas figurações corporais. A Noḥra que se vestia “*kazhwaluh*” (casualmente) e aquela “interior” que tinha convicção da sua fé pareciam não se conflitar, nesse sentido, não denunciavam uma ambiguidade para ela; porque a sua crítica recaía sobre os sinais da fachada corporal das muçulmanas, sobre as marcas que não se combinavam, dos conflitos entre as identidades figuradas pela vitrine corporal, sobre as contradições de ideias que deixamos ao alcance dos olhos públicos (e denunciemos nossas contradições constitutivas) quando nos vestimos como muçulmanas, mas sobrepondo peças do traje *riwish*: calça jeans colocada ao corpo, mas *hijāb* sobre os cabelos.

Como faz recordar Talal Asad (2009:38, m.t.), em correspondência com as ideias do jurista egípcio Muḥammad Salīm al-^oAwwa (1998) sobre a concepção islâmica de “liberdade religiosa”, é a figuração da pessoa “pública”, com a sua “carcaça corporal”, que pode denunciar quem cada um é, que “põe a si mesmo aberto ao público”; dado que, para o islām, “pensamentos” não podem ser julgados, a menos que sejam proferidos ou “vestidos”. O que esses autores estão privilegiando é o debate em torno da “liberdade do exercício de crença”. Asad recobra o pensamento de al-^oAwwa para lembrar que a *sharīa*^o (lei islâmica) dá o direito de que toda pessoa “abraze as ideias e doutrinas da sua predileção, mesmo que elas conflitem com aquelas do seu grupo de pertencimento”, e que ninguém pode pressionar um a outro a revelar seus pensamentos – como no ato cristão da confissão religiosa –, pois o islām proíbe o uso do “método inquisitorial”. Porém, é vetado aos indivíduos o direito de expressar suas crenças e pensamentos em público a fim de converter e “seduzir”¹²² outras pessoas ao campo das suas verdades religiosas. É, portanto, para o “tornar as coisas públicas” que observam as regulações islâmicas dos modos de vida. No artigo aqui citado, o mundo “liberal cristão” é comparado por Asad a fim de lembrar que nele é a “fala livre” (*free speech*) que é privilegiada. Porém é observado que todo incentivo à fala aberta – à livre expressão de ideias em público,

¹²² Convido a acompanhar a confrontação de conceitos em torno da ideia de “sedução” que Asad (2009:31, m.t.) expõe ao comparar as compreensões da doutrina islâmica e do pensamento liberal sobre essa palavra.

como prega o liberalismo político ocidental – não deixa de incentivar também a eficácia de “dispositivos de confirmação de verdade”, deixando toda forma de pensamento desnudado e “sujeito a uma confissão”. Aos pensamentos e atos é assegurada a liberdade, mas sobre esses recai também a expectativa de que sejam confessados, sinceramente tornados públicos, racionalmente colocados à luz dos julgamentos. Com isso, o autor quer demonstrar que o controle da “vida livre” para as doutrinas político-religiosas do liberalismo vai além do domínio público, que é o “limite” do alcance do islâm: esse controle quer interferir também na quietude e no conforto do inaudito, do inconfesso, onde o privado deve se proteger e deixar ser protegido.

A aparente novidade do “cosmopolitismo” dos cafés de vitrine no interior de uma sociedade majoritariamente islâmica é um exemplo para essa expectativa religiosa sobre uma “preservação da fachada” e das expressões da pessoa pública. Pois foi apenas quando as cafeterias deixaram de ser redutos de homens escondidos em subsolos escuros ou em salas acinzentadas pelo fumo, cheias de paredes como biombo que escondem interações, que a presença feminina passou a ser tolerada nas *ʿahawi* (cafeterias) egípcias: é quando as mulheres passam a ser vistas através de uma vitrine que as suas presenças como consumidoras *habituées* desses espaços começam a ser melhor toleradas. As vitrines capacitam a visualização dos corpos femininos sentados nas cafeterias, elas os tornam “públicos”, ao mesmo tempo que os colocam em centro de apreciação: a mulher só conquista essas exterioridades quando pode ser “visualizada”, avistada pelo olho do vigilante da sociedade moral, que também é o mesmo olho de perscrutar e desejar. O vitrinismo dessas novas *ʿahawi* caiotas – os *sidewalk cafés* – trata a exposição do corpo que se mantinha “domesticado” com o bom termo e propósito da vigilância moral; a isso os comentaristas e entusiastas ocidentais das “aspirações cosmopolitas” chamam de “novos horizontes dos direitos femininos” nos territórios árabes (De Koning, 2009b:106, m.t.). Foi esse “visor” que liga um fora a um dentro que possibilitou, por exemplo, que eu – um anônimo, um estrangeiro, um homem, que poderia ser um egípcio – me sentasse com uma mulher solteira como Noḥra para tomar um café e conversar: pois todos os nossos gestos e posturas (principalmente os dela) estavam muito bem expostos por trás daqueles vidros adesivados com letreiros “chiques” de lojas que devem ser usadas justamente para a fruição de diálogos livres, de encontros casuais entre gêneros distintos, do aproveitamento do ócio para ficar *bi-rahithum* (à vontade).

A cosmopolita *sidewalk café* – a cafeteria egípcia moderna colocada à luz da calçada – é um vitrinismo aliado à expectativa da moral de que os corpos estejam em público, mas sempre à vista. E como afirmava a profilaxia religiosa do *gestus* de Noḥra: mesmo dentro dessas “vitrines”, é esperado também que cada uma cuide da sua própria fachada corporal.

James, o meu companheiro de apartamento, e Noħra compartilhavam de algumas semelhanças. Vindos de famílias abastadas, cada um se flexionava, ao seu modo, aos estímulos espirituais e de consumo possibilitados pela liberdade que suas famílias lhes ofereciam. James era alguém que abastecia seus sonhos entre a tranquilidade de viver longe da sua família e das suas tradições de convivência e a possibilidade de ter à mão um “padrão ocidental de vida”, que acreditava ser possível de maneira plena se chegasse aos Estados Unidos. Absolvido por esse projeto de mudança, Muħammad Abukhālil (ou James) modificou informalmente o seu nome e adotou preferências por formas de consumo pouco usuais para os egípcios. Nas divisões dos compartimentos da nossa geladeira, a minha prateleira se parecia com a de um egípcio – sempre cheia de pães, *tamayyia*¹²³, *għbna* (queijo) e verduras –, enquanto a dele se assemelhava com a de um estrangeiro, cheia de compotas de alimentos importados e pouco consumidos pelos egípcios; em parte por serem caros, mas também porque não fazem parte dos costumes alimentares da maioria da população.

Para pessoas como James, que assumem o seu pouco apreço pelas formas, produtos e estilos de vida nacionais – enquanto que valoriza as “coisas de fora” – existem duas expressões acessadas pelo árabe coloquial egípcio que procuram os caracterizar: são as ideias de “*uħdit il-khawāga*” (complexo de estrangeirismo) e, principalmente, pois é mais comum de ser ouvida, o “*mitfarnagin*” (o “tentar agir como estrangeiro”). Como explica Peterson (2011), os diversos adjetivos populares que procuram qualificar as pessoas que supervalorizam os produtos e hábitos importados existem em oposição a uma conduta idealizada: que é a do homem que supostamente saberia “equilibrar” suas predileções entre o “autenticamente egípcio” e as coisas “ocidentalizadas”. Ser completamente contra o modo de vida ocidental, quando se age com “*taħsub*” (intolerância radical ou fanatismo), também entra no grupo das figurações negativas feitas sobre os que se posicionam dessa maneira; pois se valoriza a consciência de que é impossível fechar os olhos para a qualidade de certos hábitos e mercadorias globais.

Noħra, por sua vez, era uma psicóloga em formação e aluna da escola acadêmica mais representativa da elite caiota: a *American University in Cairo* (AUC); centro formador de uma das principais personalidades intelectuais das ciências e das artes no Egito e no Oriente Médio modernos. Beneficiada por uma família que foi sensível às suas escolhas pessoais, ela dizia poder expressar suas vontades, realizar seus projetos e praticar sua religião a seu modo. A bem de uma definição, era uma muħulmana sem *hiĵāb*, usando calça e sapatos esportivos, mas de unhas sem esmalte; atitude corporal que era a figuração dessa “pessoa espiritual” com a qual

¹²³ Salgado frito feito à base de feijão esmagado e lentilha, geralmente servido com tomate, pepino e cebola.

ela se apresentava: alguém que compreendia a fé menos como um ostensório fisionômico, mas mais com um “conhecimento de si”, um exercício de um modo de crença pessoal.

É preciso não apenas visualizar as particularidades que existem interiormente aos jovens do estilo *riwish* e aos modos de vida de pessoas como James e Noħra, mas também reconhecer as possibilidades de negociações identitárias ambientadas pelo após-Revolução. Isso não significa afirmar que suas personalidades sejam meras decorrências temporais de uma época política e social, mas reconhecer que tratamos de um tempo histórico especial que influenciou noções e práticas de juventudes; essas que foram tratadas como as protagonistas do atentado mais recente contra a “era dos ditadores”. É nesse cruzamento de influências entre os regimes de memória pessoais sobre a história nacional e os costumes e maneiras individuais de se reportarem às suas biografias e valores que fui reconhecendo algumas “poéticas sociais” a respeito das individualidades, dessa história recente e dos valores negociadas entre a sociedade e os sujeitos. Dentre as rapsódias sobre os projetos de vida, também fui apreendendo esses “idioletos” que os atores usavam quando se referiam a eles mesmos, aos conceitos das suas ipseidades e, da mesma forma, aos ambientes histórico-sociais mais amplos dentro dos quais suas condutas biográficas ganhavam existência.

Um exemplo dessa combinação de sentidos entre a produção criativa de si – a qual se refere Herzfeld (1997) – e as imagens de valores sociais ligados à história nacional e da civilização pode ser reconhecida no *gestus* de “Muħammad” de afirmar o seu nome “James”. É preciso lembrar que ele compreendia que “Muħammad” era um nome que trazia consigo uma identidade civilizacional, assim também como o nome “James”, mas que, na sua visão, essa não era uma identificação negativa; pelo contrário, era um nome ocidental e global. A realidade dessa troca de nomes e o entendimento dos significados embutidos nas duas onomásticas, demonstra esse dilema em que a “personalidade individual” não consegue se abster da predicação do civil e do nacional, onde a imagem do indivíduo não escapa às poéticas da nação e do povo (os árabes e os ocidentais). Diante dessas *deixis*, a saída encontrada por James foi jogar com a troca dos nomes, ação em que a “apresentação oficial de si” foi dobrada a uma “apresentação criativa de si”. Ainda é preciso considerar que o referente nacional/civilizacional da apresentação do indivíduo é apenas um entre outros. Somado a essa predicação coletiva segue todo um conjunto de referências a valores e *gestus* individuais que ajudam a compreender a abdicação de um nome original de família.

Quando finalmente o indaguei e busquei uma resposta mais direta sobre a alteração da sua forma de ser chamado, ele me respondeu: “você acha que nos Estados Unidos eu vou ser respeitado se for tratado por ‘Muħammad’, um nome árabe muçulmano?!”. Mas por que adotar

esse nome enquanto ele ainda estava no Egito? – eu o indagava. Para a sua explicação, aquela era uma maneira de se acostumar com a ideia de ter um outro nome. James também me chamou atenção para a quantidade de Ahmed(s), Muhammad(s), Yūsef(s) que existia no seu país, e se perguntou como que retoricamente: “não acha que com tantos nomes parecidos, alguém gostaria de ter um diferente?”. Apesar de toda a espontaneidade e do voluntarismo como são comunicados os processos em que “Muhammad(s)” precisam ser “James” na perseguição de uma vida ideada em certos contextos, eles não deixam de refletir imagens de uma adaptação violenta.

Diante da recepção receosa que os nomes muçulmanos costumam ter para parte do mundo ocidental, “Muhammad” resolveu modificar-se em “James”. Mas essa adoção de um nome não era apenas uma estratégia para entrar e sobreviver na realidade de um país sendo “o egípcio Muhammad” oficialmente, mas comportando-se publicamente como o James. Essa apresentação criativa da sua personalidade pública através de um novo nome engatava-se também à conduta de um já “se sentir fora do Egito”; comprovando que “assim como os nomes ‘dizem’, também ‘fazem’ coisas, na medida que expressam, também programam relações sociais” (Bruck; Bondenhorn, 2006:5 m.t.). Isso surgia nas suas preferências por roupas, sapatos e, principalmente, pelos gêneros alimentícios importados que consumia. Aparecia também nas suas expressões de menosprezo pelas “coisas egípcias”, que em comparação com os produtos importados eram tratadas por ele como meras “*roba vecchia*”; estrangeirismo do italiano comumente acessado pelas classes altas e médias egípcias para se referir às “coisas velhas e ruins”. As suas críticas aos costumes tradicionais do viver em família e à pouca diferenciação entre os padrões de nomes próprios das pessoas, assim como o seu menosprezo pela moda popular *riwish* da juventude e pelos produtos egípcios classificados como *roba vecchia*, falavam de um James adotando um nome e as agências e o imaginário ligado a ele.

A mesma criatividade de um *gestus* de apresentação de si surgia na expressão poética de um “islâm espiritual” com o qual Noḥra se identificava durante os regimes de intimidade das nossas conversas. Se para ela o jovem *riwish* se parecia mais com alguém que “não sabia direito qual a sua identidade”, e, por isso mesmo, adota uma originalidade falseada pela precariedade do que podia consumir por moda, então, em oposição, ela se apresentava como alguém que acreditava ter uma “definição clara de si”: que significa adotar um “extremo” que fosse seu. Se as pessoas em geral professam uma religião se baseando somente nos aspectos da moralidade prescritiva, então o seu lugar de escolha seria o antípoda deste: ela se via como alguém que reconhecia na fé não apenas um caminho a ser repisado, uma ortopraxis a ser cumprida diariamente, mas uma prática individual de harmonizar os “valores” compartilhados entre ela,

suas vontades e os preceitos da religião. Medida da fé com a qual poderia viver sem ser nem a jovem *riwish* que tenta adaptar a obrigatoriedade dos hábitos religiosos às suas roupas ocidentais compradas nas feiras de ‘Ataba e Sūq al-Kantu (ou seja, de origem chinesa), nem a garota muçulmana que usa um *hijāb* e uma ‘*abayya*¹²⁴, ou mesmo ser aquela chamada distintamente de *munaqqaba* e *muhaggaba*¹²⁵, que por vezes opta por vestir indumentárias que agradarão muito mais aos seus pais e a um futuro esposo, do que a ela própria. Esse “islām espiritual” de Noḥra parecia ser o detalhe autobiográfico da sua personalidade, através do qual ela não se via nem como uma jovem *riwish* nem a mulher muçulmana egípcia que usa os paramentos tradicionais da religião.

Uma pergunta que fiz a James, no momento das nossas conversas, enquanto eu aproveitava as poucas horas que ele permanecia em casa durante os finais de semana, foi se havia comunicado à sua família sobre o seu novo nome: “não, meu pai não aceitaria” – ele me respondeu; apenas os seus amigos o chamavam daquela maneira. Tendo essa sua resposta, fiquei contente por ter convivido com “James”, conhecido algumas das suas rapsódias pessoais e histórias do seu preparo estratégico e comportamental para deixar o Egito. Perceber como mobilizava uma personalidade singular por trás dessa nomeação me reportava a um comentário de Bourdieu (1996) sobre o processo formal de englobamento entre a “personalidade” – a representação do agente social definida por um “nome próprio” – e o “agente” em si – a pessoa e as suas inúmeras possibilidades de ação. Em sintonia com esse autor, Bruck e Bondenhorn (2006:2, m.t.) explicam que as experiências adquiridas com o nome adotado são muito mais processos continuados de “descoberta, adivinhação e reconhecimento”, do que simplesmente uma “assimilação”. É preciso, portanto, aguardar e ver o que as pessoas farão com os seus nomes; os propriamente seus e aqueles recitados do mundo.

As experiências me ensinavam a lidar com “agentes” e “trajetórias” no contínuo de algumas de suas mudanças vividas, e não apenas com histórias de vida formais que seriam compartimentadas na mídia de um gravador digital e em seguida degravadas, cortadas e coladas nos debruns da tese. Como tratou uma reflexão de Bourdieu (1996:80), uma entrevista pode ser tão “oficial” quanto um “nome próprio”, por não deixar caber em si esses acidentes individuais, os movimentos heterodoxos da apresentação da personalidade, os detalhes autobiográficos; enfim, as “imperfeições” – ou estilos – da narrativa quando não somos interrogados com

¹²⁴ Espécie de capa longa utilizada por mulheres muçulmanas junto com o *hijāb*.

¹²⁵ A *munaqqaba* é a mulher que recobre todo o rosto, assim como as mãos. A *muhaggaba* é aquela que cobre o cabelo e o pescoço; maneira de se vestir que ocorre à grande maioria das muçulmanas. Embora as pessoas relatem que o número de garotas que se vestem como *munaqqaba* venha aumentando nos últimos anos.

formalidade. “Estilo”, aqui, vem da busca pela elaboração ou escolha de uma expressão “singular de fala”, às vezes feitas de frases recitadas para marcar uma ipseidade, uma “reflexão poética” que é resultado de uma conclusão do falante sobre si mesmo. É no conceito estético da linguagem poética, ao modo definido por Jean Cohen (1974), que busco significar essa ideia; no que define: “o poeta não fala como todo mundo, sua linguagem é anormal, e tal anormalidade confere-lhe um ‘estilo’” (Cohen, 1995:16). Para ele, “estilo” é desvio individual fonosemântico. Ao que emprego, “estilo” é a consciência da prática da recitação por meio de expressões que são investidas de uma aura de singularidade e ipseidade pelos falantes a fim de reforçarem quem são nos instantes do diálogo etnográfico; a exemplo da referência de Nohra a um “islâm espiritual” que a representaria. As frases e os seus estilos vocais de proferir podem, portanto, “representar” seus enunciadores apenas por segundos, como se existissem como átomos de criação, assim como podem ser frases-feitas repetidas como legendas pessoais muitas vezes ao longo de um curso de vida.

No que compreendo, os diálogos não gravados são instantes em que as histórias pessoais podem adquirir o “estilo rapsódico”: textos deslindados e apontados no contínuo das vivências onde essa apresentação criativa de si da narrativa biográfica se torna também reflexão sobre a vida contingente onde estão em contato afetivo e fenomênico o pesquisador e o agente interlocutor. É por isso que na rapsódia cabe mais do que uma narrativa individual, ela encampa também uma reflexão sobre o tempo político e sobre a presença diádica do encontro onde dois conversam e abordam coisas de si, participando de um círculo de intimidade onde cada um vai se partilhando aos poucos. Os desafios de não poder produzir entrevistas gravadas – em parte devido à atmosfera de insegurança política e suspeitas existentes no período da pesquisa, em parte porque fui descobrindo que os “atos de recitação” são melhor reconhecidos como estilos espontâneos de expressão – começavam a me apresentar algumas pessoas para além desse “designadores rígidos” dos seus nomes próprios, e com isso também surgiram indivíduos que comentavam os seus *gestus* biográficos no instante da vivência deles: esse era o caso de James, que conheci enquanto vivia a pressa por empreender o seu projeto “clandestino” de migração. A ansiedade da sua espera era tematizada em quase todas as ocasiões dos nossos diálogos. Sempre quando ele voltava do trabalho e tinha disponível alguns minutos para uma conversa, atualizava para mim os seus passos e o desenho dos seus planos, como a previsão que fazia de quem seriam os rapazes da sua turma de trabalho a serem escolhidos para a viagem, devido aos seus altos rendimentos semestrais. Eu me relacionava com James durante ao que se possa chamar de uma “trajetória”, essa “série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo

agente (ou um mesmo grupo), em um espaço onde ele próprio está em devir e submetido a transformações incessantes” (Bourdieu, 1996:81).

Quando James deixou o apartamento de Fāhd, ainda mantivemos contato por algumas semanas. Até a data das nossas últimas mensagens, meses após o meu retorno do campo; ele ainda não havia conseguido viajar para os Estados Unidos pelo programa de formação profissional ofertado pela empresa para a qual trabalhava. Pela sua obstinação, acredito que esse fato não interrompeu o seu plano de deixar o Egito.

Voltei a encontrar Noħra no mesmo restaurante de Nāfwra em que nos conhecemos. Eu me surpreendi quando a vi pela segunda vez, pois ela usava *hijāb* e uma maquiagem de tons claros que combinava com uma espécie de jaleco rosa. Quando a indaguei porque havia aderido à peça de roupa – logo ela, que não se sentia menos muçulmana por não usar o lenço –, ela explicou que havia conseguido um novo estágio remunerado, agora num dos centros da organização não governamental Resāla, que fica no conjunto habitacional de Zilzāl. A Resāla é uma das maiores e mais atuantes ONGs do Egito, possuindo casas de assistência espalhados por vários bairros do Cairo. Uma das suas principais linhas de atuação é a assistência a crianças órfãs e carentes. Como a organização se baseia em princípios religiosos muçulmanos, Noħra teve que passar a usar, a contragosto, o *hijāb* sobre os cabelos. A vida laboral começava a lhe provar que as suas formas de vivência corporal de um “islām espiritual” precisavam ser adaptados aos limites da tolerância pública. Apesar de ter suas escolhas pessoais constrangidas, Noħra dizia que estava feliz por continuar sua carreira de psicóloga naquela organização, pois se sentia demandada nas competências profissionais que adquiriu ao longo do seu curso acadêmico.

Muħammad Awād

Após a saída de James, Fāhd disponibilizou o quarto para um jovem chamado Muħammad Awād, 24 anos, que veio de Iskandrīa com a sua esposa para morar e trabalhar por alguns meses no Cairo, até os dois conseguirem se mudar de vez para Ohio, Estados Unidos, de onde ela era natural.

A história desses novos moradores do segundo andar do prédio da família Abāza tem suas particularidades. Muḥammad era filho de um comerciante de artesanatos e músico de Iskandriā. Ele conheceu Ellen, 25 anos, durante uma ida da jovem ao Egito. Por ser coreógrafa de dança contemporânea, ela foi contratada por uma multinacional para coordenar um grupo de jovens dançarinos dentro de um projeto social administrado pela empresa no Cairo. Após o término do contrato, ela recebeu uma quantia bastante inferior ao combinado. Enquanto permanecia no país para tentar resolver judicialmente seu problema, conheceu Muḥammad durante uma visita ao centro de Iskandriā. Eles começaram a namorar e, poucos meses depois, passaram a planejar o casamento.

Quando foram morar comigo e Fāhd em Muqaṭam, eles estavam agilizando os documentos necessários para que Muḥammad se mudasse com Ellen para Ohio. Enquanto o pedido era avaliado pelas instituições consulares dos Estados Unidos e do Egito – pois Ellen também tentava adquirir a nacionalidade egípcia –, Muḥammad procurava emprego nas lojas de comidas de Muqaṭam; área que ele já tinha experiência, pois trabalhou por dois anos numa cantina do seu tio paterno, onde produzia e vendia *fūl*, *batātas* e *tamaiyya*¹²⁶. Ter uma renda própria era “moralmente” importante para Muḥammad, pois, naquele período, contava apenas com as economias que a família da sua esposa enviava para ela. Ele confessava não se sentir bem por estar nessa situação de indefinição sobre onde ir, se ficar no Egito ou conseguir se mudar para os Estados Unidos, e, principalmente, de não ser o responsável financeiro pela sua família, já que dependia dos subsídios garantidos por Ellen. Durante aqueles quatro meses de convivência com o casal, era perceptível a ansiedade de Muḥammad para saber se os papéis da imigração seriam aceitos e se sairia bem na entrevista que deveria prestar junto às autoridades da Embaixada Americana no Egito. Aquela entrevista seria definitiva para a garantia do seu visto. Ele sabia o quanto era difícil para um cidadão de um país árabe entrar legalmente em solo americana, mesmo que fosse como turista.

Embora eu tenha trocado rápidas e poucas palavras com Ellen, foram meses de uma convivência agradável aqueles na companhia do casal. Muḥammad dizia que admirava o meu interesse pelo islām. Logo fui notando que a sua admiração tinha a ver com as suas convicções e o seu respeito por uma vivência ritual e fervorosa da religião. Ele costumava recitar o *al-Qurʿān* em voz alta no seu quarto; ou, quando não, colocava áudios de recitais de alguns trechos

¹²⁶ *Fūl* (feijão macerado e reduzido a uma espécie de caldo consistente), *batātas* (batatas fritas) e *tamaiyya* (salgado frito a base de lentilha e feijão) são alimentos vendidos nas cantinas populares localizadas em praticamente todas as cidades egípcias. Esses produtos são consumidos por famílias de todas as classes sociais, sendo apreciados principalmente durante o almoço. Alguns desses pratos são receitas repetidas e adaptadas desde refeições que eram produzidas no Antigo Egito (cf. Riolo, 2009).

do livro para que todas as pessoas do apartamento pudessem ouvir. Percebia o seu cuidado com as orações e as constantes exaltações a *Allāh* como definidor da sua sorte nos meses seguintes. Para além do seu compromisso visivelmente prático com a fé, era compreensível que Muḥammad estivesse vivendo um momento especial de ansiedade e, por isso mesmo, parecesse estar ainda mais envolvido com o conforto sentimental dado pela religião.

Numa certa manhã, senti falta da garrafa de água potável de 20 litros que mantínhamos na nossa cozinha. Horas depois, descobri que o recipiente estava no quarto do casal: Muḥammad havia colocado a garrafa diante de si enquanto recitava o *al-Qurʿān*, porque dizia que o consumo daquela água, depois de “tocada” pela oração, fazia bem ao corpo. Antes de qualquer alimento ou bebida que se ponha na boca, alguns muçulmanos costumam repetir a sentença alcorânica:

Bīsimillāh al-Aḥarman al-Aḥarīm.

“Em nome de *Allāh*, o Clemente, o Misericordioso”.

(a.c.)

Também é comum serem proferidas essas palavras ao abrir e fechar portas e janelas da casa, entrar em espaços sagrados ou, como já tinha visto Muḥammad fazer algumas vezes, acionar botões de máquinas que apresentavam algum perigo, como era o caso do nosso velho aquecedor de água a gás do banheiro. O que Muḥammad Awād fazia de diferente para “energizar” a água que consumíamos era repetir não apenas esse “verso de força”, mas recitar trechos inteiros do livro sagrado. Quando devolveu a garrafa de água potável para a cozinha, ele me aconselhou a bebê-la no seu estado natural, sem ser gelada ou misturada a outros líquidos, e, sempre quando possível, lembrar de repetir “Em nome de *Allāh*, o clemente, o misericordioso”.

Muḥammad pertencia a uma família que participava ativamente da vida religiosa da sua cidade. Como ele costumava explicar, seus parentes eram tocados pelo lado mais “festivo da religião”. Além de vender artesanatos para turistas, o seu pai era um conhecido músico de Iskandriā, mestre hábil na *mizmār*, uma flauta de som bastante característico das festividades dos países da região. Durante o ano, o seu pai costumava ser convidado para uma dezena de encontros, como na *dhikr* da Festa do Sacrifício e nas *mwlid* que aconteciam no Cairo; festejos que lembravam, respectivamente, o ato de compromisso de Abrão quando aceitou sacrificar seu filho em nome de *Allāh* e a data de nascimento do profeta Muḥammad (s.w.s.); mas que também podem ser realizadas para lembrar de alguma mártir importante do islām sunita (Sonbol; Atia,

1999). Muḥammad me explicou que havia crescido num meio com bastante efervescência musical, por isso a religião que ele conhecia era alegre, entusiasmante, festiva. Em casa, ele aprendeu tanto o respeito básico à fé nos aspectos dos seus exercícios mínimos quanto também conheceu o valor das datas religiosas e da importância de serem comemoradas. Ele acreditava que a sensibilidade musical da sua família havia permitido que o senhor Awād, seu pai, o flautista, houvesse aprovado e se sentido contente pelo seu casamento com Ellen, que era uma “dançarina”; reputação profissional desprestigiada pelos egípcios (Roushdy, 2013).

Conversei pouco com a esposa de Muḥammad, enquanto dividimos o mesmo apartamento. Já havia percebido que ele gostava de mantê-la no quarto e não permitir que saísse sozinha pelas ruas do bairro. Sabendo dos roubos a estrangeiros e dos estupros coletivos que aconteceram nos últimos anos, em parte eu compreendia esse cuidado excessivo do seu esposo. Os traços de Ellen – pele branca, olhos claros e cabelos loiros – chamavam atenção nas ruas, principalmente em Muqāṭam, que é um bairro onde as pessoas não estão acostumadas a ver estrangeiros circulando pelas ruas, justamente por não ser um distrito turístico da capital. Além do mais, Ellen não havia se adaptado ao vestuário feminino das egípcias: ela gostava de usar roupas esportes, como shorts jeans, camisas de meia e tênis; estilo também apreciado por Muḥammad, que era um rapaz amorenado, alto e de músculos definidos. Eles compartilhavam um estilo desportivo muito semelhante.

Apesar dessa identificação e da tolerância com o modo de vida da sua esposa, ele confessava para mim seu anseio que ela adotasse o islām como religião e comportamento nos próximos anos. O que significava que esperava ver mudanças nos hábitos sociais em geral de Ellen; entre esses, transformações no seu modo de se vestir. Preocupado com a educação religiosa da esposa, Muḥammad me perguntou se eu possuía algum exemplar do *al-Qurʿān* em inglês, pois Ellen lia muito pouco em árabe. Ele me disse que percorreu algumas livrarias da cidade à procura de uma versão traduzida e não havia encontrado. Sem poder ajudá-lo, eu o recomendei a procurar o livro no formato virtual na internet para que ela pudesse ler através do celular ou do computador, mas Muḥammad insistia que queria que ela possuísse o *al-Qurʿān* impresso, para que pudesse folheá-lo e tê-lo fisicamente sempre próximo de si, pois acreditava que o livro tradicional poderia despertar mais o interesse dela pela leitura. Ele acabou conseguindo o texto na versão “traduzida”, adicionado ainda de comentários exegéticos e de uma encadernação muito bonita feita de cores vivas e chamativas na capa. O lastro de sacralidade existente entre a língua árabe e o islām não permite dizer que exista uma “tradução” [*targima*] do livro para outro sistema linguístico, e sim, como aponta Hannania (1999:22), uma: “*tafsīr maʿna al-Qurʿān*” (explicação do “sentido” do *al-Qurʿān*).

Muhammad passou a ensinar sua esposa a recitar e compreender o livro, em aulas que também acompanhavam ensinamentos sobre a língua árabe. Sentados no tapete da nossa sala, e com o cuidado típico do professor de uma *kuṭāb*¹²⁷, ele corrigia os ritmos e os sons das leituras de Ellen, chamando a atenção para os significados dos termos e cobrando a memorizações da *al-Fātiḥa*¹²⁸. Acredito que por perceber o seu esforço de reeducá-la religiosamente, na despedida do casal do prédio da família Abāza, a mãe de Fāhd foi até o nosso apartamento para presentear a esposa de Muhammad com um *‘abbayia* preta de debruns ornados com pedras coloridas, dizendo que Ellen ficaria muito bonita dentro daquela vestimenta, caso a aceitasse. Obviamente que o presente agradou bastante a Muhammad.

Após duas semanas da solicitação do seu visto, Muhammad foi chamado para uma entrevista na Embaixada dos Estados Unidos. Na volta para casa, após uma manhã de muita tensão diante das autoridades consulares, ele estava cansado e abatido, pois o seu pedido havia sido negado. A sua esperança era conseguir um visto de turista e, quando nos Estados Unidos, tentar adquirir um documento permanente depois de atestado o seu casamento com Ellen. Eu não entendia muito bem em que fase estava o processo de regularização de Ellen como cidadã egípcia e do casamento dos dois junto às instituições responsáveis. Mas pelo conteúdo daquela informação, acreditava que eles ainda demorariam alguns meses no Cairo antes de viajar.

Muhammad me falava que os pais de Ellen sempre foram bastantes receptivos à sua ida para os Estados Unidos, que eles costumeiramente estavam se comunicando através de vídeo-chamadas. Quando indagado se se sentia preparado para mudar de país e deixar os seus familiares, a alegria da sua casa e da sua cidade, ele me respondia que aquela era aposta sobre a qual ele depositava todas as suas esperanças, apesar de saber que iria perder o convívio com os seus familiares e também a oportunidade de concluir o curso superior de química, que havia iniciado em Iskandriā.

Até então não havia interpelado Muhammad Awād sobre o assunto da nova ascensão dos militares, até que um dia lhe perguntei sobre o que achava do Egito passados quase três após as manifestações de janeiro de 2011. “Você sabe como começou a revolução?” – ele me respondeu sobrepondo a sua própria pergunta, passando a descrever o atentado deflagrado contra uma igreja copta da sua cidade natal, evento que ocorreu no início de janeiro de 2011, um mês antes das manifestações populares no centro do Cairo.

¹²⁷ O *kuṭāb* é um centro de ensino da religião destinada a crianças e adolescentes, principalmente àqueles que estão nos primeiros anos de memorização e compreensão do livro.

¹²⁸ *Sūra* de abertura do *al-Qurʿān*.

Era noite do primeiro dia do ano de 2011, data em que os cristãos coptas ortodoxos do Egito realizavam celebrações nos seus templos. A igreja de Qadīs Morus, do bairro de Sidy Bishr, região noroeste da cidade de Iskandrīa, estava lotada de fieis. Porque a nave central não comportava todos, muitos assistiam à *oads* (missa copta) do átrio do templo. Por volta das 20hs, explosivos deixados dentro de um carro em frente à porta principal da igreja foram acionados. Com a explosão, a estrutura não foi abalada, as pessoas que estavam no interior praticamente não se feriram. No entanto, lá fora, a bomba matou cerca de 25 coptas e feriu uma centena de outros. Na fachada do templo existia uma vistosa mancha de sangue, que também era acompanhada por restos de corpos e da lataria do automóvel que levava os explosivos.

Nenhum grupo de militância islâmica envolvido com atentados no Egito e na região naquela época reivindicou o ato, mas logo o governo egípcio lembrou à população das ameaças que *al-Qā'ida* havia feito meses atrás, durante as controvérsias sobre o caso da conversão de duas mulheres coptas ao islām: Kamīlia Sheḥāta e Wafā Constantino. Naquela época, o país presenciava o debate envolvendo essas duas cristãs coptas que, segundo o comentário público, haviam se convertido ao islām a fim de se divorciarem dos seus esposos. Como as leis que regulam a separação no Egito estão bastante atreladas aos princípios de cada religião, e como a Igreja Ortodoxa Copta é rigidamente contra o rompimento do acordo matrimonial, as duas mulheres tentaram mudar de religião para ter garantido o direito do divórcio.

Desse caso, gerou-se uma disputa envolvendo as comunidades muçulmanas e coptas do Egito. Os coptas alegavam que elas haviam sido “raptadas”, enquanto que setores do islām afirmavam que elas haviam se convertido por livre vontade. Quando uma delas foi encontrada (Kamīlia Sheḥāta), ela veio a público para dizer que não havia sido forçada à conversão, e que apenas estava na casa de um amigo no Cairo, enquanto procuravam por ela. Parte da comunidade muçulmana do Egito se ergueu em protesto alegando que Kamīlia havia sido induzida pela Igreja Copta e por autoridades do governo de Mubārak a negar sua conversão ao islām, e que ela estava sendo mantida sob cárcere privado pelos religiosos daquela instituição religiosa. Ainda em 2011, ela apareceu mais uma vez para dizer que não havia se convertido ao islām e que não teve a sua liberdade tolhida pelas lideranças coptas.

Para justificar o atentado à igreja de Qadīs Morus, o governo lembrou aos egípcios da polêmica envolvendo Kamīlia e Wafā e da ameaça que os militantes da *al-Qā'ida* haviam feito contra os egípcios cristãos devido àquele incidente, buscando indiretamente incriminar a organização pelo massacre de janeiro de 2011. No começo, a população parecia ter aceitado a ideia de que a *al-Qā'ida* era a verdadeira responsável pela explosão na Igreja de Qadīs Morus – explicava Muḥammad Awād –, mas meses depois, após a Revolução de 25 de Janeiro, as

peças começaram a insistir na especulação de que o regime poderia estar por trás daquele ataque. O atentado que matou os 25 cristãos coptas, poucos dias antes do maior evento revolucionário da era moderna do Egito, parecia ter sido obra do próprio governo de Ḥusnī Mubārak: a ideia era que a população egípcia “mudasse o foco” das insurgências revolucionárias, que já ocorriam em outros países da região, para o caso do atentado terrorista. Para Muḥammad Awād, jovem que praticamente havia acompanhado todos esses acontecimentos de perto, pois naquela época morava em Iskandriā, o ataque a bomba à Kinīsa Qadīs Morus não passava de uma tentativa desesperada do regime de Mubārak de fazer com que a população civil tirasse a atenção do calor revolucionária e se concentrasse nas ameaças dos “grupos terroristas”; contra os quais, o próprio regime militar se colocava como a instituição a defender o país. Como a história veio a provar, a antiga estratégia de incriminar militâncias islâmicas por atos costumeiramente praticados pelos militares acabou não rendendo os efeitos esperados pelo governo, que foi derrubado.

Após narrar essa história, sobre a qual eu conhecia apenas detalhes dispersos, indaguei Muḥammad Awād se acreditava que Kamīlia tinha tentado se converter ao islām e que havia sido mantida sob cárcere privado pela igreja copta e pelas autoridades do governo. Ele apenas me lembrou que existiam várias opiniões sobre o caso, mas que havia uma grande chance que ele tivesse ocorrido da maneira como foi noticiado: a mulher copta que, para se divorciar, renegou sua religião e, logo em seguida, foi pressionada a recuar da sua decisão. A prova disso é que outras tentativas de conversão de mulheres coptas já haviam acontecido ao longo da história moderna do Egito. Muḥammad lembrava da “proteção” que os cristãos no Egito receberam ao longo da história por parte dos governos militares e, em troca, o apoio político e econômico cedido a eles pelo grupo religioso. Além do mais, as famílias cristãs são proprietárias de boa parte do capital produtivo do país, por isso, sempre lideraram as principais parcerias mantidas entre os militares e os grandes segmentos empresariais nacionais.

Mas para Muḥammad Awād, o mais importante não era julgar se a mulher copta havia se convertido ou não ao islām, mas verificar um fato: que diante da revolução, os militares estavam dispostos a fazer qualquer coisa para reaver o poder, inclusive atentar contra a vida dos próprios egípcios. Capacidade que foi mais uma vez provada quando massacraram quase mil manifestantes nas ruas de janeiro de 2011. Ele acreditava que o evento de Iskandriā havia sido promovido pelos homens de Ḥusnī Mubārak, que estrategicamente colocaram o carro na rua onde ficava o templo e detonaram os artefatos explosivos que vieram a matar dezenas de coptas. E tudo isso para “dispersar” o furor revolucionário que se erguia contra o seu governo.

De acordo com Muḥammad, a emergência de Fatāḥ al-Sīsy era outra prova desse retorno a qualquer custo dos militares à ingerência do Estado.

Com essa narrativa, ele descrevia a sua desilusão pelos estímulos revolucionários. Para ele, a principal ideia de “revolução” foi uma que absolveu assistindo a um documentário sobre a comunidade de *Zabalīn* (Povo do Lixo), que fica a poucos quilômetros de Muḥaṭam; ainda tratarei dessa vila urbana (cf. Grande Parte III). No meio do cenário de uma das maiores vilas de catadores de recicláveis do Cairo, um homem dá a sua definição para “revolução”, dizendo:

“ (...) quando a fome for ainda maior – e disso não estamos longe –, aí, sim, vamos conhecer a revolução. Aquela que ninguém mais vai impedir que aconteça”¹²⁹.

¹²⁹ Cf. *ʿAḥlām al-Zabālin* (Os Sonhos das Pessoas do Lixo), Egito, 2009. Direção: Mai Iskander. Duração: 1h 23 min.



ENTREPARTE

Corpo interno

Tamīm,
meu gestus



Enxergo V.

A visão real do sonho é a consciência da alma racional na sua essência espiritual. A alma torna-se espiritual liberando-se das coisas corporais e das percepções corpóreas. Isso acontece por meio da agência do sono. Através desses vislumbres, a alma ganha o conhecimento dos eventos futuros que deseja, recuperando as verdadeiras percepções que lhe pertencem.

Ibn KHALDŪN –
Pensador tunisiano-egípcio (1332-1406)
In. *Muqadimah* (Prolegômenos),
1958[1377] p. 46.

A questão é que o historiador não pode invocar o sobrenatural para explicar ou descrever um evento.

Dipesh CHAKRABARTY
In. *Provincializing Europe*, 2000, p. 106, m.t.

Māha Abdel Azīz

– Quando eu era garota, e ainda vivia no Cairo, meu professor de recitação me dizia que sempre que eu fosse repetir *Allāhu Akbar* (*Allāh* é Maior) antes de qualquer uma das minhas orações, eu deveria me concentrar apenas nessas duas palavras; e em nada mais! Ele dizia que era preciso eu esquecer de tudo e pensar apenas nessa frase, assim eu “validaria” minha reza. Eu podia errar todo o resto: não fazer os movimentos de maneira correta, saltar ou recitar errado algum trecho do *al-Qurʿān*, enfim, me desconcentrar, o que é natural acontecer, mas tinha que validar a reza me concentrando nessas duas palavras, pensando apenas nelas. Com o tempo, durante os exercícios, eu descobri uma maneira de fazer isso: sempre quando eu ia repetir *Allāhu Akbar*, durante as cinco orações do dia, eu tentava visualizar as palavras no ar, como se estivessem escritas com letras grandes na minha frente. Dessa maneira eu conseguia me concentrar e validar a oração. Eu quero que você faça o mesmo, Tamīm! Imagine que você vê escrita essa frase na sua frente e se concentre na recitação dela.

[Grav. 03, trans. 03/2012 jun., p. 15]

Por trás desses conselhos sobre a correta e validável ortopráxis islâmica, eu tinha a senhora Māha Abdel Azīz, 64 anos, minha professora de árabe e recitação religiosa do Centro Islâmico de Brasília. Cerca de dois, quase três anos antes de viajar para o Cairo, fui até ela à procura de iniciar os meus estudos do árabe; tendo como preferência o egípcio, dialeto da sua nacionalidade. Boa parte dos seus trinta anos de vida no Brasil foram dedicados à sua *kuṭāb*: escola religiosa onde se conhece os preceitos e as práticas envolvidas na profissão de fé no islām. E ali, por trás desse registro, era eu gravando e em seguida transcrevendo as aulas de árabe e religião transmitidas por ela. Comecei como um estudante, alguém que tinha ido ao centro islâmico para aprender a língua, mas, principalmente, para empreender uma aproximação que eu entendia ser importante aos contatos que me levariam à execução do projeto de pesquisa que tinha em mente: queria conhecer a comunidade egípcia. Iniciar as aulas com a senhora Māha possibilitou me manter em relação com uma egípcia radicada no Brasil e, ao mesmo tempo, iniciar meus estudos.

Nas aulas oferecidas por aquele centro, me sentava ao lado de brasileiros, indonésios, nigerianos e camaroneses¹³⁰ que continuavam suas jornadas de alfabetização e letramento que os capacitaria a recitar e interpretar os textos originais da tradição litúrgica; sendo o principal deles, o *al-Qurʿān al-Karīm*. No início, a curiosidade me fazia olhar para o desafio envolvido no aprendizado de uma língua que me obrigava a reaprender a ler, falar e escrever de uma nova maneira; enfim, me comportar didaticamente de um novo jeito. Com o tempo, passei a querer mais do que os encontros com o coletivo de alunos, e pedi à senhora Māha que me acompanhasse em aulas ministradas em horários extras. Nesses momentos, conheci e me acostumei melhor com o seu método disciplinar, assim como passei a manter com ela uma amizade que hoje tem uma história à parte das coisas que relato da pesquisa.

Foi por minha iniciativa que decidi participar da *salāt al-jumuah* (oração da sexta-feira) da mesquita do centro islâmico. Naquela primeira visita ao chão do *minbar*, centro do templo onde o *imām* realiza o seu sermão, conheci os primeiros sopros vocálicos do árabe religioso, da língua acomodada aos sentimentos fervorosos. Como sempre as iconicidades e sonoridades religiosas são intensas para a minha apreciação do sagrado, deixei a mesquita com a percepção de que ali, na escuta e participação da ortopráxis religiosa, abria-se uma via importante à trajetória da pesquisa. Foi com surpresa que poucos dias após aquele culto islâmico eu receberia

¹³⁰ As embaixadas e casas consulares de Brasília levam muitos estrangeiros ao centro islâmico da cidade, principalmente aqueles vindos de nações que contam com um grande contingente populacional convertido ao islām, como a Indonésia e a Nigéria. As atividades da instituição são diretamente mantidas pela Embaixada do Reino da Arábia Saudita no Brasil.

uma ligação materna, pessoa que na época morava distante de mim, para relatar, com inquietação e estranheza, sobre um claro-escuro da paisagem de um sonho que teve. Naquele espaço, ela era volteada por um ambiente de fundo branco, dentro do qual percebia que transitavam formas acinzentadas, corpos ambulantes irreconhecíveis. De repente, desse meio indistinto, uma voz se elevou próxima ao seu ouvido: ela avisava que o “filho” seria desafiado por mudanças, mas que não se preocupasse com os seus movimentos e com o seu destino, pois ele estava em face de transformações importantes. Então a pessoa que sonhava se antecipou a perguntar “quem falava”; ao que foi dito: “Gabriel!”. Mas a parte “clara” da experiência ainda aconteceria, porque o corpo que sonhava foi acordado por um objeto que, com velocidade, penetrou seu ouvido e a fez despertar. De repente, ela estava de olhos abertos e com a mão sobre a orelha esquerda, tentando entender se havia sonhado ou se acabado de estar de fato entre aquelas imagens.

Quando me descreveu essas coisas, entendi que a distância entre o filho e a mãe e os sobressaltos envolvidos com a saudade talvez explicassem a mensagem do sonho, que me pareceu mais como uma fala interior que buscava assegurar conforto, resignação e tranquilidade quanto às preocupações com aquele que vivia longe; o único filho e parente, já que ela havia perdido todos as pessoas com as quais mantinha laços de sangue. O sonho me pareceu a mensagem de uma consciência buscando amenizar estresses de uma ansiedade afetiva. Essa leitura que fiz dele repetia as tendências corriqueiras de reduzir a “interpretação dos sonhos a técnicas de amansamento e domesticação da insurgência imaginária”, como se ele fosse uma redução da imaginação do mundo da vigília a um imaginário sonhado (Martins, 1996:21)¹³¹. No entanto, estranhava o fato de que o aviso falasse em “transformações” exatamente no momento em que eu me envolvia com mais intensidade com a vida intelectual e religiosa da mesquita do centro islâmico. Estranhava porque esses eram detalhes que o filho nunca havia relatado à mãe, mas que apareciam na descrição do sonho; nem mesmo sobre os seus planos de pesquisa e viagem ele havia comentado com ela. Outra informação era também curiosa: a identidade do portador da mensagem, que se chamou de “Gabriel”; nome que segmentos da tradição semítica atribuem a um anjo (Ondigo, 2011; Kaltner, 2011). No islâm, Gabriel – conhecido como *Jibrīl* – é o anjo que durante 23 anos teria recitado todos os 6.236 “versos ou sinais” [*ʿayātun*] do *al-Qurʿān* ao profeta Muḥammad (s.w.s), aquele que viria a se tornar “o mensageiro”, o primeiro recitador da mensagem revelada (Ishāq; Guillaume, 2004[1955]). A

¹³¹ Para um comentário sobre o sonho como manifestação onírica e interpretativa do “homem cotidiano”, ver “A peleja da vida cotidiana no nosso imaginário onírico”; texto que abre a coletânea sobre o tema “o sonho e as pessoas das metrópoles” organizada e prefaciada por José de Souza Martins (1996).

própria experiência do sonho foi abordada por pensadores de origem árabe muçulmana como uma “força cognitiva” com agência sobre “setores de um terreno inacessível da realidade objetiva, ou então em conexão com o futuro e com as relações do homem com o divino” (Von Grunebaum, 1967:15). Reflexões do tipo aparecem nos Prolegômenos de Ibn Khaldūn (1332-1406), citado aqui, e nas investigações produzidas ao longo do desenvolvimento do islām sobre o chamado *‘ālam al-mithāl* (o “mundo das imagens” ou “mundo das semelhanças”): os estudos sobre as relações entre as formas oníricas e os domínios da vida pessoal, política e teológica das mentes que sonham¹³².

Quando fiz aquelas associações, levei a narrativa do sonho até a senhora Māha. Depois do que havia lhe contado, ela me disse que “a mensagem era minha”, e que eu, por força própria, deveria encontrar um sentido para ela, mas que a mesquita estava aberta ao meu interesse de compreender o que o islām entendia pelos sonhos, por *Jibrīl* e pelas diversas das suas mensagens que fundaram a religião. Ela dizia não querer que a sua fala fosse confundida com proselitismo religioso, pregação em busca de convertidos, por isso limitava a sua capacidade de supor uma interpretação para aquelas imagens. Mas reforçava: estava à disposição para acolher as minhas dúvidas de aprendizado. Da minha parte, procurei não ser mobilizado por associações imediatistas entre os detalhes do sonho e a trajetória que eu empreendia, mantendo comigo apenas uma proposição que retirava daquela experiência: eu deveria continuar conduzindo a minha relação positiva com as coisas do aprendizado da língua e da religião. Foi o que eu fiz: passei a frequentar com mais aplicação os eventos do templo e a estar entre as suas pessoas, de tal maneira que o meu envolvimento aproximado com elas e com os sentimentos da religião me levaram a adotar “Tamīm” como meu nome de respeito ao islām. O convite para ser chamado por um codinome veio do senhor ‘Adnān Muḥammad, um marroquino radicado em Brasília que, junto com a senhora Māha, era uma das vozes que trazia coisas ao meu aprendizado. Na época, eu lia sobre as tradições literárias médio-orientais e norte-africanas de registros árabes, quando me deparei com o nome do poeta sírio Abu Tamām (807-846), que na capital egípcia é lembrado por um nome de rua como “Abu Tamīm”. Foi no seu nome que me inspirei para adotar o meu codinome; denominação que levei comigo até o Cairo e que serviu de identificação no contexto de muitas das minhas relações.

¹³² O texto mencionado aqui é a *sīrat* de autoria do estudioso islâmico Ibn Ishāq (704–767), que recebeu a célebre tradução do arabista Alfred Guillaumie (1888–1965). Apesar de incomum, resolvi citar os dois nomes na referência que fiz à obra *The Life of Muḥammad: a translation of Ishāq’s Sīrat Rasūl Allāh*, pois discordo da maneira como o texto é referenciado por alguns trabalhos, quando apenas o nome do intelectual europeu é mencionado.

Para além das experiências de aprendizado, com a senhora Māha pude ter a recepção dos eventos políticos contemporâneos ao Egito do final do ano de 2013, pois ela era uma militante dedicada ao movimento social islâmico *Rābʿah*, possuindo parentes e amigos envolvidos com os atos dos protestos que ocorriam no Egito desde a prisão do ex-presidente Mursi e da ascensão do novo governo dos militares. Uma desses familiares era o seu esposo, o senhor Muḥammad Elenāny, que na época residia no Cairo. Quando naquela cidade, eu cheguei a visitar a sua residência no bairro de al-Qāhira al-Gidīda. Por coincidência, um dia depois daquela visita, homens das Forças Egípcias de Segurança foram até a sua residência para “interrogá-lo”, alegando que ele havia sido indicado como organizador de “protestos desautorizados” pelo governo. Naquela madrugada, apenas a senhora Māha estava no apartamento; ela passava uma temporada no Egito. Por sorte, seu esposo havia viajado para o interior do país. Menos de uma semana depois, eu era uma das testemunhas citadas no processo de segunda nacionalidade do senhor Muḥammad Elenāny junto à Embaixada do Brasil no Egito; poder migrar em definitivo para o Brasil e ser amparado por um segundo vínculo nacional eram salvaguardas diante da perseguição política que se intensificava com o governo de Sīsy.

Foi durante as conversas em que tematizávamos o Egito do após-revolução que passei a organizar as primeiras impressões sobre o contexto que a experiência de campo iria me colocar em contato. Alguns desses diálogos foram gravados; as transcrições dos áudios deixam aparecer uma militante de fala angustiada diante dos relatos recém chegados do Egito, e que davam conta dos últimos massacres, das prisões em massa de outros militantes da Irmandade e do apoio fiel que, mesmo diante dessas violências, alguns egípcios demonstravam ao marechal Sīsy; principalmente os cidadãos de origem cristã copta, que viam na ascensão de um novo presidente militar a promessa da contenção dos crimes de intolerância religiosa a que suas *kanāis* (igrejas) milenares eram submetidas.

[...] eu vejo os coptas deitando com os braços abertos em forma de cruz nas praças do Cairo durante as manifestações a favor do Sīsy e não entendo a razão daquilo! Os cristãos nunca se comportaram daquela forma, nunca precisaram ir para as praças e dizerem que eram “coptas” e que tinham orgulho da religião deles para defenderem uma posição política. Os muçulmanos também não fazem isso! Por que tá acontecendo ultimamente?! É uma pergunta que precisa ser respondida!

[Entr. 01 – Māha Abdel Azīz; grav. 04, trans. 01/2013, dez.]

Nessas falas, despontavam os temas dos quais os movimentos seguintes da pesquisa iriam confrontar: a lenta remontagem da máquina militar de administração, passados dois anos da revolução; a nova afirmação de conflituosas inter-religiosas envolvendo coptas apoiadores de um novo “governo dos oficiais” e muçulmanos contrários ao regime; os comportamentos recentes das juventudes, seus desânimos políticos, seus projetos e suas outras alternativas de luta etc. Na época, aproveitando esses fatos e o vínculo que mantinha com pessoas de dentro desses movimentos, cheguei a promover, nas dependências do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, um seminário do qual participaram a senhora Mãha e o senhor Muhammad, seu esposo¹³³.

Mas foi nas aulas costumeiras de árabe e religião – que ocorriam à parte desses momentos que reservávamos ao comentário sobre a política egípcia – que passei a considerar o componente epistêmico que a pesquisa adquiria. Foram principalmente as aulas de recitação religiosa que me levavam a estranhar do que era feito o meu próprio *gestus* de pesquisa, e se deveria expô-lo a fim de possibilitar que aqueles que conhecessem o trabalho também entendessem a sua trajetória desde os meus próprios “vínculos de receptação” com as recitações, seus sagrados, suas pessoas políticas. O que trato como “o meu *gestus*” são as intensidades e os cálculos de que são feitas as opções dos deslocamentos etnográficos, a possibilidade de crer e descrever os afluxos criativos que me levaram até às pessoas, ordens de sentidos e matérias com as quais a vida é organizada. O *gestus* é – citando de uma parte anterior – essa consciência (crença de uma ipseidade) de que compreendo e mantenho controle sobre cadeias metodêuticas, ou seja, sobre as ordens de sensibilidades e sentidos que organizam as narrativas da minha representação e estada no mundo, e que posso bagunçar esses programas replicantes da vida social a fim de apresentar de mim e compor para mim uma rapsódia biográfica que se quer feita de desvios singularidades. Assim, por exemplo, é o que faço agora: quando retorno à memória do curso criativo deste trabalho para supor que foi na consideração da paisagem de um sonho, no aceite de um segundo nome – Tamīm – e na minha aplicação em exercícios de recitação religiosa através dos quais começou a ser agenciado o campo das coisas que passaram a interessar à pesquisa.

Nos Estados totalitários das epistemologias científicas e dos seus modernismos é prudente agir com “naturalidade”. Como avisa Chakrabarty (2000), ao “historiador”, o sobrenatural não é aceitável: é melhor não se aliar àqueles eventos que escapam ao curso das

¹³³ O evento foi intitulado “Militantismo Islâmico e ‘golpismo democrático’ no Egito: diálogos com dois membros do grupo *R4bia*”. Seminário do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (Dan/UnB) realizado em 14 de novembro de 2013.

etapas inteligíveis e previsíveis que vão explicar suas coleções de dados e as suas cadeias metodêuticas de definição da realidade. É sempre mais prudente incorporar o mundo por meio de “racionalidades públicas” e “lógicas da consciência” vigilante, não revelar os “mundos contínuos” entre nós e o lugar do qual falamos com os termos costumeiros da diferença, da descontinuidade e dos contrastes (Velho, 2010:25); tornando, por fim, tudo que se vê pela frente “subalterno” de princípios, afecções e passados que não foram criados ou reimaginados por um ente de agência e pelas suas “disjunções de um presente” vivido¹³⁴.

(...) os deuses e os espíritos não dependem das crenças humanas para existir; aquilo que os torna presentes são as nossas próprias práticas. Eles são partes dos diferentes modos de ser através dos quais tornamos o presente multifacetado; são precisamente as “disjunções do presente” que nos permite estar com eles (Chakrabarty, 2000:112, m.t.)

Declarar se o relato do sonho me levou ao aceite fervoroso da ortopraxis religiosa é uma informação que talvez não diga respeito a esta tese; embora mais à frente seja tentado a comentar sobre o assunto. O que realmente implica saber é que “a sua mensagem agiu” ampliando os meus vínculos de receptação com os conteúdos recitativos e teosóficos do islâm, tornando a escolha pela minha conexão com esses conhecimentos também um elo importante do diálogo de pesquisa. Foi durante as aulas de recitação que a senhora Māha me transmitiu o desafio de sempre repetir o *takbīr*¹³⁵ – como a ela foi ensinado na sua infância – me concentrando apenas nas palavras que eu recitava, sem pensar em mais nenhuma outra imagem, a fim de validar ritualmente a reza; ou seja, garantir que ela fosse cumprida com a correta concentração. No início, o exercício parecia impossível: eu sentia que sempre havia motivos para dispersar minha atenção todas as vezes que as palavras tinham que ser repetidas.

Mas uma informação sobre aquela técnica me chamava atenção: depois que recitamos de “consciência plena” as duas palavras, os pequenos desvios que pudéssemos fazer ao longo das outras recitações e dos outros gestos da *‘ibāda* não invalidariam a reza; embora fosse

¹³⁴ Otávio Velho (2010) está abordando a ideia de “mundo contínuo” de Ingold (1993), enquanto questiona se ainda são válidos alguns usos de definições que fundamentam o procedimento antropológico, como a ideia “diferença”, sobre a qual reflete a partir daquele autor: “a *diferença* não deveria ser compreendida como uma função de descontinuidade e contraste, mas de envolvimento com outros em um processo social contínuo, onde a movimentação dentro de um mesmo mundo que habitamos (mais do que simplesmente decodificamos) é fundamental (...)” (Velho, 2010:25).

¹³⁵ “A expressão mais breve de se definir a superioridade de um Deus único”, que é composta dos termos *Allāhu Akbar* (Allāh é Maior); palavras que sugerem a “grandeza e a bondade de Allāh” (cf. *The Encyclopaedia of Islam*, Ei., vol. X, 1986, p. 119, m.t.).

esperado que o fiel sempre procurasse se concentrar em todos os momentos¹³⁶. Então me perguntei: enquanto perseguimos a concentração ideal para esses formalismos ortopráticos, quem existe sob as palavras e sintagmas recitativamente toados? Quem está, que consciência de um “corpo interno” se comunica e como, sob o assoalho poético dos atos cotidianos de recitação; de todos eles: dos seculares políticos e dos pragmáticos religiosos? E o que fala esse corpo interno quando costuma de desconcentrar do seu disciplinamento recitativo? Quais são os *gestus* subscritos às vozes recitantes fieis à busca da validação das suas preces, esperançosos de transformações políticas e de quadros da história? Quais são, portanto, os processos metodêuticos de reavaliação e transformação criativa da realidade subsumidas nas vozes e nos seus ritmos políticos e religiosos repetidos? Foram essas questões, entre outras, que levei comigo na saída de campo. E assim como acreditava reconhecer o *gestus* que me inspirava poder falar da minha realidade “existencial e singular”, passei a me perguntar que *gestus* – e se era possível reconhecê-los – estavam figurados nas expressões autotélicas dos egípcios do pós-revolução. Passei a procurar pelos *gestus* das elaborações pessoais que existem por trás do prosaísmo das repetições políticas e religiosas e da fadiga dos corpos e das mentes que se desconcentram e deixam ver a voz recitante e o organismo inteiro que a impulsiona. Já havia apresentado a razão política para acompanhar os pequenos e individualizados atos cotidianos de recitação. Agora, apresentara origem da minha atenção pessoal para eles: da experiência estética do meu *gestus*, eu partia na direção daqueles pertencentes a outras pessoas.

Quando trato de um “corpo interno” para me perguntar sobre quem se elabora sobre os movimentos repetitivos, penso na dimensão da “estratégia do *conatus*” (Bove, 1996:7, m.t.) definido pelo comentário de Spinoza, na *Ética* III, quando ali e também em outros escritos está tratando de um corpo que figura as suas resistências internas, que fundamenta sua própria ética (coisa diferente de “moral”) pelo conhecimento de si no mundo e de si em si mesmo, buscando pela garantia da sua permanência no tempo a partir do reconhecimento das suas “virtudes” e logo dos seus “desejos”; dado que essas são coisas aliadas e consequentes da anelação humana por “liberdade” e pelo conhecimento natural e racional de “Deus”¹³⁷.

Descrever a origem de um “afeto-pesquisador”, ou seja, o combinado dos desejos e razões que me levaram ao empreendimento da pesquisa, assim como buscar entender qual o

¹³⁶ No islã, *ibāda* define o conjunto das práticas de obediência e manifestações objetivas de crença (em forma de gestos rituais, preces e orações realizadas) que demonstram o compromisso devocional do fiel (cf. *The Encyclopaedia of Islam* (Ei.), vol. III, 1986, p. 647, m.t.).

¹³⁷ Na sua tese, intitulada *La Stratégie du Conatus*, Laurent Bove (1996) está perseguindo o conceito de *conatus* nas obras de Spinoza a fim de demonstrar como a noção possui uma presença estratégica subscrita entre muitos dos seus principais argumentos filosóficos.

gestus que creio ser a “particularidade” desse movimento também é uma iniciativa em busca de ferir os processos metodêuticos repetitivos envolvidos nas etapas da pesquisa. Também significa questionar minhas próprias alianças com certas perífrases teóricas que repetimos como sendo as verdadeiras vozes que irão validar o conhecimento produzido. Enfim, tratar do corpo interno de um afeto-pesquisador, tentar explicar os seus *gestus* é reconhecer aqueles momentos “na investigação etnográfica que se opõem ao fazer da etnografia” (Chakrabarty, 2000:215, m.t.), retirando a ideia da autoria investigativa do centro de um suposto “intelecto criador” que trabalha em “isolado”, a fim de buscar discernir esses mundos de continuidades feitas de paisagens oníricas, didáticas religiosas e destinações orientadas por vontades pessoais que agem sobre e também fazem parte da identidade do programa de investigação. Isso significa – como aconselha Otávio Velho (2010:12) ao se perguntar se “religião é conhecimento” – considerar o mundo observado como “simultaneamente real e construído”; e, sendo real, assumir que ele também é sobremaneira influente nas nossas fabricações analíticas e, inclusive, nas destinações biográficas que assumimos.

raĵul maṣrī

O corpo de Muḥammad al-Saʿīd

Grande Parte II



O subsolo da mesquita Bilāl Ibn Rāb^{ca}ḥ

Dois estímulos me levaram para dentro da mesquita Bilāl Ibn Rāb^{ca}ḥ, o maior e mais respeitado templo de Muḩaṩam: a continuidade do meu aprendizado da ortopraxis religiosa do islām e a procura por aqueles que Fāhd Abāza se referiu como “os homens das mesquitas”, pessoas que, segundo o seu conselho, seriam receptivas a mim e, provavelmente, à intenção da pesquisa.

Numa determinada tarde, antes da oração de *Āṣr*, que ocorre aproximadamente às dezesseis horas, fui até uma das entradas do subsolo daquele templo. Imaginei que ali funcionava a parte administrativa da mesquita, onde eu acharia lideranças religiosas para as quais pudesse me apresentar. Naquele subsolo, quatro rapazes bebiam chá e conversavam ao redor de uma mesa. Para um deles, perguntei quem era o *shaykh* que estava à frente da *masjīd* (mesquita). Quando o indaguei, eles se entreolharam e um me perguntou o que eu desejava. Eu lhe disse que gostaria de conhecer o templo. Aquele que me indagou era Aḩmed Maḩruz. Ele me olhava com indagação, e acredito que achava estranho aquela figura tentando falar árabe, parecido com um egípcio, mas que aparentemente era um estrangeiro. Desconfiado, Aḩmed pediu para que eu o acompanhasse. Ele me levou ao primeiro andar do templo, onde existia uma espécie de mezanino dividido em três salas e um vão aberto através do qual era possível ver o salão central da mesquita lá embaixo, onde as pessoas começavam a chegar para a oração

da tarde. As escadas continuavam a subir para um segundo andar. Aḥmed foi até uma daquelas salas do primeiro piso, bateu e foi recebido por um *shaykh*. Em voz baixa, eles trocaram algumas palavras que não consegui ouvir. Em seguida, o líder religioso veio até mim e me cumprimentou, perguntando sobre a minha nacionalidade. Quando lhe respondi, aproveitei para dizer que tinha interesse por conhecer o templo e, se possível, continuar meus estudos da religião ali, pois era alguém que havia conhecido o islām há poucos anos. Aquele *shaykh*, que mais à frente descobri se chamar Muḥammad Shuayb, e que era o *imām khatīb*¹³⁸ da mesquita, pediu que eu procurasse por ele após a oração, pois gostaria de conversar comigo.

Dentro da sala de onde o *shaykh* havia saído, cerca de quinze garotas estavam sentadas em carteiras escolares de madeira e com exemplares do *al-Qurʿān* abertos diante delas. Percebi que naquele pavimento funcionava uma espécie de *kuṭāb*, um centro catequético onde crianças e adolescentes participavam de aulas de memorização e compreensão da literatura alcorânica. Com o passar do tempo, fui descobrindo as outras atividades que aquele piso da mesquita acolhia.

De volta ao subsolo, Aḥmed me apresentou seus companheiros: Muḥammad al-Saʿīd, Aḥmed Beqīra e Abdāllah; esse último tratado apenas pela abreviação “Abdo”. Eram rapazes entre 19 e 27 anos, todos trabalhando para a *masjīd* Bilāl Ibn Rābʿaḥ como zeladores e auxiliares nas cerimônias de casamento e de féretro que aconteciam ali mesmo, no subsolo; lugar que nas mesquitas é conhecido como *ziyāda*, ou seja, as “extensões” do prédio do templo, as partes anexas ao piso sagrado do *minbar* (púlpito) (andares superiores, subsolos, jardins etc.). Também era no subsolo, num quarto quente e apertado, que três deles moravam. Apenas Muḥammad al-Saʿīd residia na cobertura da mesquita, onde existia um típico “*bedron*” para porteiros. O senhor Saʿīd – pai de Muḥammad – era uma espécie de zelador e chefe de pessoal do templo, sendo, portanto, o responsável por coordenar os trabalhos dos quatro jovens funcionários. Exceto o seu filho, que morava no Cairo desde os seis anos de idade, todos os outros rapazes eram *tarāḥīl*: “trabalhadores sazonais” que saíam das suas vilas de tempos em tempos em direção aos grandes centros urbanos à procura de trabalho, voltando para os seus lugares de origem quando juntavam quantias em dinheiro suficientes para a realização de algum *mashrūʿ* (projeto), como o término da construção de uma casa, realização de um casamento, compra de algum equipamento ou insumo para usar no trabalho no campo etc. Todos eram, portanto, também *falāḥīn* (camponeses): eram jovens que vinham de contextos rurais, locais onde moravam e trabalhavam as famílias dos seus pais. Muḥammad era natural de Zagazīl,

¹³⁸ *Imām khatīb*: o sacerdote orador, aquele responsável por fazer *khuṭbāh* (o sermão) (cf. *The Encyclopaedia of Islām* (Ei.), vol. III, 1986, p. 1163, m.t.).

cidade da região nordeste do Delta do Nilo, enquanto Aḥmed Maḥruz, Aḥmed Beqīra e Abdo tinham vindo de Sūwa, vila da província de Sharqīa, da qual Zagazīl é a capital (cf. Mapa 01, p. 05). Eles foram indicados para trabalhar na mesquita Bilāl Ibn Rāb^{ca}ḥ por um amigo do pai de Muḥammad que morava naquele vilarejo.

Naquela mesma tarde, os rapazes me convidaram para fazer a oração antes do encontro com o *shaykh* Muḥammad Shuayb. Enquanto alinhávamos nossos ombros e nos preparávamos para a reza, sorriamos entre nós. Havia um contentamento pelo nosso encontro inesperado. A timidez do primeiro contato entre eu e eles foi sendo substituída pela curiosidade de nos conhecermos melhor. Isso aconteceria nos meses seguintes da nossa convivência.

Por fora, a mesquita de Bilāl Ibn Rāb^{ca}ḥ é vistosa. Seus dois minaretes podem ser percebidos de vários trechos do bairro e o som dos seus autofalantes são projetados por vizinhanças distantes quando o *adhān* chama os fiéis para a oração. Revertida de arenito bege, o templo tem o aspecto de uma estrutura antiga e respeitosa, como se tivesse sido erguida há muitas décadas; embora sua construção tenha menos de 20 anos. Seus candeeiros de metal ornados com motivos artísticos geométricos e vidros verde esmeralda cobrindo as lâmpadas tornam a edificação uma obra de detalhes únicos, se comparada com as outras mesquitas de Muqaṭam. Por dentro, o ambiente é introspectivo e aconchegante, podendo comportar até oitocentas pessoas. O templo mantém as portas abertas durante o dia, por isso precisa de todos aqueles funcionários para cuidar da sua manutenção. Dentro dele, sempre vemos anciões recitando o *al-Qurʿān* próximos aos janelões virados para a região sudeste da cidade, religiosos conversando com fiéis e pessoas aguardando pelo horário de alguma oração. A “mesquita de Bilāl” tem o nome do companheiro do profeta Muḥammad (s.w.s.) e primeiro *mūadhin* da história do islām; figura historicamente importante para o desenvolvimento dogmático da religião¹³⁹.

O templo ainda possui um subsolo que acompanha o formato e o tamanho do assoalho principal onde fica o *miḥrāb*¹⁴⁰ e o *minbar* (o púlpito). O térreo está dividido em dois salões: aquele onde são realizadas as cerimônias de casamento e um segundo que é destinado ao *al-Arab^{ca}yn*, rito organizado quarenta dias após o falecimento de um fiel, quando os seus parentes se reúnem para trocar cumprimentos e ouvir recitações do *al-Qurʿān* produzidas por um *fiqi*

¹³⁹ A partir daqui, sempre quando me referir à mesquita de Bilāl Ibn Rabāḥ, tratarei apenas como “Mesquita Bilāl”, ou “Masjīd Bilāl”; maneira empregada pelos próprios interlocutores que compreendo facilitar a comunicação.

¹⁴⁰ Monumento em formato de portal que, dentro da mesquita, aponta a “direção” [*qībla*] do solo sagrado da cidade de Meka, local para o qual todas as gestos e expressões das orações devem ser dirigidos (cf. *The Encyclopaedia of Islam*, Ei., vol. VI, 1986, p. 365, m.t.).

(recitador fúnebre, geralmente um ancião). Também é nesse segundo salão do subsolo onde os jovens Aḥmed Maḥrūz, Aḥmed Beqīra e Abdo dormiam e se alimentavam.

Aos poucos fui descobrindo que não era a suntuosidade das paredes do templo, do seu mobiliário e dos seus artefatos de madeira talhados com as artes da *khiyamiyya* e da *mashrafiyya* (Al-Sulaiti, 2010)¹⁴¹ – como as carteiras que os jovens usavam para estudar o *al-Qurʿān*, as estantes de livros distribuídas pelo salão e as portas – que atraíam e davam centralidade àquela mesquita de Muqāṭam. Era também o vigor e a intensidade da voz de um homem de 32 anos: a voz do *shaykh* Muḥammad, cuja beleza fazia o templo se encher de pessoas vindas de várias regiões da cidade para escutar da sua boca a recitação da última oração do dia.

Após a reza daquela tarde, fui chamado para conversar no subsolo. Além do *shaykh* Muḥammad Shouyb, lá me aguardava um *shaykh* natural de Burkina Fasso, sacerdote que também servia à mesquita de Bilāl. Eles me receberam de maneira calorosa e amiga, primeiro perguntando como eu havia conhecido o islām. Questão que me levou a narrar parte de minha trajetória desde que conheci as pessoas e o ambiente do Centro Islâmico de Brasília, até abordar a minha tentativa de intercâmbio junto à *al-Gāmaʿ al-Amrīkiyya* (Universidade Americana no Cairo) e o meu interesse de acompanhar juventudes urbanas egípcias como projeto de pesquisa. Mas tratei, principalmente, da vontade de continuar meu aprendizado da religião, indagando se poderia fazê-lo na mesquita de Bilāl. O *shaykh* Muḥammad foi receptivo ao meu pedido, mas avisou que não poderia me acompanhar por conta das suas ocupações. Por isso me entregaria aos cuidados do *shaykh* Aḥmed Bolly, o sacerdote burquinense. A partir daquele dia, *shaykh* Aḥmed me acompanharia em tudo que dizia respeito ao meu aprendizado e aperfeiçoamento da língua e da prática religiosa dentro do templo. A primeira coisa que me falou ao nos conhecer foi: “acho que vamos nos dar bem, pois somos dois estrangeiros neste país”. Sempre existiu uma identificação especial entre nós, primeiro pelo fato de sermos estrangeiros e, segundo, porque, compreendendo a pesquisa, pode me ajudar tanto conversando sobre os estranhamentos que ele próprio fazia da realidade egípcia, quanto me aconselhando sobre os caminhos que eu deveria tomar para obter algumas informações de maneira a me livrar das relações, dos assuntos e dos lugares arriscados à minha segurança. Ele foi, portanto, mais do que um educador religioso ou conselheiro. Foi o *shaykh* Aḥmed Bolly quem me colocou em meio à rotina dos jovens da mesquita e quem mediou os nossos contatos em muitos momentos. Quando hoje sou

¹⁴¹ Estilos islâmicos de talhes dos mobiliários de madeira: o primeiro consiste na elaboração de formas geométricas (principalmente triangulares) sobre superfícies planas; a segunda é a criação de peças vazadas e formas tridimensionais (cf. Al-Sulaiti, 2010).

chamado de “irmão” por ele, nas ocasiões em que nos correspondemos, entendo que esse vocativo traz muitos sentidos emotivos e memórias implicadas.

Aḥmed Bolly é filho de uma família de pastores de gado de uma vila de Burkina Fasso, país da África Ocidental. Em 2001, aconselhado pelo seu pai, que era um líder religioso local, ele deixa o seu vilarejo para se matricular no curso de jurisprudência islâmica e tornar-se *shaykh* pela *al-Gāma^c al-Azhar* (Universidade de Azhar), na capital egípcia; que é um dos mais antigos e respeitados centros universitários de ensino do islām sunita no mundo (Zeghal, 2011). Jornadas migratórias de jovens que saem de outras porções regionais da África para estudar no Cairo estruturam antigos fluxos internos de pessoas e conhecimentos naquele continente (Wilks, 1968). Após concluir o curso de jurisprudência islâmica, Aḥmed iniciou a faculdade de língua árabe pela Universidade do Cairo. Quando nos conhecemos, ele estava a um semestre de concluir sua formação e acabava de ser indicado por um dos seus professores de Azhar para servir na mesquita de Bilāl, junto com o *shaykh* Muḥammad.

Há um ano, antes de nos conhecermos, Aḥmed pensou que não conseguiria mais continuar residindo no Egito para concluir seus estudos; ou pior, que poderia ser preso a qualquer momento pelas autoridades egípcias. Ele estava caminhando por um dos pátios da Universidade de Azhar quando um repórter de um canal de TV o abordou e o indagou sobre o que achava da deposição do presidente Mursi. Aḥmed se pronunciou de maneira dura contra o “golpe” [*inqilāb*] que acabava de ocorrer, dando um depoimento emocionado devido aos seus colegas que haviam sido presos ou mortos enquanto protestavam contra os militares que promoveram a saída forçada e a prisão do presidente eleito. Essa memória o fez se expressar de maneira temerária durante aquela entrevista, que acabou sendo citada por vários meios de comunicação e comentada nas redes sociais.

Diante das perseguições que ocorriam na época, quando muitos jovens militantes eram capturados dentro dos *campi* e dos seus templos, os companheiros de Aḥmed Bolly o aconselharam a deixar o país, pois provavelmente ele já estava sendo investigado. Foi a intervenção do seu professor de direito islâmico, o senhor Ismaīl – o mesmo que lhe trouxe para trabalhar na mesquita Bilāl – que tratou de antecipar às autoridades que o rapaz não tinha nenhum envolvimento com o movimento islâmico *R4bia* ou com os protestos que ocorriam nas imediações da universidade. O professor Ismaīl, que também era um assíduo frequentador da mesquita Bilāl, em Muqāṭam, bairro onde residia, tinha Aḥmed como um filho.

Antes de encerrarmos aquele primeiro diálogo, o *shaykh* Muḥammad recebeu ali mesmo, na sua sala, a visita de Karīm, um gerente de setor da companhia de telefonia móvel Vodafone; a mesma para a qual trabalhavam os jovens Aḥmed Kayed e Karīm Saqr que

moravam comigo no prédio da família Abāza. Karīm tinha acabado de voltar da Bélgica, país onde tinha ido promover palestras sobre o islām em centros religiosos daquele país. Quando o *shaykh* Aḥmed me apresentou a ele, explicando o sentido da minha passagem pela mesquita, Karīm me pediu para conversarmos. Ali mesmo, no subsolo, ele me apresentou o discurso da sua *daʿwah*¹⁴² – a sua pregação da fé islâmica –, fazendo um resumo detalhado do sentido da doutrina e rememorando os pilares e as obrigações do fiel; todos como conteúdos elementares do aprendizado religioso. Ele próprio admitiu que aquela “didática” que experimentava comigo era a mesma que usava quando tinha a oportunidade de viajar para outros países e neles falar sobre a religião. Após o nosso diálogo, eu, Karīm e os *shuyūkh* Aḥmed e Muḥammad saímos do subsolo e fomos nos preparar para a oração.

Karīm era um desses moradores do bairro de Muḥaṭam que participava da vida da Masjīd Bilāl. Aos poucos fui conhecendo outros “leigos” que ajudavam a zelar, manter financeiramente e divulgar as atividades do templo. Eram pequenos empresários locais, professores universitários, donos de imóveis e outros moradores que compunham essa comunidade proximal de fiéis que, junto com os religiosos e funcionários, faziam parte do coletivo de indivíduos sempre envolvidos com a mesquita. A partir daquele primeiro encontro com os homens da *masjīd*, a maioria deles passou a se relacionar comigo com companheirismo e senso de responsabilidade para com o meu aprendizado. De tanto conviver com eles, aos poucos fui sendo confundido com os jovens funcionários da mesquita, passando a ser tratado não apenas com o aluno e protegido do respeitado *shaykh* Aḥmed Bolly, mas também como um “servidor” e morador do templo.

Chão do minbar

O chão onde fica o *minbar* (púlpito), solo principal da mesquita, e a *ziyāda*, as suas extensões (subsolos, jardins, pavimentos superiores etc.), são espaços relacionais, embora os tipos de interações que acolham sejam diferentes. Como toda mesquita, o chão do *minbar* é o território onde os pés devem estar descalços e limpos, e onde de preferência a voz do fiel só

¹⁴² O *daʿwah* é a tarefa da divulgação pessoal da teosofia islâmica para o mundo. Ela está entre as ações positivas esperadas da conduta de todo fiel muçulmano.

deve ser ouvida em recitações. É o terreno do culto e das ortopráxis, o centro da divulgação da “mensagem” [*risāla*] alcorânica anunciada e interpretada pelo *shaykh* do seu “púlpito”: o platô a partir do qual a voz do sacerdote alcança os extremos do salão onde os homens devem estar empenhando suas atenções ao *khuṭbāh* (o sermão da sexta). Por *ziyāda*, são chamados todos os lugares extemporâneos às vivências com o sagrado, é a mesquita como instituição a ser administrada, o templo e as suas obrigações políticas e econômicas. São nos jardins que compreendem esses espaços, nas salas dos subsolos e nos pavimentos superiores onde o *shaykh* e os fiéis envolvidos com a vida da mesquita conversam sobre os assuntos relacionados à manutenção do prédio e do seu prestígio comunitário.

Do ponto de vista da vida política – ou seja, das coisas que acontecem da sua *ziyāda* para o mundo externo – a Masjīd Bilāl é um templo que funciona como os milhares de outros do Egito: se mantém com doações de fiéis, trabalhos voluntários desenvolvidos esporadicamente, abatimento total das cobranças de água e luz e um auxílio financeiro por parte do Ministério do Awqaf¹⁴³. Embora o *shaykh* Muḥammad Shuayb seja o primeiro líder do templo, a Masjīd Bilāl é constantemente visitada pelos sermões de diversas lideranças importantes do país. Quase toda sexta-feira é possível ver um *shaykh* diferente discursando no alto do *minbar*. É uma mesquita notável pela sua beleza, jovialidade – suas lideranças são quase todos recém-graduadas da Universidade de Azhar – e, principalmente, pelas suas relações políticas. É nesse último aspecto que surgiu o maior desafio enfrentado pelo templo, pois passou a ser conhecido na cidade como a “Mesquita da Irmandade Muçulmana”. Essa “alcunha” – assim considerada e atribuída pelos opositores daquela organização política – se deu por dois motivos: o templo era constantemente visitado por parlamentares apoiados pela Irmandade, que tinha a sua sede principal instalada a poucas quadras dali, e porque no evento da cassação do mandato e prisão do ex-presidente Mursi, um membro da organização subiu no minarete sul da Masjīd Bilāl e de lá desferiu diversos tiros contra policiais e manifestantes que apoiavam o golpe militar em curso. Aquele homem escapava da fúria dos opositores de Mursi, que tinham acabado de deprender e incendiar os seis andares do prédio do partido político.

Por conta desse evento, as lideranças da mesquita de Muqāṭam e parte dos seus principais frequentadores tiveram as suas vidas investigadas e o templo passou a ser constantemente monitorado pelo menos até o final de 2013; embora entre 2014 e 2015, período da minha estada naquele centro religioso, carros sem emplacamento e de vidros escuros pudessem ser vistos fazendo rondas noturnas pelas quadras da Masjīd Bilāl. Essa vigilância

¹⁴³ Ministério do Governo Egípcio responsável pela arrecadação de recursos doados para fim de caridade e redistribuição dos mesmos entre os templos islâmicos do país.

acabou resultando em deportações e prisões de partidários da Irmandade que frequentavam as orações da mesquita; indivíduos de cujos históricos políticos não apontavam nenhum envolvimento com atos criminosos, mas que foram penalizados pelo simples fato de serem filiados ou manterem vínculos aproximados com algumas lideranças da organização. Muitos deles foram julgados e condenados à pena capital ou à prisão perpétua.

Esses fatos blindaram a Masjīd Bilāl de qualquer envolvimento direto com as pessoas e com os assuntos ligados ao mundo da política nacional, assim como criaram um ambiente de constrangimento a qualquer conduta na forma de práticas ou comentários que tocassem no tema entre as paredes do templo. Aos poucos, a mesquita deixava de ser uma casa pública de oração, de atividades independentes e “opinião” política própria – templos chamados pela população de “*masgīd shā‘bi*” ou “*masgīd ahālī*” (a.e.c) (mesquita popular) – e passava a assumir o feitiço da velha *masjīd hukūmi*, templos “protetorados” financeira e ideologicamente pelo governo dos militares (Gaffney, 2006:558, m.t.)¹⁴⁴. Eu conheci por experiência própria o que era esse ambiente de mudanças e de movimentos reservados e apreensivos que dominava o piso principal da Masjīd Bilāl e do seu subsolo.

Como a mesquita é tratada como um território sem “divisões”, visto que todas as suas extensões espaciais devem partilhar de uma mesma respeitabilidade, essa diferenciação entre ambientes e pavimentos que faço decorre muito mais das minhas observações dos padrões comportamentais que foram avistados nesses locais. A confrontação entre o que significa o “chão da *minbar*” e o “subsolo da Masjīd Bilāl” serve ao meu propósito de definir quem são os jovens muçulmanos que irei apresentar e como eles se comportam e lidam com as contradições causadas por estarem trabalhando diretamente com o terreno sagrado do templo – de onde são os zeladores e, sobretudo, os fiéis – e, ao mesmo tempo, habitarem e estarem em relação existencial direta com a vida que acontece sob os assoalhos da mesquita. A comparação entre os valores ligados a esses pavimentos diferenciados também me proporcionou abordar como esses jovens migrantes equilibram e criam os seus *gestus* pessoais entre as preceituações religiosas e os estímulos causadas pelas vivências de subsolo e pelos desfrutes da vida na rua, nos cafés, nas barbearias, nas vilas etc.; enfim, todos esses espaços e suas relações que conflitam com o ideal de formar o chamado “*mualtazīn* egípcio”: o jovem fiel muçulmano que exerce a ortopraxis religiosa, perseguindo e reforçando em si os valores do *rajul masrī* (homem egípcio). Essa tipificação de um homem nacional que se empenharia em se realizar pelas obras: (i.) do “trabalho” – duro, incansável, academia produtiva onde expõe e aprimora sua “força física

¹⁴⁴ “*Masjīd*” (a.c.) foi grafada aqui como “*masgīd*” (com “g”) em imitação da adaptação fonética que, por vezes, a palavra sofre pelos falantes do “árabe egípcio coloquial”.

singular”; essa qualidade apontada por um *ḥadīth* do profeta Muḥammad (s.w.s) sempre lembrado pelas recitações nacionalistas –, (ii.) do “serviço às armas” – segunda academia de autoconhecimento desse homem de força e de valores nacionais afirmados –, e, finalmente, (iii.) a instituição do “casamento”: ritualística ostensiva através da qual o “homem” (ente de gênero, e não o genérico) deve provar o sucesso das suas realizações profissionais e religiosas.

Privilegiar as coisas que se passam no “subsolo” em relação àquelas que ocorrem no “chão principal” do templo também é uma proposta de confrontar a tendência de algumas abordagens das antropologias e filosofias do islām de produzirem interpretações do “islām vivido” baseando-se somente nas “axiologias do sistema” moral, político e ritual da religião (Arkoun, 1986:23, m.t.); dando pouca importância às elaborações mutuais e criativas feitas entre as individualidades, suas rapsódias, os seus *gestus* biográficos e os centros do pensamento prescritivo. A seguir, trato desse lugar “sob os assoalhos do sagrado” – mas ainda em forte relação com ele – onde busco registrar outras intensidades existentes entre as figurações das juventudes muçulmanas do após-revolução, a religião nacional e o Estado.

CONJUNTO II

Fotos 20 e 21



Conj. II, fotos 20 e 21.

Ziyāda da Masjid Bilal; jardim da parte leste da mesquita (foto 20; superior). Chão do *minbar* registrado durante uma das orações (foto 21; lateral).

Em meio às pessoas da Masjīd Bilāl, as minhas relações mais permanentes, com as quais passava dias seguidos sob a companhia, se deram com os jovens do subsolo: os quatro rapazes *tarahīl* (trabalhadores temporários) que atuavam nas atividades de limpeza do ambiente e organização dos eventos que aconteciam ali dentro.

Imagine-se vivendo dia e noite dentro de um templo – dormindo, alimentando-se e trabalhando no seu interior – e que, além de lhe ser cobrada responsabilidade para com as atividades que exerce, ainda assim é exigido compromisso com a sua prática religiosa individual. Assim ocorria àqueles rapazes. Dentro da mesquita, os *shuyūkh* (sing. *shaykh*) vigiavam desses jovens cada oração não realizada, cada cumprimento de respeito aos líderes religiosos não exercitado, cada movimento para fora da preceituação ritual e da recitativa da religião. Diante dos seus empregadores e “tutores”, os jovens do subsolo da Masjīd Bilāl tinham que ser “corretos” não apenas nas suas obrigações laborais, mas também nas religiosas. Orações não feitas, inclusive por conta do excesso de trabalho, motivavam repreensões duras e públicas a qualquer um deles.

Extenuados, entediados com a vida laboral costumeira e repetitiva, onde a residência lhes era também o local de trabalho, aqueles rapazes aproveitaram a minha presença para nos envolvermos com outros assuntos no cotidiano da nossa convivência. Quando juntos, nos dávamos oportunidade de imaginar e criar instantes de fruição de brincadeiras e diálogos que expressavam outras coisas além de orações, gestos religiosos e recitativas do *al-Qurʿān*. O cuidado “catequético” de me repassar conhecimentos não foi abandonado por eles, mas isso se misturava com encontros feitos de conversas sobre imagens de desejos, confissões e falas de conteúdos aleatórios que não refletiam sobre quase nada de especial; serviam apenas para aproveitar o tempo da nossa convivência.

É importante enfatizar que a minha aproximação e grande parte da minha experiência na Masjīd Bilāl se deu a partir da vida existente no seu subsolo. Era nele – e nas coisas que eram “permitidas” fazer ali – além do que vivíamos nas *ʿahwi* (cafeterias populares) de Muqāṭam – que se formou o regime de intimidade existente entre nós. Por isso minha perspectiva é, em grande medida, daqueles que não estão a todo momento no piso principal do templo e submissos a uma consciência religiosa prescritiva. A minha observação é também sobre aqueles que às vezes estão exaustos e entediados do rito, ou que assim se encontram, mas

que procuram resistência para mais um esforço em prol do trabalho e de uma ortopráxis religiosa que se associem, se expliquem e forçadamente convivam juntas. Por fim, minha perspectiva, nessa parte em que descrevo a vida no interior da mesquita é centralmente baseada num ambiente de “expressividades masculinas” de jovens muçulmanos vindos de vilas e pequenos centros urbanos do Baixo Egito, e que migraram para o Cairo a fim de fugirem do trabalho excessivo do campo e para juntarem recursos visando realizar projetos indicados pelos seus pais; sendo o principal deles: o casamento. Foram dessas biografias às vezes “saturadas pela religião” – como se expressou Schielke (2012:31, m.t.) ao abordar as aspirações de mudanças no Egito pós-revolucionário – que os sumos de comentários narrativos sobre o tempo da política e da história social em curso foram colhidos. Enfim, esta parte é composta de registros sobre as performances de masculinidades, de imaginários de futuro e projetos referidos a posições de gênero que se relacionam de algum modo com o *baʿd il-thaūra* (após-revolução).

Quando se expressavam em lugares e instantes da nossa convivência íntima, Aḥmed Maḥruz, Aḥmed Beqīra, Muḥammad Said e Abdo não demonstravam apenas a habilidade de apresentar masculinidades prescritas aos seus corpos e personalidades do *falāḥ* (camponês) ou do *mualtāz* (o fiel muçulmano). Nessas rapsódias, outras apresentações singulares de si se afirmavam; são elas que aproveito para continuar minhas exposições das vozes do após-revolução e, a partir disso, produzir um comentário crítico à não consideração dos indivíduos, suas rapsódias, *gestus* e figurações de afetos nas abordagens do islām como modo de vida.

Mas o que influencia essa não consideração do indivíduo como força “voluntariosa” diante das ortopráxis religiosas? Ao que compreendo, existe um esforço por parte de algumas escolas das ciências humanas que, combativas às descaracterizações e interpretações políticas equivocadas sobre o islām, procuram basear suas análises no centro axiológico do pensamento religioso, isto é: buscando ser fiéis às concepções que a axiologia alcorânica faz sobre as ideias de *dīn* (religião), *dāwla* (Estado) e *dūnya* (mundo); essas três palavras que tratam das pretensões de englobamento e definição da religião sobre as principais instituições que envolvem a vida social. É a consideração do centro teosófico do islām como sendo mais importante do que os estilos de vivência e superinterpretação da religião que inspira, por exemplo, Mohammad Arkoun (1986:46, n.m.), autor lido por antropologias, sociologias e histórias do islām, a lançar a ideia de que:

En réunissant dans l'analyse ces trois instances (*dīn*, *dāwla* e *dūnya*), on a des chances non seulement de regrouper “toute la production sur les visions éthiques et politiques en islam”, mais également d'explicitier les valeurs et les enjeux pour lesquels les acteurs sociaux sont portés en compétition idéologique permanente et souvent en conflit.

Mas para além desses raciocínios que essencializam as conceituações teosóficas, onde, na história da própria religião, o indivíduo intérprete e reorganizador dos valores religiosos foi questionado, desfigurado, por vezes negado? Ao que entendo, esse momento pode ser reconhecido na história da controvérsia envolvendo dois conceitos e valores do islām: *ummah* e *murūwah*; ideias sobre as quais faço uma revisão analítica.

Na era pré-alcôrica, período chamado pelo pensamento islâmico de *jāhillyia* (o tempo da “ignorância”), na região onde hoje se localiza a Península Arábica existia uma significativa diversidade de grupos tribais (Hanania, 2010). Alguns desses povos tinham afinidade com a estética da poesia como arte expressiva da escrita e da oralidade. Um dos nomes mais citados desse período é o do esteta e poeta Ḥammād Ar-Rāwya (Ḥammād, O Rapsodo). A história aponta como o responsável por incentivar a fabricação dos chamados *Al-Muallaqāt* (Os Suspensos), um grupo de sete poemas que foram gravados em placadas de ouro e suspensos nas laterais da *ka'ab*; que há época era um símbolo dos cultos tribais politeístas. O nascimento do profeta Muḥammad (s.w.s) (570 d.C.), com o início do período da “profecia”, propicia a formação da “comunidade muçulmana” – a chamada *ummah* (a.c.) –, que passa a ser constituída em torno dos ensinamentos do *al-Qur'ān*. O empreendimento de afirmação dessa “comunidade” teria se fortalecido pela negação do *ethos* tribal da *murūwah*, que traduzia a coragem aguerrida dos líderes étnicos e a consciência das suas individualidades vitoriosas¹⁴⁵. A *murūwah* era, portanto, a ética das lideranças tribais da *jahillyia*, período de triunfo da poesia árabe e da sua estética secular.

Algumas interpretações para o termo *murūwah*, como a que al-Noman (2010:150, m.t.) recupera de um comentário de Muhammad Ibn Omran al-Tymy, tendem a defini-lo como “não fazer secretamente o que se tem vergonha de fazer em público”. O que caracteriza o aspecto da “honra” e a transparência da moral individual do líder, que não pode manter segredos escusos daqueles que são governados por ele. Em meio a essas definições, uma das mais conhecidas traduz o termo *murūwah* por “masculinidade e virtude”.

¹⁴⁵ Sobre outras hipóteses para a originalidade etimológica da palavra *murūwah*, ver *The Encyclopaedia of Islam*, volume VI, verbete “*Maḥlun*”, p. 247.

Murūwah comunica a ética do altruísmo, da virilidade e da masculinidade; embora por vez seja aplicado também para definir a virtude feminina. *Murūwah* comunica a alta decência da humanidade e é derivado da fonte "*marā*", que traduzido por "tornar-se bom" (Baalbaki, 2005:1013) e "*marou*", que é o status daquele ou daquela que tem *murūwah* (Al-Mutawah, 2008: 46, m.t.).

No ensaio de título "Sociedade conquistadora: o islām", Bataille (1975) lembra da natureza negativa da *murūwah* como senso individual de uma masculinidade vitoriosa do chefe tribal em relação e em oposição à "religião" [*dīn*] como projeto disciplinar e de conquista coletiva. Para a sua leitura, o islām seria uma "disciplina oposta à virilidade caprichosa e ao individualismo dos árabes das tribos politeístas" (Bataille 1975:119). A personalidade singular do líder tribal e o seu gosto pela poesia de versos que traduzem a sua glória individual seria paradoxal à postura de "submissão" exigida pela religião. O homem disposto à conquista em nome do seu clã teria sido substituído por aquele que trabalha e serve à reunião da comunidade religiosa mais ampla, quando a mensagem alcorânica passou a ser divulgada. E a postura do homem que apreciava e exercitava a arte poética secular foi modificada por aquela do servo da religião que passou a cultuar os versos sagrados, o "*al-Qurʿān*" (o recital) divino como única palavra devida à salvação, poesia suprema, *Kalam Allāh* (Palavra de Deus). Essa teria sido também a reversão de paradigmas sofrida pela biografia do profeta Muḥammad (s.w.s): um membro do clã *Banu Hashim*, da tribo *Quraysh*, que, recebendo a mensagem do anjo *Jibrīl* (Gabriel), destaca-se do seu povo e inicia uma jornada em direção à união da *ummah*, a comunidade unificada em torno de um princípio monoteísta de fé. Bataille comenta que a "hégira" [*hijra*], por exemplo, que representou a fuga do profeta Muḥammad (s.w.s) de Meca para Medīnah, significou um movimento de romper os vínculos com a tribo e com os laços de sangue locais para dar surgimento a uma "comunidade fundada sobre uma fraternidade de eleição, aberta a quem adotasse as suas formas religiosas, a instituição de uma sociedade fundada no ensinamento" (Bataille, 1975:124).

Alguns estudiosos do islām que traduzem *murūwah* como "masculinidade" e também "virtude e honra" discordam que o conceito possa ter contraste com o de "religião" [*dīn*] e, especificamente, de "religião islâmica"; ao modo defendido por Goldziher (2007) e Bataille (1975). Bravmann (2009:2, m.t.) coloca em tese que a *murūwah* não pode ser distinguida da *dīn*, desde que muitas das virtudes e da étnica da virilidade, do valor estético e do princípio de afirmação individual de uma moral do período tribal teriam sido apropriados pela teosofia islâmica e pela sua *ummah*. Um exemplo disse seria o fundamento religioso que diz:

Lā dīna bilā murūwatin.

“Não existe religião sem *murūwah* (virtude)”.

(a.c.)

Mais próximo da asserção de Bravmann (2009) de que o princípio da *murūwah* não é contrastivo ao de *dīn* (religião), problematizo a tese resumida pelos argumentos de Bataille de que o islām se erigiu como força de dissolução do “indivíduo”, do seu élan expressivo poético e das suas afirmações de singularidade biográfica. Aqui meus argumentos constroem uma outra direção para a relação entre “religião” e “individualidades” no islām: não me parece ser o islām que, como uma experiência de efeitos homogêneos, elimina as individualidades, mas sim as perspectivas sobre ele – principalmente de alguns estudos de autores do ocidente (Goldziher, 2007; Bataille, 1975) – que pouco investem no reconhecimento das “apresentações criativas de si” do homem cotidiano da religião. As abordagens sobre contextos de prática da religião tendem a observá-la apenas como a *ummah* – a comunidade de conhecimento litúrgico – que se globaliza e envolve a todos como uma ideologia supostamente “planificadora”. Obviamente que parte dessas construções tem uma intencionalidade interpretativa viciada pelos apelos da figuração de um islām radical-aguerrido e “arabizado”; ou seja, reconhecido apenas no mundo árabe e por práticas que escapam sobremaneira dos fundamentos informados pela religião.

Os textos e conceitos doutrinários de muitas práticas religiosas conhecidas incentivam a “submissão” dos estímulos individuais ao regramento religioso. O que critico não são os exercícios de fé e as bases normativas em que eles se fundamentam, mas a escassez e de estudos que focalizem mais (para caso do islām) as apropriações que os atores promovem das suas apresentações individuais em meio às preceituações religiosas e as suas rotinas repetitivas de vivência da religião. Nesse sentido, a *murūwah* (virtude) – como conceito islâmico, e não simplesmente como um longínquo “*ethos* tribal da era pré-islâmica” – é uma imagem possível para tratar desses jovens do subsolo da mesquita Bilāl. A exemplo de Al-Mutawah (2008) – que cita a *murūwah* para tematizar uma nova postura de gênero no “mundo árabe” baseada menos nas diferenças de sexos e mais nas virtudes pessoais –, eu recobro o conceito para explicar meu interesse pelas expressões individuais de masculinidade daqueles rapazes, suas referências a poéticas recitativas que suas maneiras singulares de lidar com as obrigações da ortopraxis religiosa. Enfim, tentei produzir registros etnográficos de instantes comunicativos em que a religião cria composições com as apresentações dos agentes e com as suas vivências do tempo secular das transformações sociais e políticas.

Os jovens muçulmanos dos quais me aproximei no subsolo da Masjīd Bilāl se textualizavam, destinavam-se e investiam em recursos expressivos como orações, versos de *aḥādīth* (ditos do profeta) e músicas para tematizarem suas origens e as imagens prospectivas dos seus sonhos. A *murūwah* (virtude) religiosa de cada um – pois eram professantes orgulhosos da religião – não atrapalhava suas destinações e reflexividades sobre a existência que compartilhávamos naquele solo inferior da mesquita. Esse “subsolo”, ambiente principal dos nossos contatos, era também o lugar da poética de um regime de intimidade que possibilitava que diálogos e interações se dessem longe da presença dos líderes religiosos e das pessoas do assoalho principal da mesquita; o lugar cerimonial do *minbar* (púlpito), onde cada gesto e recitativa têm a medida da expectativa de uma reverência ao sagrado. Recobrando uma imagem de Bachelard (1993:211), digo que aquele subsolo da edificação do templo era o “tecedor dos (nossos) destinos”, lugar fenomênico que não pertencia à poética dos nossos sonhos – não era o melhor lugar para se sonhar, afinal: “o sonhador de porões sabe que as paredes ali são enterradas, paredes com um lado só” (Bachelard, 1993:210) –, mas que se fazia de abrigo para imaginários, ansiedades por superfícies e superação de realidades.

No seu ensaio, Al-Mutawah (2008) ainda afirma que o *self* e as individualidades de um suposto “mundo árabe” teriam sofrido uma “derrota”, foram descompensados em diante da afirmação moral de um “homem religioso” e da sua comunidade religiosa: a *ummah* muçulmana. O sucesso da literatura de Nagīb Maḥfūz, romancista egípcio mencionado por ela, teria advindo da sua capacidade de explorar as miudezas dos afetos e práticas odientas dos indivíduos que a sociedade egípcia tenderia a não fazer aparecer, ou que apenas os classifica de maneira dual: as pessoas só podem ser tementes a *Allāh* ou descrentes, muçulmanas ou cristãs, homens ou mulheres. Segundo Al-Mutawah, a prosa de Maḥrūz problematizaria essa “derrota do *self* do mundo árabe” de uma maneira que a “consciência da sociedade” não conseguiria fazer fora dos limites do julgamento e da sua “economia libidinal”.

Manifesto contrariedade em relação a esse argumento culturalista produzido pelo comentário de Al-Mutawah sobre a “derrota do *self*” (ou “derrota das individualidades”) nos países falantes do árabe; e faço isso citando a obra do próprio romancista egípcio mencionado por ela. Não é apenas o fato de que Maḥfūz tenha sido um dos poucos autores a explorar individualidades marginais do Egito moderno, mas sim que ele tenha demonstrado que, no deslindar da vida social cotidiana, as pessoas estão explorando as consciências de si que possibilitam a realização dos seus desejos em meio aos espaços de opressão religiosa e política. Se a estética desse literata causou estranheza a Al-Mutawah é porque os empreendimentos de observação dessas individualidades são escassos nos meios de produção de pesquisa dos quais

ela própria faz parte. Em grande parte, isso decorre dos efeitos do que vem sendo comentado desde o início do tópico: a adoção do centro axiológico religioso como parâmetro das construções de argumentos para falar sobre o islām nos mundos onde ele é matéria vivida.

Aḥmed Maḥrūz

Aḥmed costumava dizer que foi morar no Cairo fugindo de duas coisas: dos campos de arroz de Sūwa, sua *qarya* (vila rural), e do seu pai, o dono desses cultivos e pessoa que o obrigava a trabalhar na terra. Na verdade, foi o próprio pai de Aḥmed, o senhor Maḥrūz, quem deixou o filho sob os cuidados do *shaykh* Muḥammad.

No começo de 2014, Aḥmed, 19 anos, e dois outros rapazes – Aḥmed Beqīra, 23, e Abdāllah, 27 – saíram de Sūwa, vila da região nordeste do Baixo Egito onde nasceram, para morar e trabalhar como zeladores da mesquita de Muqaṭam. Em Zagazīg, capital da província da qual pertence a vila, Aḥmed deixou em aberto o curso de comércio, que fazia em uma instituição universitária pública, além de alguns amigos. Os seus companheiros de trabalho me relatavam que no início a convivência entre os três no subsolo da mesquita havia sido bastante conflituosa, que Aḥmed estava muito ressentido com o seu pai por ter lhe enviado para o Cairo, por isso tinha um comportamento ríspido com os seus companheiros de trabalho e, às vezes, inclusive com os líderes religiosos do templo. Mas que foi a combinação da voz vibrante e os comandos do *shaykh* Muḥammad, assim como o trato meigo e aconselhador do *shaykh* Aḥmed Bolly, o burquinense, que aos poucos foram “acalmado” o temperamento do jovem.

O sonho de lugar de Aḥmed não era nem a capital egípcia nem a casa de seu pai, na vila de Sūwa, mas sim a grande cidade de Zagazīg, capital da região de Sharqīa (cf. Mapa 01, p. 5), onde, longe da família, ele dizia ter liberdade para estar na companhia de amigos, vestir-se da maneira que quisesse e orientar sua vida da forma como lhe fosse conveniente. Quando foi fazer sua faculdade naquela cidade, o seu pai tentou, a duras penas, sustentá-lo financeiramente ali. Até que um período de baixa produtividade do campo impossibilitou que o senhor Maḥrūz mantivesse seu filho estudando na capital regional. Foi a hora de Aḥmed voltar para a sua vila e ajudar seu pai com a terra até que as economias da família melhorassem. Como isso não aconteceu a médio prazo, e como a convivência entre pai e filho era mantida sob muitos

desentendimentos, o senhor Maḥrūz resolveu enviar o seu filho para trabalhar no Cairo; mais precisamente, numa mesquita, que era um lugar que tinha a sua confiança.

Embora Aḥmed admitisse a sua indisposição para trabalhar carpindo campos de arroz, essa não era a principal razão para as discussões entre ele e o seu pai. Aḥmed dizia que o senhor Maḥrūz era um homem atento às obrigações religiosas, e que a prescrição rotineira das orações na sua casa era seguida à risca, principalmente depois que o seu pai resolveu construir e manter uma mesquita dentro da sua residência. E como o próprio Maḥrūz confessava, ele dificilmente conseguia seguir a rotina religiosa exigida pela sua família, nem se interessava o quanto devido com o templo, que precisava ter suas portas abertas de madrugada, ser limpo e ter a oração do *adhān* recitada cinco vezes através do alto-falante a fim de chamar os homens da vizinhança para cumprir suas rezas.

Na vila, Aḥmed dizia que o trabalho destinado a ele pelo seu pai era sempre excessivo, pois ele era o único filho homem da casa, possuindo apenas uma irmã mais nova. Trabalhar nas plantações, abrir e fechar as portas da mesquita, limpar a sala do *wḍu'* (lavatórios da ablução ritual) e participar das orações era o resumo da sua rotina ali. No pouco tempo livre que possuía, procurava ficar na companhia dos seus primos andando de moto pelas vilas vizinhas, onde iam encontrar amigos nas famosas *ziyāna al-shibāb* (barbearias de jovens).

Quando muitos meses depois de nos conhecermos eu tive a oportunidade de acompanhar Aḥmed até Sūwa, onde conheci seu pai, descobri que a intenção do senhor Maḥrūz de se indispor da mão-de-obra e da presença do seu filho na sua casa tinha uma intenção “reformadora”; melhor dizendo: era um projeto de “reeducação religiosa”. Como o senhor Maḥrūz admirava bastante o *shaykh* Muḥammad e conhecia o ambiente respeitoso da Masjīd Bilāl, ele acreditava que enviar o seu filho para trabalhar numa mesquita do Cairo e deixá-lo aos cuidados disciplinares de um líder religioso seria uma oportunidade única para tentar mudar os hábitos de Aḥmed. Talvez torná-lo mais interessado com a sua família e mais disposto ao trabalho e às orações. Sobre essa intenção do seu pai, Aḥmed dizia que embora ele tenha saído de uma mesquita para ir morar em outra, estava mais contente do que se estivesse na vila onde nasceu. Além do mais, aquele trabalho lhe rendia 350 *ginīn* (libras) por semana (aproximadamente R\$ 25,00 dólares); dinheiro que ele guardava para um dia iniciar uma vida nova na cidade de Zagazīg, onde um dos seus amigos estava tentando lhe conseguir uma vaga no quadro de funcionários de uma gráfica. Enquanto essa oportunidade de emprego não se concretizava, Aḥmed continuava morando com Aḥmed Beqīra e Abdo no subsolo e trabalhando durante os três períodos do dia na Masjīd Bilāl; quase 12 horas de jornada intervalados apenas pelas orações e pelos preparos corporais que ela demandava, como a ablução.

Aḥmed tinha um comportamento que intercalava entre momentos de brincadeiras que pareciam que nunca iriam cessar, uma tendência de ficar absorto e isolado dos seus amigos e um senso respeitoso de companheirismo e amizade extremos; de um modo que eu nunca havia conhecido. A “inconstância” dessa personalidade era reprovada pelos seus companheiros e amigos de trabalho e pelos líderes religiosos da mesquita. O que tornava Aḥmed uma espécie de alvo de exprobrações moralizantes de condutas antissociais e antirreligiosas. Como dentro da mesquita todos sabiam que eu estava vivenciando um período de aprendizados linguísticos e religiosos, quando Aḥmed repetia algum xingamento ou expressava alguma atitude indevida, os rapazes costumavam repetir para mim uma frase que hoje é impossível de esquecer: “não aprenda com Aḥmed!” ou “não repita isso que Aḥmed disse! O seu professor é o *shaykh* Aḥmed Bolly”. Aḥmed Maḥrūz acabou sendo, portanto, o meu “contra-mestre”, o “exemplo torto”. Para amenizar aquele menosprezo que os outros rapazes lhe dirigiam, em certos momentos eu insistia em tirar algumas dúvidas com ele. Quando se cansava das minhas perguntas, ele repetia com impaciência uma expressão que a tradução não fazia sentido; era um dístico popular que apenas ele conhecia, uma frase-feita de rima engraça. Foi a aparente inconsistência lógica da tradução desse dístico repetido por Aḥmed que me remeteu ao conceito linguístico de “idioleto”:

Kabrāldi wa raūqa il-gidy

Algo como: “Relaxe! Deixe de dar importância a isso!”.

(a.e.c.)

Aḥmed era aquele que trazia todos os outros rapazes para o mundo de fora do disciplinamento da mesquita. Era o que nos levava para as cafeterias ruidosas de música popular, para o fumo da *shisha*, para a *Kwrnīshe al-Muqaṭam*; enfim, para o mundo, onde deveríamos aproveitar nossas poucas horas noturnas de folga. Ele era um mediador entre as coisas que aconteciam na rua e no templo. Cheio de expressões nacionalistas e referências a um orgulho do *rajul maṣrī* (homem egípcio), ele fazia confundir em si a figuração de uma pessoa vaidosa com os seus músculos e aparência e a do orgulhoso pelos seus princípios políticos. Da sua origem familiar, por exemplo, o maior orgulho a que se referia cabia na informação: “na minha família, todos são *R4bia*! Ninguém apoia *Sīsy*, *il-magnūm* (o louco)!”.

Dos quatro rapazes, apenas Muḥammad já morava no Cairo desde a infância. Uma irmã de sua mãe lhe trouxe de Zagazīg com seis anos de idade para estudar e trabalhar na capital. Muḥammad trabalhou dos dez aos quinze numa pequena farmácia da família de uma das suas tias. Quando completou 16, seu pai foi chamado para ser o chefe dos serviços gerais da Masjīd Bilāl. Ali ele passou a morar com sua mãe, seu pai e um irmão mais novo no *bedrom* da mesquita, uma pequena “casa” construída na cobertura do templo, a exemplo daquelas que servem para alojar a família do *bāwab* (porteiro) nos prédios familiares caiotas.

Dos 16 aos 23, Muḥammad morou sob o teto da Masjīd Bilāl, onde trabalhava, cumpria com as suas orações, dormia e se alimentava. Apenas uma vez por ano, deixava a vida regular em Muqāṭam e seguia com os seus pais para Zagazīg, pois nas proximidades daquela cidade possuíam parentes e terras agricultáveis onde gostavam de se reunir e trabalhar em família. Era uma semana sobre a qual ele relatava existir bastante comida e trabalho na terra para matar a saudade do tempo que seus pais viviam exclusivamente como *falāḥyn* (camponeses). Após esses recessos, Muḥammad e seus pais voltavam para o interior da mesquita.

Também dos quatro rapazes, Muḥammad era o que mais tematizava e tinha o prazer de demonstrar seu envolvimento exemplar com a prática religiosa. Ele se satisfazia por me dar pequenos conselhos sobre o assunto religioso ou de corrigir – às vezes de maneira rígida – algumas das minhas posturas. Mas depois de qualquer ensinamento, sempre me lembrava: “Apenas *shaykh* Aḥmed Bolly pode lhe ensinar, Tamīm! Lembre-se disso”. Na verdade, essa sua prevenção não era contra ele próprio, mas, sim, um conselho para que eu não me aproximasse muito de Aḥmed Maḥrūz, não recebesse suas “influências”. Muḥammad e Aḥmed tinham prazer de se definirem e se apresentarem como “almas opostas”. O primeiro era moralizador e orgulho da *zibība* que levava no alto testa – marca deixada pelo seu compromisso com a *salāt* (oração) –, o segundo era um brincalhão às vezes presunçoso, pois se imaginava muito experiente para os anos da sua idade; embora fosse o mais novo do grupo. Isso os mantinham distantes e os envolviam em muitas discussões, principalmente quando o assunto era sobre algum conselho ou ensinamento que deveriam ser transmitidos para mim.

Aplicado nas tarefas laborais que os *shuyūrḳ* da mesquita diariamente lhe davam e sempre procurando honrar suas obrigações de fé, Muḥammad tinha um corpo disposto entre a ergometria do seu trabalho e a ortopraxis da religião: a *salāt* (oração), a *udw*^o (ablução) e a

adu‘ā (prece); essas obrigações da *ibāda*, que é o conjunto de deveres rituais diários de todo muçulmano. Na rotina laboral, Muḥammad dispendia bastante esforço lavando os banheiros e limpando o grande carpete verde do chão do *minbar*. Essa disposição para a oração e para o trabalho braçal foi desenvolvida ao longo desse tempo indistinto entre o esforço do corpo para o sagrado e para a vida dos ofícios “seculares”. Na verdade, o trabalho para o próprio homem e para *Allāh* pareciam não ter distinções na vida de Muḥammad, porque aquele jovem havia crescido entre as paredes de uma mesquita, onde aprendeu a trabalhar e a ser o bom devoto.

Os inúmeros exercícios diários exigidos e compartilhados entre a oração e o trabalho pareciam requerer esforços descomunais daquele jovem. Isso porque Muḥammad possuía uma compleição corporal acima de um peso saudável. Situação que ele justificava com o estresse das reponsabilidades que lhe recaíam no dia a dia. Ele também fumava, hábito desprezado pelo islām. Muḥammad se sentia mal por não conseguir parar com o vício e diminuir seu peso; coisas que para ele eram sinais de uma desatenção para com o preceito religioso que exige que o homem zele pela saúde do seu corpo. Aos poucos fui percebendo que os efeitos por “não estar saudável” – em decorrência da obesidade e do vício do fumo – o incomodavam na medida em que eles apresentavam efeitos motores no seu corpo: o sobrepeso passou a impedi-lo de cumprir tanto as *sujūd* das rezas – flexões corporais que acompanham os versos das orações recitadas – e também de realizar algumas tarefas que o trabalho na mesquita lhe exigia.

Através do corpo de Muḥammad, eu procurava pelas partes das suas expressões pessoais que fugiam daquele combinado entre as ortopraxis da sua religião e do seu ofício. Quando observava e estava ao lado dele no seu cotidiano, eu indagava onde estavam as ergometrias flexíveis e permissíveis para coisas de fora daquelas paredes da Masjīd Bilāl. Procurava por aquele “engate” em que os traços de uma personalidade observante da fé e do trabalho fazia com os desejos e destinações por um mundo de fora daquele disciplinamento. Foi de observações feitas do corpo recitativo, laboral e cotidiano de Muḥammad, também das suas expressões e dos destaques da sua individualidade, que me permitiu reconhecer e comparar as vivências dos outros rapazes da Masjīd Bilāl, além de produzir comentários mais amplos sobre a relação entre juventude, religiosidade e contexto político no Egito pós-revolucionário.

Aḥmed Beqīra nasceu na mesma vila de Aḥmed Maḥrūz e Abdo. Ele era o terceiro filho mais velho de uma família de cinco irmãos; duas mulheres e três homens. Naquela vila, os Aḥmed(s) nutriam uma certa animosidade entre eles, pois diziam pertencer a grupos de amigos que não se correspondiam nas suas ideias e práticas. Beqīra mantinha relações com rapazes ligados às atividades de uma mesquita local, enquanto Maḥrūz era conhecido por pertencer ao grupo dos jovens que andavam de moto pelas vilas da região com garotos de reputações duvidosas para os moradores dali. Por essa razão, a convivência entre os dois no interior da mesquita de Muḩaṩam levou um certo tempo até ser ajustada.

Aḥmed Beqīra era o mais introspectivo entre os quatro rapazes; também era o segundo mais novo. Não tinham servido às forças armadas nem havia cursado uma faculdade. Ele dizia que a necessidade de trabalhar desde cedo o afastou da rotina dos estudos. Começou a trabalhar ainda adolescente numa fábrica de produção de dentaduras de resina, que ficava em Zagazīg, mas perdeu o emprego quando a empresa alegou estar em “crise”. Na verdade, a “crise” decorria do fato de que Aḥmed havia crescido, não era mais um adolescente depois de alguns anos trabalhando naquela fábrica, e, por ter se desenvolvido em idade e profissionalmente, passou a exigir um melhor salário do seu empregador, que acabou o dispensando.

Quando o conheci, as esperas de Aḥmed Beqīra se resumiam a duas, e de proporções diferentes: o aguardo dos três dias do calendário mensal que retirava para visitar sua vila e pela oportunidade de servir às forças armadas. A oportunidade de aprender algo com as mãos, desenvolver conhecimentos e habilidades agradavam a Aḥmed Beqīra, por isso o seu entusiasmo com o seu antigo emprego e com a possibilidade de servir aos quartéis das instituições militares do seu país, onde existiam fábricas e centros tecnológicos que “empregavam” os jovens cadetes. Fāhd já havia me falado sobre o ambiente dessas fábricas, mas para criticar os baixos salários e o trabalho excessivo exigido por elas.

A preocupação de Aḥmed Beqīra com o aprendizado nos aproximou: dos rapazes, ele era o que mais se preocupava com o meu aprendizado da língua, fazendo correções e ensinando palavras e expressões novas, principalmente do árabe egípcio coloquial. Na frente da Masījd Bilāl, existia um grande jardim gramado e rodeada por tamareiras que eram aguadas todos os dias por Beqīra; paisagem que fazia da *ziyāda* da mesquita a imagem de uma pequena ilha verde no meio da paisagem invariável de pedras e prédios do restante do distrito. Por diversas

vezes, Beqīra me chamou para estendermos um tapete feito de junco na grama daquele jardim, onde eu abria o meu caderno de anotações e nós iniciávamos alguma lição. Naquelas horas, nada relativo à religião era me repassado, apenas conhecimentos linguísticos.

Abdāllah Hayād (Abdo)

Abdāllah – que os rapazes chamavam apenas de “Abdo” – veio até Muqāṭam incentivado pela sua mãe, que se preocupava com as garantias materiais disponíveis ao casamento do seu filho mais velho. Em Sūwa, os seus familiares tinham por certo o nome de uma jovem para ser sua esposa. Na verdade, as famílias dele e dela se conheciam e mantinham uma relação de amizade há bastante tempo. A indicação do nome da moça entre as outras das suas irmãs foi tarefa definida pela mãe de Abdo. Em vista do projeto de casamento, e para estar mais próximo da sua família, a intenção do jovem era conseguir algum emprego perto de casa; talvez em Zagazīg, que ficava a poucos quilômetros da vila. Ele recebeu uma oferta de trabalhar numa olaria da região, mas o que iria ganhar produzindo tijolos era muito menor do que a quantia oferecida pelo *masīd* Bilāl.

Porque tinha certo entre os seus planos qual era o propósito da sua ida à capital egípcia, Abdo sempre era muito racional no uso do seu dinheiro. Ele evitava ao máximo fazer qualquer gasto. Como o templo não arcava com a alimentação dos rapazes, eles tinham que dispendir parte do que recebiam para garantir suas subsistências. No intuito de fazer economias para o casamento, Abdo chegou a deixar de fazer algumas refeições. No início, nós não notamos essa sua atitude. Mas ele começou a desmaiar durante o trabalho e também a contrair uma virose atrás da outra; tudo em decorrência da sua má alimentação. Foi preciso que o *shaykh* Aḥmed Bolly, com toda a sua sensibilidade, intervisse nessa situação e o aconselhasse a não deixar de se alimentar. Além disso, eu e aquele *shaykh* passamos a levar carne, pães, verduras e frutas para a ocasião do preparo das refeições coletivas que fazíamos no subsolo.

As economias de Abdo visavam especificamente um projeto: construir o segundo andar do *mabna sakany* da sua família, para que ali pudesse morar com a sua futura esposa. O irmão de seu pai já havia construído – à revelia da vontade da mãe do jovem – um apartamento no primeiro andar. O pai de Abdo alegava possuir apenas um filho homem, e que esse poderia

construir seu apartamento no andar acima daquele onde iria morar o seu irmão. Por outro lado, a mãe queria que o filho morasse no primeiro pavimento e que o segundo fosse deixado para algum dos seus netos, e não doado para o seu cunhado. Nessa repartição dos espaços da residência da família, as duas irmãs mais novas de Abdallah não eram mencionadas. Obviamente que a ideia era que, ao casarem, elas fossem morar nos apartamentos dos seus esposos. A disputa pela vicinalidade ali era entre o tio paterno e o filho primogênito da casa.

Quando indagava Abdo sobre a sua expectativa quanto ao casamento, ele me parecia determinado, mas ao mesmo tempo pouco entusiasmado com a ideia. Ele lembrava que tudo havia decorrido da escolha de sua mãe, e que ele apenas havia concordado. É que em meio a todas essas decisões tomados por outros sobre o seu destino, Abdo demonstrava uma expressão de enfado, de vazio, de distância. Era como se estivesse sofrendo de uma espécie de tédio antecipado da maturidade, enquanto que, a duras penas, sem a alternativa de outro projeto, ele se esforçava para garantir as condições financeiras para a realização daquele que fazia parte das expectativas da família. Havia, antes de tudo, um espaço físico e moral naquela residência que precisava ser ocupado por ele.

Rajul Maṣrī

Vivíamos a semana da *‘Yd al-Aḍiḥa* (Festa do Sacrifício). Antes da celebração de sexta-feira, os rapazes da Masjīd Bilāl trabalharam por praticamente dois dias seguidos. A mesquita adquiriu uma grande *suradeq*¹⁴⁶, tenda com o qual o *shaykh* Muḥammad resolveu formar uma espécie de semicírculo na rua em frente ao templo. Na fachada principal do prédio, Aḥmed Maḥrūz, Beqīra, Abdo, Muḥammad e eu estendemos mais de oitenta tiras de tapetes de dez metros de comprimento sobre o asfalto. Sobre eles, os fieis realizariam suas orações durante a cerimônia. Tapetes de junco também foram desenrolados sobre a grama do jardim lateral do templo. Ali, afastadas dos homens, ficariam as mulheres e as crianças.

Na quinta à noite, varamos a madrugada trabalhando nos últimos detalhes. Um sistema de som com mesa e autofalantes foi instalado sob a tenda e um púlpito de madeira recoberto com cetim vermelho foi colocado no centro. A Festa do Sacrifício da Masjīd Bilāl aguardava a presença do jovem *imām* Osāma al-Azhari, um dos líderes mais representativos do pensamento sunita formado pela Universidade de Azhar. Era a esse religioso que os jornais, as academias e o próprio governo egípcio recorriam quando desejavam consultar a opinião do islām sobre algum aspecto polêmico da sociedade egípcia do pós-revolução, como as transformações nos hábitos da população, os atentados contra o governo, os conflitos religiosos etc. Ele era

¹⁴⁶ “Tenda” [*khayyam*] feita com a técnica de bordado egípcio chamado de *khayamiya*, que consiste na criação de estamparias coloridas que representam paisagens, letras e formas geométricas, geralmente composta com a sobreposição de pequenos pedaços de tecidos costurados entre si (cf. Bowker, 2004).

conhecido por ter um pensamento “moderado” [*muʿtadil*] e baseado em arrojados conhecimentos acadêmicos islâmicos.

Na ocasião da festa da Masjīd Bilāl, o *shaykh* Osama al-Azhari iria guiar os cânticos do *takbīr*¹⁴⁷ que antecederiam a oração do *fajr* (a primeira do dia), e, em seguida, fazer o pronunciamento do sermão que encerraria a festa; liberando, enfim, os fiéis para irem ceiar os animais que haviam sido sacrificadas pelas suas famílias nas primeiras horas da manhã. A atitude do sacrifício durante a celebração de *ʿYd al-Aḍiḥa* repete o ato narrado pelo *al-Qurʿān* e pelos textos sagrados de outras tradições semíticas, quando Allāh pede a Abraão o sacrifício da vida do seu primogênito como prova de sua fé. Porém, na iminência do abate da vítima humana, foi concedido àquele homem “temente” que uma criação animal substituísse a vida do seu filho. É essa narrativa e a correspondência entre “obediência humana e clemência divina” refletida pelo seu texto que a Festa do Sacrifício faz recordar.

Para informar da visita daquela liderança à mesquita de Muqāṭam, os rapazes estenderam faixas informativas em várias ruas do bairro e, principalmente, em algumas esquinas da Shirʿa Tisʿa. Esses anúncios convidavam todos os moradores a participarem da celebração na rua em frente à Masjīd Bilāl, onde poderiam conhecer de perto o famoso *imām* Osama al-Azhari, que era tratado como a celebridade do evento. Outras mesquitas de Muqāṭam também armaram tendas e desenrolaram tapetes nas ruas do bairro para celebrar a *ʿYd al-Aḍiḥa*, mas nenhuma parecia ter se preparado tanto quanto a Masjīd Bilāl; algo que foi possível, em grande parte, graças ao esforço dos quatro rapazes que trabalhavam no templo.

O dia anterior à data mais importante da festa, que é a sexta-feira, deve ser guardado ao jejum, que só é quebrado após o pôr-do-sol. Mesmo famintos, os quatro rapazes trambalharam com afincos durante toda aquela jornada. Para recompensá-los, o senhor Hasām, um médico da vizinhança que costumava ajudar financeiramente o templo, trouxe uma costela assada de cordeiro e arroz, que ofereceu à quebra do jejum dos funcionários da mesquita. No início, não me senti à vontade para participar da refeição, pois não achava justo ter trabalhado tão pouco e, mesmo assim, consumir do alimento oferecido a eles. Mas Abdo e o *shaykh* Aḥmed Bolly, meu instrutor, insistiram para que eu sentasse e comesse junto com todos.

Enquanto carregavam os rolos dos tapetes que seriam espalhados pelas ruas, Muḥammad al-Saʿīd e Ahmad Maḥruz ficavam a todo momento me impedindo de participar da montagem dos cenários da festa, alegando que eu não suportaria aquele tipo de atividade. Isso tinha a ver com uma comparação que faziam entre ser “o egípcio forte e habilidoso” (eles) e ser

¹⁴⁷ A repetição em coro dos termos *Allāhu Akbar* realizada nos dias que antecedem a Festa do Sacrifício.

“o estrangeiro inábil e fraco” (eu). Em tom de brincadeira, Aḥmed Maḥruz mostrava os músculos e dizia que ainda possuía força para montar outras tentas como aquela, se fosse preciso; exibicionismo que despertava risos nos seus companheiros, pois todos sabiam que Aḥmed era o mais indisposto ao trabalho, aquele que acordava mais tarde, às vezes sob os gritos dos *shuyukh*, e o que menos cumpria com as suas orações dentro do grupo. Mas aquela era a maneira como se orgulhava daquilo que os egípcios tratam como *shahām*: o senso de masculinidade e de vigor, uma mistura de “nobreza, audácia e responsabilidade” (El-Messiri, 1978:49), e que também pode estar relacionado à consciência masculina sobre a sua “potência sexual”. Referências a esse valor ainda apareceriam nas expressões dos outros rapazes.

Durante aquela refeição, *shaykh* Aḥmed se alegrou ao me ver comer com pressa, pois percebia que eu havia de fato sustentado o jejum até aquele momento, apesar de todo o trabalho. Aḥmed Maḥruz brincou dizendo que tinha me visto quebrando o jejum. Eu lhe respondi que não tinha comido ou bebido água antes daquele momento, mas que também não havia trabalhado tanto quanto Abdo, por exemplo, que havia se dedicado bastante à festa. Abdo me respondeu apontando para o céu e dizendo que “fazia por *Allāh*”, e que enquanto fizesse por Ele, nunca existiria cansaço. Nos serviços que os rapazes prestavam à mesquita, tinha algo de um “préstimo ao que é sagrado”, empenho de força física que, “por ser para Ele”, significava trabalhar horas extras que não eram recompensadas em pagamento; como aconteceria naquela noite, que seria transcorrida em claro a fim de preparar o ambiente para a Festa do Sacrifício. A recompensa material excedente que os rapazes estavam recebendo se resumia ao pedaço de cordeiro com o qual quebrávamos o nosso jejum naquele momento.

O resultado de todo aquele esforço surgiu no sábado: acometido por uma febre alta, Abdo acordou sentindo muita dor no corpo, não conseguindo se levantar nem mesmo para fazer a oração. No quarto do subsolo onde dormia, os seus companheiros passaram a noite em claro cuidando da saúde do amigo. Após a oração do *fajr*, eu e Muḥammad fomos às pressas numa farmácia da Shir^{ca} Tis^{ca}, onde ele comprou ampolas de um medicamento e uma seringa. Os conhecimentos que adquiriu enquanto trabalhava na farmácia de sua tia permitiram que ele escolhesse o remédio e aplicasse a injeção. Próximo à cama, acompanhando o seu descanso, eu o advertia a não se levantar, mesmo que sentisse melhoras. Foi então que Abdo repetiu para mim o seguinte *ḥadīth*: “*anā rajul maṣrī, Tamīm!* (eu sou um homem egípcio, Tamīm!) O profeta Muḥammad disse que...”

إذا اردت هزيمة مصر خذ كل جنود الامة . لان الرجال المصريين الاقوى فى الارض

| | | |
|-------------------------------------|----|--|
| <i>Idha āradt hazimat miṣr</i> | 01 | Se derrotar o Egito, |
| <i>khudhakl junūd al-ʿumm.</i> | | pegue os soldados daquela nação, |
| <i>Iān al-rajāl maṣrīyn al-aqwa</i> | 02 | pois os homens egípcios são os mais fortes |
| <i>fi al-ʿard</i> | | da terra. |

(a.c.)

Ainda iria ouvir outras vezes esse dístico que conta dos predicativos da masculinidade egípcia através de uma expressão atribuída ao profeta Muḥammad (s.w.s). Ele era sempre utilizado para justificar as inclinações dos egípcios para os projetos da vida adulta. O *rajul maṣrī* (homem egípcio) é, portanto, o homem exemplar disposto ao trabalho e ao serviço militar. O “ofício” e as “armas” são as imagens dessa masculinidade predita que está na origem da nação que foi elogiada pelo profeta do islām. Coisas incontornáveis para a maioria das trajetórias dos jovens egípcios, a exemplo de Abdo; que abandonou a lida *falāḥ* na terra para trabalhar por um pouco mais de 300 *ginīn* por semana; dinheiro que reservava à realização do seu casamento.

Uma das qualidades do texto da rapsódia é ser exemplar e modelar como um *ḥurfat* ou um *ḥadīth* (Jarouche, 2006)¹⁴⁸, e, por isso, existir enquanto uma unidade poética reproduzível: “O profeta Muḥammad (s.w.s) certa vez disse que...”. Mas, embora reproduzível, essa narrativa de cujos versos são recitados inúmeras vezes sempre deixa surgir um ato de “contar-se”, ação que revela partes da pessoa que a recita, com toda a sua inclinação à moral do texto, mas também com as suas contradições; a exemplo de Abdo, que recitava aquele *ḥadīth* enquanto estava debilitado justamente por conta do excesso de trabalho a que se impôs. Abdo falava de dentro do destino legado aos jovens egípcios pela mensagem do profeta Muḥammad (s.w.s): aplicar a força e a habilidade de um soldado para a destinação dada ao *rajul maṣrī*, que é feito de trabalho, serviço às armas e família. A rapsódia é essa história que sempre é recitada a partir de um sujeito autotélico e de uma situação que apresenta os vínculos de receptação que as pessoas traçam momentaneamente entre elas e os seus textos.

A origem da imagem do “*rajul maṣrī*” (homem egípcio) tem um fundamento histórico na própria constituição do Egito moderno; mais precisamente: com a instalação do Império Otomano no Egito a partir do governo de Mehmed ^eAli e do seu projeto de fortalecer um Estado

¹⁴⁸ O *ḥurfat* é a pequena história de fundo moral, um conto composto por “um sistema de metáforas e analogias que mantém uma relação e espelho com o seu contexto de enunciação”, e que tem “a função de mover alguém a praticar determinada ação ou então demovê-la de praticá-la” (Jarouche, 2006:22).

baseado nas forças conjuntas do “trabalho” (industrial e agrícola), de um “exército treinado” e de uma “religião unificadora” (o islām sunita) (Jacob, 2010:34, m.t.). É nesse entrecho colonial da história do Egito onde o predicado poético da expressão deixada pelo profeta Muḥammad (s.w.s) se transforma em força prática a serviço da construção de uma ideia de nação moderna que se forjava pelo trabalho, pelas armas e pela religião.

Expressões desse orgulho nacional e dessa masculinidade surgiam em outras situações. O *shaykh* Aḥmed Bolly costumava fechar as portas e janelas da mesquita após as orações para que eu e ele ficássemos trancados por dentro. Nessas ocasiões, ele pedia basicamente para que eu repetisse alguns trechos do *al-Qurʿān* – geralmente as menores e mais fáceis de serem memorizadas – para que ele fizesse correções nas minhas pronúncias e me apresentasse os sentidos por trás da mensagem. Um trecho sempre retomado por essas lições era a *sūra* al-Muzzammil, que aconselha sobre a correta prática da recitação.

| | | |
|---|----|--|
| <i>Yā-ʿayyuhā l-muzzammil</i> | 01 | Ó, você que está enrolado no seu manto! |
| <i>Qumi l-layla</i> | 02 | Levanta-te e ora durante a noite, |
| <i>ʿillā qalīla</i> | | exceto durante um pouco; |
| <i>niṣfahū ʿawi nquṣ minhu qalīla</i> | 03 | Sua metade, ou diminui dela um pouco; |
| <i>ʿAw zid ʿalayhi wa-rattili l-qurʿāna</i> | 04 | ou lhe acrescenta, e recita o al-Qurʿān |
| <i>Tarīla (...)</i> | | com <i>Tarīla</i> (entonação e vagar). |
| (a.c.) | | [al-Qurʿān, <i>sūratu</i> al-Muzzammil, s. 73, a. 01-04] |

Muḥammad al-Saʿīd costumava nos acompanhava nessas aulas; em silêncio, ele deixava que o *shaykh* me guiasse sozinho. Mas quando saíamos da presença daquele líder religioso, Muḥammad tinha o cuidado de reforçar as informações transmitidas pelo meu instrutor.

Numa certa ocasião em que almoçávamos juntos no subsolo, Muḥammad ficou irritado porque repeti um erro de pronúncia que ele já havia corrigido. Ele se voltou para mim dizendo: “você nunca vai falar correntemente a minha língua! Eu acabei de corrigir a sua pronúncia e você já repetiu errado”. Ouvindo isso, *shaykh* Aḥmed o repreendeu, citando o seu próprio caso, que veio de um país onde o árabe não era a língua oficial. Ele lembrou que só aprendeu a falar e pronunciar o árabe corretamente porque o seu pai era um professor de religião em Burkina Fasso. Ele possuía dentro de casa alguém que estava constantemente lhe ensinando.

Era nesses momentos de aprendizado que Muḥammad e alguns dos outros rapazes usavam para comparar nossas diferenças e justificar a “superioridade” do *rajul misrī*. O impedimento que Muḥammad fazia para que eu os acompanhasse em atividades que

demandavam esforço físico excessivo era justificado por ele ao dizer que “os estrangeiros não aguentam trabalhar como nós!”. Embora entendesse que por trás dessa expressão, e para além da figuração desse “orgulho de uma masculinidade” [*shaḥām*], existisse também uma intenção real de me poupar do trabalho pesado.

Era sempre após a última oração da noite que eu e os rapazes podíamos sentar e conversar. Quando não saíamos para alguma cafeteria, algo incentivado principalmente por Aḥmed Maḥrūz, estendíamos um tapete na frente da mesquita e tomávamos chá. Às vezes o *shaykh* Aḥmed Bolly aparecia, preparava aquela bebida e sentava por alguns instantes conosco. No subsolo, tínhamos uma pequena copa, o quarto dos rapazes e um salão que ficava desocupado durante parte do dia. Mas aqueles ambientes não eram suficientes para Aḥmed Maḥrūz; foi ele quem nos levou para o mundo exterior à Masjīd Bilāl.

Uma ṣahwa noturna é, antes de tudo, um intervalo

A primeira vez que deixamos o subsolo da mesquita e fomos para uma *ṣahwa* (“cafeteria” – a.e.c.), Muḥammad al-Saʿīd pediu que não avisássemos aos *shuyukh* o que estávamos fazendo, e que saíssemos bem depois da última oração. Aḥmed Maḥrūz escolheu uma cafeteria próximo à Shirʿa Tisʿa; um estabelecimento discreto, com mesas que ficavam escondidas no fundo da loja, como as antigas *ṣahwi al-baladi* (cafeterias “tradicionais”) do centro do Cairo. Era evidente o entusiasmo de Abdo, Beqīra, Maḥrūz e Muḥammad por estarmos, finalmente, deixando juntos o subsolo por algumas horas.

Para chegar à cafeteria, fomos pela Shirʿa Tisʿa, seguindo em direção ao começo do bairro, Nāfwra. Durante o trajeto, ocorreu um acidente a vinte metros da calçada onde caminhávamos: um carro bateu na carroceria de uma moto que transportava pães. A situação imediata ao acidente foi que o motorista do carro e o dono da moto começaram a discutir. Antes que brigassem, vários homens interviram e resolveram assumir a negociação da culpa sobre os danos. Ao ser indagado sobre o seu nome por umas das pessoas que se colocou entre eles, o motorista se apresentou como “doutor Bāqr”. A partir dali, durante a mediação que algumas pessoas que assistiram à cena fizeram, ele passou a ser tratado pelo vocativo de “doutor”, enquanto o dono da moto era apenas o “vendedor de pães”; alguém do qual não se procurou

saber o nome. O piloto vestia uma *galabiyya* cinza e tinha um lenço ao redor do pescoço que o protegia do frio da noite. A todo momento, enquanto, de olhar baixo, apanhava os pães do asfalto, ele repetia que não teve culpa pelo acidente. Do outro lado, o “doutor” repetia com expressividade que a moto estava estacionada de maneira errada, a carroceria que levava os pães ficou proeminente e invadindo a pista, por isso aconteceu a colisão; além do mais, ele exigia ressarcimento pelos danos ao para-choque do seu carro.

Ao invés de culpar o dono da moto, as pessoas que tentavam mediar o conflito começaram a pedir “paciência” àquele a quem se reportavam como “doutor”. Conquistada a sua calma, passaram a convencê-lo de que a culpa era sua, que a avenida era estreita e que o “doutor” deveria dirigir mais devagar. Como os mediadores se mostravam mais sensibilizados pela versão do “vendedor de pães” do que pela do “doutor”, o segundo acabou sendo “convencido”, ou melhor, “intimidado” a aceitar sua culpa, por isso passou a negociar diretamente com o piloto o valor dos danos causados à moto. Ao longo daquela negociação, aparentemente ninguém se preocupou em chamar a guarda de trânsito ou a polícia. Tudo foi mediado pelas pessoas que passavam pela rua; situação que talvez tenha favorecido ao piloto.

Os desentendimentos interpessoais são imagens muito comuns na paisagem urbana caiota. Cenas que poderiam ser associada aos desconfortos comuns à vida de qualquer grande cidade, se não relevássemos o fato de que se trata de uma metrópole que tem uma das maiores densidades populacionais do mundo, de traçados urbanos com ruas estreitas, alguns que ainda possuem padrões urbanísticos do Império Otomano, e feita de notáveis desníveis sociais e diferenças religiosas que fazem estranhar a convivência diária entre as “gentes que nasceram nas grandes cidades” e as “gentes *falāhyn*”, “modernos escolarizados e bem posicionados cidadãos coptas” e “muçulmanos fanáticos”. O trânsito é o trecho físico de enfrentamento dessas figurações nacionais que o egípcio faz da sua constituição. Esse país que, recentemente, buscou nos atos de uma revolução a tentativa de unificar suas diferenças e afirmar sua “modernidade” política, que seria, enfim, “conquistada” pela promessa da “participação democrática” nos destinos da República Árabe do Egito.

Na cafeteria, os rapazes decidiram “ajuizar” sobre a quem deveria recair a culpa. Logo concordaram que era de fato do “doutor Bāqr”, pois a moto com a carroceria que transportava os pães parecia estar estacionada no recuo certo. Muhammad al-Sa‘īd lembrou de como os motoristas são imprudentes no Cairo, sempre procurando se desviar com velocidade das pessoas que precisam cruzar ruas e avenidas que não contam com faixa para pedestres ou calçadas livres para a locomoção. Ele pediu que eu tivesse atenção ao atravessar a Shir‘a Tis‘a, a avenida daquele acidente.

Aproveitando a observação de Muḥammad, Aḥmed Beqīra perguntou se eu já havia percebido o mau-humor dos egípcios. E me lembrou que essa disposição ao desentendimento talvez viesse do excesso de trabalho a que eles se submetem. Para Beqīra, os egípcios trabalham mais e são mais produtivos do qualquer trabalhador ao redor do mundo. Essa afirmação surgia não como expressão de crítica, mas de orgulho. Aquelas referências associadas entre “trabalho excessivo” e o *rajul maṣrī* já tinham surgido por meio da expressão de Abdo, quando ele adoeceu após a Festa do Sacrifício. A rapsódia do “homem forte e habilidoso, preparado ao trabalho e aos exércitos” – predicado afirmado por um *ḥadīth* – era citado como um valor nacional, uma destinação legada aos egípcios. Valor ao qual Aḥmed Beqīra se referia na cafeteria, mas agora usando do acidente de trânsito e o desentendimento entre os envolvidos como exemplos do preço que esse *rajul maṣrī* pagava pelo destino “ditado” pelo *ḥadīth*.

Procurando dissipar do ambiente todos esses assuntos, na cafeteria, Aḥmed Maḥrūz pediu para ascender uma *shisha* e servir chá para todos. Enquanto os seus pedidos não chegavam, brincava com Muḥammad perguntando se ele teria coragem de ficar naquele ambiente usando a *galabiyya* que vestia para praticar suas orações: uma túnica branca que costumava usar para trabalhar e para cumprir suas rezas. Aḥmed estava se divertindo com a imagem de Muḥammad dentro de uma *ʿahwa*, situação em que o mais moralista se rendia ao prazer de ficar alguns minutos respirando o ar poluído de fumo de uma cafeteria popular.

O cachimbo d’água – chamado de *shisha* ou *guza* –, é uma invenção persa que o Império Otomano levou ao Egito junto com o fumo adocicado; produto muito diferente do forte tabaco curdo conhecido como *tubak*, que não agradava o paladar turco. *Narikela*, o termo sânscrito que gera a palavra *narghile* – outro modo de chamar a *shisha* – é o nome da casca de coco usada como recipiente para a água que filtra e esfria o vapor de fumo. Apenas quando se espalhou pelo Egito, ganhando o balão de vidro conhecido como *banūra*, o *narghile* passou a ser chamado de *shisha* (Schechter, 2006).

Muḥammad pediu um cigarro e, antes de ascende-lo advertiu que fumar é um hábito proibido pelo islām; ele falava isso na minha direção, como mais um aconselhamento que aproveitava a deixa da provocação de Aḥmed. Muḥammad dizia estar nervoso ultimamente, e que fumar o deixava mais relaxado. Mas que preferia fazer isso longe dos olhos das pessoas da mesquita. Eu acreditava que aquele “nervosismo” pudesse ser melhor definido pelo seu cansaço diário; estado que nunca admitia, mas que era visível nas suas expressões de enfado. Com o tempo, Muḥammad passou a fumar também no subsolo da mesquita. Aquela pausa no subsolo para um cigarro e para um chá era também um intervalo importante para o seu corpo em meio às suas rotinas de aspirar o grande carpete do templo, organizar as dezenas de prateleiras com

exemplares do *al-Qurʿān* e limpar as dependências em geral. A visita noturna dos rapazes àquela cafeteria da Shir^{ca} Tis^{ca} significava um descanso para corpos que durante o dia intercalavam gestos que faziam confundir o que era movimento para o exercício do trabalho e o que era para a religião.

Dentro da cafeteria, Aḥmed Beqīra e Abdo afastaram suas cadeiras da mesa e se aproximaram de uma TV que transmitia uma partida de futebol entre dois times do campeonato nacional: o popular *Al-Masry* jogava com o *Zamelek*, o time das elites caiotas da região oeste da cidade. Baixando uma trégua temporária entre suas desavenças intermináveis, agora Aḥmed Maḥruz e Muhammad compartilhavam o mesmo *mābsam* de um cachimbo d'água. *Mābsam* (ou *fumm*) é o nome que se dá ao bocal da *shisha*, orifício através do qual se aspira a fumaça. Quando parceiros utilizam um mesmo aparelho que possui apenas um *layy*, que é o tubo por onde passa a fumaça, esse bocal costuma ser dividido pelos fumantes. Compartilhar o *mābsam* “expressa o compromisso mútuo de apoiar alguém e ser apoiado” (Schechter, 2006:21, m.t.). Era exatamente o que os rapazes faziam naquele momento; o que para mim significava que ainda existia amizade para além da “generalizada” falta de entendimento entre eles.

Então, entre o fumo e o chá, nós cinco ficamos em silêncio, porque era mais proveitoso que mesmo a energia de uma conversa fosse poupada naquele momento. No geral, aqueles eram produtos apreciados pelas pessoas com um silêncio respeitoso; existiam pausas e relaxamentos dentro da *banūra* de vidro da *shisha* e na água roseada do chá de *tefel* consumido. Passava das dezoito horas e a cafeteria estava lotada de pessoas cheias de um respeito quase cerimonial ao relaxamento que se ofereciam. A cafeteria era um estabelecimento pequeno e de paredes acinzentadas pela fumaça do fumo. Em movimento, apenas um ventilador que tentava expulsar aquela poluição toda para fora da loja, além de uma criança de aproximadamente 12 anos que balançava tições de brasa numa concha de metal para alimentar a *shisha*.

No Egito, o consumo excessivo do fumo, seja por meio de cigarros ou cachimbos d'água, está relacionado ao hábito que o Império Otomano (1517-1867) associou ao *shaḥām* do homem público: sua autoestima masculina, o seu senso de cortesia e, principalmente, a sua maneira de se apresentar como alguém que trabalha e que busca um descanso legítimo. Na formação do Estado egípcio moderno, esse baseado na figuração de um *rajul maṣrī* sempre disposto ao ofício e às armas, a cafeteria era o ambiente público desse “relaxamento permitido”. Não existiam “corpos preguiçosos” dentro desses cafés, apenas trabalhadores que precisavam reaver suas energias. Mas os colonos turcos, os chefes de brigadas e o vice-rei do Império não consumiam apenas o fumo popular adocicado: eles experimentavam os efeitos do ópio e do *hashish*; os governantes se entorpeciam para provar que precisavam relaxar das suas obrigações

políticas e para reforçar as distinções que existiam entre eles e a arraia miúda dos trabalhadores. Quando o egípcio comum experimentava essas drogas, ele era considerado o “contraventor”: ameaçava a máquina do Estado em desenvolvimento, à religião nacional (o islām) e àqueles que dependiam da sua *shahām*, a sua moral masculina e disposição para ser “o bom homem” em casa, na sua vida sexual reprodutiva, e no trabalho.

Para o povo, as *ʿahwi* se mostravam mais eficazes do que o outro velho equipamento militar dedicado ao lazer popular: o *bustan*, o jardim persa criado na Era Ayúbida (1171-1250); local que só servia às caminhadas e conversas. A intensidade da vida laboral do *rajul maṣrī* do Egito moderno necessitava do consumo de produtos que efetivamente dessem energia e relaxamento aos corpos desses trabalhadores: o café, o chá, o fumo adocicado e, raramente, pois se tratava de uma especiaria dos nobres oficiais, o *hashish*.

No final do século XIX, as artes cênicas passam a ser associadas também às cafeterias: música tradicional, danças e pequenos esquetes teatrais começam a fazer parte desses ambientes. Mas os cafés vinham perdendo a capacidade de se afirmarem como “centros culturais” da vida cidadina. De casas da expressão recitativa, onde os rapsodos da poesia coloquial *zajāl* se apresentavam com seus versos políticos e suas críticas sobre o cotidiano urbano, de lugares onde se apreciava a estética popular musical, a *ʿahwa* noturna acabou se tornando, antes de tudo, um “intervalo”, o lugar desse “descanso legítimo”; embora nem tanto, pois de um outro lado o islām aconselhava que a saúde corporal do homem fosse resguarda em vista do que é mais importante: as ergometrias adaptadas entre as práticas da reza e do trabalho. Mas aquela nossa *ʿahwa* noturna não era somente o local interativo onde essa “poética social de uma masculinidade” operava os seus efeitos através de “atos performativos” (Herzfeld, 1985:16, m.t.); ela era, antes de tudo, uma alternativa dentro de um meio escasso: chegamos ali porque precisámos deixar o subsolo, e porque não existiam outros ambientes para aquele “descanso”, ainda assim, de “legitimidade” ameaçada.

Numa outra oportunidade que tivemos de sair, Muḥammad al-Sa‘īd decidiu escolher o lugar para onde iríamos. Ele nos chamou para conhecer a *Kwrnīshe al-Muqaṭam* (Beira de Muqaṭam); a encosta da montanha em cima da qual o bairro havia crescido, lugar que possibilitava visualizarmos a cidade do Cairo quase por inteira.

Na Kwrnīshe, nós cinco ficamos quietos por um tempo, porque era prazeroso observar a capital egípcia à nossa frente. Nós tínhamos a visão mais privilegiada daquela cidade, que, no geral, é pouco acidentada nas regiões mais próximas da calha do Nilo. Abdo avistou alguns clarões coloridos subindo em trechos variados da cidade. Ele me chamou para observá-los: eram fogos de artifício. “Sabe o que é aquilo, Tamīm?” – Ele me perguntava – “É *farah* (casamento)!”. Então mudamos nossa atenção dos pequenos focos de luz dos prédios e das ruas e passamos a observar os fogos de artifício que as famílias usavam para celebrar as cerimônias de casamento. Eram muitos, alguns mais intensos e coloridos, às vezes estouravam próximos de Muqaṭam, e desses ouvíamos os estampidos. Daquela encosta, era possível perceber a quantidade surpreendente de casamentos que são realizados todos os dias na capital egípcia. E de como o significado dessa realização – considerados os altos valores dispendidos na festa e nos preparativos da nova casa – faz com que as pessoas comemorem esses eventos de maneira efusiva, sempre com muita música, fogos, desfile de carros e motos pelas ruas com o casal.

Da encosta, o Cairo é uma cidade a ser apreciada. As pessoas que chegam ali querem tirar fotos. Alguns casais de namorados, na maioria das vezes muito tímidos, procuram lugares isolados para ficarem a sós, longe dos outros visitantes. Entre esses, dificilmente presenciemos mãos dadas ou abraços e raramente trocas de beijos; a não ser que encontrem um trecho mais escuro da montanha onde possam ficar à vontade. Os rapazes da Masjīd Bilāl observavam as práticas desses casais de namorados, seguindo com curiosidade os seus deslocamentos despreocupados, seus risos, suas conversas a vozes baixas. Não são comuns os lugares públicos no restante da cidade onde essas trocas de carinhos sejam possíveis.

Talvez pela imagem incomum e curiosa de pessoas trocando carícias em público, ou porque alguma coisa na imagem da cidade despertava aquela atitude, Abdo passou a cantar de maneira muito baixa a canção de um compositor popular chamado ‘Atef Sadeq; versos que naquela época eram ouvidos principalmente nos micro-ônibus públicos e nas barbearias de jovens. Quando ouviu o seu companheiro, Aḥmed Beqīra procurou seguir a sua voz. E quando

ambos se perderam na letra, um deles pegou o seu celular e fez reproduzir a canção. Ela se chama “*ʿAmm Salām*”: algo como “Caro Salām”¹⁴⁹. Apesar de ter sido composta por Sadeq, ela ficou popular pela voz de um outro músico chamado Ḥakīm; um “*ibn al-ḥāra*” (filho do beco)¹⁵⁰ que canta temas cairotas da perspectiva dessas suas origens urbanas. Por investirem nessas referências temáticas na composição de suas canções, artistas como ʿAtef Sadeq, Ḥakīm, Shāban Abdel Raḥīm e Saʿd al-Sughayyar são bastante ouvidos pelos apreciadores do gênero da “*mausyqā shaʿabiyya*” (música popular) (Frishkopf, 2010; Puig, 2006). Os versos recitados pelos rapazes naquela noite diante da cidade diziam:

| | | |
|---|----|---|
| <i>Yā ʿamm Salām</i> | 01 | Oh, <i>ʿAmm Salām</i> ! |
| <i>Rāḥat fyn al-salām</i> | 02 | Para onde foi a segurança, |
| <i>wa al-ḥub wa al-ḥunān</i> | 03 | e o amor e a ternura? |
| <i>wa lay al-ghalāb wa āklāha al-dyāb</i> | 04 | E por que os pobres estão sendo devorados pelos lobos, |
| <i>wa al-qusūa fī kūl makān</i> | 05 | e há crueldade, que está em toda parte? |
| <i>Lā sikat ʿārifyn namshīha</i> | 06 | Não existe um caminho a percorrer |
| <i>wa la dumaʿ qadirīn nadāriha</i> | 07 | ou uma lágrima a esconder. |
| <i>ʿayām ghāmiqa wa ʿāyshyn fyhā</i> | 08 | Nós vivemos em tempos de escuridão |
| <i>wa al-ghalbān ʿala ṭūl mutāhan</i> | 09 | em que o pobre está sempre mais degradado. |
| <i>ḥata al-salām baqa ʿalwāqf</i> | 10 | Mesmo os cumprimentos são dados de pé. |
| <i>shimāl yamīn kal makhālīf</i> | 11 | Todo mundo está se desviando para a direita e para esquerda. |
| <i>wa lā ḥad fāhm wa lā ʿarīf</i> | 12 | E ninguém entende o que está se passando. |
| <i>Yā ʿamm Salām</i> | 13 | Oh, <i>ʿAmm Salām</i> ! |
| <i>mā taqūly fyn ʿiya</i> | 14 | Me diga o que está acontecendo! |
| <i>Hī al-qiāma hataqūm wa al-kā ʿiya?</i> | 15 | É o dia do julgamento, é isso? |
| <i>Nās bitajuruḥ wa nās bitakhduaʿ</i> | 16 | As pessoas machucam e enganam. |
| <i>Nās bitadbaḥ wa nās bitūjaʿ</i> | 17 | As pessoas massacram e ferem. |
| <i>Nās fī sīra al-nās taqaṭaʿ</i> | 18 | As pessoas praguejam umas contra as outras. |

¹⁴⁹ *ʿAmm* é um vocativo usado geralmente entre amigos. No seu uso informal, a palavra poder significar “rapaz” ou “caro”, embora *ʿamm* seja também o termo empregado para se referir ao “tio por parte de pai”.

¹⁵⁰ Ou seja, um “filho da periferia”, alguém que nasceu e cresceu em um bairro popular cairota, geralmente situado em regiões do antigo Cairo, como Sayyīdat ʿĀisha.

| | | |
|---|----|---------------------------------------|
| <i>fī al-ʿayām yāmā shafnā al-wāila</i> | 19 | De dia, vemos o sofrimento, |
| <i>wa al-nahār baqa zī al-lāyl</i> | 20 | as manhãs se tornam iguais às noites. |
| <i>lamā khalāṣ fāḍ bayanā al-kayl</i> | 21 | Até que tudo nos deixa fartos |
| <i>wa al-qalb bā lʾaḥān malyān</i> | 22 | e com o coração cheio de tristeza. |
| <i>Ṭaʿm al-laqimat khalāṣ baqa mar</i> | 23 | O gosto da comida ficou amargo |
| <i>wa al-ʿayām mash rāḍya tamur</i> | 24 | e os dias se recusam a passar. |
| | | |
| <i>Yā ʿamm Salām</i> | 25 | Oh, ʿAmm Salām! |
| <i>mā taqūly fyn ʿiya</i> | 26 | Me diga o que está acontecendo! |
| <i>Hī al-qiāma hataqūm wa al-kā ʿiya?</i> | 27 | É o dia do julgamento, é isso? |

(a.e.c.)

Se do alto de Muqāṭam, o Cairo é uma cidade disposta à apreciação, de perto, ela é por vezes tratada com desprezo, com repúdio e críticas à poluição das ruas, aos assédios que as mulheres sofrem nos transportes públicos, à repressão militar contra os cidadãos. As perguntas que o eu-lírico da canção de ʿAtef Sadeq fazia espelhava justamente esses estranhamentos sobre os desamparos da vida urbana, algo que a beleza e o horror de assistir aos movimentos da cidade a partir daquela encosta possibilitava. O “ʿAmm Salām” ao qual a letra se refere não é um indivíduo, mas a “paz” [*salām*], o cumprimento religioso que as pessoas se desejam umas às outras, e que nos tempos recentes são trocados por corpos que “estão sempre de pé” [*baqa ʿalwāqf*] (linha 10): ou seja, por conta do tempo empregado quase que inteiramente ao trabalho, as pessoas são “impedidas” de fazerem algo apreciado pela ética cotidiana das relações públicas: o movimento de cumprimentar os amigos, geralmente desejando “*salām*” (paz) e trocando “*būsa*” (ósculos faciais), e sentar junto a eles para conversar. Recitar aquela canção de ʿAtef Sadeq, como faziam Abdo e Beqīra, era como estranhar essas “insensibilidades” dos gestos que são atribuídas ao após-revolução como um tempo de violências e cansaços que se atualizam. A encosta de Muqāṭam, com todos aqueles casais de jovens trocando palavras impronunciáveis e carícias impraticáveis à luz do dia e de outros ambientes da cidade, era como um ensejo visual para a reprodução dos versos de “ʿAmm Salām”: a canção que se pergunta para onde foram as expressões de “paz” – a amabilidade dos cumprimentos e do gozo do ócio, assim como bem-estar da vida social –, em que trecho de um passado essas coisas se perderam.

A admiração que as pessoas sentem ao subir até Kwrnīshe e conseguir enxergar a capital egípcia vem dessa possibilidade de vê-la de maneira distanciada e também por inteiro, como

uma forma e os seus extremos espaciais ligados por ruas que começam e terminam, miniaturizações de prédios e minaretes, o movimento do trânsito de carros e o humor dos pedestres que não nos afetam; pelo menos enquanto estamos no alto da montanha.

Eu era acostumado a ser incentivado por Fāhd Abāza a visitar monumentos do Cairo velho, mesquitas antigas, prédios modernos do centro da cidade. Fāhd tinha uma sensibilidade para o assunto das épocas e das formas materiais que constituíram a história do seu país: arquiteturas, detalhes urbanísticos, lugares que faziam parte do orgulho nacional egípcio pelo desenvolvimento da sociedade moderna. Quando saía de carro para resolver algum assunto, ele sempre me convidava para acompanhá-lo e, quando possível, parava diante de uma paisagem urbana ou monumento e passava a me explicar o que eles representavam para o país, de que época era, quem os construir.

Diferente do jovem médico e membro de uma família da classe média urbana, os rapazes da Masjīd Bilāl não me lembravam dos monumentos históricos, não tratavam dos traços de antiguidade da cidade, das suas necrópoles arqueológicas. Se queriam me apresentar algum lugar importante para eles, me levavam para um ambiente como a Kwrnīshe ou para uma cafeteria qualquer; lugares onde eles próprios poderiam se divertir e aproveitar os seus horários de folga. As referências aos artefatos e conhecimentos da história nacional por parte daqueles não eram as mesmas das de Fāhd Abāza. Aqueles *falāhyn* cresceram muito longe do Cairo histórico, turístico, muito distante do orgulho urbano pela solidez das arquiteturas europeias, do estatuário militar e dos prédios comerciais do centro da capital. A única remissão mais direta à história do Egito antigo que presenciei entre eles foi feita por Aḥmed Maḥruz. Ele tinha 20 *ginīn* nas mãos (cerca de US\$ 2,0 dólares) para comprar a sua e as refeições dos seus dois companheiros. Ele girava a cédula esticada pelas suas mãos quando me perguntou: “sabe a quem pertence essa imagem?”. Era o busto de Ramsés estampando a cédula. Em seguida afirmou, apontando para a ela: “isso é *‘atīq* (antiguidade), Tamīm! Não se compra *kūshary* com um Ramsés!”. Eu juntei outra cédula àquela que ele já tinha na mão e fomos comprar pães, tomates e *kūshary* para o jantar que faríamos no subsolo junto com os outros rapazes.

“*Tamīm* não é um nome comum. Você deve se chamar Muḥammad Tamīm. Faça com que as pessoas lhe chamem de Muḥammad Tamīm, a partir de agora” – foi o conselho de Muḥammad al-Saʿīd, quando percebeu que os frequentadores da Masjīd Bilāl haviam se habituado com a minha presença. Mais do que todos os outros rapazes, ele era o mais observante da minha ortopráxis e do meu comportamento em geral. Sempre quando eu me dobrava para a oração ou chegava na mesquita e me dirigia a algum líder religioso, eu tinha voltado para mim o seu olhar. Muḥammad demonstrava ter um compromisso especial com a minha adaptação corporal à ergometria moral e física que ele tinha como ideal para um muçulmano. O restante dos rapazes tinha a mesma atitude, mas preferiam fazer correções na pronúncia de palavras ou me falar sobre conhecimentos e assuntos alheios à religião.

Certa vez, enquanto tomávamos chá no subsolo após lavarmos os banheiros do *wḍūʿ* (ablução ritual), *shaykh* Aḥmed Bolly – que sempre acompanhava de perto a rotina dos rapazes para lhes cobrar serviços e orações – percebeu aquela atenção de Muḥammad sobre a minha conduta. Nesse momento, o *shaykh* entrevistou para pedir que eu não ficasse constrangido se Muḥammad tirava um pouco do seu tempo para me ensinar, pois aquele que me transmitia algo de valioso estava guardando o crédito das suas boas atitudes junto a Allāh. Então me lembrou de um provérbio que comunica um dos principais conceitos da “*akhlāq*” (ética) do islām:

Al-dal ʿali al-khira kafā ʿala.

“Aquele que almeja o bem, já faz o bem”.

(a.c.)

Ao que ouvia o *shaykh* Aḥmed Bolly recitar para mim essa mensagem, Muḥammad balançava a cabeça em aprovação. Mas aos poucos, a busca de “créditos” por boas atitudes e disposição para transmitir conhecimentos que os rapazes exercitavam comigo foi conhecendo o valor da gratuidade dos afetos. Não era mais apenas “ensinar Tamīm a se comportar em meio aos egípcios”, mas querer a sua presença junto de nós, ter dele o seu tempo, a permissão de nossas brincadeiras compartilhadas, o chá e as nossas conversas no subsolo. Com o argumento de que o muçulmano devoto deve realizar suas cinco orações no interior de uma mesquita, Muḥammad passou a exigir minha presença diária na Masjīd Bilāl. Mas a insistência para que

eu participasse das orações no interior do templo não era apenas para que honrasse com os meus compromissos religiosos, mas também para que nos mantivéssemos próximos uns dos outros, aproveitando juntos os intervalos entre orações e serviços. Foi nesse período que praticamente me mudei da residência da família dos Abāza para o subsolo da Masjīd Bilāl.

Naquela época, vivíamos os dias de *‘Yd al-Aḍiḥa* (A Festa do Sacrifício). Os rapazes ficaram encarregados dos preparativos da cerimônia: eles estenderam os tapetes na rua, armaram o grande tecido branco e azul conhecido como *suradeq*, com o nome “Allāh” inscrito vistoso na frente, e montaram o *minbar* (púlpito) e um equipamento de som; cenário organizado na parte externa da mesquita, onde os fiéis se reuniram para fazer a primeira oração da sexta-feira na presença do *imām* Osāma al-Azhari, o grande convidado da festa.

Pastores vindos de vilas do Baixo Egito trouxeram carneiros e vacas para serem vendidas nas esquinas e nos terrenos baldios das ruas de Muḡaṭam. As famílias que tinham condição de fazer algum sacrifício naquela data religiosa iam até eles e adquiriam uma *udhiyya*¹⁵¹, que era levada para casa, cuidado e sacrificada na sexta-feira, recordando a atitude de Ibraḥīm (Abraão) que se dispôs a sacrificar seu próprio filho como prova de sua fé; narrativa lembrada pela *sūra* de Ṣād (s. 37, a. 101-113). Na capital egípcia, os pastores guiavam seus rebanhos por entre os carros e os pedestres, paravam em algum lugar quando surgia um comprador ou montavam tendas em terrenos desabitados. Também era comum ver cuteleiros amolando facas e machados em banquetas montadas nas calçadas ou oferecendo os seus serviços de porta em porta. A imagem desses abatedouros ao ar livre se contrabalançada com a dos vendedores de balões e animais de pelúcia em formato de ovelhas e vacas, que circularam oferecendo seus produtos pelas ruas durante aqueles dias.

Na semana da festa, o senhor *‘Atef* – pai de Fāhd Abāza – adquiriu uma vaca, que foi amarrada próximo ao jardim da sua casa e saciada de água e capim. Enquanto aquele animal esteve na sua residência, o senhor *‘Atef* ia até ele e lhe fazia carinhos na moleira, às vezes trocava o capim e a água da cocheira. Até que na sexta-feira, ele contratou os serviços de um grupo de cuteleiros. Com cuidado, a equipe formada por três homens fortes deitou o animal no chão, virou o seu pescoço para que ele não visse o metal dos cutelos – como manda a prescrição ritual do sacrifício no islām – e o sangraram recitando a voz muito baixa *Bismillāh* (Em nome de Allāh). O golpe do sacrifício deve cortar todas as veias do pescoço de uma só vez, de forma que a morte seja rápida e menos dolorosa possível para o animal. Em seguida, ali mesmo naquela área lateral ao térreo do edifício dos Abāza, os cuteleiros retiram os órgãos internos e

¹⁵¹ *Udhiyya*: “vítima sacrificial” [*qurban*] de origem animal abatida durante a Festa do Sacrifício (Von de Bruinhorst, 2002:20, m.t.).

desossaram o animal. O pagamento dado a eles pelo serviço foi de 400 *ginīn* e vinte quilos da carne, que foram repartidos entre os trabalhadores. Naquele mesmo dia, os Abāza fizeram um grande baquete e chamaram os irmãos do senhor ʿAtef, que moravam em bairros distante de Muqāṭam. Também distribuíram porções do que prepararam entre os vizinhos que moravam à esquerda e à direita do *mabna sakany* da família. Mais do que o consumo, é a distribuição da carne que dá o devido valor religioso ao ato do sacrifício.

No começo daquela mesma semana, o pai de Muḥammad havia pedido que ele fosse até o rebanho de um dos pastores que estava parado na Shirʿa Tisʿa e comprasse uma ovelha; pois eles levariam o animal para a casa dos seus parentes que moravam no conjunto habitacional de Zilzāl. Animado com a ideia, Muḥammad largou o serviço na mesquita mais cedo e me chamou para irmos até o rebanho. Entre os animais, escolheu o mais robusto que encontrou. O pastor que negociava a venda das ovelhas propôs que Muḥammad não levasse o animal consigo, mas que o deixasse sob os seus cuidados até a sexta-feira. Foi o que o jovem fez: para identificar a ovelha, o pastor o aconselhou a marcar a lateral do animal com um pincel e uma tinta vermelha, com a qual deveria escrever o seu nome. Muḥammad escreveu o nome de seu pai sobre a lã. Mas quando foi cortar uma corda que prendia o pescoço do animal para soltá-lo entre os que já estavam marcados pelos seus compradores, ele acabou ferindo a mão com a faca. A profundidade daquele corte e o lugar delicado do ferimento – do dorso da mão em direção ao polegar – o impediu de desenvolver suas atividades com a celeridade e prontidão que costumava ter; logo ele, que era um dos mais proativos entre os rapazes da mesquita. Até nas suas orações o corte lhe incomodava, pois entre os gestos rituais, Muḥammad, que já se ressentia pelo excesso de peso, precisava se erguer devagar com as mãos apoiadas no chão.

O impedimento à execução das suas atividades tornou Muḥammad estranhamente hostil durante aqueles dias. Ele não cumprimentava ou falava com nenhum de nós. E quando respondia à nossa interpelação sobre algum assunto, usava expressões ríspidas, às vezes agressivas. Percebendo aquela atitude de Muḥammad, Aḥmed Maḥrūz veio me pedir desculpa pela maneira como o seu companheiro de trabalho vinha se comportando. Eu lhe perguntei por que ele estava daquela maneira diante de um acidente que poderia acontecer a qualquer um. Ao que Aḥmed explicou que o corte estava impedindo Muḥammad de trabalhar logo naquela data tão importante, que era a Festa do Sacrifício.

Abdo também ficou doente naqueles dias, o que diminuiu ainda mais a força de trabalho do grupo. Mais do que nunca, todos precisavam da disposição de Muḥammad; que de fato tentou dar o máximo de si, mas que fugia da nossa frente quando era acometido por alguma dor. Até que vencido pelas dores e pelo cansaço, e com a bandagem da mão úmida de sangue,

não conseguiu mais trabalhar, e se recolheu ao *bedron* do topo da mesquita onde morava seus pais. Na segunda manhã sem ele entre nós, Aḥmed Maḥrūz resolveu visitá-lo na cobertura do templo.

Por terem personalidades antitéticas em vários sentidos, Aḥmed e Muhammad viviam envolvidos em discussões, momentos em que exibiam seus valores e mediam suas habilidades. Muḥammad queria ensinar Aḥmed a se transformar no muçulmano responsável – um *mualtāz* (devoto profilático) –, enquanto Aḥmed sempre tentava fazer revelar em Muḥammad o jovem que gostava de cafeterias e cigarros. Nas brincadeiras com as quais menosprezava os conselhos do amigo, era possível ouvir Aḥmed lhe dizendo: “veja como você é! Eu não quero me transformar nisso: alguém que fuma escondido, come muito e tudo isso porque vive estressado com o trabalho”. Eram duas disposições distintas: Aḥmed não aguentava mais viver no subsolo da mesquita, enquanto Muḥammad ainda não conseguia se imaginar longe dali.

Mas passadas as atribulações do período de preparo da cerimônia, a celebração da *‘Yd al-Aḍiḥa* finalmente havia reunido centenas de fiéis nas proximidades da mesquita. Toda a extensão da rua que havia sido coberta pelos tapetes foi ocupada por famílias que tinha vindo de vários distritos caiotas. Muitos homens vestiram *galabiyya* brancas e traziam de mãos dadas seus filhos e netos para junto do local da cerimônia. As mulheres ocuparam o gramado do jardim frontal do templo, criando uma paisagem humana um pouco mais colorida do que aquela onde estavam apenas os homens. No centro do grande biombo formado por tecidos da *suradeq*, os *shuyukh* Aḥmed Bolly, Muḥammad Isāq e o *imām* Osāma – líder religioso para o qual os fiéis olhavam com curiosidade – posicionaram-se e, desde as primeiras horas do dia, recitavam em coro os versos que celebravam a data:

| | | |
|---------------------------|---------------|-----------------------------------|
| <i>Lā ʿilah ʿillā-lāh</i> | ⁰¹ | Não há outro Deus, além de Allāh! |
| <i>Allāhu Akbar</i> | ⁰² | Deus é maior! |

(a.c.)

Após a primeira oração da manhã, o *imām* Osāma apresentou a mensagem da *khutūba*; sermão que encerraria a celebração. Nesse momento, muitas famílias já haviam deixado o local da cerimônia. Elas saíam apressadas para as suas casas, onde preparariam a refeição da tarde com a carne do sacrifício que haviam oferecido à memória da festa daquele ano.

Subindo o pequeno púlpito de madeira que foi reservado para ele, e tendo à sua frente a dispersão das pessoas que deixavam o local, o *imām* comunicava uma mensagem sobre a

reserva daquela data à oração e à leitura do *al-Qurʿān*, pedindo que os dias do feriado – quatro dias, segundo o calendário oficial do país –, não fossem gastos apenas em refeições e reuniões com os seus familiares, mas que também comparecessem à mesquita para o compromisso de suas orações. Era contrastante ver que, enquanto o *imām* aconselhava as pessoas a refazerem os seus compromissos individuais com a fé, boa parte delas abandonava as ruas. Ainda ali próximo, um grupo de adolescentes começava a se reunir para fazer manobras com motos e carros, com os quais realizavam derrapagens no asfalto. Tudo isso acontecia a menos de duzentos metros de onde o famoso *imām* conduzia sua fala.

O contraste entre a mensagem eufórica da liderança e o desinteresse de parte da multidão de fiéis – que se apressava para voltar para casa ou para procura por diversão naqueles dias de feriado, como faziam os jovens – dava imagem ao movimento contemporâneo que alguns autores tratam como um “esgarçamento” das condutas religiosas. E, somado ao fenômeno, a corrida pela restauração dos preceitos religiosos nas pessoas, a fim de trazê-las de volta para junto de uma ideação de vivência e compreensão da fé; movimento que envolve parte dos fiéis num projeto de reeducação moral umas dos outros, fazendo do “indivíduo o alvo da pregação religiosa do islām” (Roy, 2004:110, m.t.): antes do que a totalidade da “comunidade islâmica” [*ummah*], é o “indivíduo” que passa a ser o centro do esforço de reeducação catequética. Ele é buscado a partir do seu isolamento, sua atenção é chamada em todos os lugares e a partir das suas mínimas condutas diárias. É o que Schielke (2012:33) constata a partir da multiplicação nos últimos anos do após-revolução das chamadas *tirāz* públicas fixadas em esquinas – a tradição das citações de mensagens religiosas colocadas em fachadas de edifícios, mesquitas e nas ruas –, que interpelam as pessoas com mensagens do tipo:

Limādha lā tusaly

“Por que você não reza?”.

(a.c.)

Naquele dia, a mensagem do sermão foi destinada especificamente à recordação da data como momento ritual de importância significativa no calendário religioso e ocasião oportuna para que os indivíduos “restaurassem” seus compromissos com a fé; cumprindo suas orações individuais, recitando o *al-Qurʿān* e visitando a mesquita. Com uma voz jovial, o *imām* lembrava às pessoas sobre as práticas e pensamentos que as ligavam a uma “*al-riyadat al-nafs*” (cultivação da alma). Ele recordava, por exemplo, que, para quebrar o jejum, muitos gastaram suas economias comprando alimentos que seriam consumidos não por necessidade, mas por

simples prazer. Comparando as metáforas da “boca saudável” e da “boca saciada”, o *imām* indagava aos que estavam diante dele:

Por que em vez de comprar o alimento que vai ser desperdiçado ou consumido em excesso, a ponto de lhe fazer mal, você não usa duas *ginīn* (libras) para adquirir uma *siwāk*. Cuidar do corpo que já se saciou parece mais sensato do que cuidar de uma boca que precisa receber limpeza e orações?! Alguns alimentos que ingerimos, nosso corpo não precisa, mas toda oração é aproveitada. Por que comprar um animal [*udhiyya*] para sacrificar na *‘Yd al-Aḍiḥa*, quando você nem mesmo consegue ser cumpridor das coisas mais necessárias ao islām?

[Grav. 06; Arq. 02 – Trecho da *khutūba* do *imām* Osāma].

A *siwāk* é uma escova de dentes feita do galho e das fibras da *salvadora pérsica*, planta que possui propriedades antissépticas; em árabe, ela é chamada costumeiramente de *arāk*. O conselho para o uso da *siwāk* como escova para a higiene bucal foi deixada por várias *sunnan* (sing. *sunnah*) do profeta Muhammad (s.w.s), que lembram dos benefícios medicinais e sagrados da purificação que se faz com aquela planta. Esses conselhos fazem parte da chamada “medicina profética” (Ragab, 2012:658, m.t.), que é o conjunto de prescrições médicas, cuidados com o corpo e com a alimentação, além das interdições alimentares que o muçulmano deve observar. Alguns fiéis repetem a escovação com a *siwāk* antes de realizarem as suas orações, permitindo, desse modo, que a boca esteja purificada durante o ato.

Quando o *imām* Osāma lembrava da importância do uso da *siwāk* em oposição ao consumo excessivo de alimentos, ele colocava em contraste o cuidado apenas material e alimentar com o corpo e o cuidado ritual com a sua saúde espiritual. Era lembrada naquela fala a estreita relação que para o *islām* tem os “cuidados materiais” e “espirituais” com o organismo, desde que é por ele, através das suas ortopraxis individuais, que a religião se manifesta. O rito principal – lembrava o *imām* – é aquele que se passa “no corpo individual”, e não aquele da tradição dos “sacrifícios animais” e dos “banquetes coletivos”. É na predicação do “organismo individual” e no seu alinhamento disciplinar com a fé onde a religião expressa o seu movimento.

Os mecanismos desse “cuidar de si” – e que fazem parte do sentido mais geral de uma *al-riyadat al-nafs* (cultivação da alma) incentivada pela mensagem do *imām* Osāma – são compreendidos por autores como Wilson Jacob (2011:14, m.t.) como “centrais para o projeto egípcio de modelar um *self* moderno”. Ele analisa, por exemplo, que quanto mais o país esteve pressionado por forças coloniais e, por isso incentivado a criar e a afirmar uma identidade nacional própria, mais se fortaleceram os revivalismos ideológicos do *islām* clássico. A tese desse autor é que um “cuidar de si” – termo que apropria das aulas de Foucault (2010; 2006) –

está na origem do movimento de elaboração da imagem do sujeito nacional. Segundo ele, podemos reconhecer a origem dessas forças desde o enfraquecimento da influência dos comandos centrais do Império Otomano sobre o país, durante o governo do *pāsha* Mehmed °Ali, e da progressiva afirmação, desde então, de uma nação árabo-egípcia baseada na força laboral e bélica que atuava recrutando homens do campo em operários e soldados (Cuno, 1992). No Egito, mais do que em outras nações da região do MENA¹⁵², o islām sunita e os discursos públicos dos seus sacerdotes foram centralmente importantes “no apoio dessas políticas de Estado” e na mobilização dos cidadãos na direção de realizar um país baseado em um homem que era laboral, religioso e belicamente competente (Gaffney, 1994:114, m.t.).

Quase que pelo efeito de uma afinidade eletiva, o “cuidar de si” pregado pela religião através de uma *al-riyadat al-nafs* – ideologia do homem corporal e espiritualmente saudável – se somaria aos predicados de um homem nacional disposto ao trabalho e ao compromisso com o exército nacional; esta última, a instituição responsável por garantir, no plano físico, a soberania do território e o desenvolvimento da nação. O efeito da combinação entre essas ideologias e ortopráxis é encontrado na fabricação daquilo que Jacob (2011) chama, ainda com base na literatura foucaultiana, de “processo de subjetivação de masculinidades modernas no Egito”. Uma dessas subjetividades seria aquela à qual dedica uma de suas análises: o egípcio *effendi*, o funcionário público do final do século XIX e início do XX; um tipo masculino que surge do processo de colonização turca e acaba se transformando no ícone da identidade masculina egípcia. Tipo elaborado em oposição à visão feminilizante que o ocidente produzia do oriente nas narrativas do início do século; tese apresentada por Edward Said (1978).

Para Jacob (2011), os ícones e práticas dessa identidade *effendi* – assim como a muçulmana, a arabista, a antiga e as outras do Egito – foram possibilitadas por “atos performáticos” cotidianos de fixação e efetivação de subjetivações que transcorreram ao longo do processo de consolidação de uma nação que buscava se individualizar econômica, política e identitariamente dos seus colonizadores. Assim puderam se estabelecer os sócio-biotipos nacionais, como aqueles do homem forte e incansável voltado sempre ao trabalho, e também do fiel homem muçulmano constituidor e mantenedor da família, o nacionalista que em nome da fé e do seu país – que um dia foi elogiado por uma expressão do Profeta (s.w.s) – estaria sempre disposto a servir às armas.

Tendo a concordar com parte do raciocínio de Wilson Jacob de que processos modernos e coloniais de subjetivação, atos de performances, ideologias e pedagogias operaram na

¹⁵² MENA: *Middle East and North Africa*.

afirmação da masculinidade de um super-homem nacional que devotava sua força ao trabalho, às armas e à fé. Mas também, assim como esse autor, que duvida da plena uniformação dessas identidades e ideologias, eu questiono onde estão as “borraduras” individuais e intensivas feitas cotidianamente sobre esses processos. Questiono como as vozes das apresentações e vivências criativas de si se compartmentam e envergam esses dinamismos de subjetivações históricas, modernizantes e, principalmente, colonizadoras: como aquele que tenta idealizar o tipo masculino *effendi*, e, principalmente, o tipo mais geral do *rajul misrī*, que abordo no espaço deste trabalho.

O que tentei fazer foi reconhecer as figurações desses projetos de subjetivação do *rajul misrī* a partir da observação do corpo diário de Muḥammad al-Saʿīd. Pois sempre me pareceu – apenas me pareceu, dado que criei dúvidas sobre esse raciocínio – que o organismo e a orodopraxis diária de Muḥammad eram como um experimento de exercício e restauração da originalidade desse *rajul misrī* e dos valores que ele compreende. Mas, produzindo essas problematizações e observações sobre os seus gestos cotidianos, cheguei a essa questão que confrontava à tese da subjetivação: como essa figuração nacional do “homem egípcio”, sempre obstinado ao trabalho, às armas e à fé, é cotidianamente exercida e dobrada? Falando especificamente sobre a religião e da sua *al-riyadat al-nafs* (cultivação da alma) como prática espiritual diária do indivíduo – algo que tinha bastante presença nas expressões de Muḥammad al-Saʿīd –, me pergunto se é possível que a ortopraxis religiosa seja também usada não só para exercitar mecanismos preceituais de fé e de corpos políticos, mas também para os movimentos de uma apresentação criativa de si que reforçam os vínculos fenomenais dos indivíduos com os seus desafios diários. Não é o caso de desacreditar de certos “dispositivos de poder”. Apenas me pergunto como essas preceituações e biopolíticas são flexionadas através dos modos como as pessoas vivenciam seus vínculos táteis e afetivos com um tempo político e com outros sujeitos dos seus mundos proximais.

Foram essas perguntas que me surgiram como filtros diante do que conhecia da história da constituição do Estado-nacional egípcio e daquilo que eu próprio observava: a intimidade dos desafios físicos e psicológicos de vivenciar as destinações dadas ao *rajul misrī* feitas das instituições do trabalho, do serviço militar e dos compromissos fervorosos e familiares. Passei a dispor essa questão diante também do que observava das ergometrias entre trabalho e religião que faziam o cotidiano de Aḥmed Maḥrūz, Aḥmed Beqīra, Abdo, mas, principalmente, de Muḥammad al-Saʿīd; que era reconhecido por todos como o “devoto”.

Na rotina dos rapazes, o cumprimento das orações era algo acompanhando de perto pelos *shuyukh*; tanto quanto suas atividades de manutenção do templo. Lembro que durante

uma oração da tarde, Aḥmed não subiu conosco para o piso principal da mesquita. Sentindo a falta dele entre nós, *shaykh* Muḥammad gritou enérgico na minha direção “*fain* (cadê) Aḥmed Maḥrūz?!”, perguntando por que ele não havia saído do subsolo e vindo fazer a oração. Abdo se antecipou a dizer que Aḥmed havia dormido após o almoço, pois afirmava estar cansado.

Terminada a oração, fomos conversar com Aḥmed, que já havia acordado. Nesse momento, o *shaykh* Muḥammad foi até nós e se dirigiu diretamente àquele que não havia feito sua oração perguntando: “você acha que é um muçulmano, Aḥmed?!”. Indiferente à pergunta, ele se concentrava em pôr açúcar no seu copo de chá, evitando olhar para o *shaykh*, que o avisou: “você não pode trabalhar na mesquita se não fizer suas orações!”. O que seguiu após a saída do *shaykh* Muḥammad da nossa presença foi uma discussão entre Muḥammad al-Sa‘īd e Aḥmed Maḥrūz. Tudo começou quando Muḥammad olhou para mim e, na frente de Aḥmed, advertiu-me a “não tomar as atitudes de Aḥmed como exemplo”. Essa provocação aumentou a intensidade das discussões entre ambos, sendo preciso o *shaykh* Aḥmed Bolly intervir para acalmá-los.

No fundo da mesquita, existiam quatro carteiras escolares feitas de madeira maciça. Durante a noite, Muḥammad al-Sa‘īd fazia questão de sentar com solenidade em uma delas, abrir um grande exemplar do *al-Qur‘ān* e começar a recitá-lo, de modo que os outros rapazes o ouvissem e repetissem sua atitude. Às vezes, Aḥmed Beqīra e Aḥmed Maḥrūz tinham o cuidado de acompanhar o gesto de Muḥammad al-Sa‘īd, isso acontecia principalmente quando um dos *shuyukh* estavam por perto. Ao sentar nas carteiras e recitar em voz alta, fazer suas orações diante dos rapazes ou me convidar para ler e estudar algum trecho do livro, Muḥammad sabia que estava exercitando uma atitude exemplar diante de nós e, principalmente, daquele que precisa de uma “atenção especial”: Aḥmed Maḥrūz. Tinha algo na sua ação como uma demonstração das suas resistências, pois havia trabalhado mais do que qualquer um dos outros rapazes durante o dia, mas queria prová-los que era possível honrar os compromissos com a ortopráxis religiosa. Ou melhor: que ele, na sua qualidade individual, com a sua força e disposição particular, conseguia respeitar a divisão prescritiva entre as horas do trabalho e da oração.

Com gestos que pareciam se engatar às flexões corporais das *sujūd* da oração – prostrações rituais feitas de troncos dobrados, genuflexões e mãos espalmadas no chão; movimentos que já eram feitas com bastante esforço pelo seu corpo –, Muḥammad exercitava uma dezena de outras ações do cotidiano do seu trabalho, como aspirar o carpete da mesquita, varrer a grande área externa do templo e aguar o jardim da *ziyāda* frontal. De modo que os gestos para o trabalho e os religiosos já pareciam não ter limites discerníveis. Por isso, suas

ações sempre pareciam estar flexionadas pela contradição entre servir ao templo como se servisse à religião (e vice-versa) e lutar para servir a si mesmo, “alimentando” suas forças de pequenos intervalos de folga, aquiescendo a realidade do seu estresse corporal com cigarros e com refeições fartas realizadas fora de hora. Descansar, alimentar-se com abundância e fumar – esses gestos da intimidade de um corpo que excedeu suas forças e resistências – eram atitudes feitas longe de nós, seus amigos, e dos *shuyukh*; geralmente realizadas no subsolo, piso inferior àquele da *minbar*, o centro moral da mesquita. Enquanto todos estávamos nesse andar principal, Muḥammad al-Saʿīd procurava o assoalho inferior, onde poderia ficar sozinho com o seu cigarro e com o desconforto das suas dores nos joelhos e nos braços, que pareciam aumentar à medida que ele adquiria mais peso. Nós respeitávamos essas horas que ele tomava apenas para si, assim como as atitudes que escondia de nós. E nos contentávamos de ter a presença dele nos momentos do chá que preparávamos esporadicamente e nas cafeterias que frequentávamos à noite; momentos em que o direito do descanso era pleno entre todos.

Ali, naquele corpo primeiro compromissado com a religião e com o trabalho estava a saliência de um orgulho, de um valor que poderia ser exposto, colocado como um gesto exemplar. O *rajul maṣrī* e a maneira como as expressões de Muḥammad procuravam vivenciá-lo falavam não apenas dos sentimentos fervorosos, eram também qualidades que usava para atender às expectativas feitas sobre a sua pessoa. Com o *rajul maṣrī* – a modelação do forte e fiel trabalhador muçulmano egípcio –, Muḥammad al-Saʿīd produzia sua *murūwah*: esse valor público que é feito de imagens do nacionalismo e do orgulho religioso que precisam ser demonstradas na atitude; eram performances que falavam da apresentação do seu portador nas interações conosco.

Ao invés de ser apenas um enquadro para uma personalidade ideada, as representações nacionais, religiosas e masculinas embutidas no *rajul maṣrī* eram apropriadas por Muḥammad al-Saʿīd justamente para singularizar-se, dá a imagem de uma personalidade que era distinta das dos outros rapazes, apontando, assim, o orgulho da sua “inteireza” individual. Os sentimentos e as iconicidades da nação, do islām e do homem egípcio acabavam sendo matérias de uma apresentação de si diante dos seus companheiros. Eram figurações “criativas” por serem “manejáveis”: Muḥammad conhecia as horas certas em que deveria se isolar para se dar o prazer de um cigarro, em que momentos deveria descer ao subsolo ou escapar a uma cafeteria. Aquelas práticas subvertidas dos costumes de sua “*akhlāq*” (ética) pessoal funcionavam reativamente às pressões psicológicas e aos cansaços diários, além de agirem na manutenção do equilíbrio saudável das ergometrias do seu corpo para que ele continuasse no contínuo dos seus exercícios diários.

O que se chama aqui de “ética” [*akhlāq*] é o lustre individual que fazemos da nossa ortopraxis religiosa: ela compreende os valores que pomos em prática, a constância da nossa *murūwah* (virtude) demonstrada pelos exercícios repetitivos de apresentação de uma personalidade pública e pelos gestos das nossas “*ādab*” (boas maneiras) e “*makarim al-akhlāq*” (as qualidades nobres da personalidade). *Akhlāq*, *ādab* e *makārim al-akhlāq* são moralidades ideacionais do islām que aparecem inscritas nas principais expressões verbais dos textos da religião (Omar, 2013:389, m.t.), por isso são palavras insistentemente repetidas pelos seus *mualtazīn* (devotos), termos feitos para que o fiel sempre “recorde” [*dhikr*], no seu cotidiano intimista e público, qual é o correto agir. No islām, como em outras denominações religiosas, a repetição – essa função de base da “recitação” – é a operação rítmica através da qual as palavras substancializam os gestos nas pessoas: esses conceitos morais são repetidos para que ganhem agência, para que aquilo que “recitamos” (proferimos) seja coerente com o que “fazemos”.

Quando Muḥammad se escondia para fruir os prazeres e “sacrilégios” incompatíveis com a sua apresentação pública, existia entre nós e ele um acordo compartilhado (mas não confesso) de que aqueles seus momentos de arrefecimento das condutas e das pressões, quando descia sozinho ao subsolo, eram necessários; apenas não precisavam receber comentários, julgamentos e denúncias. Pois a religião e a vivência particular dela eram a consciência dos predicados da sua individualidade, figurativamente comparados e supervalorizados ante as qualidades morais dos “outros”, que éramos nós, seus amigos, e especialmente eu, o “estrangeiro”. O nosso acordo tácito sobre as suas práticas fazia parte também das suas autofigurações. O conteúdo ideacional da pessoa religiosa obviamente não encerrava Muḥammad dentro do homem egípcio devoto, mas sim dava a ele os conteúdos criativos para a sua composição.

Assim como “a sociedade e o indivíduo só coexistem (e existem) porque conseguem flexionar seus limites” (Guareschi; Jovcelovitch, 1994:19), o dispositivo de subjetivação do *rajul maṣrī* – essa rapsódia que tem suas origens no profeta Muḥammad (s.w.s) e que apresenta seus efeitos na ideação do Egito moderno – só persiste porque conseguiu se amalgamar à singularidade de uma voz que reconta a história com as influências e aperfeiçoamentos da pessoa biográfico e do seu tempo presentificado e vivido. Muḥammad al-Saʿīd rapsodia o *rajul maṣrī* – isto é, recita-o e o revive – como uma alternativa de recitação de si, algo que também aperfeiçoa enquanto se apresenta nos instantes das interações conosco. Nesse sentido, o *rajul maṣrī* tem tudo para se parecer com um processo de subjetivação com uma história originária e com os seus períodos de desenvolvimento – que emendam os egípcios à formação do Estado e ao seu nacionalismo moderno pós-colonial –, mas ele é também o artifício de uma “deviação”,

uma escolha entre outras figurações, uma história em destinação, ou chame-se melhor de “rapsódia”: essa negociação narrativa entre a história da pessoa e aquela do tempo social mais amplo. É no corpo de Muḥammad e nas suas contradições entre “manter a boca limpa para as orações” ou “consumir o alimento em excesso” – metáforas refletidas pelo sermão do *imām* Osāma – onde as histórias, os conceitos civilizacionais, as mito-narrativas se revolucionam. O corpo de Muḥammad é o nível intensivo onde esse “indivíduo como alvo da predicação” (Roy, 2002:109, m.t.) é disputado entre as mensagens religiosas e políticas, onde rapsódias da masculinidade agenciam práticas e também são criativamente contrafeitas.

Para autores como Jacob (2011), a modernidade pós-colonial egípcia teria se estabelecido através de “atos públicos performativos”, que formaram o conjunto das ações e ritualização de afirmação de corporeidades e suas identidades: o corpo dos *falāḥ* (camponês), do trabalhador, do muçulmano e das composições entre eles. Expressões corporais e figurações que descreveriam, segundo esse autor, os vários movimentos da constituição de uma identidade nacional egípcia que procurava se distinguir das dos colonizadores turcos, franceses e ingleses. Ao que compreendo, o *rajul maṣrī* – e as suas performances de um corpo feito para as ergometrias do trabalho e da oração – não é a apenas a expressão da ação mimética de uma “pedagogia nacionalista” (Jacob, 2011:32, m.t.), mas a apropriação de recitativas e imagens em razão da afirmação de diferenças de individualidades. O Muḥammad al-Saʿīd que procurava ser conhecido como o *rajul maṣrī*, esse que tinha o prazer de portar as qualidades desse tipo, estava em meio a outros indivíduos que se distanciavam cada vez mais da figura modelar do “homem egípcio”. Era o caso da maioria dos seus companheiros de trabalho, principalmente de Aḥmed Maḥrūz, que já havia ganhado por quase todos da mesquita as pechas associadas ao “jovem indolente”.

Penso, por exemplo, no Muḥammad cumpridor exemplar da ortopraxis das orações, penso no seu corpo que reza, e imagino que ali mesmo, naquelas operações repetitivas e cansativas, subsista não apenas *rajul maṣrī* buscando se integrar aos sentidos metodêuticos que dizem de um “homem nacional ideal”. Mesmo os gestos mecânicos da prece, essa linguagem que é um “instrumento de ação” (Mauss, 2002[1909]:7, m.t.), são dialéticas com o mundo e com as suas zonas proximais feitas de pessoas e imagens de afetos. Volto à questão formulada em outro lugar (cf. Entreparte, p. 224): “quais são os *gestus* subscritos às vozes recitantes fieis à busca da validação das suas preces, esperançosos de transformações políticas e de quadros da história?”. Mesmo entendendo o sobrepeso do projeto disciplinador, da didática nacionalista e dos encaixes operacionais entre as ergometrias do labor e da oração que afirmam a existência de um *rajul maṣrī*, ainda assim procurava em Muḥammad al-Saʿīd um *gestus*, um agente que

organiza e apresenta suas figurações singulares. E acreditava que era no cotidiano intimista daqueles instantes de experimentos de afecções orgânicas que envolviam as pessoas do subsolo da Masjīd Bilāl (inclusive a mim) onde eu deveria continuar me perguntando por ele.

CONJUNTO II

Fotos 22 e 23



Conj. II, fotos 22 e 23.

O *imām* Osāma al-Azhari apresenta o sermão da sexta-feira da festa de *ʿYd al-Adiḥa* (Festa do Sacrifício) em frente à Masjīd Bilāl (foto 22, superior). Cuteleiros realizam o sacrifício de uma *udhiyya* no prédio residencial de uma família de Muḩaṭam, na manhã daquela celebração (foto 23; inferior).

Estendemos um tapete de junco no meio do salão do subsolo e ali nos servimos de arroz, verduras, *tamaiyya* e pães, e, junto com os *shuyurkh* Aḥmed Bolly e Muḥammad, realizamos nossa refeição da tarde. Enquanto comíamos, Aḥmed Beqīra e Abdo olhavam algo no celular de um deles. A atitude dos rapazes chamou a atenção do *shaykh* Aḥmed, que pediu explicação sobre o que havia feito eles interromperem as suas refeições. Beqīra apresentou o visor do aparelho para aqueles que estavam do seu lado, deixando que cada um visse por si próprio o motivo do seu espanto: alguém havia postado na internet a *sūra al-Fātiḥa*, a primeira do *al-Qurʿān*, substituindo a palavra *al-dāllyn* – os “extraviados”, os “perdidos”, enfim, os “pecadores” – pelo último nome do presidente e marechal Fatāḥ al-Sīsy.

{ *Sirāta lladhīna ʿanʿamta ʿalayhim ghayri l-maghdūbi ʿalayhim wa-lā al-Sīsy* } [s. 01, a. 07]

À senda dos que agraciaste; não à dos incursos em Tua ira nem a de Sīsy.

A reação do *shaykh* Aḥmed Bolly pelos rapazes estarem lendo e mostrando essa postagem foi austera: ele proibiu que trouxessem mensagens como aquela para o ambiente da mesquita e, mais do que isso, aboliu o uso do celular no subsolo. A prevenção do *shaykh* era para que os rapazes não levassem o assunto da política para dentro do templo.

Eu compreendia o motivo pelo qual o *shaykh* burquinese queria que o tema da política não circulasse entre nós; pelo menos enquanto estávamos nas dependências Masjīd Bilāl. Quase um ano antes, ele próprio quase foi detido quando, durante uma entrevista informal cedida a um canal de TV se pronunciou de maneira enérgica contra as prisões e violências policiais exercidas dentro da Universidade de al-Azhar. A intervenção de um dos seus professores junto às autoridades – o senhor Ismaīl –, evitou que o pior tivesse lhe ocorrido. Os jornais noticiavam que as cadeias egípcias estavam cheias de estrangeiros que se envolveram em protestos; alguns sentenciados com penas de prisão perpétua e de morte. Eram intelectuais de países do Oriente Médio, jornalistas da *Al-Jazeera* e outros profissionais que atuavam no Egito. Esses fatos explicavam a precaução do *shaykh* Aḥmed por querer evitar que o assunto da política circulasse

entre nós. Também sabia que ele pensava especificamente em mim, que era um estrangeiro, como ele.

Shaykh Muḥammad Isāq lia o texto modificado da *sūra* e parecia não acreditar que as pessoas tivessem alterado uma das mensagens mais importante do *al-Qurʿān* para comentar o assunto da política, substituindo a referência ao “pecador” – que também é a mesma que qualifica “*Shayṭan*”, o diabo – pelo nome do ditador. Ele me olhava maneando a cabeça, enquanto me perguntava se eu percebia o que estava acontecendo no seu país. Em seguida, pediu para Aḥmed Beqīra guardar aquele celular.

Ao que terminamos nossa refeição, os *shuyukh* subiram para o piso principal da mesquita, onde costumavam descansar num pequeno quarto enquanto aguardavam pelos horários das orações. Eu e os rapazes ficamos no subsolo. Muḥammad olhava com reprovação para Aḥmed Beqīra, que já entendia por qual motivo o seu amigo fazia aquela expressão. Muḥammad al-Saʿīd era taxativo quando ao tema da política: ele não se envolvia e não permitia que nenhum dos outros rapazes falasse sobre o assunto na sua frente. Porque desconhecia seu posicionamento, certa vez lhe perguntei sobre o que havia acontecido na Masjīd Bilāl durante a deposição do ex-presidente Mursi. Eu sabia por notícias que alguns militantes da Irmandade Muçulmana contrários ao golpe haviam subido do templo para atirar nos homens das Forças Egípcias de Segurança, que estavam na rua, junto com os manifestantes que apoiavam a prisão do ex-presidente Mursi. Depois daquela minha indagação, Muḥammad ficou um dia inteiro sem conversar; até que se reportou a mim para pedir que eu não tocasse naquele assunto com ele ou com qualquer outra pessoa.

Quando não tinham a presença de Muḥammad al-Saʿīd entre eles, os rapazes faziam comentários rápidos e cautelosos sobre o assunto. Aḥmed Maḥruz não negava sua repulsa pelo presidente Sīsy, que ele chamava de “*il-magnūn*” (o louco); assim também qualificava os seus apoiadores: os manifestantes que durante as datas cívicas – como no aniversário da Revolução de 25 de Janeiro de 2011 – iam à Praça Taḥrīr levando bandeiras, cartazes e hinos de louvor à personalidade política do ditador, e lá eram protegidos pelos homens das Forças Egípcias de Segurança. “Não mostre o número quatro com os dedos quando for comprar *ʿaish* (pão), Tamīm! Você pode ser preso por isso” – me advertia Aḥmed Maḥruz, em tom de brincadeira. Nesse momento, Abdo – o mais velho do grupo – levantou o braço e mostrou o número três com os dedos, dizendo que aquele era o seu gesto. Isso porque aqueles que apoiavam Sīsy e gritavam “*Taḥīat Maṣr!*” (“Vida longa ao Egito!”) nas ruas, costumavam se identificar erguendo a mão estendendo os dedos indicadores e médio. Já os apoiadores de Mursi e da Irmandade Muçulmana costumavam erguer a mão mostrando o numeral quatro; em recordação

do massacre na Praça Rabāḥ, em 2013. Já aqueles que não apoiam a nenhum dos presidentes, como era o caso de Abdo, que se manifestava naquela hora, faziam o numeral três com os dedos, em sinal de neutralidade diante das disputas políticas que envolviam as duas bandeiras: a “nacionalista-militarista” de Sīsy e a “islâmica-democrática” de Mursi. “Democrática” porque os seus apoiadores costumam lembrar que Muḥammad Mursi foi o primeiro governante egípcio democraticamente eleito. Ḥusnī Mubārak, por exemplo, foi eleito via “eleições indiretas”. Nesse modelo, como descrito por Ann Lesch (2014:18, m.t.), estudioso da Era Mubārak:

o candidato a presidente era selecionado pela Assembleia do Povo (a baixa casa do parlamento) e ratificado por um referendūm público, em que as escolhas eram “sim” ou “não”. O presidente servia a um termo de seis anos, que poderia ser renovado de maneira indefinida. Ele (Mubārak) destitui e removeu o primeiro ministro e o conselho dos ministros, dissolvendo definitivamente o parlamento bicameral.

Algum tempo depois daquele diálogo, descobri que Muḥammad al-Saʿīd apoiava a deposição de Mursi e a intervenção das Forças Egípcias de Segurança nos atos de protestos da Praça Rābʿaḥ. Assim como repetia a grande mídia, ele acreditava que os movimentos sociais pró-governo deposto haviam se excedido em violência, e que a intervenção da força militar fora necessária. Para aquele jovem, era inaceitável, de todo modo, ver “muçulmanos atirando em muçulmanos, como no início”. Esse “início”, a que ele costumava se referir, era o desenvolvimento do islām após a morte do profeta Muḥammad (s.w.s) e a separação das ordens sunitas e xiitas, seguida de todos os conflitos dela decorrentes.

Além de inspirar medo, as memórias e práticas que vinham das ruas das manifestações eram vistas por pessoas como Muhammad al-Saʿīd como desvios às condutas dos devotos que frequentavam os templos, eram corrupções para a ordem das ações e dos seus textos; tal como fora feito com a reedição do verso da *al-Fātiḥa*. Para muitos jovens como ele, a política era a expressão do “corruptível”, era o desvio, o caminho impraticável. Para aquele jovem – que se sentia um “reformador” das posturas alheiras e um constante aperfeiçoador da sua própria –, a “política” (aquela dos jornais e das legendas públicas dos movimentos sociais) parecia ser o opositivo conflitante da religião, aquilo que agredia às textualizações religiosas. Por isso ele preferia não interpelar e não ser interpelado sobre o assunto, para que ele próprio não fosse induzido, “contaminado” durante os seus diálogos a opinar usando a linguagem operativa da política, na qual predomina o domínio da palavra “impoluta” (Paiva *et ali*, 2016): em nome da política e da sua lógica, alguém blasfemar o *al-Qurʿān* trocando o termo *al-dāllyn* (os extraviados) pela estereotipia do “mal” atrelado ao nome do ditador Sīsy parecia ser uma atitude

normal. Se a “polidez linguística” é a consciência sobre o uso da linguagem presente em muitas das nossas “escolhas lexicais”, “sinalizando que nós nos preocupamos com a (auto)imagem que construímos e com a imagem do outro na interação” (Paiva *et alii*, 2016:16, n.m.), a “palavra impoluta” é aquela que os outros proferem sem se preocupar a que pessoas e códigos estão agredindo: para o caso que incomodava Muḥammad, a afronta desse uso impoluto e sacrílico das palavras se voltava contra os termos que não podem ser modificados, era direcionado ao “*al-namūzag al-‘alā*” do *al-Qur‘ān*: os versos que informam o “mais alto exemplo” das virtudes humanas. A política, por outro lado – essa que tentava contaminar a literatura alcorânica – era figurada como uma espécie de “formação imperfeita de uma ordem divina” (Palmeira, 2002:175), contexto onde “o presidente” – líder representativo dessa realidade política – era o “extraviado” [*il-dāl*]; como suscitava o ato de reedição do verso alcorânico.

No Egito daquele período, a contagem diária dos mortos, dos violentados, dos encarcerados, dos julgados injustamente pelo regime de Sīsy dava a imagem dessa política como destinação fática da “vida” e da “morte”. Numa realidade como aquela, “política” é uma palavra e um imperativo de efeitos visíveis. A “ordem social” estabelecida por esse “tempo da política” do após-revolução e das suas violências repressoras é “baseada na adequação de comportamentos (corporais) a determinadas finalidades”¹⁵³: a pedagogia civil mais comum nesse tempo é aquela que aconselha a silenciar as vozes. Quando o estado de medo e de prevenção da voz expressiva se fortalece, em decorrência da autoridade capital dessa “política”, alguns costumam fazer como Muḥammad al-Sa‘īd: procuram o recolhimento da religião, encontrando ali um lugar mais seguro para se acreditar no “destino justo sobre as vidas”. Por isso a mesquita era o limite da “banalidade” do assunto da política nacional. Longe dos tiros, dos gritos apelativos, dos lamentos vindos do centro da cidade, a voz do *shaykh* Muḥammad, que todas as noites recitava o *al-Qur‘ān*, parecia dizer tudo que as pessoas precisavam ouvir.

Quando procurei na internet por aquela mensagem que alterava uma *āya* (verso) alcorânica, me deparei com uma segunda publicação que vinha anexada aos comentários dessa primeira postagem: como provocação, alguém escreveu um antigo provérbio político de tom sarcástico para combater as críticas feitas àquela reedição do livro sagrado; o provérbio dizia em árabe coloquial egípcio:

¹⁵³ Ibid., p. 173, n.m.

Zaraṭ il-imām khiryu il-muṣalīm.

“Quando o *imām* peida, os fiéis se sujam de merda”.

(a.e.c.)

A mensagem proverbial advertia que os abusos de um líder religioso, quando promove interpretações errôneas da realidade e da própria ortodoxia religiosa, se refletem nas condutas deturpadas dos fiéis que o seguem. No contexto daquela publicação, esse provérbio compunha uma crítica que tinha um sentido contrário aquele da “contaminação dos versos sagrados pela política” refletida por Muḥammad, embora seu assunto principal fosse também o da “deturpação de palavras e pensamentos”. A sentença também falava à crítica da incapacidade das religiões de participarem da luta revolucionária que vinha sendo travada nos últimos anos, assim como criticava as suas mensagens que despolitizavam ou que levavam os fiéis a acreditarem em caracterizações aberrantes da própria religião, como aquelas pregadas por algumas militâncias regionais; que à época tinha seu principal exemplo no DAESH (incorretamente chamado de “Estado Islâmico” pela mídia ocidental): grupo que entre 2014 e 2015 ameaçou avançar partindo da Líbia, onde já possuía bases, em direção à fronteira oeste do Egito¹⁵⁴.

¹⁵⁴ D.A.E.SH: forma adaptada em acrônimo da denominação através da qual o grupo se apresenta: *al-Dowla al-Islāmiyya fī-il-Iʿrāq wa-ash-Shām* (Estado Islâmico no Iraque e do Levante). *Shām*, que também pode ser traduzido como “levantante”, é a forma como Damasco é chamada pelo dialeto sírio; o termo também pode se referir à Síria como um todo (cf. Guthrie, 2015).

Ao final de 2014, alguns dias após a absolvição do ex-presidente Ḥusnī Mubārak, que aconteceu em julgamento ocorrido em novembro, alguns campi das universidades públicas caiotas estavam pululando de protestos organizados por estudantes que apoiavam os presos políticos dos movimentos *Rābʿaḥ* e *Harakat Shibāb Sit Abryl*. Eram grupos de rapazes que se aglomeravam ao redor das universidades ou dentro delas, às vezes também em estações de trem que ficavam próximas aos centros universitários. Acontecia naquele momento, um processo de descentralização dos protestos, que significava basicamente deslocar as manifestações do centro da cidade e dispersá-las por regiões urbanas periféricas; de modo a dificultar a atuação repressora das polícias. Aquele era o movimento estratégico contrário à “centralização urbana da luta no centro da capital” ocorrida em 2011 (Gunning; Baron, 2013:23, m.t.).

Durante um protesto realizado na frente do campus principal da Universidade de ʿAin Shams, um grupo de rapazes usou sinalizadores e fogos de artifício a fim de chamar a atenção das pessoas para o início das manifestações. A ação acabou levando a polícia ao local da concentração, onde alguns estudantes foram encurralados, presos e um deles alvejado com um tiro fatal no rosto. O jovem, chamado Fattālah Zarīf, estudante da faculdade de língua árabe, morreu diante dos seus companheiros. Grande parte dos familiares daquele mártir morava em Nāfwra, região alta de Muqāṭam, local onde também foi realizado o funeral e lembrado o “rosto vivo” do *shahīd* através de protestos promovidos pelos seus amigos. Durante três dias, antes da última oração, eles se concentraram ao redor da praça de Nāfwra.

Após quarenta dias da morte de Fattālah Zarīf, como manda a prescrição ritual do islām para os funerais, os familiares se reuniram na Masjīd Bilāl para participarem do *al-Arabʿyn*. Na ocasião, os familiares ouviram o recital do *al-Qurʿān* pela voz de um *fiqi*, o recitador fúnebre, enquanto relembavam a memória do falecido. Geralmente a cerimônia ocorre nos subsolos e nas salas anexas das mesquitas, em tendas armadas nas ruas ou dentro das residências dos familiares. Naquele dia, os rapazes da Masjīd Bilāl limparam os dois salões do subsolo para receber a *al-Arabʿyn* do mártir, pois a cerimônia prometia reunir muitos participantes. Um desses espaços foi providenciado para acolher apenas as mulheres. Na porta principal, Abdo e Aḥmed Beqīra colocaram tapumes para que as pessoas não conseguissem ver o interior do salão onde elas iriam ficar e, na rua lateral da mesquita, na frente do subsolo, o nome do falecido, a data e a cerimônia foram escritos numa cartolina e afixados sobre um pórtico de madeira.

Aḥmed Maḥrūz e Muḥammad al-Saʿīd distribuíram cadeiras pelos dois salões do subsolo, além de banquetas onde em cima colocaram caixas com lenços de papel. À noite, nós vestimos blusas e calças sociais e percorremos os dois salões servindo água e alimentando as banquetas com mais caixas de lenço. Essa era uma das atividades dos funcionários da mesquita: organizar e servir os participantes dos funerais e casamentos que aconteciam nas suas dependências.

No salão onde ficavam os homens, o *fiqi* (o recitador), um idoso de óculos de lentes grandes e pálpebras sempre decaídas, sentou na cadeira de madeira que foi reservada para ele; um móvel de encosto largo trabalhado na arte da *mashrafiyya*. Então aproximou o microfone da sua boca, a mão direita de uma das orelhas e, durante cerca de uma hora, recitou trechos do *al-Qurʿān* para os familiares e amigos do mártir. A voz do recitador era morosa, cheia de pausas e suspiros que encadeavam os versos com condolência. Os sons do *fiqi* encheram os salões de pequenos soluços. As mulheres procuravam se reconfortar entre si. E, depois dos primeiros prantos, fez-se um silêncio de apreciação da voz do recitador. Aqueles que queriam conversar, retiravam-se do subsolo e iam para a lateral do templo.

Durante aquela reunião de sentimentos, “lamentar” parecia ser mais do que cumprir honras. Não se tinha ali a memória do nome de uma pessoa que morreu em decorrência de uma causa natural ou acidente, mas alguém de cuja vida foi retirada por aqueles que a deveriam proteger: existia, portanto, uma memória dos incidentes políticos e históricos mais recentes por trás daquele “rosto morto”. “Lamentar”, enquanto se ouve a voz do *fiqi*, seja na vida dos rituais dos egípcios seja nos seus clamores cotidianos por “*adāla igtimāʿiyya*” (justiça social), é como “empurrar corpos para frente” (Wickett, 2010:67, m.t.), para que esses transcorram o intervalo do próprio lamento e criem motivos e forças para uma agência sobre o futuro.

Aconteceu algo incomum naquela cerimônia, uma quebra da prescrição ritual: alguns amigos do mártir, provavelmente seus companheiros de faculdade, trouxeram um banner com a sua foto: era a imagem de um rosto sorridente, com olhos vivos e brilhantes. O *shahīd* Fattālah Zarīf foi representado com um “rosto vivo” que rescendia esperança. Aquela imagem foi colocada sobre os tecidos pretos da *suradeq* que havia sido armada na frente do subsolo pelos próprios familiares. Não era comum as pessoas trazerem fotos dos seus falecidos e as exporem durante a *al-Arabʿyn*. Mas as circunstâncias da morte do jovem e a comoção que ela causou naquele momento político do país, em que o ditador responsável pelo assassinato de centenas de outros militantes da Revolução de 2011 acabava de ser perdoado pela justiça, mobilizaram aquela atitude incomum. Ali não era exposto o rosto de Fattālah Zarīf morto e desfigurado por um tiro na face – como comumente se vê nas redes sociais virtuais –, mas sim o “rosto vivo”, um semblante vitorioso, uma fisionomia que inspira outras iconicidades, pessoas, movimentos.

O “rosto vivo” feito para a esperança das ruas. Dias depois daquela cerimônia, aquele mesmo semblante seria rerepresentado nas bandeiras e cartazes que os seus familiares e amigos empunhavam em atos de protesto pelas quadras de Muqāṭam; enquanto entoavam:

| | | |
|--|----|--|
| <p>النظام النظام قتلوا اخويا بالرصاص <i>Al-niṣām al-niṣām qutilwā</i> <i>ākhwya bā-al-raṣaṣ.</i></p> | 01 | <p>O regime, o regime matou o meu irmão a tiros!</p> |
| <p>بنلف كل شوارع مصر <i>Binal kūl shuāra° maṣrī.</i></p> | 02 | <p>Nós caminharemos por todas as ruas do Egito por ele.</p> |
| <p>يا شهيد نام وارتاح واحنا نكمل الكفاح <i>Yā shahīd nām wa ārnāḥ wa</i> <i>āḥnān nukmil al-kifaḥ.</i></p> | 03 | <p>Ó, mártir! Descanse em paz, pois agora iremos para a luta!</p> |

(a.e.c.)

Outra quebra da ordem cerimonial que aconteceu naquela noite foi quando esses mesmos amigos que trouxeram a imagem do mártir se posicionaram de pé e atrás da fileira de parentes que recebiam as condolências dos visitantes. Geralmente, apenas os irmãos e o pai do falecido se posicionam perfilados, enquanto aguardam cumprimentos do tipo:

| | | |
|-------------------------------------|----|---|
| <p><i>il-Ba°iya fi ḥayatak.</i></p> | 01 | <p>Algo como: “Que os dias que ele/ela não viveu se somem aos seus”.</p> |
| <p><i>Wi ḥayatak il-ba°ya.</i></p> | 02 | <p>Ao que se responde: “Que a sua vida continue”.</p> |

(a.c.)

Messes após aquela *al-Arab°yn*, um *imām* muito importante para a história Masjīd Bilāl veio a falecer em decorrência de um câncer. Ele foi uma das lideranças religiosas responsáveis por arrecadar fundos e apoio político para que as paredes da mesquita Bilāl Ibn Rāb°aḥ fossem colocadas de pé no início da década de 1990. Para a sua cerimônia de memória fúnebre, a mesquita e os familiares mandaram erguer uma grande tenda feita de tecidos aveludados da cor preta com os 99 epítetos de Allāh inscritos com motivos dourados nas suas faces. A tenda em forma de caixa foi fixada na rua lateral da mesquita, de frente para o seu subsolo. Muitos tapetes,

candeeiros de metal, como as peças que ornamentam os templos e as fachadas das casas dos muçulmanos, foram fixados ao longo de toda a rua, deixando o ambiente bastante iluminado. A voz do *fīqi* era solene como sempre; com a diferença que ela ressoava por dois autofalantes que projetavam o som para boa parte da vizinhança, anunciando que uma personalidade importante havia falecido. Tempos depois, eu saberia através de Ihāb Abāza, irmão de Fāhd, que aquele *imām* ajudou muitos perseguidos políticos que pertenciam à Irmandade Muçulmana a deixarem o país durante a ascensão do governo do marechal Sīsy. O falecido era um homem de notável influência política na cidade, mas que talvez pela sua idade avançada e por ser um homem doente, não foi alvo das perseguições promovidas pelos militares.

CONJUNTO II

Fotos 24 e 25



Conj. II, fotos 24 e 25.

al-Arabyñ do jovem Fattālah Zarīf, estudante da Universidade de ‘Ain Shāms. O cartaz apresentando o seu “rosto vivo” pode ser visto acima do tecido negro da *suradeq*, na lateral esquerda da imagem (Foto 21; superior). Homens reunidos no *al-Arabyñ* do *imām* fundador da Masjīd Bilāl (Foto 22; inferior).

Muḥammad al-Saʿīd costumava convidar os rapazes para uma cafeteria do conjunto habitacional de Zilzāl. Nós seguíamos de micro-ônibus para aquela região do distrito, perfazendo o trajeto urbano que a maioria da população repetia diariamente pelo preço de 0,75 *ginīn* a passagem, quando saíam de Nāfwra, o extremo-oeste de Muḥaṭam, e seguiam em direção a Zilzāl, o extremo-leste.

Esses micro-ônibus são furgões que levam no máximo quinze passageiros por viagem; eles constituem a maior frota de transportes públicos dentre as modalidades que atendem à população da capital egípcia. Dentro desses veículos, há uma inevitável interação proxêmica entre as “distâncias íntimas” e prescritivas dos corpos (Hall, 1990:116, m.t.). Existe, nesse caso, um paradoxo entre a moralidade pública que prescreve as relações intergêneros – que recomenda à mulher a preservar sua imagem e o seu corpo diante da presença dos homens, daí todo o cuidado do paramento vestuário da *munaqqaba*¹⁵⁵ –, e a realidade das relações de proxemia criadas por aquele transporte, que possibilita o contato íntimo entre corpos, e, em decorrência disso, às inúmeras investidas abusivas que os homens cometem contra o corpo feminino: os beliscões, os olhares, as fricções intencionais de corpos etc.

O tema do assédio sexual no Egito e de todas as violências contra a mulher associadas a ele – que vão das agressões domésticas aos estupros individuais e coletivos –, domina boa parte do comentário público de crítica à sociedade contemporânea. Poucos meses antes da Revolução de 2011, o longa-metragem *Cairo 678* foi lançado no país¹⁵⁶. A película tematiza casos de violências contra mulheres situadas em posições de classes variadas e em contextos diversos de relações cotidianas. Entre as personagens principais, o enredo do filme nos apresenta Fayda, uma mulher que diariamente presencia e sofre assédios nos ônibus da cidade. Acredita-se que a capacidade do filme de ter mobilizado debates públicos a partir da abordagem de personagens como Fayda tenha resultado, em parte, na crítica revolucionária que levou as pessoas às ruas em 2011.

Antes de entrar nos micro-ônibus, Aḥmed Maḥrūz e Muḥammad al-Saʿīd costumavam me pedir duas coisas distintas. O primeiro me dizia: “não fale conosco e muito menos com o

¹⁵⁵ A mulher que usa luvas e recobre todo o rosto usando o seu *nīqab* preto, véu que deixa de fora apenas os olhos (cf. Abaza, 2007).

¹⁵⁶ Cf. *Cairo 678* (Egito, 2010). Direção/Roteiro: Mohamed Diab. Imovision, 100 minutos, 14 anos.

motorista, nem mesmo em árabe!”. Segundo ele, o motorista perceberia que era um estrangeiro e talvez nos cobraria mais pela passagem. O segundo me recomendava com seriedade: “não olhe para as mulheres no micro-ônibus, e não deixe que uma delas sente entre você e um outro homem. Levante e deixa ela sentar na extremidade do assento, pois isso é o certo a ser feito”.

Como de regra, Aḥmed Maḥrūz estava sempre preocupado com a vida prática, com a diversão nas *ʿahwi* e, claro, com o dinheiro que proporcionaria essas coisas. Diferente desse último, Muḥammad al-Saʿīd se matinha focado sobre o que fazíamos com o nosso corpo e com a nossa fé, e o que implicaria moralmente para nós aquelas saídas. Muḥammad preferia investir em conselhos sobre a nossa “*ādab*”, a moral do comportamento público do muçulmano. “Ainda éramos muçulmanos” – era a observação que subentendíamos das suas observações –, embora estivéssemos viciados em frequentar cafeterias poluídas de fumo e agitadas pelas músicas do gênero *rāqs*: canções cheias de referências temáticas a estratégias de *mibaṣbaṣāty* (paquera)¹⁵⁷ e de imagens idealizadas de corpos femininos definidos pelo formato de suas roupas *kazhwaluh* (causais).

Em Zilzāl, passamos por dentro da *Sūq al-Zilzāl* (Feira do Terremoto), com as suas dezenas de bancas de verduras, frutas e animais. O final de uma das extremidades da Shirʿa Tisʿa possui uma quantidade variada de lojas de doces tradicionais egípcios, confeitarias e restaurantes populares, com todas as chaminés das suas cozinhas expostas para a rua; o que enche o espaço urbano local de uma fumaça esbranquiçada que se mistura com a poluição dos automóveis e com a poeira das ruas não asfaltadas. Tanto dentro das quadras residenciais como nos corredores das lojas e da feira popular, Zilzāl se mostrava mais povoada do que o restante de Muqāṭam. Ali, é como se o bairro estivesse a todo momento na rua, negociando a compra e a venda de coisas, consumindo alimentos, fazendo trocas ou simplesmente conversando entre amigos.

Quando descemos do micro-ônibus, saímos procurando pela cafeteria da escolha de Muḥammad al-Saʿīd. O estabelecimento era uma pequena loja que acomodava no seu fundo uma TV e, na sua parte externa, mesas e cadeiras voltadas na direção da rua e do comércio. Quem nos recebeu naquela noite foi o amigo de Muḥammad, o proprietário, que se chamava Tarīf; um rapaz que aparentava ter em torno de 25 anos. Tarīf estava casado há dois anos, não possuía filhos e morava num dos apartamentos de Zilzāl graças ao seu tio, que voltou com a sua família para a cidade de Zagazīg, de onde era natural, deixando o imóvel sob os seus cuidados. Com isso, Tarīf não precisou se preocupar em adquirir um imóvel para se casar.

¹⁵⁷ A palavra *mibaṣbaṣāty* (paquera) compartilha o seu radical com os verbos intransitivos *baṣ* (olhar, dar consideração a algo) e *ʿitbaṣaṣ* (olhar em torno furtivamente) (Badawi, Hinds, 1986:79-80, m.t.).

Na esquina da sua quadra, Tarīf abriu aquela cafeteria e uma pequena casa de sucos. Dentro de uma dessas lojas, ele nos chamou para conhecer uma moedeira elétrica que havia comprado há poucos dias: máquina que macerava o talo da cana e extraía o seu sumo; equipamento que substituiu um outro mais rudimentar. Próximo ao orifício onde os talos eram introduzidos, o proprietário afixou uma adesivagem com a expressão *Mashaʿ Allāh* (“pela graça de Allāh”). Pela maneira como eram exibidas, as suas lojas eram a imagem das suas duas grandes conquistas. Ele dizia que teve coragem de fazer algo que o seu tio nunca se propôs, pois tinha medo que aqueles “projetos” (*mashāri*) não fossem lucrativos, visto que em Zilzāl já funcionavam muitas casas de suco e cafeterias.

Numa das mesas da *ʿahwa* de Tarīf, Aḥmed Maḥrūz ria de um filme em preto-e-branco que era transmitido por um canal aberto da TV egípcia. Era uma cena de perseguição, em que um homem de meia-idade usando um chapéu de *khidiv*¹⁵⁸ corria com languidez atrás de uma garota bem mais nova que ele, depois de saírem do que parecia ser uma festa de casamento. “Veja os filmes que divertem Aḥmed!” – Muḥammad falava provocativo na direção daquele outro. Dirigindo-se a mim, Aḥmed comentou que no Egito as pessoas gostam de filmes assim, apenas Muḥammad não apreciava, pois era um egípcio diferente dos demais. Aquele que foi citado apenas riu da provocação devolvida, enquanto Aḥmed continuou assistindo ao filme sem se aproximar da mesa onde estávamos.

Eu, Muḥammad, o seu amigo Tarīf, Aḥmed Beqīra e Abdo ocupamos uma mesa distante do barulho da TV, aproveitando um lugar silencioso da calçada onde pudéssemos conversar. A simpatia que o amigo de Muhammad demonstrou me deixou à vontade para lhe indagar se depois da cafeteria, da casa de sucos (lojas que eram praticamente conjugadas uma a outra) e do casamento, ele tinha em mente outro projeto para ser realizado. Ele se dizia contente com o que já havia conquistado, pois mesmo o seu tio, que morava há muitos anos no Cairo, nunca havia se disposto a abrir um ponto comercial dentro do conjunto habitacional.

Durante a conversa, descobri que Tarīf ainda não havia servido às Forças Armadas. Adia esse plano porque não queria abandonar suas lojas. Quando lhe perguntei se algum parente de sua confiança ou mesmo sua esposa não poderiam assumir os negócios, ele respondeu que os seus familiares já tinham os seus compromissos e que uma mulher “não poderia cuidar de uma cafeteria”. Além de todos os marcadores de gênero que estão associados ao ambiente masculino da “cafeteria” e da “administração comercial de uma *mahāla* (loja)”, também é inaceitável para alguns egípcios permitir que as suas esposas sejam aquelas que

¹⁵⁸ Termo turco que descreve o vice-rei e governador do Império Otomano (cf. Hunter, 1999). O chapéu do *khidiv* mantém uma forte relação com a afirmação da masculinidade do egípcio do início do século XX.

trazem “pão, *gībna* e verduras” para casa; enfim, que elas sejam as principais provedoras financeiras da vida doméstica. Embora hoje em dia se registre que uma em cada dez residências da macrorregião do MENA seja mantida e administrada por uma liderança feminina (Rashed; Osman, 2003), um núcleo doméstico mantido total ou parcialmente pela renda da esposa ainda é algo inaceitável para muitos homens.

Um dos casos típicos de quadros depressivos que vem acometendo os egípcios do pós-revolução – período em que muitos discursos femininos em prol da paridade dos direitos entre gêneros vêm se afirmando – ocorre quando os homens mudam de emprego, passando a receber um salário mais baixo do que aquele conquistado pelas suas esposas; claro, quando àquelas é permitido o exercício de uma profissão. No geral, a expectativa de que a mulher ganhe menos do que o homem, e logo participe menos da economia doméstica e tenha menor poder de barganha como liderança dentro do *script* familiar influencia diretamente na disposição das tabelas assimétricas de salários entre elas e os homens, assim como nas qualidades das posições profissionais diferenciadas que exercem (Barsoum, 1999; 2004). Para os homens, firmar-se como a liderança econômica e moral doméstica é particularmente importante para a sua posição de influência num aspecto bastante prezado por eles: a educação e a transferência dos seus valores familiares para os filhos, principalmente para os meninos (Khedr; El Zeine, 2003; Al-Tawila *et alii*, 2003).

Quando entramos no assunto do serviço militar, Tarīf passou a se perguntar como era possível que algumas pessoas, no afã de criticar o governo de Sīsy, condenassem toda a tradição das instituições militares do país, alegando que elas agiam contra a vontade do povo egípcio. Para a sua explicação, “o exército não pertencia a Sīsy”; ele era uma coisa mais antiga e mais importante que o presidente. Nesse momento, Aḥmed Beqīra – de quem já conhecia a expectativa de servir às Forças Armadas –, comentou que “o exército era feito dos egípcios!”. Beqīra chamava a atenção para a constituição popular das fileiras das instituições militares, que eram formadas principalmente por representantes do “*shā‘bi*”; ou seja, das classes populares. Nesse momento, Aḥmed Beqīra levantou e foi para a rua em frente à cafeteria de Tarīf, e de lá apontou para as pequenas sacadas dos apartamentos padronizados do conjunto habitacional de Zilzāl. Naquelas sacadas, que os egípcios costumam chamar de *balaqūna* (balcões), que são as áreas de no máximo dois metros quadrados que se destacam dos apartamentos, entre peças de roupas estendidas, podíamos ver diferentes tamanhos de bandeiras egípcias em exibição. Algumas tinham bandeirolas ornando os parapeitos das sacadas e, no apartamento de cima da cafeteria, um calendário com a imagem de Sīsy usando a fardaria militar ao lado da expressão *Taḥīat Maṣr* (vida longa ao Egito!). Aḥmed Beqīra apontava para aqueles apartamentos e

explicava que nem todas as pessoas que estendiam aqueles artefatos nas suas residências eram apoiadoras do presidente. Muitas daquelas famílias acreditavam nas Forças Armadas, antes de acreditarem em Sīsy. Aḥmed Beqīra ainda explicou que os egípcios colocaram bandeiras suas nas sacadas em dois momentos: nos primeiros meses da Revolução e quando parte da população pediu a intervenção das Forças Armadas contra o governo de Muḥammad Mursi.

Muḥammad al-Saʿīd, que até então permanecia intimidado pelo tema que passava a dominar a conversa, pediu para que mudássemos de assunto. Aḥmed Maḥrūz, que se manteve de costas para nós durante todo o diálogo, começou a “ensaiar” um convite para irmos embora; eu sabia que ele discordava completamente da fala de Aḥmed Beqīra e Tarīf, o amigo de Muḥammad, pessoa que ele tinha acabado de conhecer.

Tarīf não declarou o seu apoio ou contrariedade ao governo dos militares e a Sīsy, embora tenha deixado uma opinião clara, antes de mudarmos de vez o tema do diálogo: ele não concordava com a violência com a qual a Irmandade Muçulmana havia reagido diante da deposição do presidente Muḥammad Mursi, nem da reação também violenta que as pessoas expressaram contra aquela organização política. Ele lembrava que no exato período do fim do governo de Mursi, ele tinha acabado de chegar no Cairo. Ainda não era casado, e tinha ido justamente conversar com o seu tio sobre a possibilidade de morar com a sua futura esposa no apartamento de Zilzāl. Ele lembrava que comboios de manifestantes contrários à Irmandade Muçulmana passavam sobre caminhões na avenida Shirʿa Tisʿa e seguiam na direção da sede da Irmandade afim de destruí-la e matar seus representantes. A violência generalizada fez as pessoas sumirem das ruas e os carros serem recolhidos dos estacionamentos públicos. Ao final da tarde daquele dia, a TV começou a noticiar a contagem das mortes que resultaram dos últimos confrontos.

Por conta desses incidentes, Tarīf quase desistiu de ir morar em Zilzāl, pois achava que aquele se tratava de um distrito politicamente instável e, por isso mesmo, perigoso para a sua família. Mas como o seu tio estava prestes a se aposentar e queria voltar para Zagazīl, sua cidade-natal, e o apartamento iria ficar vazio, ele achou melhor aproveitar a gratuidade dessa oportunidade de moradia. Afinal, adquirir aquele imóvel garantiria que ele antecipasse os planos do seu casamento. Então casou-se e mudou-se com a sua esposa para o conjunto habitacional de Muqaṭam.

Ao lembrar do comentário de Aḥmed Beqīra dias depois daquela conversa, passei a notar que a imagem pública do presidente Sīsy vinha passando pelo reforço e afirmação de duas personalidades: procurava-se reforçar nele a pessoa do marechal, do homem de armas, melhor, do “homem formado pelas Forças Armadas Egípcias”; por isso era apresentado com as suas

insígnias militares e outros paramentos. Por outro lado, para se parecer com um membro da *shāʿbi* e estar mais próximo dos sentimentos identificados pela maioria da população, eram divulgadas imagens do presidente recebendo crianças no seu gabinete, beijando o alto da cabeça de idosos em asilos, cumprimento sacerdotes dentro de mesquitas e igrejas coptas. Essas figurações do “presidente-militar” e membro das classes populares eram constantemente reforçadas pelos meios de comunicação de massa. Existia um movimento de humanização da imagem pública do marechal, ao mesmo tempo que uma ênfase no aspecto de que ali se tratava de um homem egípcio que se desenvolveu moral e intelectualmente pela academia militar. Era como se as forças armadas estivessem procurando restaurar a imagem do militante e oficial Ahmad ʿUrābi (841-1911): o *falāḥ* de uma vila do Baixo Egito, o militar nacionalista que de dentro do exército egípcio conseguiu articular uma revolta contra o governo colonial do keddívato truco-otomano e contra o intervencionismo britânico no país (Cole, 1993). Na atuação televisiva mais emblemática, quando anunciou à população que o país estava sendo “ameaçado pelo governo de Muḥammad Mursi”, Sīsy se apresentou como esse “nacionalista urabista” sensível aos apelos populares, o “militar e militante” que, como os outros líderes da Era dos Oficiais, articulava de dentro das instituições do exército mais um plano de salvação nacional. Era como se a potência da mensagem revolucionária estivesse sendo transferida, mais uma vez, da intensidade das ruas, onde uma parcela da *shāʿbi* procurava participar diretamente do incentivo às transformações políticas, para os simbolismos tradicionais do heroísmo militarista; em inspiração do que ocorreu nas Revoluções Anticolonialista de 1919 e na Revolução dos Oficiais de 1952.

Outro assunto sempre mencionado por Aḥmed Beqīra era o aspecto do treinamento profissional que as Forças Armadas Egípcias diziam garantir aos jovens. Isso me fazia retornar ao que Fahmy (2007) aponta como sendo o movimento fundador do Estado egípcio moderno: a constituição de um povo “recrutado” pelo exército, instituição onde o “soldado” e o “operário” eram treinados ao mesmo tempo; projeto inaugurado pelo governo do *pāsha* Mehmed ʿAli. Confrontando as referências daqueles jovens, suas explicações por almejam servir ao exército, eu me perguntava até que ponto a narrativa militarista da constituição do Egito moderno chegava como sinais de resiliências da história até eles. Ou seja, se as ideias de “recrutamento”, formação de profissionais e do “homem egípcio”, movimento que agiu transformando a força de trabalho do campo em força de guerra e fabril no século XIX, ainda eram imagens que abasteciam essas falas esperanças pelo serviço às armas.

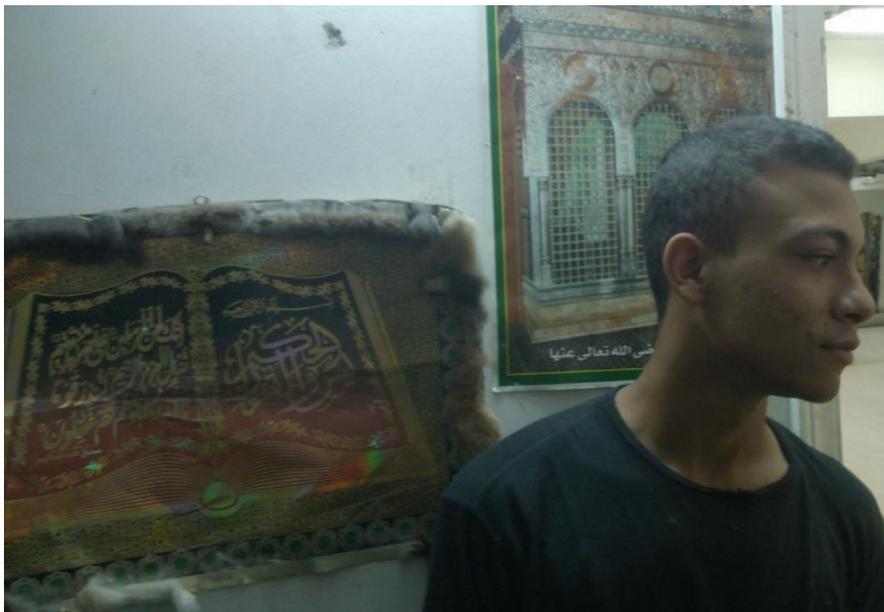
No governo de Mehmed ʿAli, a empresa militar que daria independência econômica ao Egito foi elaborada segundo o projeto de “recrutar camponeses de modo a garantir a formação

de um corpo de batalha treinado e capacitado” (Fahmy, 2003:17, m.t.). O desenvolvimento de um exército independente de um país moderno e livre garantiu o surgimento de instituições que gravitavam em torno das forças armadas. Foi nesse período que se desenvolveram no Egito os primeiros parques industriais, as principais instituições médico-hospitalares, escolas públicas, o comércio interno e todo um conjunto de outros fixos produtivos e instituições burocráticas que de alguma forma estavam associadas ao empreendimento militar. O Estado moderno e “independente” do Egito que começava a ser elaborado pelo governo de Mehmed ‘Ali e concretizado pela República Árabe do Egito, em 1952, foi essencialmente forjado no e pelo propósito da guerra.

Aḥmed Beqīra e Tarīf – os entusiastas das Forças Armadas – também eram de origem *falāḥ* e pertenciam à mesma província do Baixo Egito onde nasceu um dos primeiros militares nacionalistas do país: Ahmad ‘Urābi (1841-1911). Desde o século XIX, o Exército Egípcio recruta sua força bélica e produtiva das regiões rurais e urbanas mais pobres do Egito. Talvez por isso seja fácil entender uma expressão repetida por Beqīra em outro diálogo: “o exército tem um rosto egípcio”. Ou seja, a instituição não era apenas as suas simbologias, suas hierarquias e história, ela tem “um rosto familiar”: existe um egípcio que se reconhece no semblante daqueles cadetes. Afinal, é a *shā‘bi* que forma as fileiras de homens da instituição. Era no reconhecimento daquele “rosto” que Aḥmed Beqīra explicava a resistente popularidade da instituição militar entre alguns jovens. Mas aquela era a sua expressão antes da “experiência subjetiva” que pudesse adquirir durante a socialização profissional militar (Castro, 1990:12), ele nunca havia servido às armas; aqueles eram estímulos que pareciam buscar suas intensidades no rosto esperançoso de um outro “Ahmad”, personagem que tinha o mesmo nome e a mesma origem de Beqīra: o Ahmad ‘Urābi, o militante *falāḥ* que se vestia em trajes militares para lutar contra o próprio comando imperial que o empregava.

CONJUNTO II

Fotos 26 e 27



Conj. II, fotos 26 e 27.

Frequentadores de uma *ʿahwa al-shibāb* (cafeteria de jovens) do conjunto habitacional de Zilzāl, Muḩaṩam (Foto 23; superior). Um assíduo participante das atividades do templo da Maṩjīd Bilāl (Foto 24; inferior).

Quando os compromissos com os serviços da mesquita nos impediam de frequentar as cafeterias noturnas de Nāfwra e Zilzāl, costumávamos fazer chá de *tefel* e dividíamos alguns copos entre nós. Então nos contentávamos com a calçada lateral do templo, onde passávamos parte da noite sentados. Quando fazia frio, fechávamos as portas do subsolo e ficávamos trancados por dentro. Sozinhos, dava-se oportunidade a descobertas de habilidades que o dia claro e regrado de muitos conselhos e cuidados não permitia. Era o caso da habilidade de dançar *rāqs* que Abdo – um dos rapazes mais reservados à religião e ao cuidado consigo mesmo – nos apresentou numa dessas oportunidades em que estivemos isolados e seguros da confiança que mantínhamos entre nós.

Foi ali, naquele subsolo Maşjīd Bilāl, que Abdo dançou ao som de uma música bastante popular no Cairo do ano de 2015; canção que costumávamos ouvir nos micro-ônibus públicos que circulavam pela cidade. Ela se chamava *Shirʿa Thamāny* (Rua Oito). Esteticamente, era como se os sons de instrumentos usados pela música tradicional egípcia, como as percussões da *darabūka* e do *rīq*, fossem todos transformados em batidas eletrônicas e a esses adicionada a voz aguda de um cantor também distorcida eletronicamente. Essa é a paisagem musical da *rāqs* popular, som que compete com os recitais sagrados do *al-Qurʿān* na estética sonora do cotidiano da cidade. E que, claro, o seu tema “mundano” e o seu ritmo que estimula a dança o fazem conflitar diretamente com a tradição do recital religioso. Por isso também é um estilo musical costumeiramente classificado como “*fan al-rabit*” (cultura decadente).

Se perguntamos o que é mais representativo da música popular egípcia, a maioria das pessoas irão citar cantores como ʿUmm Kalthūn (1989-1975) e Muḥammad Munīr (1895-1979), que são músicos de uma estética romântica e nacionalista; algo próximo do que a MPB e a Bossa Nova são para a tradição musical brasileira. Ambos esses artistas desenvolveram suas carreiras na segunda metade do século XX, aproveitando o furor ufanista da era do presidente Nāṣer (1956-1970) e do seu ideal de um “pan-arabismo anti-imperialista” que fez o Egito aprimorar e expandir a produção cultural nacional (Cook, 1992:198, m.t.). Fora desse circuito estético musical que os egípcios de orientações religiosas as mais diversas costumam apontar como referências nacionais, o que se ouve pela cidade é a *rāqs*. Esse som e estímulo corporal que conheci por Abdo, quando aquele pediu que o seu amigo Aḥmed Beqīra acessasse entre os arquivos de música do seu celular a canção *Shirʿa Thamāny*:

Ya nās lw hatanamwā lā thawāna matanamūsh.

Pessoas, se estão pensando em dormir, espere mais um pouco! Não durmam!

Shir^a Thamāny rajaⁱⁿ ya^{malwā} hwlālā dūsh.

A Rua 8 está de volta para fazer bastante barulho.

(a.e.c)

Os dois versos eram repetidos inúmeras vezes, sendo intercalados por trechos que, de tão distorcidos pela edição eletrônica da música, se tornavam incompreensíveis. Também eram citados nomes de moradores de uma vizinhança, pessoas que eram chamadas para participar da *rāqs* da agitada “Rua Oito” mencionada pela letra.

Quando Aḥmed Beqīra meio incrédulo reproduziu o arquivo digital, tal como havia pedido pelo seu amigo, Abdo se posicionou entre duas colunas do subsolo e começou a cantar e a dar movimento às pernas, quadril, ombros e braços, que iam se movimentando numa tentativa de acompanhar a música. Os pés trocavam de posição quando ele dava pequenos saltos marcando a cadência rápida, enquanto os braços eram projetados para o alto e giravam em várias direções. Na verdade, Abdo tentava encontrar no corpo movimentos adequados para dançar a *rāqs*, ritmo que talvez tenha experimentado poucas vezes; embora com certeza tivesse visto jovens dançando nas proximidades das barbearias e no interior de algumas raras cafeterias mais permitidas a esse tipo de expressão musical. Ele estava tentando imitar os dançarinos vestidos à moda *riwish*, com as suas calças jeans apertadas nas pernas, camisas coloridas e penteados de jogadores de futebol; jovens que demonstravam suas habilidades artísticas pela cidade.

Quando Abdo começou a se apresentar, Aḥmed Maḥrūz e Muhammad al-Sa‘īd ficaram por um tempo com expressões incrédulas nos rostos. Da perplexidade, Aḥmed Maḥrūz passou a rir da cena, acompanhando o que já fazia Aḥmed Beqīra, que dava voltas ao redor da performance segurando o celular que reproduzia a canção. Ambos começaram a bater palmas e a tentar acompanhar os movimentos do dançarino. No seu canto, Muḥammad al-Sa‘īd apenas ria e balançava a cabeça em reprovação ao que assistia. A dança de Abdo logo deixou de ser apenas um divertimento pessoal e passou a envolver a todos; exceto Muḥammad, que, a uma certa altura, deixou o subsolo. Ao invés de palmas ou estalos de dedos para acompanhar a música, Abdo começou a me pedir para repetir o gesto que ele fazia com as mãos enquanto dançava: era o sinal promíscuo em que o dedo anelar se destaca dos demais e se projeta em direção ao centro da mão, movimentando-se rápido e repetitivamente, como se tocasse uma

superfície, uma extremidade; na verdade, o dedo anelar proeminente tenta acariciar uma vagina que imagina ter diante de si. Esse gesto é chamado de *zīna*, palavra que popularmente se refere a todas as formas de intercursos sexuais na maneira de carícias – beijos, toques, fricções de corpos – ou da própria penetração que porventura aconteçam antes da “união religiosa” [*nikah*] de um casal, e que por isso contrariam suas regras jurídicas e morais (Hamzić; Mir-Hosseini, 2010). O gesto que dá imagem ao termo é o mesmo que aparece na mão desenhada pelo artista plástico egípcio Ganzīr, que ilustra a segunda capa deste trabalho: antes de ser cortada pela censura moral da religião e do Estado, a mão violentamente amputada ainda gesticula um movimento “sujo” para os seus agressores; é o que informa a mensagem desse gravurista que ficou popular no após-revolução. A sua obra foi intitulada “*Zīna al-‘Arab*” (*Zīna Árabe*): um jogo de palavras entre *zīna* (nome do gesto popular obsceno) e *fanzine* (o gênero de revistas de fás de ficção científica que são geralmente ilustradas com desenhos feitos à mão)¹⁵⁹.

Quando viu Abdo me ensinando aquele gestual, Aḥmed Beqīra quis me proibir de repeti-lo, explicando o que ele significava. Mas logo tratou aquilo como uma parte da brincadeira e, copiando a atitude de Aḥmed Maḥrūr, que foi o primeiro a imitar Abdo, passou a dançar reproduzindo o gesto. Isso tudo gerou entre nós gargalhadas que nunca havíamos trocado até então. E ficou claro o quanto tínhamos negligenciado risos que poderiam nos aproximar e criar permissões para assuntos e movimentos de corpos como aquele.

Com o dedo promíscuo da *zīna* se movimentando, enquanto cada uma tentava imitar um ao outro, Aḥmed Maḥrūr começou a ameaçar ir na nossa direção, como se intencionasse tocar nos nossos sexos. Entendendo sua atitude, os rapazes começaram a se esquivar e se proteger por trás das colunas do subsolo. E da ousadia daquela brincadeira, misturada também ao cansaço de cada um, nós começamos a diminuir o ritmo das nossas expressões, até que sentamos para descansar, enquanto nos olhávamos com estranheza. Ainda esbaforindo de cansaço, Abdo veio me recomendar a nunca repetir aquele gesto diante de outras pessoas.

Em outra ocasião também no subsolo, depois das permissões abertas a temas e expressões que o nosso comportamento daquela noite causou, fui pedir permissão a um dos rapazes para sentar na cadeira de uma mesa que ocupavam. Quando usei a palavra *kursī* (cadeira), Aḥmed Maḥrūr aproveitou para corrigir minha pronúncia: “não é *korsi*! Repita: ‘*kusi*’. Você está falando errado”. A observação de Aḥmed sobre a minha pronúncia arrancou risos em Abdo e Aḥmed Beqīra, principalmente quando eu, desavisado dos seus significados opostos, repetia as palavras tentando me corrigir. Isso porque *kusi* não significava “cadeira”, e

¹⁵⁹ Autor: Ganzīr. Título: *Zīna al-‘Arab* (cf. Imagem da Capa 02, p. 2).

sim o nome mais interdito do vocabulário popular para “vagina”; algo que equivaleria a “buceta”. *Kusi* era uma dessas palavras que sabíamos que existia, mas que só era possível de ser pronunciada em momentos de intimidade onde uma permissibilidade especial à sua expressão fosse criada.

Por conta daquela atitude, Muḥammad al-Sa‘īd iniciou uma discussão com Aḥmed Maḥrūz. Ele perguntava para Aḥmed o que iria acontecer se, daquele momento em diante, eu trocasse aquelas palavras na frente de um dos *shuyukh*, por exemplo. Muḥammad me pedia que eu tivesse cuidado para não confundir as palavras quando fosse me comunicar; melhor, recomendava que a esquecesse de vez, fingir que nunca ouvi aquela de sentindo torpe. Longe de Aḥmed, Muḥammad repetia: “você não deve aprender nada conosco! Só o *shaykh* Bolly pode lhe ensinar. Nem mesmo eu posso fazer isso”.

Naquela situação em que eu era figurado como o *khawāg* (estrangeiro) que as pessoas utilizavam para testar suas verves culturais, experimentando o conhecido prazer escarneador daqueles que podem dizer “aqui, nós podemos brincar com você!”, eu percebia como “entre a gramática das masculinidades islâmicas e os usos dela existe um espaço de deslizos” (Jacob, 2010:7, m.t.), e como elas poderiam ser percebidas na colagem entre a figuração pública das fachadas individuais e a inevitável comunicação de si que a proximidade das relações no subsolo da mesquita iam propiciando. A fina semelhança fonética das palavras “cadeira” [*kursī*] e “buceta” [*kusi*] no árabe egípcio expressava também a tenuidade dos acessos entre as moralidades “prescritivas” e as “criativas”, entre as “religiosas” e as “espúrias”. Em meio a esses valores, o estouro das gargalhadas permitia que os estímulos sexuais de cada um conflitassem com as ergometrias políticas e religiosas corrigidas a toda hora. Naqueles momentos, era como se um riso salvasse alguns daqueles corpos da proibição generalizada que antepõe o “não” à maioria das intensidades e libidos; principalmente daqueles rapazes que ainda não tinham iniciado suas vidas sexuais; pelo menos, não que eu soubesse.

Uma das atitudes típicas de Aḥmed Maḥrūz era apontar alguma garota que passava na rua e que não usava *hijāb* cobrindo os cabelos, sobre a qual inferia: “uma moça cristã, Tamīm!”. E fazia um esgar reprovativo à imagem que ele fitava, pedindo com insistência para que eu também a observasse. Enquanto a garota passava com os cabelos soltos, Aḥmed a acompanhava com os olhos, até que não a conseguisse avistar mais. Para diminuir o gesto explícito de sua curiosidade, ele sempre usava da concepção de que todas as mulheres sem *hijāb* na cabeça eram “coptas”, e, “por serem cristãs”, não tinham valor algum para ele.

Desconhecendo o posicionamento de Muḥammad al-Sa‘īd sobre aquele assunto, Aḥmed viu uma garota andando pela Shir‘a Tis‘a e repetiu que aquela era “uma cristã”; acompanhando

sua afirmação de um esgar, como costumava fazer. De imediato, Muḥammad o repreendeu perguntando como ele sabia que aquela era uma cristã. Com a certeza de que se tratava de uma obviedade, Aḥmed citou o fato de que a garota estava de cabelos soltos, à maneira das coptas; embora soubesse que nem todas as mulheres que andam de cabelos soltos eram cristãs. Muḥammad ficou enfurecido com Aḥmed, primeiro porque ele se dava permissão para fitar uma garota, e segundo porque tirava conclusões precipitadas sobre ela. Para corrigi-lo, Muḥammad me lembrou que no Egito muitas mulheres muçulmanas estavam passando a andar nas ruas de cabelos soltos, imitando o que já faziam as garotas de origem copta.

Outra discordância quanto à atitude de Aḥmed que Muḥammad expressou naquele momento tinha a ver com a “repulsa” que aquele demonstrou. Sobre isso, Muḥammad tinha uma posição que fez questão de declarar para mim e para o seu companheiro: “no Egito, muçulmanos e cristãos são a mesma coisa: todos são egípcios. E no islâm, os cristãos devem ser respeitados”. Ele mencionou os amigos cristãos que teve ao longo da vida, como aqueles que conheceu durante a sua formação escolar regular, lembrando que nunca a diferença religiosa foi um motivo para que ele evitasse amizades ou justificasse seu menosprezo pelas pessoas; como havia Aḥmed Maḥrūz.

Em dezembro de 2015, o subsolo da mesquita passou a ser frequentado também por mulheres, fato que modificou o comportamento dos rapazes, que ficaram mais atentos às suas expressões e atitudes. A esposa de um amigo do *shaykh* Muḥammad resolveu organizar no fundo do salão do subsolo uma pequena creche de meio período destinada aos filhos de pais que não tinham condições financeiras de pagar uma instituição particular em Muqāṭam; famílias de cujos homens trabalhavam como *bāwab* (porteiro) dos prédios da vizinhança. Foi instalado um grande biombo feito de cortes de uma *furāsha* colorida no fundo do salão e lá dispostos equipamentos como mesas, cadeiras e outros objetos escolares básicos; todos adquiridos por meio de doações. A organizadora do projeto se chamava Soḥa Shafīr: uma mulher simpática nos cumprimentos e na convivência conosco, mas bastante austera quando tinha que negociar espaço para atividades destinadas às mulheres no interior do templo.

Durante o dia, duas mães de alunos da creche cuidavam voluntariamente de cerca de quinze crianças. Essas professoras e cuidadoras, assim como a senhora Soḥa, passaram a conviver conosco no subsolo durante o período vespertino. Como também era uma das atividades acolhidas pela mesquita, os rapazes ajudavam nos serviços de limpeza e manutenção do espaço destinado aos alunos.

No primeiro piso da Masjīd Bilāl, sempre às segundas e quartas, a administradora do projeto também coordenava uma espécie de “encontro de mulheres”. Ela mesma organizava as

atividades daquelas reuniões. Antes de conseguir esse espaço, era comum vê-la discutindo com o *shaykh* Muḥammad a possibilidade de adquirir uma sala mais ampla para os encontros. Tudo indicava que, no princípio, a cordenação da mesquita não havia sido completamente receptiva ao projeto, e só foi convencida porque aquela idealizadora era esposa de um fiel que sempre participou ativamente da manutenção do templo. A proposta do projeto era reunir mulheres casadas ou prestes a casar que enfrentavam problemas com os seus noivos e companheiros, ou que buscavam aconselhamento sobre temas gerais relacionados à família. Mas mesmo o *shaykh* Muḥammad, a principal liderança da Masjīd Bilāl, não sabia de certo quais eram as pautas e os conteúdos específicos dos encontros. Tudo era feito longe da presença dos homens, em lugar reservado apenas para as mulheres; autonomia que a senhor Soḥa conquistou depois de muitas negociações com as lideranças masculinas do templo.

Sempre após a oração da noite, naqueles dois dias da semana, reuniam-se na porta principal da mesquita cerca de trinta mulheres para aguardar a chegada da coordenadora do encontro. Muitas daquelas participantes ainda eram adolescentes. Quando aquela senhora que sempre matinha uma agenda apoiada num dos antebraços chegava, elas se juntavam alegres ao redor dela e subiam juntas a escada que dava para o primeiro andar. Depois que acessavam o prédio, nenhum homem poderia subir para as suas dependências superiores; nem mesmo os zeladores ou os administradores da mesquita. Aquele era o espaço e o momento conquistados pela “*ustedha* Soḥa” (professora Soḥa) e pelo seu projeto de “reaproximação das mulheres junto à Masjīd Bilāl”; maneira genérica como a iniciativa era chamada. Não se tratava do centro principal do templo que elas estavam reivindicando, o local onde repousa a *qibla* e se concentra a maioria dos homens. Não era o direito de participar das orações que elas procuravam assegurar, mas sim a possibilidade de conservarem para elas um espaço de encontros autônomos e à parte de qualquer autoridade masculina.

Parte da história do islām sunita egípcio é preenchida por relatos de eventos políticos e religiosos em que despontaram presenças de lideranças femininas. É o caso, por exemplo, da atuação de feministas islâmicas como Huda Shaʿrāwī, militante das revoltas anticolonialistas do início do século XX e partidária do *Ḥizb al-Wafd* (Partido da Delegação), Zayneb al-Ghazali, fundadora da Sociedade das Irmãs Muçulmanas, além de Amina Saʿīd, Latifa al-Zayyat, Fatma Niʿmat Rashīd e suas atuações políticas no período do pós Segunda Guerra (Bier, 2011). Os vários segmentos do movimento feminista egípcio que falavam em nome de uma “*al-marʿa al-maṣiryya*” (mulher egípcia) ao longo do século XX tiveram uma participação ativa na formação do Estado republicano através do apoio direto a presidentes e aos seus projetos governamentais, do suporte a legendas partidárias e também de movimentos sociais que marcaram oposição à

Era dos Ditadores (Karam, 1998). A pontual atitude política da senhora Soħa na criação de um coletivo de mulheres que ocupasse um espaço novo e oposto ao centro político e religioso da Masjīd Bilāl era apenas uma expressão dentre outras que demonstram a intervenção feminina nas instituições da sociedade egípcia.

No plano das redes de cooperação político-informal que fazem uma realidade urbana com a caiota, é impossível não reconhecer a presente participação feminina em decisões que se dão no interior e também fora dos espaços da privacidade doméstica e do “planejamento da família”; locais e temas privilegiados pelos estudos sobre o “mundo feminino” no Egito (Ali, 2002). Se olharmos apenas através análise política mais formal, alerta Singerman (1997), e não procuramos por esses movimentos contínuos de luta por espaços e investidas locais de ação – como aquele empreendido por Soħa Shafīr –, notaremos apenas a predominância da agência masculina; o que pode nos propiciar uma falsa imagem dos dinamismos políticos constitutivos da vida pública na cidade.

Os encontros de mulheres continuaram acontecendo, e toda semana elas vinham em maior quantidade para a mesquita. Até que a administração teve que reservar toda a área do subsolo para elas, além daquela já ocupada pelo projeto da creche. Mesmo saindo do “isolamento” do primeiro andar, para onde ninguém subia ou descia enquanto elas lá se mantivessem, suas reuniões e os seus assuntos de pauta continuavam sendo mantidos em segredo, inclusive para os principais administradores do templo.

Muḥammad al-Saʿīd tinha dúvida sobre o que fazer com as economias que havia acumulado nos últimos anos de trabalho: não sabia se comprava suas passagens para a Arábia Saudita, a propósito de fazer a peregrinação do *hajj*¹⁶⁰ pela primeira vez, ou se se matriculava numa instituição de ensino superior. O primeiro dos projetos era antigo, vinha sendo estimulado pelo seu pai há muito tempo. O segundo lhe parecia ser adiável, se comparado à importância do primeiro. O problema é que alguns dos seus primos e amigos que já cursavam alguma faculdade, e aquilo o estimulava a fazer o mesmo.

A dúvida sobre como empregar sua poupança foi desfeita quando, numa determinada tarde, o professor Ismaīl – o mesmo que ajudou o *shaykh* Aḥmed Bolly, o burquinense, nos seus tempos de faculdade – chamou Muḥammad para um canto da mesquita, onde lhe declarou que iria pagar a viagem do seu *hajj*, e que ele poderia investir as economias no financiamento da sua faculdade. Acredito que o compromisso fervoroso de Muḥammad e o seu dilema entre buscar sua formação ou ter a honra de poder ser chamado de “*hagg*” (a.e.c.)¹⁶¹ tenham comovido o professor Ismaīl. Todos na mesquita conheciam e admiravam o comportamento do filho do senhor Saʿīd, o zelador do templo.

A viagem para fazer o *hajj* foi marcada para o final do ano de 2016, enquanto a inscrição na faculdade foi confirmada naquele mesmo mês. Muḥammad iniciou o curso de ciência da computação numa instituição particular que possuía um campus em Muḥaṭam. Ao final do colegiado, ele não atingiu boas notas na somatória dos exames nacionais, por isso não havia conseguido uma vaga numa instituição pública de ensino. Muḥammad alegava que o trabalho e a mudança pela qual sua família passava na época, quando os seus pais vieram em definitivo da região de Sharqīa, Baixo Egito, para o Cairo, atrapalhou seu desempenho escolar.

Não demorou muito e Muḥammad al-Saʿīd logo conheceu o seu “*shilal*”, maneira como são chamados os “grupos de amizade” que os jovens formam dentro das escolas e faculdades. A sua turma era composta de alunos de ambos os sexos; embora, quando dentro do campus, os estudantes de sexos opostos se concentrassem em extremos opostos durante os intervalos das

¹⁶⁰ Peregrinação para a cidade de Meka que todo muçulmano saudável e que goze de condições financeiras adequadas deve fazer pelo menos uma vez na vida (cf. Von de Bruinhorst, 2002).

¹⁶¹ *Hagg* (ou *hagga*, no feminino) é o vocativo popular usado para se referir aos fiéis que já fizeram a peregrinação do *hajj*. Também pode ser usado em substituição de termos como “senhor” e “senhora”.

aulas. Era numa cafeteria que ficava próxima às montanhas do bairro onde esses jovens voltavam a se encontrar. Essa nova rotina feita de estudos e contatos com novos amigos obrigou Muḥammad a estender seu período de serviço laboral por ainda mais horas durante a noite.

Um dia fui convidado por Muḥammad para conhecer seus novos companheiros, aguardando o término das suas aulas do lado de fora do campus. Naquela ocasião, saíamos eu, Muḥammad e outros três rapazes para a cafeteria onde costumavam se reunir. Na tarde daquele encontro, falavam sobre a *hotūba* de um deles, que aconteceria dali a um mês; festa de noivado para a qual fui convidado. O noivo se chamava Farīd, e havia conhecido sua companheira enquanto morava na cidade de Shūbra al-Khīma, que fica na região metropolitana norte do Cairo. A *hotūba* aconteceria num típico *nādy* (clube) especializado em casamentos e noivados muçulmanos que ficava na margem leste do Nilo.

Após o fim do seu expediente de uma quarta-feira, eu e Muḥammad saímos para aquela *hotūba*. O percurso que iríamos fazer até Shūbra al-Khīma era longo: tivemos que pegar o metrô do Cairo até os limites daquela cidade e mais dois transportes para chegarmos na residência da família do noivo; junto com os quais ainda seguiríamos num ônibus fretado até o clube da festa. A cidade de Shūbra nos recebeu com um horizonte tomado por chaminés de fábricas que surgiam sobre a extensão acinzentada da região. Ali fica um dos grandes distritos industriais da região metropolitana caiota. A poluição também estava nas ruas, onde o lixo acumulado nas avenidas parecia ter se solidificado, virado uma grande capa que ia sendo compactada pelos pneus dos automóveis. O trânsito parecia ser algumas vezes mais intenso do que aquele que enfrentávamos no centro da capital; isso porque à medida que íamos percorrendo as quadras da cidade, era como se as ruas fossem se estreitando e aumentando a competição entre carros e *tuq-tuqs*¹⁶². Até que quando chegamos no endereço da residência da família de Farīd tínhamos na nossa frente apenas uma viela de terra batida ladeada por prédios de três, quatro andares, com janelas de apartamentos opostos que ficavam muito próximas umas das outras. A família do amigo de Farīd morava num típico *mabna sakany*, estrutura de imóvel parecida com aquela dos Abāza, em Muqaṭam. O seu irmão havia se casado e ocupado o primeiro andar; o futuro casal moraria no segundo pavimento.

Os amigos de Muḥammad já nos aguardavam na casa da família do noivo. Antes de irmos para o clube, visitamos uma cafeteria que ficava numa esquina ali próximo. Lá, estavam outros parentes e amigos de Farīd, que sentaram conosco. A conversa girava em torno de quem

¹⁶² Motocicletas em forma de cabines que até 2010 ainda eram importados de países da Ásia. Hoje, o Egito possui fábricas que produzem esse meio de transporte, que já é o segundo mais popular do país.

seria o próximo a ter a sua *hotūba* celebrada. Os rapazes apontavam uns para os outros negando suas responsabilidades.

Enquanto o restante dos rapazes conversava entre eles, Muḥammad me explicava que Farīd recebeu uma parte do dinheiro adquirido com a venda de terras da família numa região do norte do país. Com aquele valor em mãos, ele conseguiu comprar um *tuq-tuq* por 25.000 *ginīn*. Transportando passageiros pelas ruas de Shūbra com aquele veículo, ele iria sustentar sua família nos próximos anos. Com o restante da quantia adquirida com a venda das terras, e também contando com a ajuda do pai da noiva, que foi bastante solidário com o projeto de casamento da filha mais velha, ele comprou as joias do dote da *hotūba*, chamadas de *shabka*, e ainda estava financiando os custos do casamento: adquirindo o enxoval, reformando o apartamento onde iriam morar e gastando com outras dotações orçamentárias comuns à festa. Os altos custos demandados pela instituição do casamento no Egito resultam em outras “consequências secundárias” para os jovens das classes populares: a migração laboral, a busca por segundos vínculos empregatícios por parte dos homens e, como aspecto positivo, a inserção das mulheres no mercado de trabalho (Hashish *et ali*, 1999). Até a década de 1990, o custo médio de um casamento girava em torno de 20.194 *ginīn* (US\$ 5,957); ou seja, “quase cinco vezes mais alto do que o PIB per capita, que era estimado em US\$ 1,290 dólares, em 1998” (Singerman; Ibrahim, 2003:92, m.t.). Nas últimas décadas, a elevação desses custos vem tornando a taxa média de idades dos recém-casados cada vez mais alta; não são raros os casamentos entre jovens que estão na faixa dos 29 e 32 anos. O adiantamento da união matrimonial também significa, para a maioria dos jovens, a postergação do início da vida sexual (Rashad; Osman, 2003).

Para Farīd, trabalhar como motorista de *tuq-tuq* fazendo corridas que poderiam custar valores flexíveis, a depender da distância, parecia ser significativamente viável e lucrativo naquela cidade metropolitana onde o serviço público de transporte era mais precário do que o oferecido no Cairo. As pessoas estavam sempre recorrendo àquele transporte alternativo para se deslocarem dentro de uma realidade urbana que, sozinha, à parte da contabilidade da grande região, possuía aproximadamente três milhões de habitantes (Capmas, 2016)¹⁶³.

Saindo da cafeteria, nós nos juntamos aos parentes dos noivos, que haviam fretado um ônibus para levar os convidados até o clube onde ocorreria a *hotūba*. Dentro do veículo, os primos e amigos de Farīd cantavam abraçados e imitavam as ululações características da *zagharīd*, que são os sibilos sonorizados pelas mulheres durante os noivados e casamentos. O

¹⁶³ Cf. *Al-Jahāz al-Marakazi al-Taʿbeaʿ al-ʿĀma wa al-Iḥṣāʿ* (Central Agency for Public Mobilization and Statistics – CAPMAS). Fonte: capmas.gov.eg. Acessado em: 16 out. 2016.

clube ficava próximo à ponte Al-Fārag, na região extremo-norte do Grande Cairo. Aquela era uma casa de festas especializada em noivados e casamentos muçulmanos.

No meio da avenida, enquanto aguardávamos a chegada da noiva e a liberação de um dos salões onde acabara de ocorrer outra *hotūba*, os convidados se aglomeravam esperando pelo início da cerimônia. A chegada da noiva foi recebida com mais sons da *zaghārīd* (agora sonorizados pelas mulheres) e por muitos celulares e máquinas fotográficas que apontavam para Samīa, a noiva de Tarīf, que vinha usando um vestido rosa com pedrarias furta-cor. A sua maquiagem expressiva deixava os seus olhos grandes e brilhosos. No momento da sua chegada, antes mesmo de entrarmos no clube, o pai de Samīa foi recebê-la e entregá-la ao noivo.

O clube possuía dois salões de festa e um grande espaço aberto gramado que ficava rente às águas do Nilo. As bordas do prédio tinham um parapeito feito de balaustradas brancas que permitiam que as pessoas pudessem ficar ali debruçadas admirando as luzes da cidade. Nessa área externa ao salão, seis músicos tocando a flauta da *muzmār baladi* e os pandeiros do *riq* aguardavam o casal, que foi recebido com música e palmas efusivas pelos convidados. O noivo foi chamado para dançar ao redor da beleza de sua noiva – algo que desenvolveu com timidez –, em seguida a noiva foi convidada para fazer o mesmo ao redor dele. Outros convidados também tentaram executar alguns passos de dança, enquanto o restante das pessoas formava um semicírculo que mantinha o casal no centro, acenando e sorrindo na direção daqueles que foram participar da festa.

Tudo estimulava a música e a dança. Desde o início, nenhuma ação foi executada com silêncio e formalismo cerimonioso. Tudo pedia que a expressão do contentamento pela realização de mais uma união fosse anunciada com alegria. As palmas e os fogos de artifício anunciavam uma conquista que se realizava depois de muitos sacrifícios; principalmente para o jovem Farīd e para o pai de Samīa, os responsáveis financeiros pela festa. Mas todas as “partes envolvidas e todos os gestos rituais da celebração” eram feitos para lembrar que o noivado e o futuro casamento envolviam “amor”, e não “quantias financeiras” (Kholoussy, 2010:35, m.t.); embora o que possibilitou aquela festa tenha sido uma complexa matemática das finanças e dos acordos interfamiliares.

Cada um daqueles jovens sabia das coisas das quais abririam mão para iniciar aquela união: ele, embora beneficiado por uma herança, provavelmente teria que abdicar dos seus estudos para trabalhar e sustentar a família; ela estava saindo da “esfera de controle mantida pelos irmãos e pelo pai” e migrando para a do esposo (Altorki, 2003:194, m.t.), também deixando o conforto afetivo da residência paterna e iniciando uma convivência cotidiana com os seus sogros; pois Samīa se mudaria para o prédio da família de Farīd. Tudo, a partir dali,

seria uma questão de paciência e adaptação a novos espaços e *scripts* familiares. Por isso, antes de enfrentar todas essas transformações, era preciso se deixar envolver pela alegria momentânea da festa.

Os músicos e o cortejo acompanharam o casal até o fundo de um salão, onde mesas e cadeiras esperam os convidados. No centro, duas cadeiras em formato de tronos dourados foram colocadas uma ao lado da outra; esses tronos são chamados de *kosha*. Ali, o casal foi acomodado e, ainda sob o som do sexteto de músicos, cumprimentou os presentes e pousou para fotos. Antes de entrar nesse ambiente, Muḥammad me chamou para um local em isolado para pedir que eu não fizesse registros fotográficos da festa, pois os pais de Samīa e Farīd ainda não me conheciam direito; eles poderiam se incomodar ao ver um desconhecido registrando a *hotūba* dos seus filhos.

Durante a celebração, um amigo de Farīd fez uma surpresa para o casal: ele se vestiu como um *falāḥ*, com a sua *galabiyya* e o seu cajado, em seguida passou a dançar ao som de uma *rāqs* alegre. O personagem dessa dança é comumente apresentado durante a *hotūba*, ele é conhecido como *taḥtib*, e sua dança é uma antiga arte folclórica adaptada de movimentos marciais reproduzidos de soldados do Antigo Egito. O dançarino representa o *ibn al-baladī*, o egípcio camponês do Baixo e do Alto Egito; sua apresentação traz a felicidade de reviver a tradição e a lembrança das origens das famílias do casal, assim como evoca o *shaḥam* (vigor sexual) e a força física do noivo. Daquela dança, as mulheres participaram com palmas e *zaghārīd*, enquanto os homens foram para o centro do salão, onde passaram a dançar.

Depois dessa apresentação, a música alegre deu lugar a um tema romântico tocado por violinos. Nesse momento, as luzes do ambiente foram parcialmente apagadas e entrou um séquito de quatro homens portando tochas acesas. Perfilados, fizeram um corredor para que um deles levasse uma caixa recoberta de veludo vermelho até o casal. Ele parou diante dos noivos, primeiro abrindo a caixa para eles, em seguida exibiu o seu conteúdo para os convidados. A caixa trazia o *shabka*, o dote de noivado, que eram anéis, braceletes e pulseiras em ouro. O portador do *shabka* se manteve parado com a caixa aberta diante dos noivos e dos convidados que, com curiosidade, se aproximavam para observar e tirar fotos do conjunto de joias. O pai da noiva – que durante toda a festa ficou de pé ao lado dos tronos do casal – olhava nesse momento com atenção para as expressões dos convidados.

Um espelho colocado na tampa da caixa de veludo fazia refletir a luminosidade do ambiente na direção das joias, que rebrilhavam. No momento seguinte, Farīd começou a apresentar e a oferecer peça por peça à sua noiva, que testava as joias nos dedos, no pescoço e no pulso, às vezes se observando no espelho da caixinha e se exibindo para os convidados. E

com um gesto de mão, pedia mais joias ao noivo, mostrando que não estava satisfeita com o que havia ganhado. Quanto mais joias Farīd retirava da caixa, mas Samīa pedia. Os gestos da noiva provocavam risos entre os convidados, principalmente das mulheres, que aplaudiam a altivez, a beleza e o desejo de Samīa em ser bajulada pelo noivo. Eram figuras típicas da *hotūba*, aquelas executadas pelo casal naquele momento.

O *shabka* é o dote em ouro, assim como o movimento de envolver e fechar os noivos na felicidade e na sorte que o metal valioso representa. A palavra “*shabka*” traz o seu sentido do verbo transitivo “*shabak*”, que significa “fechar, atar, torna-se envolvido por” (Hinds; Badawi, 2009:450, m.t.). Enquanto Samīa fechava os seus braceletes e pulseiras, ela dava movimento à força da expressão: com aqueles materiais que eram envolvidos ao seu corpo, atava-se o compromisso com o noivo, emendando com ouro os sentimentos que os aproximavam. Como exemplo das coisas de cujos valores perduram indefinidamente, o ouro era esse “fecho” seguro entre as pessoas. Algumas daquelas joias ficaram no corpo de Samīa durante o restante da festa. Se nenhum contratempo ocorresse ao casal, nos próximos anos elas seriam mantidas como bens memoráveis da união matrimonial; na maioria das vezes, guardadas na mesma caixa em que foram oferecidas. Mas o casal não faria ressalvas em se dispor delas, caso alguma despesa importante surgisse. O *shabka* também é um bem auxiliar à segurança da economia doméstica.

Durante a exposição do dote de noivado, algumas pessoas notaram que a mãe do noivo estava sentada numa mesa do fundo do salão. Com a barra do vestido, ela limpava lágrimas do rosto. Percebendo aquela atitude, três mulheres se destacaram e foram na sua direção: pareciam discutir com ela, como se a aconselhassem a levantar e ir participar da *hotūba* do seu filho. Ela balançava a cabeça, enxugava mais uma lágrima e parecia retrucar com dureza ao convite daquelas que a interpelavam. Todos na festa já haviam percebido a tristeza da mãe de Farīd, bem como a maneira como havia reagido pontualmente naquele momento da *hotūba*. Parecia que, mais do que socorrer e procurar entender a sua infelicidade, as pessoas estavam se esforçando para disfarçar o aparente descontentamento da mãe do noivo, que tinha uma atitude absolutamente estranha diante de todos os estímulos à celebração. Como que para esconder aquele dissabor de uma mãe que pranteava a *hotūba* do próprio filho, doces egípcios foram servidos; pois nada, nem mesmo aquele pranto materno, poderia tirar da *hotūba* o seu sabor.

Como eram trabalhadores *tarahīl*, Aḥmed Beqīra e Abdo foram à procura de melhores salários longe de Muqāṭam. Eu quase havia esquecido que a mesquita era uma aposta provisória para aqueles dois rapazes, até que um dia, para a minha surpresa, eles me avisaram que estavam deixando o templo. Aḥmed recebeu uma ligação avisando que havia sido novamente chamado para trabalhar na fábrica de próteses dentárias. Ele acabou conseguindo também uma vaga para o seu amigo Abdo. A empresa ficava numa cidade da região metropolitana do Cairo. Os rapazes sabiam que muito trabalho esperava por eles; o regime das pequenas fábricas informais poderia exigir até mais do que o serviço que exerciam na mesquita, onde ainda podiam contar com a sensibilidade do trato de alguns religiosos, a exemplo do *shaykh* Aḥmed Bolly.

Eles teriam que aproveitar o máximo possível dos ganhos que iriam adquirir trabalhando nesse novo emprego. Abdo, por exemplo, estava sendo cada vez mais pressionado pela sua mãe a concluir o apartamento onde iria morar na vila de Sūwa; obra que garantiria a sua união conjugal. Assim como os seus companheiros, Aḥmed Maḥrūz se preparava para deixar a mesquita e voltar para Zagazīg, onde tentaria conseguir uma vaga na gráfica indicada pelo seu amigo. Antes, porém, passaria algum tempo morando em Sūwa, situação que não lhe agradava muito, por conta da relação conflituosa que mantinha com o seu pai. O abrigo da casa paterna era – segundo os planos de Aḥmed – uma estada que se prolongaria só até ele conseguir se fixar por conta própria na capital da província de Sharqīa.

Antes de deixar a Maṣjīd Bilāl, Ahmad Maḥrūz me convidou para visitar sua vila, a fim de que eu conhecesse seus parentes e amigos; nomes que povoavam as suas lembranças do Baixo Egito. Beqīra e Abdo ficaram contentes com a oportunidade que eu teria de visitar Sūwa. Sempre quando se referia àquela vila ou à vida *falāḥ*, Abdo cantava espontaneamente um trecho de uma música que decorou de um filme chamado *al-ʿArḍ* (O Solo)¹⁶⁴:

Al-ārd lw ʿaṭshāna narwyhā bidamāynā.

“Se o solo tem sede, então o alimentaremos com sangue”.

(a.e.c.)

¹⁶⁴ Cf. *Al-ʿArḍ* (O Solo), Egito, 1969. Direção: Youssef Chahine. Duração: 2h 10min.

A primeira vez que recitou esses versos, eu lhe indagava por que voltar para vila e trabalhar na terra não eram opções consideradas por ele, ao que me respondeu com essa citação; que era uma imagem para dizer que a terra exige muito esforço e devolve pouco para os *falāhyn*, mas que ainda assim esses homens depositam nela tudo o que têm: “irriga-se os campos com sangue”.

Antes de visitar a vila de Abdo, Beqīra e Maḥrūz ainda teriam que ouvir os conselhos e a permissão do *shaykh* Aḥmed Bolly, que dentro e fora da Maṣjīd Bilāl se sentia responsável por mim. Quando soube da minha intenção de acompanhar Aḥmed no seu retorno ao Baixo Egito, aquele *shaykh* programou um jantar no subsolo. Na ocasião, ele perguntou se eu me sentia preparado para conhecer Sūwa, antecipando que não queria que eu realizasse aquela viagem. Ele alegava que era “um lugar diferente do Cairo”, que não sabia se eu iria me acostumar com as pessoas e se aquelas, da mesma forma, aceitariam a minha presença na vila. Ao fazer esse comentário, Aḥmed Maḥrūz passou a argumentar que o seu pai concordava com a minha ida, e que eu estaria seguro na sua casa. Eu compreendia que o temor do *shaykh* Aḥmed Bolly não era apenas sobre como as pessoas iriam recepcionar a chegada de um estrangeiro na localidade, ou se eu me acostumaria com o lugar, mas surgia, principalmente, devido a sua insegurança em relação à pessoa de Aḥmed Maḥrūz. Muḥammad al-Saʿīd também era contra a minha ida. Ele concordava com o conselho do *shaykh* Aḥmed. A interferência de Muḥammad no assunto gerou uma daquelas discussões típicas entre os dois rapazes. Mas quando o *shaykh* percebeu que eu já havia me decidido a ir, ele chamou Aḥmed para uma conversa particular, para o qual lhe fez algumas recomendações; basicamente lhe exigiu que sempre ficasse ao meu lado durante todo o deslocamento. Dadas essas advertências, partimos no dia seguinte àquela conversa.

Antes de entrarmos no primeiro transporte que nos levaria para fora dos limites do Cairo, Aḥmed me parou para antecipar algumas proibições; que na verdade era uma lista considerável de “nãos” e algumas ressalvas sobre si mesmo: “na minha vila: não olhe para as mulheres; não ande pelas ruas sem mim; não tire fotos sem que eu permita; não faça nada sem que eu esteja por perto. Lá, eu sou uma pessoa diferente daquela que você conheceu aqui. É para me tratar da maneira que eu for lhe tratar, e tudo vai ficar bem!”. Eu ainda iria entender em que aspectos Aḥmed se compreendia “diferente” quando estava em Sūwa. Reconhecer essas diferenças que envolviam aquele jovem às suas origens familiares e territoriais, assim como acompanhá-lo nesse deslocamento repetido por tantos rapazes *falāhyn* egípcios que saem das suas vilas à procura de emprego, explicava a importância de segui-lo naquele retorno à sua região.

Vila de Sūwa, região falāḥ do Baixo Egito

“Trajeto” pode significar, no sentido menos figurado, entrecho que separa dois ambientes, deslocamento que nos modifica e que requer nossa adaptação progressiva a momentos territoriais distintos. Pensava dessa maneira por perceber o quanto meu companheiro de viagem havia mudado para enfrentar o retorno à vila e aos espaços da autoridade paterna: vestiu roupas sem estampas, uma boa calça, penteou o cabelo e adaptou seu comportamento: do rapaz histriônico, Aḥmed se transformou em completa sisudez, como se se preparasse para um exame comportamental; variação de humor que foi se dando ao longo da própria viagem.

No início da tarde daquele dia fomos até o centro do Cairo, onde pegamos um micro-ônibus para o bairro de *Al-Marg*, na região norte da cidade, e de lá seguimos para *Zagazīg*, a capital da província de *Sharqīa*; região do Delta do Nilo que os egípcios chamam de *Buḥayra*. De noite, durante a viagem, os limites urbanos da capital começaram a desaparecer, abrindo paisagem para um trecho amplo de deserto, até que chegamos em *Zagazīg*. Aquela capital de província parecia ser mais populosa e desenhada com ruas mais estreitas do que o Cairo. No centro da cidade existia um movimento intenso de micro-ônibus saindo para as vilas da região: as pessoas vinham das suas localidades vicinais àquela capital regional para fazerem compras, retornando à noite para os seus locais de origem. Daquela cidade, seguimos até uma outra que

ficava a vinte quilômetros, onde pegamos um último transporte: na carroceria de uma caminhonete, junto com outros passageiros, saímos do trecho de uma rodovia e entramos numa estrada de terra batida; foi quando a paisagem de Sūwa começou a se afirmar com mais clareza: era possível ver os canais cavados desde os afluentes do Nilo em direção às plantações de arroz, obras que também serviam de demarcação dos limites entre os territórios das vilas que se avizinhavam.

A entrada da *Qarya al-Sūwa* (Vila de Sūwa) era feita de ruas de terra que davam mobilidade a carros até uma certa altura, pois à medida que íamos entrando por essas vias, seus logradouros ficavam mais estreitos, permitindo apenas o trânsito de motos e animais de tração; o centro do vilarejo, onde existia uma maior proximidade entre as unidades residenciais e, conseqüentemente, uma maior densidade populacional, não permitia a circulação de carros e caminhões devido a estreiteza das vias. A maioria dos imóveis eram prédios residenciais; às vezes com dois, três andares. Como no Cairo, esses *mabna sakany* organizavam regimes vicinais de residências entre as famílias de pais e filhos que dividem um mesmo imóvel vertical.

Em Sūwa era possível reconhecer um traçado socioespacial comum à maioria das vilas rurais egípcias, principalmente daquelas do Baixo Egito: as localidades são divididas entre “solo residencial urbano” e “solo destinado ao plantio”, de modo que as terras em que se planta não costumam ser contíguas às casas dos proprietários; como conhecemos de outros contextos rurais. A vila de Sūwa é dividida em metades: aquela feita para se viver e aquela feita se cultivar. Metades que são separadas por obras públicas da própria comunidade, como os canais de água que alimentava as plantações, além de um cemitério muçulmano que faz um semicírculo em volta do perímetro das residências. No geral, o que fica contíguo às casas dos moradores são as estrebarias que acomodavam burros, camelos, carneiros e vacas, entre outras criações animais de menor porte. Como já consideraram Ayrou (2005[1938]), Blackman (2000[1968]), e El-Sayed El-Asuad (2002), além de outros clássicos dos estudos do campesinato egípcio, a separação entre terras para viver e terras agricultáveis, assim como a contiguidade entre a vivenda dos animais e a moradia humana é uma particularidade da organização rural *falāḥyn*.

Ḥaşan Fathy¹⁶⁵ – arquiteto e urbanista egípcio que, na década de 1960, propôs uma arquitetura popular adaptada às condições de vida da população campesina –, reconhece essa divisão da *qarya* egípcia:

¹⁶⁵ Um dos títulos mais conhecidos desse autor se chama *Gourna: A tale of Two Villages* (1969); traduzido para o português como “Construindo com o povo” (1980), obra onde lança as bases de um programa de arquitetura adaptado aos recursos materiais e técnicos encontrados nas localidades às quais os projetos são destinados.

no Egito, os aldeões preferem aglomerar suas casas numa massa quase monolítica. Isso se deve em parte à natureza hostil do campo, em parte à necessidade de proteção e em parte devido ao alto custo das terras cultiváveis, que eles não querem desperdiçar. A necessidade de proteger tanto a si mesmos como ao seu gado contra a natureza e dos outros homens reflete-se no modo como as casas e as aldeias são voltadas para dentro, em direção ao centro (Fathy, 1980[1969]:74).

Na entrada de Sūwa, no terreno lateral da sua principal mesquita, foram montados um praticável e uma tenda quadrada feita dos tecidos coloridos chamados de *siwan*; os mesmos que formam a estamparia da tenda *suradeq*. Ao indagá-lo que evento aconteceria ali, Aḥmed me respondeu rindo que era a “*zikra*” (a.e.c.); ou “*dhikr*” (a.c.), palavra que vem do verbo “recordar” (Hassanein *et alii*, 2011:139, m.t.). A *dhikr* é uma celebração festiva popular islâmica de origem sufi realizada em datas específicas do ano, como nos festivais chamados de *Mūlid*, celebradas no aniversário de nascimento do profeta Muḥammad (s.w.s), e na *‘Yd al-Adiḥa* (Festa do Sacrifício). Nessas celebrações, cânticos com temas de louvor são entoados para um corpo de baile formado por homens e mulheres do povo, que dançam ao som de um recitador e de uma banda composta por flautas, pandeiros, alaúdes e outros instrumentos. Quando por muitas horas embalados por esses sons, alguns corpos costumam experimentar vivências extáticas e os improvisos que elas propiciam (Atia; Sonbol, 1999). Qualquer pessoa pode participar da *dhikr*, onde inclusive é comum vermos alguns pares de dançarinos do mesmo sexo, principalmente formados por homens que realizam juntos movimentos sincronizados de corpos.

Naquela noite, o pai de Aḥmed nos encontrou a meio caminho de sua residência. Ele se dirigia para o centro da vila, pois imaginava que estávamos prestes a chegar. O senhor Maḥrūz e o seu filho não possuíam muitos traços fisionômicos semelhantes. Aḥmed possui as feições de sua mãe, a senhora Yumnā. Um bigode bem afeitado e uma *galabiyya* sempre da cor cinza ou verde escuro que costumava vestir para trabalhar na terra davam ao senhor Maḥrūz a imagem do homem conhecido e respeitado pelos moradores de Sūwa. A simpatia com que nos recebeu, além de todos os seus gestos de bom acolhimento à minha presença em sua casa, me fizeram de imediato esquecer a figura de austeridade com a qual os rapazes da Masjīd Bilāl o haviam caracterizado.

Aquele homem acomodou a mim e ao seu filho num dos dois quartos que ficavam contíguo à estrabaria da família, próximo de onde existia um quintal com algumas videiras de uvas verdes e uma sala de ferramentas. Percebi que me manter no mesmo cômodo em que Aḥmed iria ficar significava também garantir segurança para mim e ter vigilância sobre os meus atos. No quarto vizinho ao nosso, dormia a avó paterna de Aḥmed, a senhora Hākima, 88 anos,

já viúva; pessoa que todos tratavam como “*teta*” (algo como “vovó”). Os pais e as famílias de dois tios de Aḥmed moravam nos prédios vizinhos àquela estrabaria. No térreo desse imóvel, o senhor Maḥrūz mantinha uma pequena mesquita de carpete vermelho, local onde os seus parentes e vizinhos iam fazer suas orações. Nos muros do térreo do prédio onde ficava o templo, o pai de Ahmad mandou pintar uma paisagem que descrevia o seu orgulho por ter feito a peregrinação do *ḥajj* na companhia da senhora Hākima, sua mãe. Quando realizam o *ḥajj*, algumas famílias *falāḥyn* costumam produzir um grande mural na *façade* das suas casas para descrever como foi a trajetória desses peregrinos até a cidade de Meka, na Arábia Saudita. Nesses painéis são desenhadas imagens de aviões, navios, carros, enfim, todos os meios de transporte e os caminhos que os levaram a concretizar a jornada da peregrinação.

Naquela noite, ainda enquanto estávamos desfazendo nossas malas, os sons da *dhikr* soaram no centro da vila. Eu convidei Aḥmed para participar da festa, mas sua falta de disposição e a maneira como tratou meu convite me espantaram: ele chamou os moradores da vila que organizavam o festejo de “loucos”, homens que, segundo sua opinião, “nem pareciam ser muçulmanos”. Mas como logo ele, que tanto valorizava a música, a alegria e a diversão poderia menosprezar algumas pessoas que participam de um festejo religioso?! Ou seja, não se tratava dos embalos de uma *rāqs* – a música com temas populares e relacionados à “*fan al-rabit*” (cultura decadente) da cidade do Cairo –, mas de um festejo islâmico, onde as próprias músicas, movimentos e cânticos da festa são reproduzidos em objetivo de “lembrar” [*dhikr*] das benesses de Allāh. Por que, de repente, Aḥmed se portava assim, proibitivo à música e à dança? Isso tinha a ver com aquela mudança que conscientemente já havia anunciado, quando avisou que, dentro da sua vila, diante do pai e dos seus outros familiares, “ele não era a mesma pessoa que eu havia conhecido” na capital egípcia. Foi o seu pai quem tomou a iniciativa de nos incentivar a participar da *dhikr*. Só assim, Aḥmed foi comigo ao centro da vila, onde boa parte dos moradores já se encontrava reunindo.

Alguns músicos foram munidos de instrumentos percussivos, flautas e um alaúde para o tablado que foi montado debaixo da tenda. Lá, apresentaram em conjunto algumas melodias folclóricas de batidas céleres que convidavam as pessoas a se aproximarem da *suradeq* colorida. Em pouco tempo, três homens e uma mulher ocuparam o centro da tenda e se puseram a girar os corpos em torno dos seus próprios eixos, reproduzindo os movimentos de bailarinos sufis. Homens de várias idades vestidos em túnicas de oração acompanharam aqueles que já participavam da *dhikr*. Minutos depois, a tenda já estava cheia de novos dançarinos. Os movimentos começaram circulares, mas aos poucos alguns dos participantes passavam para evoluções de braços, gangorreavam o corpo para a direita e para a esquerda, usavam as ações

do parceiro como espelho, imitando aquele outro em tudo que fazia. Então passou-se de um movimento de divertimento e aquecimento dos corpos, para um ambiente de êxtase. Dois amigos imitavam as ações um do outro, repetindo por quase uma hora os mesmos jogos de braços e de pernas. As roupas ficaram úmidas de suor e os movimentos cada vez mais expansivos e aleatórios, como se já não precisassem do mote musical para desenvolver suas performances. Toda essa aleatoriedade criativa dos gestos e o êxtase que os envolvia começaram a ser controlados e reconduzidos a movimentos mais compassados quando um homem subiu no tablado, empunhou um microfone e começou a recitar em forma de cântico os versos da *Tahlīl*; recitativa da confissão de fé islâmica que na *dhikr* ganha uma identidade melódica e rítmica particular, além de outros versos que a acompanham:

﴿ لا إله إلا الله ﴾

Lā ilāha illā llāh.

Não há outro deus, exceto Allāh.

| | | |
|---|----|---|
| <i>Allāhu lā ʿilāha ʿillā huwa rabbu</i> | 01 | Allāh – não há outro deus além Dele – |
| <i>l-ʿarshi l-ʿazīmi</i> | | ele é o senhor do grande trono. |
| <i>wa-ʿinna rabbaka la-huwa</i> | 02 | De fato, seu Senhor é o Todo-poderoso, |
| <i>l-ʿazīzu r-raḥīm</i> | | o Todo-misericordioso. |
| <i>Li-llāhi mā fī s-samāwāti wa-l-ʿarḍi</i> | 03 | A Allāh pertence tudo o que está nos céus e na |
| <i>ʿinna llāha huwa l-ghaniyyu</i> | | terra. Na verdade, Allāh é o Todo-suficiente, o |
| <i>l-ḥamīd</i> | | Todo-louvável. |
| <i>Inna llāha samīʿun baṣīr</i> | 04 | Allāh é o que Tudo-vê, o que Tudo-ouve. |

(a.c.)

Foi então que os movimentos dos corpos diminuíram de intensidade e os homens começaram a se destacar do centro da performance, indo se acomodar em cadeiras dispostas perto do tablado dos músicos. Os versos da *tahlīl* agiram como um comando para que as pessoas retornassem das suas experiências extáticas.

Aḥmed olhava para a celebração com um semblante de reprovação, às vezes rindo e apontando para alguns rostos familiares a ele. Os homens da *dhikr* e aqueles que participam das *Mūlid* caiotas tradicionais da mesquita de Sayyida Zaynab, onde se celebra o nascimento do Profeta (s.w.s.) – com os seus dançarinos sufis que revivem o êxtase cerimonial, assim como os atistas do povo que enfiam objetos pontiagudos nas bochechas, comem insetos e “hipnotizam” cobras – “são figuras da cultura popular por vezes acusadas de manchar a imagem

do islām” (Atia; Sonbol, 1999:74, m.t.). Aquela expressão do jovem Aḥmed não era apenas um despreço pessoal pela festa, ela também absorvia a crítica que certas falas e interpretações ortodoxas do islām fazem desses tipos de festejos religiosos populares (Madouef, 2009). Por outro lado, sabia que aquele Aḥmed inconciliável com as coisas que presenciava naquela noite era também alguém procurando demonstrar compostura e respeito diante dos seus familiares, principalmente do seu pai. Um dia depois, passado o momento daquela formalidade pessoal da chegada, esse mesmo Aḥmed Maḥrūz estaria no meio do *dhikr*, se embalando de ombros colados com os homens e mulheres de Sūwa.

Ainda no ambiente da festa, alguns dos seus amigos passaram a vir cumprimentá-lo. Uma das pessoas a quem fui apresentado na ocasião se chamava Zaīr, o primo de Ahmad, um rapaz de 22 anos que nunca havia saído de Sūwa para estudar ou trabalhar. A partir daquela noite, Zaīr nos acompanharia em quase todas as nossas perambulações pela vila.

Na manhã seguinte, a voz do senhor Maḥrūz reproduzida por um autofalante me acordou primeiro que a Aḥmed. Era o som do *adhān* vindo da pequena mesquita mantida por ele, versos que chamavam os fiéis para a oração. Mas Aḥmed não acordou do seu sono. Realizamos a primeira reza do dia sem a sua presença; situação que irritou sobremaneira o senhor Maḥrūz. Eu começava a entender as razões dos desentendimentos entre ambos: uma delas era o compromisso “negligente” de Aḥmed com a ortopraxis religiosa e a outra dizia respeito ao seu desinteresse pelo trabalho nas terras da família.

CONJUNTO II

Fotos 28 e 29



Conj. II, Fotos 28 e 29 – Imagens da *dhikr* de Sūwa. Conjunto musical no praticável improvisado sob a tenda *suradeq* (foto 28; inferior). Homens dando início à celebração improvisando alguns movimentos de corpos (foto 29; superior).

CONJUNTO II

Fotos 30 e 31



Conj. II, Fotos 30 e 31 – Brincadeiras de repetir, partituras corporais compartilhadas entre dois “bailarinos”, imitações de improvisos alheios; esses são os gestos dos celebrantes da *dhikr* e as permissões à diversão masculina dos jovens da vila *falāḥ* de Sūwa.

As terras de plantar e a pequena mesquita construída no térreo do *mabna sakany* da família do senhor Maḥrūz eram as duas imagens materiais do seu orgulho. Lembro que na primeira vez que entrei no templo, ele me apresentou os detalhes da construção, explicando que no planejamento do prédio da família já se calculava o lugar da mesquita. O carpete vermelho com detalhes em dourado, a sala da ablução ritual, as prateleiras com exemplares do *al-Qurʿān*, tudo parecia ter sido disposto ali com muito cálculo e cuidado.

O templo era frequentado principalmente pelos familiares e amigos mais próximos do pai de Aḥmed. Naquela manhã, um dos seus tios que morava no segundo andar do prédio foi fazer sua oração conosco; ele era o pai de Zaīr, o jovem a quem fui apresentado na noite anterior. Entre expressões de receptividade à minha presença, ele me dizia que as duas únicas vezes em que teve que morar longe de Sūwa foi quando serviu às Forças Armadas e quando trabalhou como auxiliar de construção civil no Iraque, na década de 1970. Essas duas ocasiões foram suficientes para que nunca mais quisesse deixar sua vila.

O pai de Aḥmed também passou pelo serviço militar. Mas, diferente do seu irmão, a sua experiência na corporação foi mais prolongada e quase lhe rendeu uma carreira profissional. Ele chegou a galgar patentes de baixo escalão. No entanto, ao se perguntar se preferia cuidar das terras da família ou pegar em armas, ele optou pela primeira opção. E “pegar em armas”, no seu tempo, era algo que deveria ser entendido no sentido literal, pois o Egito tinha acabado de travar uma guerra com Israel: era o contexto da chamada Guerra dos Seis Dias¹⁶⁶. O senhor Maḥrūz ainda chegou a ser convocado para atuar na região de fronteira com o território palestino, mas isso aconteceu quando os conflitos já haviam sido controlados. No quarto onde eu e Aḥmed fomos acomodados, quadros com versos do *al-Qurʿān* se misturavam na parede com fotografias do senhor Maḥrūz vestido com a fardaria militar.

Quando tive oportunidade de sentar e conversar com a senhora Hākima, avó paterna de Aḥmed, ela me lembrou que esquadrilhas de aviões egípcios e israelenses cruzavam o céu da região de Sūwa, provocando muito medo na população, que naquela época não entendia

¹⁶⁶ A Guerra dos Seis Dias (1967) ocorreu durante o ainda continuado e violento projeto expansionista do Estado de Israel em direção às fronteiras dos países do MENA. Como sempre, a disputa por territórios, principalmente dos palestinos e egípcios (Sinai do Norte), além da demonstração de poderio regional, estiveram na base das intenções beligerantes daquela época. Nessa campanha, o Egito saiu derrotado pelo arsenal técnico israelense (cf. Eilam, 2014).

exatamente por qual razão os dois países estavam se enfrentando. O pai de Aḥmed estava servindo às Forças Armadas naquele período, fato que provocava dois temores na senhora Hākima: o medo de uma guerra que acontecia nas proximidades da sua região – muitos moradores fugiram de Sūwa pensando que a vila poderia ser bombardeada a qualquer momento – e, principalmente, de imaginar que o seu filho poderia ser morto durante aqueles confrontos. Por sorte, a guerra não se prolongou, a região de Sūwa não foi atingida e o senhor Maḥrūz retornou com saúde para junto de sua família; onde casou e passou a cuidar definitivamente das terras com a ajuda de seus irmãos.

Após conhecer a mesquita do pai de Aḥmed, fui convidado para visitar as terras e as plantações. Antes de sairmos para a área de plantio, o senhor Maḥrūz foi até a sua residência e me trouxe uma *galabiyya*, com a qual pediu que eu me vestisse antes de sair. Sua expressão para me convencer a aceitar a vestimenta foi dizer que iria fazer calor naquela manhã, por isso era mais confortável que eu me vestisse daquela maneira. Seguimos a pé na direção das plantações apenas eu, o senhor Maḥrūz e Maḥām, sua família mais nova, cerca de 10 anos. Uma garota que estava junto do seu pai em quase todas as atividades diárias; era como o “filho” interessado nos assuntos da família que Aḥmed demonstrava não ser aos olhos do pai.

Andamos cerca de um quilômetro até chegarmos nas terras. No meio do caminho, passamos por dentro do cemitério muçulmano da vila, onde o senhor Maḥrūz me levou até o túmulo de seu pai, que havia falecido há um pouco mais de um ano. Os familiares e, principalmente, as mulheres da casa ainda se ressentiam e lembravam bastante daquela perda recente. A avó de Aḥmed e algumas de suas primas costumavam se emocionar quando lembravam da figura do esposo e do avô enquanto conversávamos. O túmulo que visitamos era uma pequena estrutura feita de argila caiada, um monumento sem lápide ou qualquer identificação do falecido; assim como a maioria das outras sepulturas ao seu redor.

As terras ficavam no limite entre o cemitério e a área residencial da vila. Os terrenos dos proprietários não eram divididos por cercas ou muros. As únicas coisas que os separavam eram canais de água vindos de afluentes do Nilo, que eram utilizados por todos os agricultores em regime compartilhado. Ali, o senhor Maḥrūz me apontou os lotes que pertenciam aos seus irmãos e me convidou para conhecer o seu, onde árvores frutíferas de várias espécies foram plantadas ao lado de um campo reservado ao cultivo de arroz. Ele apontava para as laranjas e para os pêssegos amadurecendo nos galhos, me chamando a atenção para o tamanho e para a qualidade das frutas. Em seguida, me apresentou o campo que estava arando para receber uma nova safra de arroz; a terra escura e úmida estava revolvida e pronta para ser utilizada.

No horizonte da paisagem, prédios e minaretes de mesquitas despontando por toda parte faziam com que percebêssemos as distâncias aproximadas das outras vilas em relação a Sūwa. A ampla ocupação populacional da região mostrava seus efeitos na qualidade da água do Nilo que passava pelos canais de irrigação, que era turva e fétida. Segundo o senhor Maḥrūz, essa poluição descia principalmente das cidades industriais da região do Grande Cairo, que despejavam os seus resíduos no rio, atingindo toda a população da região de Buḥayra.

As propriedades dos moradores de Sūwa também eram divididas por pequenos “abrigos compartilhados” que serviam como depósito de equipamentos e templos improvisados onde os trabalhadores faziam suas orações. Naquele momento, em algumas das propriedades vizinhas, trabalhavam vários grupos de homens; esses não eram empregados ou proprietários, explicou o senhor Maḥrūz, mas arrendatários: eles negociavam com algum *ayam* (proprietário rural) o uso da terra e repartiam os lucros. Ele explicava que não costumava arrendar suas terras, pois possuía poucos hectares. Preferia trabalhar em regime de cooperação com os seus irmãos: ora o pai de Aḥmed trabalhava nas terras deles, ora aqueles iam trabalhar nas propriedades do pai de Ahmad.

Voltando para casa, eu perguntava ao senhor Maḥrūz se a ajuda do filho não fazia falta diante do trabalho com todas aquelas frutas a serem colhidas e terrenos que ainda precisavam ser ocupados com cultivos. Ele me respondeu apontando para Maḥriam, a sua filha mais nova, dizendo que aquela garota o havia ajudado muito mais do que Aḥmed, que nunca demonstrou interesse pela terra. Isso preocupava o senhor Maḥrūz, pois Aḥmed e Maḥriam eram os seus únicos filhos, e Aḥmed, aquele que deveria se tornar responsável pela propriedade da família, nunca quis se envolver com agricultura. Ele achava que havia deixado o filho ir morar e trabalhar muito cedo em Zagazīg e no Cairo, o que lhe tirou a experiência com a terra.

Mas demonstrando interesse por trabalhar e estudar fora da vila, o seu filho não estava também imitando o pai, que um dia saiu dali à procura de uma profissão e de recursos para garantir o seu projeto de casamento? – eu o indagava. Para ele, Aḥmed não estava pensando no casamento e na família que iria constituir, mas exclusivamente nele próprio, quando decidiu abandonar o trabalho com a terra; não acreditava que o projeto de casamento tenha sido o motivo que levou o seu filho para fora de Sūwa. E por não acreditar que tinha sido esse o seu plano, e também porque as suas condições atuais não eram favoráveis, foi que o senhor Maḥrūz decidiu interromper a pequena ajudava financeira que custeava a moradia e os estudos de Ahmad em Zagazīg. Daquele momento em diante, se Aḥmed quisesse continuar morando na capital da região de Sharqīa, ele teria que se sustentar com os próprios recursos conquistados.

Por fim, me declarou com desânimo algo que talvez o incomodasse tanto ou mais quanto o desinteresse do filho pela terra: “eu noto que Aḥmed não está rezando!”.

Enquanto conversávamos sobre o seu irmão, Mariām projetava na nossa direção um olhar cheio de maturidade. Ela ainda era uma criança; nem mesmo *hijāb* usava, os seus cabelos tinham tanta liberdade quanto ela própria de estar entre os adultos vivendo o cotidiano da vila. Só não se sabia até quando permitiriam que ela atuasse como o “braço” e a companhia que o senhor Maḥrūz se queixava de não ter do filho mais velho.

CONJUNTO II

Fotos 32 e 33



Conj. II, Fotos 32 e 33 – Campo sendo arado para receber o cultivo de arroz (foto 32; superior). Fotos da família, entre elas, a do senhor Maḥrūz vestido de cadete do exército (foto 33; inferior).

Numa determinada manhã, um tio paterno de Aḥmed chegou do Cairo com a sua família. Ele se chamava Fathālla; era um dos poucos irmãos do senhor Maḥrūz que havia deixado a vila. Ele morava há mais de 30 anos no Cairo, onde cursou direito, casou-se e teve um casal de filhos. Ao menos duas vezes ao mês, Fathālla visitava seus parentes em Sūwa.

No dia daquela visita, Aḥmed me apresentou àquele que declarou ser o seu tio favorito, com o qual fomos até a casa onde a família dele costumava se hospedar: era a primeira residência construída pelo avô paterno de Aḥmed, aquele que recentemente havia falecido. Enquanto caminhávamos pelas ruas, o senhor Fathālla pediu para eu observasse para as residências. “Quantos tipos de paredes você percebe nessas casas?” – foi a pergunta que me fez, enquanto fazíamos aquele trajeto. Eu não compreendi a sua pergunta, então ele respondeu por si mesmo: “aqui temos dois tipos de paredes: aquelas que são feitas de barro e as que são feitas de alvenaria”. Em seguida me chamou atenção para uma característica daquelas que eram feitas do barro: embora rústicas, aquelas paredes mantinham a temperatura interna da casa quente durante o inverno e fria durante o verão. Diferente dessa primeira, que desenvolvia uma função homeostática natural, as paredes construídas com tijolos furados não conseguiam regular a temperatura do interior das casas, não impermeabilizavam o frio e o calor que vinham de fora para dentro. Era nessa explicação sobre os materiais e as técnicas de construção onde o tio de Aḥmed queria chegar; e tudo isso porque eu estava prestes de conhecer a residência onde o seu pai nascera e crescera: uma casa – e não um prédio residencial, como aqueles que víamos na vila – feita completamente de barro. Cerca de 1/3 da construção já havia desmoronado, mas ainda restavam dois quartos e a cozinha; cômodos que eram suficientes para acolher a família do senhor Fathālla. Daquela vez, sua esposa e a sua filha de nove anos o acompanhavam.

Quando chegamos na residência, o seu tio colocou algumas cadeiras no quintal e nos serviu chá, então me explicou o motivo das suas visitas esporádicas àquela vila: era justamente o reencontro com aquela casa de paredes de barro. Ele se perguntava por que a técnica de construção usando tijolos foi trazida e implantada nas vilas, e apontava para as paredes externas dos prédios dos vizinhos que estavam ao redor daquele quintal. Como era comum nos projetos das casas populares, aquelas paredes não estavam rebocadas, os tijolos estavam expostos, criando a imagem de um ocre absoluto que recobria toda a paisagem. Essa pergunta sobre as técnicas de construção que as comunidades *falāḥyn* adotavam, enquanto também negavam as

habilidades e manejos tradicionais, era a mesma que o arquiteto Ḥassan Fathy fazia quando propôs, na década de 1960, o movimento chamado “arquitetura para os povos *falāḥyn*”. Nessa obra, o arquiteto descreve um dos desafios que se impôs enquanto trabalhava com populações camponesas: era o de conseguir armar e fixar o detalhe arquitetônico de uma abóbada, por exemplo, utilizando os materiais e as técnicas daquela população, aproveitando desde o barro do chão local até as habilidades do homem *falāḥ*.

Ainda com a sua pergunta em aberto – por que o *falāḥ* adotou o tijolo e esqueceu o barro? –, eu lhe respondi que possivelmente o aumento da população tenha obrigado as pessoas a adotarem casas mais fortes, edificações que pudessem ser verticalizadas para comportar o maior número de famílias em um menor trecho espacial. Fathālla concordava com a minha conclusão, ele acreditava que era justamente por isso que as construções de alvenaria hoje predominavam no campo e na cidade. E admitia que as novas técnicas e materiais não trouxeram qualidade de vida para a população. As famílias moram juntas porque não há terra para todos, e porque assim se sentiam mais fortes diante das adversidades. Ele lembrou de como foi duro ter saído cedo de Sūwa, como foi difícil não contar com o amparo dos seus parentes, quando decidiu ir morar na casa de um amigo na capital egípcia. No entanto, deixar Sūwa para trás foi importante para que ele conquistasse autonomia e aprendesse, embora a duras penas, a realizar os seus projetos por conta própria.

Nesse momento ele citou o caso de Aḥmed Maḥrūz; jovem por quem declarou admiração. Embora ele entendesse que o seu irmão quisesse ver Aḥmed mais próximo de casa e mais envolvido com as propriedades da família, ele também compreendia as razões do rapaz por querer ir morar em Zagazīg; onde iria concluir sua faculdade e trabalhar. Fathālla achava que o seu sobrinho matinha uma certa semelhança com ele: porque ambos entendiam o valor da família paterna, mas também compreendiam que autonomia e experiência são conquistadas fora de casa e, muitas vezes, sozinho.

Mais do que um saudosista ou pessoa fatigada da vida no Cairo, o senhor Fathālla buscava Sūwa como alguém que acompanhava e comentava as transformações que aconteciam ali. Como já havia demonstrado, ele tinha uma atenção sensível para entender e problematizar essas mudanças na paisagem e nos modos de vida das pessoas de Sūwa. Entre outras maneiras, fazia isso observando os seus sobrinhos que ainda moravam na vila, pessoas que eram aconselhadas e às vezes auxiliados materialmente por ele.

Num daqueles dias em que eu e Aḥmed voltamos à casa do “*ʿamm* Fathālla”¹⁶⁷, ele estava sentado no quintal com um grande livro aberto sobre uma mesa. Era a imagem que os seus sobrinhos faziam dele: o de um homem “aculturado” em conhecimentos formais; na verdade, da sua geração, era o único com um diploma de ensino superior. Pela sua tolerância afetuosa, muitos parentes o procuravam naquele quintal durante os dias das suas estadas em Sūwa. Numa determinada tarde, lembro de ter contado três rapazes e uma garota – todos primos de Aḥmed – sentados ao redor do tio. Quando me aproximei deles e fui apresentado, o senhor Fathālla fez questão de chamar um por um dos seus sobrinhos e dizer quem eles eram, o que faziam e com o que sonhavam. Apontando para a garota do grupo, que se chamava Assmā, explicou que o desejo daquela era estudar química em uma boa universidade. Eu já a conhecia: ela sempre estava de prontidão para cuidar da avó no quarto que ficava contíguo ao nosso. Na verdade, parecia a todo momento estar disposta a ajudar sua família: auxiliando as crianças nas suas tarefas escolares, cuidando dos idosos, preparando refeições para as pessoas da casa etc. Infelizmente não tive oportunidade de conversar com ela; a não ser de maneira passageira, enquanto estávamos diante de sua avó. Aos poucos fui notando que, por conta da minha presença, as mulheres da família foram sendo afastados das proximidades do quarto da estrebalaria onde dormíamos.

Aquele era o tio Fathālla e a casa da herança de seu pai. Pela sua maneira de refletir sobre as construções, analisar a trajetória dos jovens e comentar sua biografia em relação a de outros rapazes, como fez com Aḥmed, aquele homem não era um visitante qualquer de Sūwa. Ele sempre estava voltando à vila com um senso de buscar acompanhar aspectos da uma vida onde sentimentalmente ele ainda fazia parte. Tinha, enfim, esclarecido porque a dileção de Aḥmed Maḥrūz por ele.

¹⁶⁷ *ʿAmm*: o tio paterno.

Na terceira e última noite que a *dhikr* foi celebrada no centro da vila de Sūwa, Zaīr, o primeiro de Aḥmed, nos convidou para participar. No local da festa também foram montadas barracas de doces egípcios e de bijuterias. Atraídos por esse novo cenário, grande parte da comunidade agora participava da celebração.

Antes de nos juntarmos às pessoas do festejo, Aḥmed me convidou para conhecer um primo do lado materno, um jovem que possuía uma pequena mercearia onde vendia grãos e outros produtos alimentícios. Dentro da loja, encontramos também um dos seus tios, que se chamava Ajmāl; um motorista de ônibus que trabalhava para o governo do distrito de Sharqīa. Eles estavam fechando as portas da mercearia para irem participar da *dhikr*. No local do evento, a família do senhor Ajmāl abriu um tecido branco muito fino, amarraram em quatro estacadas fincadas no solo e dispuseram um tapete debaixo, onde se acomodaram para observar a festa. Quando todos aquelas se reuniram e passaram a conversar entre eles, imaginei que o filho do senhor Maḥrūz pudesse ter recebido sua vivacidade daqueles parentes do lado materno, pois, com Aḥmed, eles compartilhavam da mesma graça. Naquele encontro, fui envolvido com brincadeiras e piadas da família, chamado para dançar a *dhikr* e para encerramos a noite bebendo chá e conversando na residência deles.

Um daqueles primos estava prestes a se casar. Ele se chamava Suahīb, era um conhecido *muallīm* de artefatos em gesso da vila¹⁶⁸. Logo quando chegamos na casa dos seus pais, ele me levou ao segundo andar do prédio para que eu conhecesse alguns dos seus trabalhos. Naquela que seria a residência da sua futura família, os cantos dos tetos e os locais de onde iriam pender as luzes foram ornados com debruns de gesso que imitavam temas geométricos islâmicos. Aquele era o trabalho do jovem Suahīb: decorar as casas com artefatos de gesso e construir exemplares da *qībla*, que eram comprados pelas mesquitas. Por essa sua habilidade, ele era bastante conhecido e respeitado em Sūwa e, principalmente, em Zagazīg, que era a cidade onde vendia os seus produtos e serviços.

Em seguida sentamos em meio a muitos copos de chá; que de tantos me deixaram acordado até quatro da manhã. Passamos a noite conversando sobre como eu havia conhecido Aḥmed no Cairo e sobre os preparativos para o casamento de Suahīb, para o qual fui convidado.

¹⁶⁸ No sentido mais comum, *muallīm* significa “mestre”, mas também pode ser usado para se referir ao chefe de algum serviço técnico: como alguém que coordena os trabalhos de um grupo de artesãos, por exemplo. Pequenas adaptações na maneira de pronunciar a palavra podem fazê-la significar “açougueiro”.

O tio de Aḥmed pedia que eu lhe apresentasse a uma “segunda esposa” no meu país, enquanto também indagava se eu havia me interessado por alguma moça de Sūwa. Homens e mulheres da família estavam juntos e participando dos mesmos diálogos naquela noite; inclusive a esposa do senhor Ajmāl, o tio de Aḥmed. Era perceptível que naquela residência não existia o mesmo espaço de vigilância sobre as atitudes que conheci na casa do senhor Maḥrūz. Aos poucos fui descobrindo que aqueles membros das famílias materna e paterna de Ahmad não costumavam se aproximar, e que mesmo o senhor Maḥrūz mantinha um certo afastamento em relação aos parentes de sua esposa. Não por acaso, na manhã seguinte à noite em que eu e Aḥmed nos reunimos naquela casa, o seu pai nos recebeu com rispidez; a sua primeira observação naquele dia foi sobre a minha aparência: “o seu cabelo está grande, Tamīm! Aḥmed, leve-o para cortar o cabelo”.

Aquela orientação foi suficiente para que Ahmad encontrasse um pretexto para deixar a vila de Sūwa. Nós estávamos há quatro dias às voltas da casa paterna, e o filho do senhor Maḥrūz se mostrava impaciente com as observâncias do pai. Zaīr, o primo, conseguiu uma moto emprestada e saímos os três no mesmo veículo para a vila de Imbāba; que ficava a cerca de um quilômetro a leste de Sūwa. A intenção era irmos para uma *ziyāna il-shibāb* (barbearia de jovens) de um dos amigos dos rapazes que residia naquela localidade.

No caminho até a loja, passamos por campos de arroz, estrabarias e cruzamos pontes que atravessam canais de irrigação. Os limites entre Sūwa e Imbāba eram muito tênues. Algumas casas que se dispensavam do centro da primeira vila pareciam pertencer a segunda. Apenas as áreas de plantio colocavam em destaque onde cada um dos vilarejos começava e terminava. A barbearia de Imbāba ficava numa rua de casas abandonadas. Ela era o único ponto comercial do trecho onde estávamos. A loja pertencia a um rapaz chamado Amīr, que cumprimentou Aḥmed e Zaīr com expressões carinhosas de saudade. Dois outros clientes estavam na barbearia naquela tarde. A loja era um pequeno estabelecimento de vão único, onde numa das paredes existia um grande espelho e uma TV sintonizada no canal islâmico salafista *Al-Nas* (O Povo), que naquele momento reproduzia recitais do *al-Qurʿān*¹⁶⁹. Uma outra parede foi pintada com a imagem de uma paisagem praieira; uma espécie de marina. Quando notou

¹⁶⁹ Nos anos seguintes ao pós-revolução, vem se registrando no Egito um aumento considerável de canais religiosos islâmicos, principalmente no sistema fechado de transmissão. Os mais famosos são *Iqrā*, *Risāla* e *Al-Nas*; os dois primeiros oferecendo uma transmissão considerada “moderada”, baseada em uma programação que vai além do assunto religioso, e o último como apregoador da ortodoxia islâmica salafista (cf. El-Sayed, 2009.). O “salafismo” (*al-Salafiyya* – de *salāf*, “ancestrais”) é um segmento ideológico do islām sunita que prega um realinhamento das condutas muçulmanas com aquelas praticas pelo Profeta (s.w.s.) no seu tempo. No Egito, o movimento salafista detém meios de comunicação e administra partidos políticos, templos e escolas catequéticas.

que eu me demorei observando os detalhes da gravura, Amīr fez questão de me explicar que aquele era um trabalho assinado por um dos seus amigos de Zagazīg, alguém que havia se mudando há muito tempo daquela vila.

Aḥmed e Zaīr cortaram os seus cabelos e fizeram as suas barbas antes de mim. O tratamento que Amīr dava a cada um dos seus clientes não era apenas o de aparar fios de cabelo e afeitar barbas, existia um preparo refinado e cuidadoso com cremes e massagens no rosto. A depilação era feita com a técnica egípcia dos fios, onde a ponta de um cordão era colocada na boca do barbeiro e um laço era passado na superfície da pele, de modo que os pelos fossem destacados desde a raiz. Isso era feito com bastante rapidez e habilidade. Para os estilos de cortes, muitos rapazes que entravam ali se inspiravam em cabelos de jogadores de futebol do campeonato europeu. Aquele profissional de Imbāba era requisitado por vários jovens das vilas da região pela sua habilidade de imitar perfeitamente aqueles estilos.

Ali, na vila de Imbāba, numa rua onde quase todos os moradores haviam abandonado suas casas e se mudado para o Cairo, a *ziyāna* de Amīr refugiava alguns jovens que escapavam do centro das autoridades paternas e das suas rotinas laborais; além de buscarem pelos serviços de embelezamento e pelo proveito de algumas horas de diversão. Como em outros contextos, aquele fixo geográfico da barbearia era um “quadro de ação” feito de “indexes tangíveis” disponíveis às montagens das aparências, às decisões sobre destinos e à comparação entre as intensidades dos projetos e desejos de cada um (Weiss, 2009:77, m.t.). Eu não imaginava até quando Amīr continuaria trabalhando naquela rua abandonada e morando na sua vila, também não conseguia imaginar se apenas visitar aquela barbearia do amigo de Imbāba seria suficiente para o espírito de Aḥmed Maḥrūz.

Já era noite quando Amīr terminou de fazer o último corte de cabelo. Então ele fechou a loja e foi pedir emprestado a caminhonete de um amigo, com a qual nos levou para um trecho de deserto, de onde podíamos ver as vilas ao redor de nós apenas como extensões finitas de brilhos. Longe do restante das pessoas que moravam naquelas ruas, ele ligou o som do carro e fez reproduzir uma *rāqs* de batidas rápidas; som bastante diferente dos recitais religiosos transmitidos pelo canal salafista que matinha sintonizado no aparelho de TV da barbearia. Então convidou a mim, Aḥmed e Zaīr para dançarmos; aquela foi a minha penúltima noite em Sūwa. Só retornaria à vila meses depois, para participar da cerimônia de casamento do outro primo de Aḥmed. O “lugar nenhum” da equidistância que a paragem do deserto fazia entre os vilarejos *falāḥyn* e as grandes cidades de Zagazīg e do Cairo, localizadas a algumas dezenas de quilômetros dali, de repente parecia ser, naquela noite, o espaço de uma satisfação mais real e necessária, para mim e para os meus companheiros.



O rosto de
cAdel al-Ḥammād
grande parte III

Exergo VI.

(...) sugestões de mudança devem vir de “amigos”, não de “pensadores” distantes. É hora de parar de racionar sobre a vida de pessoas que nunca vimos.

Paul FEYERABEND,
In *Adeus à Razão*, 2010[1987], p. 25.

Essa entrada do ego inteiro e indiviso numa relação pode ser mais plausível na amizade do que no amor, porque no caso da amizade falta a concentração num só elemento, que no amor é a “sensualidade”.

Georg SIMMEL,
In “A Sociologia do Segredo e das Sociedades Secretas”,
2009[1905], p. 231.

il-Muhandis – O Arquiteto

Toda esta parte se preenche das rapsódias biográficas do arquiteto °Adel al-Ḥammād, 62 anos; um egípcio de origem cristã copta morador de Muqāṭam. Já antecipo que qualquer coisa que se pareça aqui com uma “narrativa biográfica” não deve ser tomada somente como uma “versão sobre uma realidade” organizada por fluxos temporais, pontos de vista e experiências concentradas no sujeito da enunciação (Ochs; Capps, 1996:21, m.t.); ou tão-somente como a recomposição das ordens de fatos e recursos memorialísticos a contento de apresentar um “curso de vida” singular (Bertaux, 2010:36, m.t.), onde a narrativa constituiria a “identidade de uma personagem” (Ricoeur, 1991:176). Ao que mais se parece com a maneira como reconheci e fiz parte das vivências de °Adel, posso dizer que o “método biográfico”, para mim, se assemelha à capacidade das interlocuções etnográficas de criarem intimidades instanciais em que o pesquisador se torna não apenas o audiente, mas um componente das trocas de figurações afetivas com o interlocutor. Nesse sentido, não é apenas a biografia de °Adel que transcrevo das suas expressões: é também a textualização descritiva da “díade de uma amizade”, a escrita sobre duas partes envolvidas num circuito proximal de incorporações de “afecções orgânicas” feitas da coexistência de corpos e suas recepções (Safatle, 2015a:23).

Nesse sentido, para tratar da vida de “Adel como algo ficcionalmente “objetal”, é preciso descrever por que e como “permanecemos juntos”, o que estabilizou as vontades de mantermos estada nas proximidades um do outro. No que compreendo, essa pergunta só pode ser respondida quando, no espaço da etnografia, também explicamos como os afetos – vicinais, odientos e amorosos – circulam entre as pessoas; inclusive entre o antropólogo, os colaboradores da pesquisa de campo e o contínuo histórico e político que os envolvem. Remonto ao conselho de Vladimir Safatle (2015a:17) que “devemos ter sempre em mente que formas de vida determinadas se fundamentam em afetos específicos”, a considerar que “há uma adesão social construída através das afecções”.

É importante lembrar que a etnografia costuma acontecer em ambientes de intersecções biográficas intensivas, em que “tipificações do *self*” são observadas e colhidas a partir de comportamentos linguísticos específicos e de “reflexividades possessivas” que envolvem, por sua vez, não apenas processos mecânicos e conscientes de raciocínio, mas também “desejos”: reconhecimento afetivo do outro da comunicação e a minha autofiguração a partir da instância onde apresentamos os nossos sentimentos (Crapanzano, 1979:200, m.t.). A “solidão e o desamparo” que envolvem a invencionice antropológica da “cultura” reduzida à relação de campo existencial (Wagner, 1975:14, m.t.), por exemplo, são exemplos de afetos costumeiramente processados nos atos de se recitar biograficamente um para o outro: entendo que aquele a que fazemos recitar suas histórias pessoais também é o mesmo que negocia conosco a recitação das nossas próprias, a título do empenho da sua confiança em nós; e que, por vezes, as histórias que mais nos interessa contar ao interlocutor nesses momentos é aquela da nossa fragilidade de termos um “corpo longe de casa”. Não sei como alguns pesquisadores conseguem deixar de assumir – isto é, autoanalisar no texto final de suas monografias – o quanto os seus estados emocionais balizaram as ordens dos seus conteúdos etnográficos e os cenários interindividuais onde eles foram adquiridos! Ao que compreendo, o recurso da escrita etnográfica só tem sentido quando o pesquisador é o primeiro a demonstrar o seu *gestus* de criação, que implica em apresentar como os desequilíbrios e os entrechoques de intensidades emotivas estiveram envolvidos na sua capacidade de ser um alguém próximo (por alguns instantes) de um outro.

Mais uma vez, retorno ao problema da recitação como força da expressão etnográfica; pois o que faço é voltar a citar o fragmentário textual das nossas conversações, as pequenas passagens e o curso das suas imagens, os idioletos, o minimalismo dos recitais: como as frases, as notas sobre categoriais de tempos e de fatos; tudo isso como conteúdo dos eventos espontâneos de comunicação que transcorreram entre amigos, e, dentro desses instantes, as

figurações de nossas personalidades um para o outro e da “ética da prática” dos nossos encontros (Lambek, 2010:2, m.t.). Por “ética da prática” compreendo aquilo que Michael Lambek (2010:2) chama de “*ordinary ethics*”:

(...) the “ordinary” implies an ethics that is relatively tacit, grounded in agreement rather than rule, in practice rather than knowledge or belief, and happening without calling undue attention to itself.

O que é oferecido, por fim, é como uma biografia dos próprios eventos de comunicação que fizeram de mim e de “Adel reconhecedores de uma amizade e conviventes de certos espaços. “Biografar” pode significar escrever sobre mais de uma pessoa, sobre mais de uma vocalidade; por isso não me privo de tratar de mim mesmo quando for detalhar as histórias de “Adel; afinal, há de se notar que somos coincidentemente parecidos nas nossas dessemelhanças. Quando o pesquisador cita a si mesmo ao falar da biografia de outro agente, é porque entende as influências do ambiente da performance do encontro sobre o curso da narrativa biográfica. Aprendemos com o passar dos anos de nossas pesquisas que não adianta dizer e acreditar que apenas descrevo o curso de vida de uma outra pessoa, quando eu estou profundamente implicado na apresentação criativa daquele alguém que se narrou para mim; é o que um comentário de Crapanzano (1981:143, m.t.) sobre a autoconstituição do *self* na experiência psicanalítica explica quando diz que “o *self* e o ‘ele’ da relação paciente e analista são constantemente indexados um pelo outro”; e dessa indexação em forma de citação referencial dos sujeitos no discurso narrativo que

uma ilusória estabilidade é fornecida pelos momentos de parada (*arrest moment*) em que o *self* – o eu e o tu de uma conversação – pode ser capturado, sendo tipificado por meio de categorias que, aparentemente, descritivas, constituiriam, na verdade, essencializações dos aspectos pragmáticos das transações verbais. Tais tipificações, pensadas como diagnóstico de uma realidade objetiva, mascaram o instável processo de contínua criação do *self* (Santos, 2002:43).

Embora os encontros que mantive com “Adel tenham tido toda a intensidade que permita que vocabulários sentimentalizados, termos descritivos da saudade e de outras emoções possam (e, de fato, irão) ser usados por aqui, a “amizade”, da qual trato, implica em algo mais do que isso: ela envolve, por exemplo, o que Simmel (2009[1905]:232, g.m.) tratou como o desafio da “reciprocidade ‘plena’ da compreensão, que exige poder de adivinhações e fantasias produtivas focalizadas sobre o outro”. O amigo, ao que também recorro de um ensaio de Agamben (2009:91-92, g.m.):

é um existencial, e não um categorial (...) mas esse existencial é atravessado, entretanto, por uma intensidade que o carrega de algo como uma “potência política”. Essa intensidade é o *syn*, o “com” que divide, dissemina e torna divisível – ou melhor, já sempre dividida – a sensação mesma, a doçura mesma de existir (...) A amizade é a divisão que precede toda divisão, porque aquilo que há para repartir é o próprio fato de existir, a própria vida. E é essa pastilha sem objeto, esse com-sentir originário que constitui a política.

O “divisível” – esse nome conceitual que apropria da onomástica de Aristóteles¹⁷⁰ – vem a descrever o estado da amizade para além de um compartilhamento de memórias e relações instanciais, abrindo a sua potencialidade para uma intensidade que faz conviver sujeitos que se reconhecem não como um “outro eu”, mas como “alteridade imanente na ‘mesmidade’, um tornar-se outro do mesmo” (Agamben, 2009:90). Ao que compreendo, a potência política desse encontro está não apenas no “compartilhamento de um tempo” enquanto transcorre a vivência etnográfica (Fabian, 2005), mas no reconhecimento das identificações e dos desvios marcantes que fazem as biografias dos amigos e influenciam os reconhecimentos e distanciamentos entre eles: ou seja, na capacidade de olhar para o meu passado individual no espelhamento do passado do outro, e vice-versa. Por essa conclusão, a amizade é sempre um envolvimento dramático e instável em que vamos lidando com aproximações e rejeições, vamos testando a segurança de confiarmos e estarmos juntos. Em nada ela tem a ver com o idealismo do regalo e da segurança de alguém com quem mantemos um “espelhamento moral”. Ela é instável porque propicia justamente o desenho e o aprimoramento dos sujeitos biográficos diante uns dos outros, algo que se dá no cotidiano das surpresas que a convivência e as suas descobertas nos trazem. O amigo não nos permite “sermos” – escreve Agamben¹⁷¹ –, ele se parece muito mais com um dispositivo de “desubjetivação”; logo, um contra-dispositivo¹⁷².

A amizade é a instância do com-sentimento da existência do amigo no sentimento da existência própria. Mas isso significa que a amizade tem um estatuto ontológico e, ao mesmo tempo, político. A sensação do ser é, de fato, já sempre dividida e com-dividida, e a amizade nomeia essa divisão. Não há aqui nenhuma intersubjetividade – esta quimera dos modernos –, nenhuma relação entre sujeitos: em vez disso, o ser mesmo é dividido: é não idêntico a si, e o eu e o amigo são as duas faces – ou os dois polos – dessa com-divisão.

¹⁷⁰ As ideias do autor têm base na leitura de *Ética e Nicômano*, a partir do qual vem a dissertar sobre o princípio do *synaisthanesthai* (Greg. C.): que traduz para o italiano como “*com-sentire*” (consentir) (ibid., p. 89).

¹⁷¹ Idem.

¹⁷² Por dispositivo, Agamben entende “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e dos discursos dos seres vivos” (Ibid., p. 40).

Pois o amigo nos desafia à instabilidade, nos coloca em moto de aperfeiçoamento e contravenção de quem somos: desde que traz para diante de nós – e faz isso utilizando o regime de intimidade estabelecido – narrativas dos mundos que não conhecemos, imaginários e memórias de outros espaços. O amigo está por aí, conhecendo outros paisagismos, e eu sempre me pergunto (enciumado) o que aquele percebeu quando não estava comigo; nesse sentido, ele vai buscar histórias para o meu conhecimento, talvez me influenciar com afetos que eu não tinha comigo. Ele sempre muda entre os horários do dia, e quando passamos semanas sem nos vermos, ele tem mudado ainda mais: então é aquele esforço para lembrar a memória dos encontros, reconhecer a integridade dos nossos rostos e medirmos, absolvendo ou rejeitando, a porção do que cada um mudou. Confundido entre as coisas que mudou nele, o amigo sempre é uma “mesmidade” em relembração para nós; e a gente vai produzindo aquele esforço durante a relação de buscar quem queremos. A ansiedade de buscar o amigo, de sermos afetivamente e mais uma vez demovidos pela sua amizade, de lidarmos com ele com o *élan* do desejo, da disputa, da busca agonística pelo entendimento em meio aos desentendimentos, certamente teriam feito Nietzsche (2007:93) nominar a amizade de um “conhecimento trágico”; talvez porque na amizade, os amigos (os com-viventes) ouvem e transcrevem as palavras um do outro como música e tormenta, afago e desafio; e disso é feita a “atopia” da amizade: de escarpados interiores ao corpo interno um do outro que ainda vamos conhecer; na verdade, que queremos desejosamente conhecer.

Em meio ao relacionamento intersubjetivo da experiência etnográfica, a “amizade” – essa a que Geertz (2000:22, m.t.) se referiu como uma das únicas moedas de escambo da pesquisa – é mais do que um dispositivo político da relação. Ela se inscreve, ao que compreendo, naquilo que Crapanzano (1981:140, m.t.) encontra nas formas de “constituição do *self*” que aborda ao tratar do fenômeno da indexação do “eu” e do “outro” durante os processos psicanalíticos de transferência e contra-transferência envolvidos no caso de Dora, uma paciente de Freud¹⁷³. Pensando os modos de constituição do *self*, o autor trata:

de um processo dialético em que os indivíduos experimentam eles mesmos como *self* não diretamente, mas indiretamente, através do outro; o *self* é uma produção social e ele é continuamente criado – usando as palavras de Mead¹⁷⁴ – através da “conversação”. O outro é (...), ele mesmo, um produto do *self*. O desejo, central para o pensamento de Hegel, Sartre e Lacan, mas ignorado por Mead, tem um papel fundamental nesse processo de autoconstituição. O *self* não pode criar o outro pelo seu desejo, pois ele está limitado pela resistência – nos termos de Hegel, do desejo –

¹⁷³ O caso se encontra descrito em “Estudos sobre histeria” (2016[1905]).

¹⁷⁴ Crapanzano está se referindo aqui ao filósofo norte-americano Georg Herbert Mead (1863-1931).

do outro. Está limitado também, como eu sugeri em outro lugar, por um terceiro: pela linguagem, convenção, lei e autoridades simbolizadas, por Deus, pai e Estado.

A intersubjetividade na etnografia, compreendida como amizade – com créditos de inspiração em Simmel (2009[1905]), Agamben (2009) e Crapanzano (1981) –, não é apenas um estado de co-presença cognitiva entre corpos e consciências, ela compreende também uma definição de quem deveremos (tempo futuro) ser, uma abertura indefinida para uma situação do que nos tornaremos (eu e o amigo) instantaneamente depois de cada encontro; também o próprio encontro é vivenciado como um desejo, um contato de uma nova zona de afeto renovada e uma exploração da possibilidade de nos figuramos diferente do que éramos com base no amigo. A criatividade etnográfica está na complacência que teremos para aceitar a aleatoriedade do tempo e do ócio das amizades. Na verdade, a irmandade das qualidades interiores da “etnografia” e da “amizade” parecem se explicar naquele efeito da distensão temporal; o estado em que o tempo se parece mais fisicalizado: a duração percebida no deslocamento. Não é de longe e distante dos mundos da vida dos nossos encontros que a prosa etnográfica parece melhor se reconhecer entre as nossas experiências rememoradas?! Também é com distância e afastamento que a amizade tenta colocar palavras – as melhores delas – no lugar daquele que hoje não apareceu por aqui: o amigo, o “meu amigo °Adel al-Ḥammād”.

Quando afirmei que eu e °Adel mantínhamos coincidências entre as nossas dessemelhanças, quis enfatizar que nossas trajetórias são certamente diferentes, mas que as dicotomias de nossas escolhas de vida são feitas de metades complementares. Assim, por exemplo, °Adel era alguém que se sentia mentalmente mais novo do que a maturidade dos seus anos e das suas experiências poderia lhe atribuir; enquanto eu sempre fui alguém ansioso por esfregar e apagar qualquer marca que fixava “jovialidade” a mim: sempre mantive uma implicância infantil de “menino-velho” que adquiri, acho, com a escuta de uma gravação fonográfica do poema “O Desespero da Piedade”¹⁷⁵. °Adel era alguém que não havia conquistado uma das coisas mais ansiadas pela maioria dos homens egípcios: ter um filho, um menino; a negligência no atendimento da sua esposa por um médico muçulmano acabou ocasionando a morte da criança e a esterilidade da sua companheira. Essa é uma memória saliente na sua recitativa biográfica, algo que define sua relação e a figuração que faz do modo de vida dos muçulmanos sunitas do seu país. Por outro lado, sou alguém que tive poucos dias disponíveis para apreciar e conhecer meu pai. Aparentemente, não apresento isso como uma

¹⁷⁵ A memória de criança deste título de poesia assinada por Vinícius de Moraes se originou da escuta de um LP suplementar da extinta Revista Mais. O texto pode ser lido em Poesia Completa e Prosa (2008, p. 294-295).

figura traumática, apenas como um dado; e um dado importante nessa que eu chamo de “biografia de uma díade”: porque de repente conhecia um homem que havia perdido o seu único filho, enquanto eu era um filho que mal havia conhecido meu pai biológico. Uma coincidência ainda mais embaraçosa nos aproximou: minha data de nascimento é celebrada poucos dias após a morte do seu filho. Nós tentamos nos explicar essa coincidência de uma maneira menos “espiritualista” possível, embora sempre fosse bom fabular que existia uma correspondência encobrindo a ocasião da nossa amizade.

Além do mais, °Adel é um cristão ligado à Igreja Ortodoxa Copta do Egito, alguém que não se priva de expressar ressalvas, censuras e ressentimentos que dirige aos muçulmanos do seu país e da porção continental da qual ele faz parte. Eu, por outro lado, sou um “muçulmano” desatento, não completamente em sintonia com a ortopraxis da moral islâmica, mas sentimental e espiritualmente em relação tanto com o islâm quanto com o cristianismo; principalmente com o cristianismo não paroquial, aquele mais afinado com as práticas populares do interior dos estados do Nordeste brasileiro, contexto de onde sou natural. Estar em meio às maneiras ostensivas de expor sinais identificantes, enunciar mensagens e exercitar ritualísticas religiosas, tal como presenciava em muitos lugares e instantes do cotidiano da vida pública caiota, não surgiam para mim como imagens propícias a um “estranhamento”. Pelo contrário, muitas das minhas memórias de infância no interior cearense e das vivências da religião e das suas apropriações por práticas populares eram recuperadas nas imagens das interações entre pessoas e sacralidades no Egito. Talvez isso também explique porque de maneira tão fácil absolvi e fui influenciado pelos apelos visuais-sonoros e espirituais das duas formas de credo com as quais me envolvi ali: o islâm sunita e o cristianismo ortodoxo copta.

Apenas algumas semanas depois de nos conhecermos, informei a °Adel da minha experiência no islâm; algo que havia começado ainda no Brasil e que estendi ao Egito. Essa descoberta inesperada gerou alguns debates que viraram embates de opiniões e sentimentos e, conseqüentemente, um curto período de afastamento entre nós; algo que logo foi superado. Após esse incidente, °Adel se prontificou de me apresentar a algumas pessoas e lugares com as quais eu desenvolver a minha pesquisa com segurança. Quando se tornou mais conhecedor da proposta e começou a aconselhar meus procedimentos de pesquisa, passei a ponderar melhor os limites de qualquer coisa como uma “*undercovered ethnography*” (Scheper-Hughes, 2004:30) que por um acaso fosse exercer ao manejar dados dentro de uma realidade política

que por si só já se mostrava hostil à presença de pesquisadores estrangeiros, quanto mais quando essa era dividida e disputada por segmentos religiosos em conflito¹⁷⁶.

Também devo antecipar que a biografia de °Adel não se encaixa na variedade das narrativas de histórias de vida de personagens públicos que mais parecem interessar às etnografias no Egito, tanto aquelas feitas pelos pesquisadores ocidentais quanto as produzidas por alguns antropólogos sociais daquele país. °Adel não é um sacerdote muçulmano do Alto Egito que incorpora espíritos e expõe-se em sessões extáticas (Winkler, 2008[1936]), também não é um *felāh* que mantém sua família poligâmica em um vilarejo do Baixo Egito (Shahd, 2003) ou um mestre de cerimônias que organiza festas populares da *mulūd* em um bairro da periferia do Cairo (Sondobol; Atia, 1999)¹⁷⁷. Não, °Adel não será reconhecido em nenhuma dessas três figurações masculinas exotizadas que tanto interessam aos projetos das etnografias levados ao contexto egípcio. Como muitos, °Adel é um homem da grande cidade: nasceu e cresceu no Cairo, deixando o seu país apenas duas vezes: quando decidiu visitar uma irmã que morava na Inglaterra e quando, ainda durante a sua faculdade, tentou morar e trabalhar no sul da França; esse último, um projeto de migração com o qual não obteve sucesso, apenas algumas memórias e experiências que costumava compartilhar com os jovens que queriam deixar o Egito em busca de realizar projetos profissionais e educacionais em outros países.

°Adel é um membro da classe média urbana caiota: casado, sem filhos e arquiteto de uma companhia estatal que presta serviços para uma área militar administrada por um contingente de oficiais da *America's Navy* no Cairo. No passado, entre o final do século XIX e início do XX, homens como ele eram chamados na capital egípcia de *effendya* (Jacob, 2011:44): o típico funcionário público que possui algum conhecimento e expertise artística, podendo fazer ou não parte dos ciclos de intelectuais e políticos da cidade (escritores, gravuristas, músicos, dramaturgos, encenadores etc.). No seu caso, ele costumava se orgulhar pelo que chamava de “as suas duas grandes habilidades”: ele desenha muito bem formas humanas e paisagísticas – o que está relacionado à sua formação acadêmica – e também é um multi-instrumentista: tem dedos bastante familiarizados com as cordas do alaúde, com os orifícios do *muzmār balad*¹⁷⁸ e com as teclas do piano. Na verdade, ele explicava a presença da arte – mas, principalmente, da música – na sua vida como uma dádiva de significação maior, dizendo que “Allāh não deixou

¹⁷⁶ Desde o ponto de vista de uma pesquisa realizada em meios onde são flagrantes às ameaças aos direitos humanos, uma *undercovered ethnography* compreende o posicionamento de uma “antropologia militante”, para a qual a prática investigativa pressupõe a entrada em espaços de conversação “*where nothing can be taken for granted and where a hermeneutics of suspicion sometimes replaced earlier fieldwork modes of bracketing, cultural and moral relativism and suspension of disbelief*” (Scheper-Hughes, 2004:41).

¹⁷⁷ Festa popular islâmica que celebra o nascimento do profeta Muhammad (s.w.s).

¹⁷⁸ Instrumento de sopro semelhante a um oboé.

conhecer um filho, mas havia lhe dado boas mãos para desenhar e tocar”. E me perguntava, inúmeras vezes, durante as nossas conversas: “consegue imaginar quantos egípcios gostariam de ter mãos com as minhas?!”.

Mas °Adel não usava sua afinação com o espírito musical para se apresentar em cafés ou centros culturais, ele não colocava seu conhecimento ao lado dos de outros parceiros das artes. Ele possuía um idioleto com a qual costumava sentenciar sua relação com a arte musical: “faço música, mas não vou a Zamālik!”. Zamālik é o bairro mais ocidentalizado e artisticamente elitizado do Cairo. Região das universidades internacionais instaladas no Egito e das pousadas para intercambistas norte-americanos e europeus que fazem pesquisas e estudos no país; trecho da cidade onde jovens egípcios se encontram e dialogam livremente com estrangeiros em livrarias, cafés, centros culturais, bares e clubes noturnos. A expertise artística de °Adel era empregada em outra atividade que ele qualificava com mais nobre: era toda dedicada ao serviço da sua igreja, na verdade, aos dois templos aos quais servia e frequentava: a *Kinīsa al-°Adrā° Marīam* (Igreja da Virgem Maria), localizada no meio do bairro de Muqāṭam – vizinhança da qual o próprio °Adel fazia parte – e a *Kinīsa Qadīs Shinūda* (Igreja São Shinūda), que fica dentro do cemitério copta do conjunto habitacional conhecido como Zilzāl. Ali, naqueles templos, °Adel ministrava aulas de coral e, por uma disposição própria e permissão dos *abūnat* (“párocos”)¹⁷⁹, aconselhava e acompanhava o crescimento de alguns jovens das igrejas, tocando em assuntos como projetos de casamento, direções profissionais e vida afetiva em geral. Junto dos jovens, °Adel dizia se sentir cuidado dos filhos que não conheceu, ao mesmo tempo que acreditava ser favorecido por outra coisa: ele mantinha sua “jovialidade”; valor que se expressava na sua graça, na sua mania de querer aprender coisas novas, no seu constante e perspicaz trabalho de apurar os afetos da tradição familiar egípcia com Rāfqa, sua esposa – que era dona de uma farmácia do centro do Cairo –, com os parentes dela, que moram nos dois andares superiores do seu prédio, e com os seus amigos em geral. Mas °Adel não gostava de dizer que a jovialidade que gozava em pleno os 62 anos decorria da “ausência do filho natimorto”. Ele dizia preferir ter mais sinais de velhice despontando pelo seu corpo e ser mais sisudo do que viver sem um filho. Mas, de novo, repetia: “Allāh me deu duas boas mãos para produzir coisas!”. E, ao mesmo tempo, confessava, às vezes de maneira muito baixa, como se se permitisse um orgulho: “os meus colegas de faculdade que casaram e tiveram muitos filhos, todos aparentam ser mais velhos que eu. Eu chego a ficar embaraçado quando encontro alguns deles pelas ruas!”.

¹⁷⁹ *Abūna* (sing.), em tradução livre: “nosso pai” (a.c.).

Mas por que uma pesquisa disposta a reconhecer juventudes, projetos e suas recitações de um tempo político centraria sua atenção na biografia de um egípcio de 62 anos?! Ora, obtive na companhia de ‘Adel justamente o que era o conteúdo das vivências das suas relações e dos seus estímulos pessoais de vida, pois ele fazia parte de uma constelação de vínculos interpessoais entre amigos de templos que era organizada e dinamizada com base tanto em “atos de confessionalidade” (Weber, 2003[1909], Foucault, 1999) quanto em economias da personalidade baseadas em “segredos” (Simmel, 2004[1908]); uma rede de amizade dentro da qual o prestígio pela sua posição de professor e conselheiro da igreja copta da qual pertencia o mantinha em contato com vários jovens das comunidades religiosas de Muqāṭam. Esses jovens amigos se encontravam com ele nos salões dos templos e na sua casa para aprender técnicas de canto, manejos de instrumentos ou simplesmente dialogar, e que o respeitavam por admirar nele as qualidades da tolerância e da generosidade, do conhecimento e da sensibilidade artística.

Diante desses jovens, ‘Adel se posicionava como alguém empenhado objetivamente em algo: pois tratando a si mesmo como um *khādim* (servidor voluntário) da sua igreja, ele entendia que a sua agência catequética apontava na direção de estimular os jovens a se realinharem em consciência, conduta e continuidade aos conselhos da religião sobre a “espiritualidade de cada um” – que compreendia as maneiras de viver e estimular-se com a fé do cristianismo copta ortodoxo – e também sobre as “práticas de cada um” – que corresponde as maneiras de viver em meio à sociedade egípcia (essa constituída de uma maioria populacional muçulmana) como um cristão. Diante dessa mestria catequética, sobre a qual exemplificarei etnograficamente com mais cuidado nas partes seguintes, ‘Adel tinha o cuidado de marcar uma opinião que, na sua concepção, era o motivo por ele ser acessado e respeitado por tantos jovens das igrejas de Muqāṭam: diferente de outros catequistas – diferente, inclusive, de muitos *abūnat* que ouviam as confissões desses jovens –, ele procurava respeitar os estímulos e projetos individuais, entendendo que a orientação da sua fala e tutoria deveria ser interrompida sempre que a voz da vontade do indivíduo urgisse mais forte. Ele exemplificava isso com a relação entre os “jovens” e os “instrumentos” das suas predileções; ou, para ser mais preciso: entre os indivíduos, a extensão das suas perseveranças e as habilidades técnicas das suas mãos para a música. Quando algum jovem da igreja o procurava e dizia – “quero aprender a tocar alaúde, *oncle* ‘Adel!”¹⁸⁰ –, ele nunca se negava a ajudá-lo. Mas tinha um procedimento próprio para atender ao pedido: ele aguardava que outros jovens viessem até ele com aquele mesmo desejo, então reunia todos em algum salão da igreja, separava-os por turmas de aprendizes e instrumentos – cada indivíduo

¹⁸⁰ Os estrangeirismos “*oncle*” (tio) e “*tante*” (tia) são utilizados pelos jovens como pronomes de tratamento dirigidos àqueles que trabalham como “servidores voluntários dos templos”, os chamados *khādima* (pl.).

segundo o instrumento que lhe interessava – e iniciava as aulas; que obviamente aconteciam em datas e horários diferentes. Se aquele primeiro jovem que pediu para aprender alaúde tivesse aptidão e perseverança para dominar o instrumento, a vivência das aulas coletivas lhe diria para continuar ou não a insistir no aprendizado; em outras palavras: as aulas ou o trariam cansaço e tédio, e logo o fariam desistir, ou lhe incentivariam a continuar naquela iniciativa. Mas nunca Adel antecipava ao jovem que ele não obteria sucesso se tentasse aprender o alaúde, por mais que ele conhecesse a disponibilidade e a inclinação para se empenhar daquele solicitante. Ele deixava que o próprio aprendiz descobrisse suas resistências. Era como se, ao lidar com esses alunos, Adel esquecesse que os administradores dos trabalhos catequéticos da comunidade – que eram os demais leigos como ele e os párocos – já tivessem em mente uma classificação dos membros da comunidade religiosa pelas suas condutas, predisposições e personalidades em geral. Era como se o “sim” da sua ajuda aparentemente desconsiderasse a “certeza” de que pelos nomes, pelas aparências e comportamentos costumeiros daqueles jovens pudessemos discernir suas “aptidões”.

Quando indagava o motivo da sua condescendência em relação aos projetos individuais dos jovens, Adel me fazia lembrar quem eram aqueles sujeitos, repetindo uma frase que hoje me parece tão semelhante a ele quanto o seu próprio rosto: “esses jovens têm muitos machucados!”. Então explicava o que eram esses “machucados”, recordando que, em alguns casos, quando um copta procurava um emprego, o empregador muçulmano não o aceitava porque ele era um cristão. Na faculdade, os colegas muçulmanos os isolavam dos seus ciclos de relações. Muitas vezes, os próprios vizinhos não os cumprimentavam. E quando vinham de famílias pobres e sem prestígio, até mesmo dentro da própria comunidade religiosa da qual faziam parte, experimentavam o preconceito de classe que partia dos demais membros. Desse modo, Adel se abstinha de ser mais um a lembrar aos jovens coptas egípcios quem eles eram ou lhes dizer o que conseguiriam ou não fazer.

Com o tempo fui percebendo que Adel tateava o seu próprio corpo quando dizia que “os jovens trazem muitos machucados”; aquela era uma expressão de si, uma sensibilidade abstraída dele mesmo, de antigos machucados da sua juventude que tinha em memória. Isso porque na sua infância ocorreu algo que desde então o relacionou diretamente ao significado dos preconceitos e do sectarismo político-religioso entre muçulmanos e coptas no Egito. Durante um intervalo entre aulas, enquanto Adel e um amigo também copta brincavam em uma área de lazer da escola onde estudavam, quatro garotos muçulmanos mais velhos se aproximaram e, diante deles, cavaram com as mãos dois grandes sulcos na terra, formando a imagem de uma cruz, no centro da qual todos os quatro, ao mesmo tempo, urinaram sobre. Ele

costumava lembrar a experiência de presenciar tanto o ato humilhante quanto ter diante dele a nudez parcial dos garotos: as calças abaixadas e os pênis à mostra e direcionados ao centro da cruz, que tinha as cavas preenchidas pela urina. Afora o seu próprio, ele nunca havia conhecido a imagem do sexo de uma outra pessoa. O seu mal-estar era relatado pela experiência de um momento em que uma imagem da sexualidade e uma substância impura se relacionavam para ultrajar um dos mais importantes sinais de identificação religiosa e política da minoria da qual ele faz parte.

Essa primeira humilhação se coadunaria à memória da violência obstétrica que sua esposa sofreu quando foi atendida por um médico muçulmano; situação que resultou na perda do filho e na infertilidade da mãe. Juntos, esses eventos comporiam a figuração odienta que °Adel por vezes expressava em relação às condutas dos egípcios muçulmanos. No entanto, uma terceira experiência daria a ele uma outra perspectiva da convivência com a comunidade islâmica do seu país. Tratarei em outro momento dessa sua menção a uma terceira memória das relações inter-religiosas vivenciadas por ele entre a sua juventude e a idade adulta.

Assim como fazia na distribuição dos instrumentos, das vozes e predisposições individuais dentro dos corais que regia nas duas igrejas, °Adel dizia proceder no aconselhamento dos jovens. Quando alguns deles o procuravam para pedir sua opinião sobre carreiras profissionais a seguir, execução financeira de um *mashrū*¹⁸¹ (projeto) ou sobre alguma decisão amorosa que levaria a um possível casamento, ele buscava ouvir com atenção a trajetória e os desafios que ocorriam àquele indivíduo, observava a sua conduta e os seus interesses e, depois de muito ponderar sobre tudo isso, contemporizava uma resposta adequada aos anseios daquele foi conversar com ele. Tudo de modo que a sua fala não impusesse autoritariamente um destino, uma direção, um projeto, ou que ela desencorajasse o jovem a voltar atrás das suas convicções já formadas. Ele supunha que se alguém lhe buscou com uma dúvida, é porque já possuía uma meia-resposta sobre a qual não estava completamente confiante de acreditar; precisava de uma pessoa como ele, da sua idade, maturidade e respeitabilidade religiosa para testar suas dúvidas e certezas. A sua fala de aconselhamento não deveria nem de todo completar integralmente a medida da resolução que lhe faltava, nem agir contra a metade de raciocínio que aquele jovem já havia elaborado por conta própria. Ele buscava estar entre o “sim” e o “não”, sempre apresentando os prováveis, descrevendo as possibilidades, diante das quais esperava que os sujeitos se guiassem até uma decisão final.

¹⁸¹ Como os pequenos projetos empresariais desenvolvidos por alguns jovens: abrir uma cafeteria, uma loja de grãos e de outros produtos alimentícios etc; ou mesmo indagá-lo se era prudente se aproximar de tal ou tal garota com intenções matrimoniais. Todas essas iniciativas podem ser consideradas “projetos”.

Essa prudência no trato com os jovens e o cultivo em si de algo como uma “tolerância” e um respeito às expressões de individualidade eram relacionados à maneira como ʿAdel lembrava das suas primeiras aulas acadêmicas de arquitetura; que se deram nas salas de aula da antiga Faculdade de Belas Artes da Universidade de Helwān. Ele costumava repetir para mim um aconselhamento didático das disciplinas introdutórias do curso que dizia que: “o arquiteto deveria conhecer a pessoa e o seu lugar na sociedade antes de produzir um projeto arquitetônico para ela”. Se a estética arquitetural é, antes de tudo, uma “maiêutica” construída pela “exploração de formações coletivas do inconsciente” e por questões sobre o indivíduo e suas naturezas – como defende Guattari (1992:171) ao tratar de uma “restauração da cidade subjetiva” –, então ʿAdel pode ser tratado como um operador dessa *aisthesis*, pois assim dizia proceder em relação à formulação de ideias, conselhos e direções que dava para os jovens: conhecendo primeiro os detalhes das suas histórias singulares para depois formular, junto com eles, projeções e saídas possíveis para os seus problemas. Essa sua habilidade “maiêutica apurada de um conhecimento arquitetural” de ajudar a sulcar caminhos e soluções possíveis para os projetos daqueles que estavam começando suas vidas adultas parecia fazer todo sentido quando alguns dos rapazes e garotas das igrejas coptas de Muqāṭam se referiam a ʿAdel como “*il-Muhandis*” (O arquiteto)¹⁸²; situação em que o seu nome próprio era substituído pelo da sua carreira profissional e área de expertise, tornando “*muhandis*” uma espécie de pronome de tratamento ou epíteto elogioso à altura de outros mais comuns que também eram usados com deferência a ele, como *ustedh* (mestre) e o *oncle* (tio). Os vários predicativos e vocativos usados pelos jovens para se referir a ʿAdel descreviam o reconhecimento das suas competências pedagógicas e formativas.

A relação entre ʿAdel e a capital egípcia também era traduzida pela linguagem do seu conhecimento urbanístico e arquitetônico. Ele era um atento avaliador das transformações sofridas pela cidade no período do *baʿd il-thaūra*; momento histórico que para ele havia negativamente aprofundado as condições de vida dos egípcios em todos os sentidos: piora nas formas de habitação urbana, dos usos dos espaços da cidade em geral, violência, segurança alimentar da população etc. Era exatamente essa cidade da qual que ele tentava explicar para mim os contornos, as complexidades, os tempos e eventos por detrás dos lugares e da peças arquitetônicas quando passávamos de carro indo de um trecho a outro do seu território.

ʿAdel e o tempo do após-revolução se relacionavam com certos “estranhamentos”. O arquiteto tinha dúvidas das benesses e das promessas revolucionárias de 2011; embora fosse

¹⁸² Originalmente, a palavra “*muhandis*” significa “engenheiro”. No entanto, como expressão do árabe coloquial egípcio, ela costuma ser usada para se referir também ao *muhandis muʿmāry* (arquiteto).

um entusiasta do que chamava de “*il-thaūra il-thāniyah*” (A Segunda Revolução)¹⁸³: momento em que, supostamente ouvindo o desejo da maioria da população, os militares retiraram o ex-presidente Muḥammad Mursi do poder, caçaram os direitos políticos da organização que o apoiava, a Irmandade Muçulmana, e prenderam uma grande quantidade dos seus membros e simpatizantes. Para ʿAdel, o nome “revolução” mais fazia ressoar dúvidas do que esperanças. Isso porque ele faz parte daquela que desde o século XIX – ou seja, desde o Império Otomano no Egito – a *sharīʿa*, legislação que orienta a carta constitucional do país, nomina de *dhimmi*: ou seja, a “categoria legal” que circunscreve os direitos da população não islâmica que reside no território de uma nação constitucionalmente baseada em leis islâmicas. Segundo esses parâmetros legais, a lei assegura que os não muçulmanos (coptas, no caso) tenham “direito a autonomia legislativa e judicial no que diz respeito aos seus status religiosos e pessoais” (Berger, 2001:92, m.t.). Em decretos expedidos sob o conselho da *sharīʿa* que legislam sobre o assunto do casamento e do divórcio dos membros da comunidade não muçulmana, lê-se, por exemplo, o seguinte conceito jurídico:

Em relação às disputas que envolvem o “status pessoal” [*aḥwāl shakhṣiyya*] dos egípcios não muçulmanos (casais) que “compartilham da mesma seita e rito” [*al-muttaḥidī al-tāʿifa wa al-milla*], que no período de promulgação dessa lei organizam instituições judiciais sectárias, os julgamentos serão feitos com base nas suas próprias leis [*sharīʿati-him*], mas todas dentro do limite da lei pública [*al-nizām al-ʿāmm*]¹⁸⁴.

No Egito, país de cuja estrutura jurídica é apoiada pelos usos e interpretações dos princípios da *sharīʿa*, segundo a escola jurídica de Ḥanafī¹⁸⁵, as leis e princípios jurídicos específicos reservados às suas minorias religiosas englobam, basicamente, os assuntos da “lei familiar”: questões relacionadas ao casamento, ao divórcio, à divisão de heranças e a outras searas da vida privada onde a dogmática religiosa porventura queira interferir; mas sempre nos limites do “sistema legal público” mais geral [*al-nizām al-ʿāmm*], que tem base na tradição islâmica. Como apresenta Mahmood (2012), a autonomia de cada religião para legislar sobre os assuntos das “leis familiares” entre os seus membros é protestada tanto por clérigos da igreja copta quanto por autoridades islâmicas do Egito; rejeitando-se, com isso, uma universalização

¹⁸³ O termo “segunda revolução” é utilizado pelos apoiadores do governo do marechal Sīsy.

¹⁸⁴ Cf. *Qanūn bi-Ilghaʿ al-Maḥākīm al-Sharīʿa wa al-Millīya*, Artigo 6, § 2, Lei 462 de 1955 (Ibid., p. 92).

¹⁸⁵ *Ḥanafī* é uma escola jurídica do islām sunita, um dos quatro segmentos responsáveis por organizar os parâmetros e as fontes em que se baseiam a legislação que opera em cada nação. O *al-Qurʿān*, os *aḥadīth* e os exemplos deixados pelos *aṣ-ṣaḥābah* (companheiros) do Profeta (s.w.s.) são as principais fontes desse sistema jurídico que foi aperfeiçoado principalmente durante o Império Otomano no Egito (Burak, 2015:38, m.t.).

e secularização dos regimes jurídicos de interpretação e interferência sobre os assuntos específicos da família. Quando os *corpora* legislativos islâmicos são consultados, por exemplo, sobre como proceder no caso das uniões matrimoniais da população da *dhimmī* cristã copta do Egito, cita-se a máxima:

Amarna bi-an natruka-hum wa mā yadīnūna.

“Nós instruímos a deixá-los [os professantes de uma fé não islâmica], assim como o que eles acreditam”.

(Berger, 2001:92, m.n./m.t.).

Assim afirmando, garante-se autonomia para que a comunidade religiosa legisle sobre os seus membros no que diz respeito àqueles aspectos específicos; no caso citado, as “regras de matrimônio”. E é no aspecto da circunscrição do caso jurídico – ou seja, sobre o que é permitido cada religião legislar – que se interpõe o problema da superposição dos princípios legais muçulmanos sobre os de outras denominações, como a copta: pois, “em primeira instância, o status pessoal de todos os egípcios, independentemente das suas religiões, é governado pelas leis islâmicas”¹⁸⁶.

Era esse contexto, em que sua comunidade de pertença religiosa está jurídica e politicamente subordinada a um governo nacional que se baseia na *sharīa*^c, que justificava os receios de °Adel sobre qualquer coisa que soasse como “transformação por via de uma ‘revolução juvenil’”. Pois, segundo o que acreditava, qualquer movimento que fosse tratado como “revolucionário” no Egito – a exemplo daqueles que ocorreram em 1919 e 1952 – poderia resultar simplesmente em uma nova onda de empoderamento das elites estatais muçulmanas que já tentavam governar o país desde às duas revoluções passadas: a anticolonial (1919) e a republicana (1952).

Nos dias em que os manifestantes se juntaram na Praça Taḥrīr para gritar “*‘aish* (pão), *karāma* (dignidade) e *hurriya* (liberdade)”, principalmente durante os meses de janeiro e fevereiro de 2011, °Adel trabalhava sozinho no escritório de arquitetura da *America’s Navy*. Com curiosidade e entusiasmo pelos acontecimentos, os seus colegas de trabalho egípcios ou saíram para as ruas ou ficaram em casa acompanhando os protestos pela TV. Com medo de serem perseguidos e por estarem em dúvida sobre o que significaria uma revolução para os estrangeiros que viviam naquele país e, principalmente, para os militares estadunidenses, os

¹⁸⁶ Ibid., p. 92.

oficiais da Marinha Americana que administravam junto com os egípcios o polo militar onde °Adel trabalhava foram enviados de volta aos Estados Unidos.

Do seu escritório, °Adel dizia ter escutado o barulho de rádios e TVs transmitindo ao longe os eventos que aconteciam no centro do Cairo, mas procurava controlar sua ansiedade sobre tudo aquilo. Então, quando chegava em casa, buscava se atualizar sobre os últimos acontecimentos; mas afirmava nunca ter abandonado o trabalho para ir ao centro da cidade, como os seus colegas egípcios, embora sua presença fosse facultativa naqueles dias. Ele dizia sempre ter se mantido a meia distância das movimentações dos protestos e também em dúvida de que tudo aquilo representaria algo como um “nascimento de uma nação”; expressão que o jornalista egípcio Ashraf Khalil (2010) utilizou para “resumir” as esperanças em torno da Revolução de 2011. As únicas coisas que °Adel dizia ter lhe entusiasmado a sair de casa naqueles dias foram os cruzamentos das ruas sem acidentes e discussões envolvendo motoristas, além de ter a grande avenida Salāh Salīm, que dá acesso ao bairro de Muqāṭam, sem engarrafamentos e silenciosa, quase vazia, pois grande parte da população estava diante de uma TV ou concentrada nos centros urbanos. Apesar de tudo isso, ele mantinha suas suspeitas quanto às apostas positivas feitas sobre a que fim levariam aqueles protestos.

Ocorreu a queda de Mubārak, vieram os governos militares interinos e, finalmente, a primeira eleição democrática do país, que confirmou Muḥammad Mursi, o líder da Irmandade Muçulmana, como presidente do Egito. Foi nesse momento que °Adel, o arquiteto copta, disse ter se confirmado para ele a razão da sua suspeitar sobre a revolução. A partir daquelas eleições, um líder de uma organização islâmica egípcia – a maior e mais tradicional em todo o Norte da África e Oriente Médio – assumia o controle do país. De acordo com o arquiteto, aquele momento histórico trouxe muita preocupação para a comunidade copta, pois se mostrava indefinido qual seria o destino dessa população e das suas práticas culturais e religiosas no governo de Mursi e da Irmandade. Na melhor das previsões, o que todos acreditavam poder acontecer era que se acentuasse as características de um Estado que matinha o seu governo centrado nos interesses e costumes da população muçulmana. Por isso a retomada do aparelho governamental pelos militares com a queda perpetrada contra Mursi foi saudada por coptas como °Adel como uma esperança de um governo que continuasse respeitando os direitos de culto e a “autonomia” legislativa dos cristãos. Para a maioria da população pertencente a essa denominação religiosa e também para os muçulmanos que rejeitavam a atuação de Mursi, os militares se transformaram nos heróis nacionalistas da segunda revolução. Para o restante da população que apoiava o primeiro governo democraticamente eleito, os militares voltaram a ser

os “traidores do povo e da única revolução ocorrida”, aquela de 2011, além de se confirmarem como os continuadores da Era dos Oficiais.

Valores representados pelos termos da nação, da força militar e da religião entre a população copta precisam ser compreendidos desde disposições históricas mais complexas. Ao longo desta parte, tentarei apresentar a figuração particular que textualiza que “ser copta e egípcio” parece ser historicamente mais “legítimo” do que ser “muçulmano e egípcio”. Isso tem a ver com a história da relação entre coptas e a própria origem do Egito antigo e moderno, e de como essa narrativa é recitada e significada pelos indivíduos pertencentes a essa minoria religiosa em contextos de conflitos inter-religiosos.

Como comentador do tempo do após-revolução, °Adel procurava tocar menos no assunto das grades personalidades políticas e dos seus partidos, dos eventos de protestos e dos seus participantes. As opiniões que expressava sobre a revolução – ou sobre “as revoluções”, como preferia chamar – eram reflexões sobre a cotidianidade da política nas proximidades do seu bairro, da rua onde residia e entre os muros das igrejas que frequentava. Assim, preferia observar que um suposto abrandamento das leis públicas e das formas de policiamento nos últimos anos havia piorado o problema do acúmulo de lixo nas ruas de Muqāṭam, a ocupação desordenada das calçadas por vendedores e o aumento da violência. Quando passava de carro pela beira da encosta da montanha de Muqāṭam, que se chama Kwrnīshe al-Muqāṭam – e era muito comum fazermos esse percurso juntos, pois ali era o trajeto até um dos templos que ele frequentava –, e percebia que boa parte daquele ambiente estava ocupado por monturos de lixo doméstico, °Adel associava aquilo à falta de fiscalização pública daquele período do *ba‘d il-thaūra*. Ele lembrava que nos anos da administração de Mubārak, quando as polícias circulavam mais pela cidade, as ruas pareciam mais limpas e os comportamentos públicos das pessoas eram mais “comedidos”.

Lembrava, por exemplo, que antes de se casar com Rāfqa, sua atual esposa, ele e um casal de primos pegaram o carro do seu pai e foram até a Kwrnīshe al-Muqāṭam (Beira de Muqāṭam), onde posicionaram o veículo próximo da encosta da montanha, abriram algumas garrafas de cerveja¹⁸⁷ que haviam trazido de casa e ficaram conversando e admirando as luzes do Cairo, que se espalhavam pelas ruas e avenidas lá embaixo. Naquela época, a Kwrnīshe al-Muqāṭam era uma região ainda mais “afamada” do que é nos últimos tempos, por ser tratada

¹⁸⁷ O Egito possui vinícolas e cervejarias nacionais milenares que abastecem basicamente o consumo das famílias coptas do país e os paramentos eclesiásticos da igreja, que necessitam do vinho para o rito da consubstanciação da comunhão. Para uma história da tradição da produção e do consumo religioso e secular de bebidas alcólicas no Egito, ver os trabalhos de Mu-Chou (1995) e Hickey (2012).

como um local de práticas consideradas amorais e libidinosas pelas comunidades religiosas dos dois credos: muçulmanos e coptas. Por isso, qualquer movimento naquele local, principalmente de jovens, era acompanhado de perto pelos homens da polícia, que sempre estavam nas ruas.

Naquela ocasião, enquanto °Adel e o casal de primos bebiam e brincavam entre si dentro do carro, um policial se aproximou do veículo e solicitou de maneira grosseira que eles descessem. Com o susto causado pela abordagem, °Adel deixou que a garrafa de cerveja que mantinha aberta entre as pernas entornasse, o que criou uma grande mancha úmida na sua calça. Fora do carro, os três foram indagados sobre o que faziam ali. °Adel explicou que estavam conversando e apreciando a paisagem da encosta. Em seguida seus documentos foram analisados, o que deixou claro para o policial que eles eram cristãos, já que as cédulas das identidades dos egípcios discriminam suas origens religiosos assinalando se são “muçulmanos” ou “cristãos”¹⁸⁸. Desconfiado, o policial o interpelou a explicar que macha era aquela na sua roupa, ao que °Adel respondeu que era chá, que há pouco haviam comprado de um dos vendedores ambulantes do local. Por fim, ele revistou o carro em que eles estavam e, com certeza, reconheceu a garrafa de bebida que estava ali dentro. Ao invés de os levarem presos, pois o consumo de bebidas alcólicas em público é considerado um delito, o policial apenas os aconselhou a deixarem a Kwrnīshe.

Enquanto °Adel narrava esses fatos, nós passávamos de carro por aquela mesma encosta, tentando ver a cidade lá embaixo por trás dos amontoados de lixos dispostos ao longo da montanha. °Adel dirigia lentamente, enquanto ia lembrando daquele outro passeio na Kwrnīshe al-Muqāṭam. Foi então que indaguei porque o policial não o levou preso naquela ocasião. Queria saber o que ele achava do aparente “milagre” que ocorreu naquele dia; ao que °Adel respondeu com convicção: “nós estávamos bem-vestidos e dirigindo o carro do meu pai, que era de uma boa marca”. O que significava que o policial não iria querer prender o filho de alguma das famílias influentes do governo que moravam em Muqāṭam naquela época, podendo ele próprio sofrer as consequências em sua corporação pelo ato. De todo modo, aquilo surgia para °Adel como um “milagre” não porque eram membros de uma família da classe média urbana – embora aquele talvez fosse o real motivo por terem sido favorecidos –, mas pelo fato de ele e os seus primos serem cristãos e não terem sofrido as consequências por isso. Para °Adel, ser cristão significa estar em desvantagem em uma situação como aquela, principalmente se o policial fosse um muçulmano antipático aos coptas. No entanto, o evento parecia provar que aquele policial era apenas um homem remanescente da era dos governos militares: alguém

¹⁸⁸ No Egito atual, há opiniões organizadas por movimentos de ambas as religiões que exigem a retirada da denominação religiosa da cédula de identidade.

subserviente às autoridades e aos grupos hegemônicos do seu país e, provavelmente, um explorador da vulnerabilidade das populações das periferias urbanas. Como assinala Kandil (2014), em *Soldiers, Spies, and Statement*, uma das demandas levadas a público pelos manifestantes de 2011 era justamente a pacificação das formas de tratamento da polícia para com os cidadãos e a limpeza da corrupção que existe no interior das instituições militares egípcias, principalmente a nível das chefaturas de polícias e delegacias, onde presos políticos eram torturados e mortos.

Pelas suas maneiras de rapsodiar a história através das suas lembranças, pelo estado das suas vivências e análises cotidianas espontâneas do após-revolução e pelo exercício das suas práticas de mestre da arte musical e conselheiro dos jovens da igreja copta, sigo descrevendo os encontros que propiciaram nossas “sensibilidades”: os conflitos interpessoais entre eu e ele, as nossas apreciações de paisagens e as mútuas representações dos afetos conservados um pelo outro. Não cito °Adel apenas a propósito de fornecer uma comparação entre biografias de sujeitos presentes em momentos geracionais distintos, quando relaciono sua história de vida e projetos de juventude com os dos jovens do após-revolução. Para mim, °Adel não é apenas um testemunho do que eram os jovens egípcios que cresceram na segunda metade do século XX; embora muitas das suas leituras retrospectivas desse tempo sejam apresentadas e mensuradas nas suas importâncias para se entender a realidade do *ba^d il-thaūra* de hoje. Em contextos leste-africanos, onde o conceito de “geração” perdeu o seu “valor fixo” na descrição de configurações de relações, assim como os de “juventude”, “gerontocracia” e “transmissão de conhecimento” deixaram de descrever “aspectos imutáveis” dos sistemas (urbanos e tribais) de vida (Burgess; Burton, 2010:2, m.t.), é impossível recuperar na biografia de °Adel apenas a sua voz de mestria dos conhecimentos da tradição religiosa e da moral nacionalista do seu país.

No entanto, como apresentarei nas descrições seguintes, °Adel e alguns jovens coptas das igrejas de Muqāṭam mantinham relações de aprendizado onde conhecimentos para o “cuidado de si e dos outros” eram negociados entre as partes. Situações em que enfrentamentos e composições de perspectivas entre os dialogantes traziam assuntos como os das projeções de trajetórias pessoais, das apreciações sobre a história e a política, das condutas religiosas, entre outros temas. Sempre em ambientes onde o “Arquiteto” procurava, com base em apercepções acuradas sobre os percursos biográficos de cada um desses jovens, compor com eles leituras e saídas para os seus dilemas que envolviam trabalho, casamento, imigração e religião. Entre °Adel – o *khādim* (o servidor da igreja) – e os jovens coptas era cultivada aquilo que Foucault (2006; 2010) tratou em algumas das suas aulas como *parresía*: uma “fala sincera” que envolvia as dialogias entre um mestre que ouvia as expressões de um conjunto de jovens e suas incertezas

sobre guiarem-se ou não em direção à expectativa religiosa do “bom egípcio moderno”; ou seja, o cristão copta casado, profissional e economicamente bem-posicionado e ativamente envolvido com o serviço à sua igreja (participando da vida catequético-política da sua comunidade de culto) e com a sua nação (servindo às forças armadas egípcias e atuando nos seus ritos nacionalistas em geral; com o “culto” ao presidente e marechal Sīsy, por exemplo).

Entre outras, dei especial atenção às conversações mantidas entre °Adel e um jovem morador de Zilzāl chamado Sidḥom; alguém que embora demonstrasse participação abnegada nos serviços religiosos e políticos do seu templo, ainda não havia se “empenhado” em realizar o projeto afetivo e financeiro que lhe garantisse um casamento. Nos encontros entre °Adel e Sidḥom se aproximam duas experiências de lugar: o primeiro, um morador de Nāfwra e membro da classe média caiota que cresceu e prosperou vivendo em Muqaṭam, o segundo, um habitante de Zilzāl, um filho de profissionais liberais que perderam tudo com o grande terremoto de 1992 – bens materiais e um padrão de vida de moradores do centro da cidade –, e que por isso tiveram que encontrar naquele conjunto habitacional superpopuloso e coabitado por grupos religiosos distintos o alicerce para a reconstrução das suas trajetórias.

O Arquiteto também é um questionador das visualidades urbanas: durante passeios na sua companhia pelos corredores de lojas da Shirʿa Tisʿa (Rua Nove) ou pelos bairros mais baixos da capital egípcia, como aqueles distribuídos ao longo das margens do Nilo, ele me apresentava o seu imaginário urbanístico em torno do “que a cidade deveria ser”: garatujando novos projetos no ar, alargava calçadas, jogava balcões nos prédios para que esses cobrissem o sol que calcinava os pedestres, planejava atos de conservação para as construções do período Otomano e dos anos de 1960 espalhadas pelo bairro *Maṣr al-Gedīdah*, imaginava edificações modernas em locais onde haviam apenas entulhos; enfim, brigava, amava e reorganizava as linhas da sua cidade. E nessas descrições “técnicas” e “emotivas” sobre o Cairo e seus regimes íntimos e públicos de vivê-lo – sim, pois os arquitetos confundem muito bem esses dois limites –, °Adel tornava-se também um contemporâneo do após-revolução: em muitos dos seus diálogos, quando “recriava” imaginativamente a capital egípcia diante de mim, apareciam os seus comentários sobre como os eventos mais extremos da política haviam agredido ou reforçado a sua ideação de vida urbana.

Mas o Arquiteto é, sobretudo, alguém que modula e afaga as vozes dos jovens para o canto, que sabe acomodar as sutilezas miúdas das expressões e dos sopros na amplitude de um coral. Alguém a quem foi delegada a tarefa de converter a significação dos versos da Bíblia Copta em sons fundamentais, traduções sonoras. Seu trabalho estético consiste, portanto, em lidar com as recitações eclesiásticas, com os hinários da educação do espírito, com as salmódias

e antífonas, com as rapsódias do amor e martírio do *al-Masīh*; não qualquer “Messias”, mas aquele que, muito pequeno, teria passado pelo Sinai do Norte na companhia de sua mãe e de seu pai. Um Jesus “egípcio”, alguém que esteve entre os “primeiros cristãos”; como são chamados os coptas (Kamil, 2002:34, m.t.). Por isso, quando cultuam o sagrado da narrativa bíblica, os membros da Igreja Copta Ortodoxa também estão relembando as origens da nação; esse território saudado e glorificado nos versículos do livro de Isaías (cap. 19; vers. 25 – BOC, p. 567)¹⁸⁹, que sã as recitativas mais repetidas nos ritos dessa denominação cristã dos territórios falantes do árabe.

A religião precisou, portanto, de uma poesia musical que revolvesse essas origens espirituais e seculares, um canto que religasse o cristão copta ao Egito antigo e moderno. Uma *ars vox* poética que representasse um Jesus histórico e substancial, pois o Egito já foi o caminho de passagem para ele e para o seu povo. Uma arte poética que cantasse sobre o cristianismo na língua eclesiástica dos cristãos primitivos, os descendentes do apóstolo Marcos, o fundador: o copta, língua e denominação de uma descendência cristã. E pessoas como °Adel estão entre os poucos membros da sua igreja que são conhecedores dessa língua; essa que os egípcios se negam a chamar de “morta”, e por isso a ressuscitam nas suas missas e encontros catequéticos, a ensinam para os jovens em aulas livres. O copta que vem de uma ramificação legítima do egípcio antigo, por isso as referências vivas desses cristãos com a civilização dos impérios faraônicos e com todas as suas iconicidades (Ibrahim, 2011). Isso tem reflexo, por exemplo, na tradição da onomástica das crianças coptas, que costumam ser batizadas com denominações de divindades pagãs do Antigo Egito: Anūki, Bālat, Sakhmet, Tot etc.

Por estar próximo do conhecimento linguístico e ritual e das modalidades da estética recitativa de sua igreja, o *khādim* °Adel possui o domínio dos verbos e dos ritmos, além da autoridade criativa para a divulgação das rapsódias. É essa sua intimidade com as recitações da religião e da nação e a conversão desse conhecimento em letramento espiritual e civil dos jovens que continuo a descrever.

¹⁸⁹ Cf. BOC: Bíblia Ortodoxa Copta, 2010.

As kanāis e a comunidade confessional

Já residia há alguns meses no Cairo e ainda não sabia como me aproximar da comunidade copta. O bairro concentrava uma grande quantidade de famílias daquela denominação religiosa, mas, infelizmente, nenhuma das pessoas dos meus ciclos de amizade se relacionavam com os cristãos que residiam ali. Praticamente nenhum dos meus interlocutores muçulmanos possuía amigos cristãos morando em Muqāṭam. Naquele contexto, não era de todo estranho que alguns jovens muçulmanos daquele distrito não mantivessem relações com os seus vizinhos coptas. Eu tinha conhecimento que o “sectarismo religioso” entre os membros dessas religiões havia se acirrado nos últimos anos do após-revolução devido, em grande parte, ao apoio da comunidade cristã ao governo militar do marechal Sīsy e, principalmente, por conta dos conflitos envolvendo os casos de conversações inter-religiosas – em que cristãos se tornaram muçulmanos e vice-versa – e dos casamentos envolvendo pessoas de fés diferentes; instituição que obriga que um dos parceiros adote a religião do outro.

Mahmood (2012) lembra que a maioria dos casos de conversão religiosa no Egito estão relacionados de alguma forma com o propósito do casamento envolvendo indivíduos de pertencas religiosas contrárias. A autora aponta que existem ao menos três casuísticas típicas para essas mudanças de status religioso: (i.) mulheres que procuram se converter ao islām

porque desejam se separar dos seus esposos cristãos, dado que a igreja copta condena veementemente o divórcio; (ii.) indivíduos que se enamoram e desejam se casar, por isso um decide aderir à religião do outro (geralmente as mulheres aderem à religião dos homens) e (iii.) casos de “conversões espontâneas” decididas por razões pessoais de crença ou por outros motivos deslocados do propósito do casamento ou da separação.

A conversão de muçulmanos ao cristianismo (e vice-e-versa) vem despertando, ao mesmo tempo, “abominação” – sentimento relativo à comunidade que perde um fiel para o outro credo – e esforço catequético-religioso – relativo ao segmento religioso que procura acolher e reeducar religiosamente o novo convertido. A maioria das autoridades coptas e muçulmanas não aceitam na tese de que exista uma “conversão espontânea”. Para os clérigos da igreja copta, por exemplo, quando uma garota decide se casar com um rapaz muçulmano e para isso se converte àquela religião, o caso é divulgado como um “sequestro de garotas” [*il-khataf il-banāt*]. Às vezes essas mulheres são mantidas em cárcere privado pelas autoridades religiosas e pelos seus familiares para que não se convertam ao islâm, ou são convencidas a voltarem atrás das suas decisões. Há situações em que os clérigos coptas solicitaram que, por meio de força da justiça e da ação policial, o Estado traga de volta “suas mulheres” para o seio das famílias, exigindo o cancelamento do casamento, caso esse tenha acontecido, assim como o não reconhecimento da conversão pela burocracia pública. A intervenção do Estado nesses casos costuma causar debates e atos de violência, pois a interpretação de parte da comunidade muçulmana é a de que essas garotas estão sendo privadas de suas liberdades pelos clérigos coptas e pelas autoridades civis.

As ocorrências de casos em que mulheres cristãs são obrigadas pelo Estado e pela igreja a negarem suas conversões – seja porque desejavam se divorciar dos seus esposos cristãos ou mesmo pela simples escolha por adotar uma outra religião – fazem Mahmood (2012) lembrar um costume legal praticado no Egito otomano do início do século XX chamado de “A Casa da Obediência” [*bay al-t'a*], que dava autoridade ao Estado a forçar as mulheres que porventura abandonassem seus casamentos sem o consentimento dos esposos a voltar à viver na residência da união marital. O princípio do *bay al-t'a* está na base das interpretações legais dos conflitos envolvendo o destino das liberdades civis e religiosas das mulheres, que ainda hoje são negociadas por “leis familiares” ditadas pelas religiões e validadas pelo Estado; costume que faz evidenciar

how gender and sexuality serve as the ground over which epic struggles about territoriality and morality have been historically waged. That women’s bodies figure prominently in almost all nationalist and communitarian struggles (whether ethnic,

racial, or religious) in the modern period only serves to strengthen this claim. Given this pattern, it would seem that these Egyptian controversies are yet another example of the anxiety that haunts relations of power across lines of sexual and gender differences (Mahmood, 2012:56).

Nos últimos anos, em que os coptas vêm demonstrando apoio massivo ao governo militar, qualquer iniciativa das autoridades em favor desse segmento religioso no sentido de negar as conversões religiosas de cristãs em muçulmanas vem despertando reações extremadas por parte da comunidade islâmica egípcia. Os atentados incendiários e com explosivos desferidos contra igrejas coptas localizadas nas periferias do Cairo e no Alto Egito são os principais resultados da leitura negativa que se faz do suposto “favorecimento” que o governo promove às demandas por direitos religiosos exclusivos por parte da minoria copta; quando, por exemplo, as construções de novas *kanāis* (igrejas) são autorizadas pelo regime e homens do exército são destacados para protegê-las durante os cultos, ou quando o Estado permite a contestação de alguma conversão religiosa.

As *riots* evidenciadas nos ataques aos templos coptas alimentam, por outra via, a autoridade interventiva do governo militar egípcio sobre o controle da população. As violências despertadas pelo sectarismo religioso – e esse, por sua vez, intensificado pela instabilidade política provocada pelo golpe militar – permitem que os limites das diferenças internas entre grupos sejam marcados, conflitados e sirvam de argumento para o adensamento de práticas de repressão pública. Como se tem conhecimento pelas reflexões em torno dos exemplos dados pelos trabalhos de Shahid Amin (1995), Janet Abu-Lughod (1998), Iletto (1997), além da própria definição de Tambiah (1997) para as “violências coletivas” despertadas em *riots*¹⁹⁰, as conflitivas étnicas e religiosas nos ajudam a conhecer os encaixes “positivos” entre as operacionalidades das violências: aquelas que são instigadas em meio à segmentação das minorias e aquelas que surgem da reação (e inclusive incentivo) do Estado às suas assimetrias internas; situação em que as revoltas – banalizadas pela alcunha generalista da “violência” – são usadas em proveito do exercício da intervenção estatal, dos seus programas continuístas e da heroicização das instituições militares, quando essas atuam “estabilizando” os conflitos por elas mesmas incentivados.

¹⁹⁰ Pelo termo *riot*, Tambiah (1997:28, m.t.) se refere aos fenômenos conflitivos de multidão que envolvem “atos incendiários, destruição de patrimônios, agressões a pessoas físicas (incluindo homicídios e estupros) direcionados a um inimigo, seja ele um grupo social, categoria, Estado ou administração política (ou uma combinação de todos eles)”.

CONJUNTO III

Fotos 34 e 35



Conj. III, foto 34 e 35.

Ataque incendiário à igreja copta do bairro de Ma^çdi, em 2013. As motivações e nomes dos responsáveis pelo ato nunca foram esclarecidos; embora se acredite que o atentado tenha ligação com o impedimento que mulheres coptas enfrentaram diante da instituição religiosa quando decidiram se converter ao islâm (foto 34; superior). Ataque incendiário à mesquita al-Ghūria, na região de al-Azhar. Também para esse caso, faltam nomes e razões específicas. Parte da opinião pública procurou imputar a culpa aos coptas, embora não existam provas (foto 35; inferior). Fotos: *al-Ahrām*.

De repente, em uma rua habitada por uma maioria muçulmana de Muqāṭam, o conjunto de abóbadas brancas do alto da igreja al-^cAdrā^o Marīam (Virgem Maria) e sua torre solitária, como é comum do estilo das construções coptas, apareceram diante de mim no meio de uma rua sem asfalto; lugar que conheci por sorte de uma caminhada aleatória pelo bairro. A construção do templo parecia estar em acabamento. Os umbrais vazios da porta da nave central e o chão do átrio estavam cobertos por uma camada de pó, que provavelmente se depositou ali em decorrência das peças de mármore que foram cortadas e encaixadas no revestimento do piso externo. No alto de sua torre, a escultura copta das duas cruzes encaixadas uma na outra despontava acima dos prédios da vizinhança: a imagem das cruzes combinadas, sinal também comum ao estilo copta, dava um efeito tridimensional que possibilitava que o monumento fosse visto a partir de todas as direções do bairro.

Foi preciso que eu passasse algumas vezes diante do templo e em horários diferentes do dia e da noite para que percebesse que a igreja estava sendo ocupada, apesar da sua reforma ainda em curso. Enquanto andava pela rua frontal àquela *kinīsa*, percebi que um grande painel circundado por luzes natalinas havia sido montado próximo às entradas que dava para o subsolo: era a imagem de um Cristo resplandecente e de braços abertos, que tinha ao redor de si as sombras de homens, mulheres e crianças caminhando na sua direção. No pano de fundo da imagem, o gravurista pintou cenas em que egípcios surgiam em campos de guerra segurando exemplares da bandeira nacional e armas. Entre esses homens representados, apareciam rostos de alguns santos mártires da igreja. A imagem era um compósito entre fatos históricos da nação – representados pelos eventos bélicos dos quais participou ao longo da história moderna¹⁹¹ –, de iconicidades religiosas – os semblantes de Cristo e dos santos coptas – e da família copta egípcia – os indivíduos de várias gerações desenhados de forma miniaturizada diante de um Jesus agigantado e todo-poderoso.

Naquela mesma noite em que me deparei com o painel, vi crianças brincando e alguns adultos conversando no átrio do templo. Era uma oportunidade para uma aproximação. Depois de descer as escadas e seguir em direção ao subsolo, local de onde aquelas pessoas estavam saindo, fui abordado por dois homens, que perguntaram para onde eu estava indo. Depois de

¹⁹¹ Os confrontos aqui evocados são: Guerra dos Seis Dias (1967) e Guerra Árabe-israelense (1973).

me apresentar, perguntei se poderia visitar o templo. A resposta de um deles me surpreendeu, pois tratou de me avisar que “ali não existia templo algum”. Como era possível?! O que poderia ser mais indicativo da “existência” da igreja e do seu funcionamento do que o grande monumento praticamente concluído da própria La^cdra Māriam aos nossos pés, além daquela movimentação de pessoas nas proximidades do seu subsolo e o painel indicando que atividades litúrgicas provavelmente já aconteciam ali?!

Daqueles homens, partiu um olhar intimidador que exigia que eu me retirasse dos limites da igreja; demonstravam estar “indispostos” a responder qualquer outra questão que lhes fizesse. Um deles ainda fez movimento de me acompanhar até a saída, foi então que uma terceira voz surgiu apressada e solícita dizendo: “você deve estar procurando pelo abrigo dos franciscanos. Posso lhe levar até lá, se quiser...”. Então, percebendo a tensão que havia se criado devido à minha presença, aquela terceira pessoa me levou para fora dos arredores da igreja e me convidou para entrar no seu carro, prontificando-se a me guiar até o mosteiro onde residiam alguns frades da Ordem dos Franciscanos; o local ficava ali mesmo, em Muqāṭam. Diante da sua atitude, não o interpelei dizendo que não era um mosteiro católico a que eu procurava, apenas aceitei seu convite para ir até Nāfwra, na entrada principal do bairro, onde ficava o outro centro religioso. Por um momento, esqueci um pouco que o meu interesse era pela igreja copta, busca que aparentemente acabava de ser frustrada, e passei a me perguntar quem seria aquele cicerone de atitude voluntária.

Antes mesmo de nos apresentarmos, ele me pediu desculpa pela pouca receptividade dos homens da al-^cAdrā^o Marīam à minha presença. Isso se devia, segundo ele, ao fato de que nos últimos dias, tanto no Cairo quanto nas igrejas de cidades do Alto Egito, estavam ocorrendo tentativas de ataques incendiários a templos e a centros catequéticos. Ele dizia que os fiéis tinham medo quando algum rosto desconhecido se aproximava das imediações das igrejas, pois poderia ser alguém intencionando cometer algum atentado. Como exemplo dessas casuísticas de ataques, ele citou um incidente que acabava de acontecer, e que envolvia a família de um dos seus amigos de uma vila próxima à Minya; província localizada a cerca de 250 quilômetros do Cairo. Segundo o seu relato, o primo de um dos seus amigos começou a trocar cumprimentos e a manter diálogos sutis com uma garota muçulmana da vila em que morava. Aqueles contatos pareciam ter sido percebidos e compreendidos pela família da jovem como uma “ameaça” que precisava ser combatida. Por isso, numa determinada noite, alguns homens da vila se reuniram, invadiram a casa da família do rapaz e, usando um punhal, arrancaram uma das suas orelhas e o preveniram a se afastar da moça. Em seguida amaeaçaram pôr fogo na residência onde o jovem morava. Foram as súplicas da mãe do agredido para que não cometesse aquele ato que

evitou que o atentado se concretizasse. Após aquele evento, o rapaz decidiu se mudar para o Cairo, onde passou a morar com a sua mãe.

Na direção de Nāfwra, ele explicava que casos de ataques como aquele eram relativamente comuns após 2011. Sua interpretação para esses eventos era que a “primeira revolução” acabou enfraquecendo o Estado e suas instituições, permitindo que atos de violência contra coptas fossem facilitados pelo regime de impunidade instaurado. Situação que se agrava ainda mais nos contextos das comunidades *falāhyn*, onde a quase completa ausência de força policial facilitava que as pessoas agissem como magistrados e executores das ideias de justiça que ditavam os seus “costumes”.

A “primeira revolução” a qual meu interlocutor se referia foi aquela que derrubou Hosni Mubarak; enquanto a “segunda” seria a que depôs e prendeu Muḥammad Mursi. A ideia de primeira e segunda revoluções é contestada por aqueles que acreditam que só existiu um ato revolucionária, que foi aquele que atacou o regime dos militares; ou seja, a primeira, que ocorreu em 25 de Janeiro de 2011. Sendo a segunda um mero “golpe” [*inqilāb*] promovido pelos militares. “Segunda revolução” [*il-thaūra il-thāniyah*] ficou conhecida como uma expressão costumeiramente acessada pelos apoiadores do governo de al-Sīsy; principalmente pelos cristãos coptas.

Ainda no carro, depois de todos esses assuntos, nós finalmente cumprimos uma breve apresentação. Ele se descreveu como um arquiteto que trabalhava para o governo e professor de música e canto da igreja da qual acabávamos de sair; essa última, uma atividade que exercia de forma voluntária, ou seja, como um *khādim* do templo. E eu me apresentei como um pesquisador que tentava iniciar um intercâmbio na *Gāma^e Amrīkiyya* (Universidade Americana no Cairo) e que começava a desenvolver a etapa de campo da minha pesquisa de doutorado sobre “juventudes urbanas do contexto caiota pós-revolucionário”. Apresentei-me usando meu nome de passaporte, como sempre fazia quando me relacionava com pessoas da academia.

Quando chegamos diante do mosteiro, ele parou o carro e me aconselhou a encontrar um dos responsáveis por aquele centro religioso, com quem eu poderia me informar sobre quando e onde eram realizadas as missas. Mas logo depois de me aconselhar dessa forma, ele me lançou um olhar amigável que veio acompanhado de uma pergunta curta e tímida, mas que lhe garantiria uma informação importante: “você é cristão, não é?”. “Sim, eu sou cristão!”; respondi. Quando nos despedimos, ele ainda recuou o carro para me pedir que eu anotasse seu telefone, caso quisesse entrar em contato; tomando para si uma atitude que deveria ter sido minha. Então voltou a se despedir, assegurando que da próxima vez eu seria melhor acolhido pelas pessoas da al-^eAdrā^o Marīam.

Sim, “eu, um cristão”; e quando tentei resolver na consciência essa afirmação segundos depois de responder àquela sua indagação, imaginei o que poderia implicar para alguém de amizades e hábitos religiosos muçulmanos se apresentar e passar a se relacionar com a comunidade copta de Muqāṭam. Então percebi que não sobravam muitas opções, e que me apresentar como um cristão foi uma atitude momentaneamente sensata. A pergunta moral que eu me fiz a partir de então foi: o quanto estava disposto a continuar sendo tratado como aquele cristão da minha resposta afirmativa? O quanto valeria “encobrir” minhas relações com as pessoas da Masjīd Bilāl a propósito de continuar a pesquisa entre os coptas, algo que era importante para compreender figurações identitárias, sectarismos inter-religiosos e experiências plurais de juventude?

Mas não foi ali, parado diante do monastério franciscano de Muqāṭam, depois de quase ser expulso de um templo copta, que consegui responder se valeria ou não a pena investir em uma pesquisa entre dois segmentos religiosos que viviam um momento especial de acirramento de conflitivas políticas; em um contexto onde o que estava em jogo era a separação ou não da revolução em metades (a primeira e a segunda), assim como a divisão ou não de um país em dois (entre muçulmanos e coptas). Eu precisei de uma semana para chegar a uma saída: a fim de saber o quanto as minhas pessoas conhecidas se relacionavam com famílias cristãs, passei a perguntar aos amigos muçulmanos que residiam comigo no prédio dos Abāza e aos companheiros da Masjīd Bilāl com quantos coptas de Muqāṭam eles mantinham contato. De alguns, já sabia a resposta, de outros, não tinha certeza. Ao final daquele questionário informal ficou claro que os limites dos regimes de intimidade entre os grupos eram ainda mais marcados do que aparentavam ser: nenhuma das pessoas a quem perguntei se relacionavam com os coptas do distrito; e algumas delas nem sabiam ao certo, por exemplo, que dentro do cemitério local ficava um dos dois templos da comunidade cristã: a *Kinīsa Qadīs Shinūda* (a Igreja de São Shinūda).

Parecia ficar claro que os limites sócioespaciais entre os núcleos religiosos e políticos, influenciado também pelo menor número das famílias coptas e pela aparente homogeneidade das suas redes de relações, favorecia – mas favorecia sem tornar menos temerária a atitude – que eu me relacionasse com muçulmanos e coptas flexionando, em diante de cada um deles, a figuração das minhas expressividades religiosas mais convenientes. Com o tempo, estar cristão ou muçulmano passou a ser modulado entre turnos da manhã e da noite: no dia claro, costumava permanecer entre interlocutores muçulmanos, seus templos e suas casas; durante a noite, estava entre os coptas, seus templos e residências, aproveitando que boa parte da vida ritual litúrgica dessa última denominação religiosa se dava em horários noturnos.

Chegada à conclusão de que as pessoas que me conheciam aparentemente não participavam das mesmas redes de relações, voltei a me encorajar a acessar na agenda de números do meu telefone aquele contato: °Adel al-Hammād. No Egito, “°Adel” era um nome etimologicamente “sem religião”, ele faz parte do ramo da onomástica que os egípcios chamam de *muḥāyd* (neutro); ou seja, não é nem copta nem muçulmano. Retomando uma memória do próprio °Adel, voltarei a tratar da razão da escolha desse nome de natureza neutra pelo seu pai¹⁹².

No início, nós nos conhecemos como cristãos. Com o passar do tempo, descobrimo-nos como “pessoas diferentes”: um cristão e um provável muçulmano. No entanto, a duração de nossas vivências iria nos fazer chamar um ao outro apenas por esse vocativo dos que se tratam por “amigos”. Até que nos conhecêssemos para além do que poderíamos ser religiosamente falando – até que eu próprio pude ser qualquer coisa entre um muçulmano e um cristão para °Adel – decorreu-se todo um período de consentimentos, rugas, tolerâncias e adaptações. Até que ao final compreendi que “estar” – no sentido de crer-me consciente e sentimentalmente – entre as duas religiões e denominações políticas do Egito contemporâneo foi importante para o reconhecimento das justificativas axiológicas dos seus conflitos de doutrinas e interpretações, assim como para reconhecer as semelhanças existentes entre elas; semelhanças que buscavam suas origens na história do monoteísmo nos territórios semíticos e na própria constituição do Egito como nação moderna.

Como já expliquei, eu residia em um universo onde não era permitido que alguém simplesmente não possuísse uma religião. Ali, a designação de um “credo” vem nos documentos civis que os egípcios portam, aparece na obrigatoriedade de indicar minha identificação religiosa ao preencher os documentos do visto. Enfim, a religião era um sobrecódigo que aparecia designado em quase todas operações burocráticas e nos gestos e trocas de palavras das interações sociais. Indicar minha religião era algo interpelado pelos meus interlocutores.

Enquanto me relacionei com °Adel considerando nossos status religiosos semelhantes, o bairro deixou de ser a segurança desse lugar fenomênico que experimentamos no “decurso de uma caminhada” (Mayol, 1994:41). Se antes Muqāṭam era para mim a segurança de estar entre conhecidos, pessoas as quais acessava por meio de um simples deslocamento que fazia com prazer e segurança, a partir daquela aproximação junto à comunidade copta esses trânsitos

¹⁹² Como os outros, °Adel também é um nome fictício que escolhi para o meu interlocutor. Para respeitar a origem “neutra” da sua denominação, resolvi lhe chamar por um nome que também pertence à onomástica egípcia das nomenclaturas não religiosas.

pelas ruas e os contatos de pessoa a pessoa tiveram que ser realizados com mais cuidado. Tive que repensar meus caminhos, meus percursos físicos, também rever para quem e como me apresentava e me relacionava.

Na noite daquele primeiro encontro com o arquiteto, quando inferiu que eu era “católico”, o monastério franciscano aparentava estar fechado. O prédio consistia de uma pequena capela escondida dentro de um dos pavilhões principais da edificação, onde ficava a residência dos religiosos e um conjunto de quartos de hóspedes dispostos na fachada principal, como um albergue. Toda a estrutura era muito discreta. Nenhum desenho ou escultura de cruzes, santos ou mesmo o nome da sua identificação apareciam na fachada. Era compreensível que essa “discrição”, que inclusive escondeu a existência daquele templo de mim por muitos meses, tinha a ver com a animosidade quanto aos cristãos de várias denominações que existia na época. Pela emergência dos atos incendiários contra igrejas, por vezes se via homens e veículos do Exército Egípcio estacionados na frente do monastério. Cerimoniais religiosas eram frequentadas principalmente pelos freis, dado que Muqāṭam não possuía famílias católicas naquela época.

al-^cAdrā^o Marīam e Qadīs Shinūda

Os coptas de Muqāṭam se dividem em dois templos, entre duas comunidades de confissão: parte deles ocupam a igreja de *al-^cAdrā^o Marīam*, nas proximidades de Nāfwra, e parte a igreja de *Qadīs Shinūda*, que fica dentro do cemitério cristão de Muqāṭam, no final do conjunto habitacional de Zilzāl. O primeiro desses templos é frequentado por famílias da classe média que moram nas suas imediações, que são constituídas de funcionários públicos, empresários e profissionais liberais. A maioria dessas famílias reside a menos de quatro quadras da igreja. Já *Qadīs Shinūda* é frequentada pelos moradores da região de Zilzāl, que são em sua grande maioria trabalhadores autônomos, artesãos e operários fabris.

Quando o conjunto habitacional foi inaugurado após o terremoto de 1992 e várias famílias muçulmanas e cristãs atingidas foram remanejadas para lá, o governo não permitiu que uma igreja copta fosse erguida dentro dos limites do bairro. Os cristãos que se mudaram para Zilzāl costumavam se reunir nas residências uns dos outros para realizarem a *oads* (missa) e as

suas orações, ou frequentavam igrejas dos distritos caiotas onde residiam antes do terremoto. Para resolver esse problema, a proposta da Congregação Copta de Manshiat Nāṣr, a qual pertence a paróquia de Zilzāl, foi erguer uma igreja no interior do cemitério cristão que já existia no extremo-leste do bairro. Após a autorização do governo, a edificação começou a ser construída lentamente com a ajuda braçal e financeira voluntária dos moradores. A geração que participou do soerguimento da igreja costuma lembrar os conflitos entre famílias de religiões contrárias que vieram morar de Zilzāl após o terremoto, da perseguição aos cultos cristãos que eram realizados dentro dos seus apartamentos e de todo o trabalho coletivo para erguer as paredes da Qadīs Shinūda. A igreja recebe o nome do líder papal dos coptas e hoje considerado “santo” [*qadīs* ou *mar*]: Bābā Shinūda al-Thālith (Papa Shinūda III), que governou a igreja de 1971 a 2012; sendo conhecido como uma das mais influentes autoridades papais da Igreja Copta Ortodoxa, a 117ª liderança após o apóstolo Marcos.

A dificuldade que a comunidade enfrenta para acessar aquele primeiro templo construído em Muqaṭam é que ele fica a dois quilômetros do centro de Zilzāl. Sempre que precisam ir até ele, as pessoas precisam desembolsar passagens de micro-ônibus; gasto oneroso para o orçamento das famílias mais pobres. Por isso, os *abūnat* (párocos) responsáveis pelo templo planejam, há muitos anos, construir uma nova *kinīsa* entre as quadras do conjunto habitacional, transformando um centro de apoio comunitário copta que já existe ali numa capela; evitando, com isso, que as famílias precisem se deslocar até o cemitério para participarem das cerimônias religiosas. No entanto, o projeto desse novo templo vem sendo barrado pelas autoridades governamentais responsáveis pela regularização dos equipamentos religiosos.

A atuação pontual de parlamentares favoráveis à população copta egípcia vem há algum tempo tentando aprovar leis que facilitem a construção de novas igrejas. Nos últimos anos do governo do presidente Sīsy, algumas leis que flexibilizam os trâmites de fundação de templos cotas foram quase positivadas pelo parlamento. No entanto, a interferência de alguns parlamentares – principalmente pertencentes a denominações partidárias muçulmanas como o *Ḥizb al-Binā wa al-Tanmīa* (Partido da Construção e do Desenvolvimento) e o *Ḥizb al-Ḥurriya wa al-ʿAdāla* (Partido da Justiça e da Liberdade) – vêm criando barreiras à aprovação de dispositivos que autorizem a abertura de novas igrejas. Como assinala Eman Ragab (2012), mais de quarenta novas siglas partidárias foram criadas no após-revolução, muitos delas de origem islâmica e outras tantas funcionando como representantes institucionais diretos de militâncias muçulmanas que foram banidas pelo governo do marechal Sīsy; tais como o movimento *Salafī* (salafista) – representado por três siglas: *al-Nūr*, *al-Aṣāla* e *al-Faḍyla* –, a

Irmandade Muçulmana – apoiada pelo *Ḥizb al-Ḥurriya wa al-ʿAdāla* (Partido da Justiça e da Liberdade) – e o *al-Gamāʿa al-Islāmiyya* (Grupo Islâmico) – representado pelo *Ḥizb al-Binā wa al-Tanmīa* (Partido da Construção e do Desenvolvimento). A expectativa da “abertura democrática” do país levou uma série de movimentos sociais islâmicos que atuavam como “redes multipolarizadas de sacerdotes, templos e pequenas organizações” a se institucionalizarem (El-Houdaiby, 2014:129, m.t.). Esse é o caso do movimento salafista egípcio (*al-Salafiyya* – de *salāf*, “ancestrais”), segmento ideológico do islâm de matriz saudita que prega uma depuração dos valores religiosos restaurados desde os “ensinamentos” e dos “modos de vida” exemplares do Profeta (s.w.s.) e daqueles que o seguiram no seu tempo (Luzière, 2016:4, m.t.). No Egito, o movimento foi fundado pelo *shaykh* Hamid al-Fiqi, em 1926, se notabilizando como um fenômeno moderno resultante da “objetivação da religião e das suas repostas em face das transformações políticas do período do ‘pós-independência colonial’” (Meijer, 2009:16, m.t.).

Algumas interferências por parte de siglas como essas nos textos das leis que discutem a temática da “tolerância religiosa” tentam limitar aspectos como: o uso de crucifixos no alto e nas fachadas dos templos e restringir o número e tamanho das igrejas proporcionalmente a quantidade de coptas que vivem numa determinada região urbana; pautas que há muitos anos são contestadas pelos parlamentares que representam as demandas dos cristãos egípcios.

Embora o cemitério represente distância e desconforto para os fiéis de Zilzāl que frequentam a igreja Qadīs Shinūda, ele também significa espaço em isolado e protegido do restante da comunidade muçulmana do bairro. Entre as paredes do cemitério, em meio aos espaços que existem entre os mausoléus dos cristãos enterrados ali, os coptas promovem festas, encontros catequéticos e cerimoniais religiosas. Da rua, nenhum movimento que se passa nas imediações daquela igreja consegue ser avistado pelos pedestres, pois os muros, as catacumbas e os arbustos altos encobrem as interações que ocorrem ali dentro. Também é debaixo de uma *suraeq* – a *khayyam* egípcia (tenda) – erguida na frente daquela igreja e também por entre as construções dos túmulos que os jovens coptas conseguem se relacionar com mais segurança, conversando e desenvolvendo aproximações de paquera, propondo brincadeiras e participando de aulas de teatro e coral. Nas ruas de Zilzāl, os encontros entre garotas coptas costumam as deixar em situação de vulnerabilidade. O não uso do *hijāb* ou de outras peças do vestuário islâmico feminino as tornam alvos de insultos e agressões físicas; sendo os agressores, na maioria das vezes, adolescentes do sexo masculino. Eu próprio presenciei e fui vítima de uma tentativa de atentado desse tipo, enquanto caminhava com duas jovens pelas ruas de Zilzāl

depois de uma aula de língua copta. Ainda voltarei a relatar o que aconteceu naquela ocasião (cf. “Fazer Fāyda Badrāwi calar”, p. 473).

O Cemitério Copta de Zilzāl é, portando, um “abrigo” às práticas de fé e ao lazer dos jovens coptas; mas um abrigo desconfortante por várias razões. Não raro, por exemplo, alguns festejos religiosos que acontecessem em espaços campais do templo são interrompidos pela cena de algum féretro, quando grandes cortejos de familiares e amigos vêm deixar os corpos dos seus mortos e lamentar suas perdas. No momento desses encontros entre coptas que “celebram” e que “choram” dentro de um mesmo cemitério, existe toda uma modulação dos atos rituais e das interações campais para que o ambiente de consternação daquela família seja respeitado: os *alḥān*, hinos de louvores da *oads* (missa) são silenciados por alguns momentos e as brincadeiras entre os jovens são interrompidas durante a passagem do funeral.

Em dezembro de 2016, cerca de quinze corpos das vítimas do atentado a bomba à Igreja de São Marcos, localizada nas proximidades do centro do Cairo, foram enterrados naquele cemitério de Muqaṭam¹⁹³. Em respeito às vítimas e aos seus cortejos fúnebres, todas as festas de final de ano que seriam realizadas por aquele templo foram canceladas. Esse é um exemplo dos desafios que ocorrem àqueles que buscam o cemitério de Zilzāl para celebrarem seus cultos: ali, os hinos e as palavras divinatórias dos ritos da ressurreição do *Fadi* (“Deus ressurrecto” – Co.) estão a todo momento se cruzando com os lamentos dos que enterram seus mortos; muitos deles vitimados em contextos de conflitos religiosos.

Confissão e secretismo

A necessidade de garantir reserva para as suas práticas religiosas em relação aos olhares públicos, o que também significa manter proteção e segurança à comunidade de cada templo, fazem dessas *kanāis* lugares que possibilitam modos particulares de intimidade entre os seus membros e regimes de socialização baseados tanto em expressões de “confissão” (Weber, 2006[1921/22]; Foucault, 2010) quanto de “secretismo” (Simmel, 2009[1905]).

¹⁹³ No atentado, que aconteceu em 11 dezembro de 2016, cerca de 25 coptas morreram e 49 ficaram gravemente feridos. Os nomes dos responsáveis ainda estavam sendo apurados até a data deste registro (cf. Iskandar, 2016).

A manutenção das atividades dos templos coptas necessita sobremaneira da participação voluntária do corpo de fiéis de cada igreja, que são os responsáveis por organizar a maioria das atividades paralelas aos seus ritos formais. Assim, as reuniões catequéticas, as aulas de artes e os festejos são eventos coordenados principalmente pelos membros leigos de cada congregação religiosa, pessoas que a igreja chama de *khādim* (o servidor voluntário). É do meio daquela que Max Weber¹⁹⁴ chamou de “comunidade confessional” que o *khādim* é escolhido para ajudar a manter o restante dos fiéis unidos e envolvidos com o templo. São os *khādimat* (pl.) que atuam na formação catequética e moral das crianças e dos adolescentes, buscando criar condições para que esses se sintam acolhidos pelos templos frequentados pelas suas famílias e orgulhosos por serem coptas; apesar de todas as adversidades implicadas no desafio dessa afirmação, principalmente diante dos conflitos religiosos mais recentes.

Essa “comunidade confessional” a qual Weber (2006:106) se refere, compreende a organização formada por não clérigos que gravita em torno da igreja, “uma socialização permanente dos fiéis com regras e obrigações constantes” que atua em paralelo e, ao mesmo tempo, em conjunção com o corpo de sacerdotes. Essa comunidade seria constituída do corpo de leigos que é colocado à serviço da igreja e do seu elo de caráter político – e menos sacerdotal e sagrado – entre a comunidade e a religião. A “confissão” – elemento de vínculo sagrado que expressa a confiança desses leigos na instituição religiosa – seria o primeiro acordo de intimidade que fortalece as relações entre o corpo de fiéis (a comunidade confessional) e a sociedade sacramental dos clérigos. Nesse aspecto, o elemento confessional tem um valor institucional e também político que faz da comunidade de fiéis uma parte integrante da comunidade formal religiosa, desde que dela participa trabalhando em atividades de manutenção, realização de cultos e divulgação da religião.

Mas como não é possível falar de “confissão” sem entender os dispositivos de poder e a sua razão institucional para uma igreja cristã onde a “palavra confessada” é o acesso mais direto dos sacerdotes à vida psíquica e moral dos fiéis, foi preciso se perguntar como os indivíduos se apresentam e se narram em “confissão” uns para os outros; dando atenção não necessariamente ao rito sacerdotal da confissão, mas às “falas-livres” que geram outras intimidades confessadas entre os membros de um templo. Uma maneira oportuna de registrar esses instantes foi acompanhar os encontros de aconselhamento que o *khādim* – esse membro privilegiado da comunidade confessional – promovia com os jovens. É o que relatarei das relações entre o *khādim* Adel e alguns rapazes que faziam parte da sua turma de coral e do

¹⁹⁴ Cf. Sociologia das Religiões, 2006[1921/22], p. 103-110.

grupo de jovens que recebiam os seus conselhos. Foi a partir das relações de ‘Adel e os procedimentos das suas didáticas catequéticas, estéticas e morais que passei a buscar pelas formas de confissão que ligava ele aos jovens dos templos coptas através de práticas cotidianas de um fazer “falar a verdade” (Foucault, 2010:84); observando os momentos que alguns jovens traziam suas ansiedades e projetos até ele para ouvir suas reflexões e buscar pareceres ou soluções para as suas demandas.

Mas, como confissão também é “exposição”, era previsível que, mesmo mantendo relações de confiança com o *khādim* experiente e aconselhador, os jovens procurassem controlar a apresentação completa de si, envolvendo suas expressões com técnicas sutis de “ocultamento voluntário” das suas personalidades (Simmel, 2009[1905]:225); de modo que sempre onde existisse confissão, pudesse prevalecer também o “secretismo” como opção de desapoderar o outro do completo domínio sobre os meus detalhes biográficos.

Mesmo sendo um membro da comunidade dos que se confessam a um *abūna* (“nosso pai”, [a.c.] em tradução livre), o *khādim* é alguém escolhido para também ouvir os relatos dos corações confessos; não necessariamente aquelas narrativas pessoais que envolvem as intimidades da fé de cada um, e que são revelados ao sacerdote, mas aqueles segredos que contam dos desafios da vida prática, dos planejamentos individuais, dos “projetos” de vida dos jovens [*mashru*^c]: o casamento, a casa própria, a decisão de migrar, de mudar de emprego etc. Nessa escuta atenta e preocupada com a fala, é a capacidade de verbalizar publicamente os “pensamentos” – essa matéria prioritária do disciplinamento cristão contra qualquer segredo que possa esconder um erro moral (Asad, 2009) – que garante o valor da ação “altruísta e sincera” da confiança no outro, na sua amizade, na senda dos seus afetos. Aqui, o “segredo” não é aquele apelo da etiqueta social que “põe limite ao direito de perguntar mediante o limite de guardar (segredo)” (Simmel, 2009[1905]:235); pois, para os laços de confiança entre o *khādim* e o jovem, é importante que as expressões sinceras de confissão predominem sobre qualquer ocultamento. É preferível deixar que a habilidade de segredar e fazer reservas de si seja utilizada apenas no mundo da rua: como na sociabilidade mínima baseada em onomásticas públicas, onde opto por dar um nome neutro ao meu filho para que ele não sofra preconceitos religiosos ao longo da vida; nos cumprimentos forçados onde eu, copta, mascaro minha identidade religiosa dizendo “*sāllam ‘alaīkum*” ao funcionário público muçulmano enfurecido que irá me atender; ou pedindo desculpa e chamando de *ḥagg*¹⁹⁵ o motorista do carro que bloqueei num estacionamento; ou dizendo muito baixo “*bīsīmi ṣalīb*” (Em nome da cruz) para

¹⁹⁵ *Ḥagg* (a.e.c.), vocativo usado para aqueles que fizeram o *hajj*, a peregrinação muçulmana a Meca e Medīna.

que nenhum muçulmano ao meu redor me ouça, enquanto viajamos juntos no mesmo transporte público. Enfim, são nessas figurações públicas que o secretismo deve ser usado, é ali que ele pode ser empregado a fim de “azeitar” os entrechoques das identificações religiosas no cotidiano, e não entre certos membros de um mesmo templo e na experiência comunitária familiar fictícia mantida por eles; entre os quais deve prevalecer o princípio de que:

Ukhuwwat al-dīn aqwa min sillat al-nasab.

“Irmandade de religião é mais forte do que laços sanguíneos”.

(a.e.c.)

A frase é citada por Haenni (2011:309, m.t.), no seu estudo sobre a atuação política das “comunidades de templo” – especificamente, das mesquitas dos distritos periféricos do Cairo – , quando essas atuam no forjamento de territórios políticos locais de identificação e luta contra ações autoritárias promovidas pelo Estado militar. Embora o autor se refira a um outro contexto religioso, entendo que o conceito “familista” que justifica os vínculos entre “irmãos de fé” [*ikhwān al-dīn*] tenha semelhança com aquele empregado para legitimar as associações entre as pessoas das igrejas coptas; a exemplo daquelas que frequentam a *kinīsa* do conjunto habitacional de Zilzāl, que possui uma memória comum de enfrentamento de conflitos e lutas contra práticas de intolerância religiosa.

Anūki e Romi: dois templos

Quando enfim me encorajei a telefonar para °Adel, fui chamado para uma conversa na sua residência. Ele morava na rua Hassām, na parte mais alta do bairro, local que descobri concentrar uma quantidade considerável de famílias coptas que haviam fixado suas residências antes da construção do templo de al-°Adrā° Marīam. Na verdade, foi a concentração de famílias cristãs daquela região de Muqatam, além das condições abastadas de algumas delas e da influência que mantinham sobre instâncias do governo, que garantiram burocrática e financeiramente que a igreja fosse construída com uma certa celeridade. Situação bem diferente

das famílias e dos líderes religiosos de Zilzāl, que lutavam há muitos anos sem sucesso para tentar erguer um templo no interior do conjunto habitacional.

A residência de °Adel era um típico *mabna sakany* onde, no térreo, residiam ele e sua esposa, a senhor Rāfqa, no primeiro andar, o seu sogro e a sua sogra, e nos dois pisos de cima, as famílias dos seus cunhados. Em três cômodos dispostos no subsolo do imóvel vivia a família do *bāwba* (porteiro): ele, sua esposa e dois filhos pequenos. Como era comum acontecer em outros prédios, o *bāwba* pertencia à mesma religião professada pelos seus patrões – o copta –, além de participar dos cultos da mesma igreja que eles: a al-°Adrā° Marīam, que ficava a duas quadras daquele imóvel.

°Adel se orgulhava por ter projetado e acompanhado toda a construção do *mashru°* (projeto) do prédio da família. O dinheiro disponível para a obra veio de um fundo monetário que ele, os pais e os irmãos de Rāfqa ajudaram a alimentar durante alguns anos, até que conseguiram a quantia suficiente para comprar o terreno e levantar o edifício. Antes daquela construção, apenas °Adel morava em Muqāṭam. Os seus cunhados residiam em bairros diferentes da cidade. Foi o sonho da mãe de Rāfqa de reaproximar os filhos que os mobilizaram para construir um prédio comum onde todos pudessem morar juntos. Ainda voltarei ao assunto do *mabna sakany*, do projeto que gerou sua construção e das relações de vicinalidade entre os membros daquela família copta (cf. “O circuito vicinal”, p. 495).

Na entrada principal do prédio, o arquiteto dispôs uma grande imagem em tons de azul e bege de *al-°Adrā° Marīam* (A Virgem Maria): uma mulher branca de braços abertos e estendidos em direção ao chão, com um olhar frontal indefectível e um pé direito esmagando a cabeça de uma serpente; semelhante às representações marianas do cristianismo católico. A figura em forma de mosaico foi montada com algumas pastilhas importadas: as cores específicas que o arquiteto não conseguiu adquirir no mercado egípcio de construções – como as peças douradas que davam cor aos raios de luz que partiam das mãos espalmadas da santa – foram importadas por alguns dos seus fornecedores de materiais. O trabalho artístico foi executado por um jovem artesão do bairro de Manshiat Nāṣr, que costumava trabalhar na decoração pictográfica dos templos coptas.

Na primeira vez que passamos juntos pela entrada principal do prédio, °Adel fez questão de beijar cada uma das mãos espalmadas da Virgem, em seguida lançando um olhar na minha direção, como que esperando uma reação ou uma atitude de adoração semelhante. Então fui até o mosaico e o toquei de leve, olhando com mais cuidado para os seus detalhes e o admirando. Naquela primeira visita, fui levado para conversar num espaço que °Adel costumava se referir como sendo o seu “futuro escritório de arquitetura”, que eram dois cômodos que no momento

da projeção do edifício foram reservados exclusivamente para o arquiteto. Segundo ele, era a parte que lhe cabia por ter desenhado e acompanhado o andamento das obras desde as fundações até a pintura. Enquanto não virava um escritório em definitivo – algo incertamente planejando para depois de sua aposentadoria –, aquele espaço servia como sala de visita para receber amigos, ensaiar com alguns jovens das igrejas ou simplesmente para servir de local de repouso nos seus horários de folga. O arquiteto não frequentava cafeterias, como a maioria dos homens egípcios; não tinham amigos esperando por ele para fumar *shisha* e beber chá juntos nas quintas à noite, vésperas dos finais de semana. O seu local prioritário de descanso e produção artística era aquela sala contígua à casa da sua família.

Naquela noite, podemos conversar com mais tranquilidade. Eu lhe apresentei o real propósito de ter ido à sua igreja e lhe falei com mais detalhe sobre o meu projeto. °Adel me explicou que as igrejas coptas sempre reúnem muitos jovens em várias atividades catequéticas, esportivas e artistas que visavam aproximá-los das comunidades dos templos, ao mesmo tempo que lhes oferecem proteção dentro de um contexto onde os cristãos estavam sendo cada vez mais perseguidos. Então se ofereceu para me apresentar a algumas pessoas que para ele eram “especiais”, jovens que se “expressavam bem” e poderiam falar com conhecimento aprofundado sobre a religião e sobre eles mesmos. Enquanto me dizia isso, parecia que alguns nomes passavam na sua frente, e ele escolhia em silêncio alguns deles.

Eu lhe agradei pela disponibilidade e demonstrei entusiasmo com a sua proposta. Como iria perceber, a relação de °Adel com os jovens de várias idades das duas igrejas em que frequentava era, por si mesmo, um assunto notável. Ele explicava que a sua proximidade com os jovens era um “bem que *Allāh* havia substituído por um outro em sua vida”: como a ele não foi assegurado o direito de conhecer e cuidar de um rebento, de um descendente do seu sangue – dado que uma cirurgia obstétrica feita por um médico muçulmano levou o seu primeiro filho a óbito e afetou a capacidade reprodutiva de sua esposa –, então foi agraciado com o conhecimento e a sensibilidade para entender e ensinar a arte musical para os jovens de sua igreja. Essa era a tarefa para a qual ele se via missionado; algo que entendia ser um milagre substitutivo àquele de ter sido pai.

Mas antes de me ajudar a localizar esses jovens, °Adel me fez um pedido: ele me perguntou se eu teria algum “comprovante”, como um documento expedido pela minha universidade, que lhe assegurasse que eu estava no Egito a propósito de uma pesquisa acadêmica. Antes de abordar esse assunto, solicitou que eu fosse compreensivo com a “situação de seu país”, que passava por um longo período de crise política, cheia de conflitos, intervenções de governos nacionais, e que sofria, há muito, com o crime da “espionagem”.

Então citou o caso de um israelense que estava em meio às manifestações da Praça Taḥrīr, em 2011; um rapaz que falava árabe com uma certa fluência, participava das refeições coletivas que os jovens manifestantes promoviam na praça, conversava e se dava bem com todos, mas que depois foi apontado pelo governo (militar) como um espião enviado por Israel.

Após °Adel citar a história do “espião israelense” que teria participado das manifestações de 2011, passei a procurar mais informações sobre o caso nas mídias nacionais e entre os meus interlocutores. Nas páginas virtuais dos jornais, não adquiri nenhuma informação relevante. Algumas das pessoas com que conversava diziam ter “ouvido falar” do caso, mas não sabiam de certo o que ocorrera, ou mesmo se de fato ocorreu algo relacionado a “espionagem” naqueles dias. Já outros diziam nunca ter ouvido nenhum comentário sobre aquele incidente. Fāhd Abāza, por exemplo, acreditava que o caso do israelense infiltrado em meio aos manifestantes mais parecia um boato criado pelos próprios militares para alegar que o país estava sofrendo um ataque de grupos hegemônicos externos, devido à situação de vulnerabilidade nacional causada pelos protestos. Dizer que o país estava sendo devassado por espiões que se aproveitavam das manifestações era uma maneira de dar legitimidade à intervenção militar no cenário político da época. Além do mais, vários jornalistas e ativistas estrangeiros circulavam pelas ruas do centro do Cairo naqueles meses, sendo impossível distinguir quem estava ali a propósito de reportar os eventos para o mundo ou a fim de levar informações em primeira mão para as autoridades de outros países; observava Fāhd.

Entreguei para °Adel duas declarações que foram emitidas pelo meu centro de pesquisa no Brasil e assinada pelo meu orientador acadêmico; documento que eu anexaria ao pedido de intercâmbio junto à *al-Gāma° al-Amrīkiyya* (Universidade Americana no Cairo). Eu sempre procurava ter algumas cópias impressas daqueles documentos comigo, principalmente a propósito de me salvaguardar em caso de ser interpelado por alguma autoridade do governo egípcio sobre as minhas atividades no país.

Ao lhe entregar as declarações, ele as leu de maneira tímida, como que parecendo constrangido por ter me solicitado aquela formalidade. Então me agradeceu e voltou a me pedir compreensão pela sua atitude. Mas claro que não seriam aqueles dois documentos que iriam definir a confiança de °Adel sobre mim. Isso só se estabeleceu no contínuo dos nossos contatos e durante os mútuos movimentos de procurar conhecer e se apresentar um para ao outro. Foi na pequena interatividade diária das nossas expressões de fala, nas nossas expectativas e previsões sobre a pessoa de cada um, que aprendemos a nos comunicar e reconhecer os posicionamentos um do outro.

O primeiro percurso que ʿAdel me aconselhou a fazer até alguns jovens foi indicado da seguinte forma: “você precisa assistir aos encontros da juventude nos dois templos: o de al-ʿAdrāʾ Marīam e o de Zilzāl!”. Para cada uma dessas igrejas, ele me indicou o nome de um jovem, com os quais manteve um contato prévio para lhes avisar da minha presença durante as reuniões que aconteceriam naqueles locais.

A primeira pessoa indicada foi um rapaz chamado Anūki, que participava dos encontros de Laʿdrāʾ Marīam. A minha chegada no espaço daquele primeiro contato foi recebida com curiosidade pelos jovens que já estavam reunidos ali. Eu interpelei a um deles se conhecia Anūki, ao que ele apontou para um dos rapazes. Quando me apresentei para ele, um *khādim* iniciou o encontro. Ele pediu a todos que abrissem os livretos de cânticos e orações que foram dispostos sobre os bancos, indicando uma página e anunciando o motivo dos louvores daquela noite. Na ocasião, recordava-se o martírio de *Qadīs Mīna* (São Mīna) (* 285 – c. † 309 d.C.) através da sua axiologia cantada; esse que é um dos mais importantes santos da hagiografia copta egípcia (Meinardus, 2002). Enquanto abria o seu livreto, Anūki me perguntou se eu já tinha ouvido falar daquele *mar* (“mestre” ou “santo”) (Co.). Ao lhe responder que não, ele prometeu que depois me apresentaria a história por trás daquele nome.

Até então não tinha percebido que o orador havia se colocado diante de uma pequena mesa, no centro da qual foi disposta uma redoma feita de madeira e vidro. Dentro dela, uma estrutura em formato cilíndrico de cerca de trinta centímetros estava envolvida por um tecido vermelho aveludado e por uma espécie de cobertura de plástico transparente. Só ao final do encontro daquela noite, descobriria por meio de Anūki que aquilo se tratava de uma parte dos restos mortais do próprio São Mīna, provavelmente o conjunto de alguns fragmentos dos seus ossos e cabelos que foram colocados ali a fim de serem contemplados enquanto cânticos eram entoados na sua intenção.

O *Alhān* de São Mīna, que é a cantata dedicada aos mártires coptas, tinha o formato de uma espécie de antífona, em que o trecho de uma estrofe sempre intercalava dois versos que narram as características do santo, suas qualidades e a prova de fé do seu martírio. Todos os presentes entoavam juntos a estrofe, enquanto que os versos variáveis eram repetidos apenas pelos jovens. Cada subparte do trecho invariável do cântico era marcada pela batida precisa do *dāf*, que são dois pratos feitos de latão usados para limitar os tempos da música¹⁹⁶. O

¹⁹⁶ Na *raqs al-baladi* egípcia (dança do ventre), instrumentos parecidos com o *dāf* são por vezes chamados de *snujs*. No geral, os pequenos pratos são manipulados de formas diferentes pelo gênero artístico e pela religião: os pratos do *dāf* são segurados com as mãos, como se fossem instrumentos de uma banda marcial, enquanto os da *snujs* são encaixados nas pontas dos dedos das dançarinas.

instrumento era manuseado pelo orador do encontro, que também regia o coro. Cada vez que os pratos se tocavam, o cântico era concluído pelas vozes com mais tonicidade sobre a sílaba da última palavra do verso. As sentenças invariáveis diziam:

Al-Alhan Qadīs Mīna
(Axiologia de São Mīna)

[1.] ΤΟΧΜΑΝ ΕΡΟΥ ΝΧΕ ΕΠΙΣΤΑΡΡΟΣ

Tiolan epof naj epistaipos
Embora eu seja como um cordeiro

[2.] ΦΝΑΧ ΝΑΧΤΙ ΔΟΤΙΥΤ

Finaj najap ajtifit,
preso entre arbustos espinhosos,

[3.] ΝΕΝΝΟΙΒΙ| ΩΠΙΧΟ ΟΘΟΖ

Nenoibi opikhis ojuh
ainda penso no Senhor.

[4.] ΩΦΗΕΤ ΘΕΝ ΠΙΖΟΟΓΕΟΟΟΦ ΦΩΔΟ

Ofhet khen piojeoj Mina,
Tenho inspiração em São Mina,

[5.] ΔΔΔΜΕΘΕΝ ΠΙΠΑΡΘ ΙΣΟΟ

Dokhen pipap ishos
e com ele me libertarei do medo.

(Co.)¹⁹⁷

¹⁹⁷ A recuperação e tradução do trecho da Axiologia de São Mīna foram possíveis graças à ajuda de Sārah Iṣa.

Nos livretos, os versos estavam escritos em formato bilíngue: copta – no dialeto litúrgico chamado *saḥidic* – e traduzidos para o árabe *fusha* (clássico) ao lado. Os trechos variáveis do cântico eram recitados sempre em árabe, enquanto a estrofe era cantada em copta. A composição entre versos escritos em línguas diferentes marcava na poesia hagiográfica o aspecto da sua singularidade harmônica. Essas aproximações entre línguas e o estranhamento causado pelo encontro das duas partituras sonoras – o árabe, com as suas inúmeras paradas glotais, e o copta, com os seus sons vocálicos que fazem ovalar a boca – davam uma intensidade particular aos esforços de acompanhar os ritmos.

A maioria das canções, orações e falas rituais da liturgia da religião são escritas em copta *saḥidic* e *boḥairic*, pois esses são os dialetos mais modernos e populares da língua copta, que ainda possui outras variações: o *fayumic*, o *oxyrhynchite* (também conhecido como “médio-egípcio”), o *ahmimic* e o *lycopolitan* (ou *subakhmimic*)¹⁹⁸. Cada um deles foi descoberto a partir do estudo linguístico e da tradução dos manuscritos que vêm sendo encontrados e preservados pela Igreja Copta Ortodoxa ao longo dos seus mais quase 2000 anos de existência. No geral, cada uma dessas formas dialetais foi encontrada em uma região do território egípcio; como é o caso do *Faymic*, que foi revelado em manuscritos achados nas proximidades da cidade de Fayyūm, no Médio Egito.

Grande parte dos fiéis coptas que fazem parte da comunidade dos leigos da igreja não domina a língua litúrgica e os seus dialetos; ou seja, não se apropria dela na comunicação diária. Apenas alguns *abūnat* (sacerdotes dos templos), monges e estudiosos possuem um conhecimento morfosintático completo do sistema. No entanto, a igreja copta demonstra todo um esforço de catequese dos jovens para que esses conheçam e pratiquem mais os dialetos. Nesse propósito são oferecidos cursos que visam ensinar a pronunciar o copta e utilizá-lo na composição e entoação dos cânticos presentes nas festividades e na ritualística em geral. Existe, além do mais, a identificação de um nacionalismo egípcio copta que se relaciona à origem da língua litúrgica. Pois sendo o copta um sistema que possui uma dupla origem – parte dela teve grande influência do grego (20% do seu léxico nominal e alguns caracteres do seu alfabeto) e parte ainda mais significativa descende diretamente do egípcio antigo (sintaxe) –, ele é utilizado pela ideologia copta para expressar a “originalidade” nacional das suas descendências; inclusive para afirmar que o Egito foi antes cristão do que muçulmano, e que ali se desenvolveu um cristianismo falado com uma língua própria e “nacional” (Tadros, 2013). Ainda voltarei a comentar sobre os aspectos dessa nacionalidade justificada por uma prática sociolinguística.

¹⁹⁸ Cf. *The Coptic Encyclopaedia*, Ce., vol. VIII, 1991, p. 238.

CONJUNTO III

Fotos 36 e 37



Conj. III, fotos 36 e 37.

Redoma de exposição dos restos mortais de alguns santos coptas que morreram entre os séculos XII e XIV d. C.; registro feito na Igreja de Zilzāl, Muqāṭam. As redomas são sempre colocadas nas portas principais dos templos para que os fiéis beijem a superfície do vidro; atitude ritual obrigatória para todos os que frequentam as *kanāis* (Foto 36; superior). Fiel rezando próximo à campânula do altar da igreja de Maʿdi, região leste do Cairo. Diferente de outras denominações cristãs, na Copta, o altar e os seus paramentos ficam depositados numa sala recuada em relação à nave central, além de serem protegidos por cortinados.

Naquela minha primeira experiência com os jovens da al-^cAdrā^o Marīam e com o universo recitativo religioso que os envolvia, Anūki fez questão de não apenas compartilhar seu livreto de orações comigo, como também me acompanhou na leitura e compreensão dos versos. Após o momento dos cânticos, o regente das vozes deu lugar à presença do *abūna* Kirolos; o sacerdote responsável por aquele templo. Entre os jovens, ele foi recebido com os cumprimentos característicos: alguns dos rapazes e das moças que estavam sentados foram até o altar e cada um deles beijou o dorso da mão do sacerdote, recebendo no alto da cabeça um toque com um pequeno crucifixo de madeira que todos costumam levar na mão direita.

Dentro daquela túnica preta com listras vermelhas estava um homem de aproximadamente 65 anos e significativa responsabilidade: o *abūna* Kirolos foi o líder religioso que idealizou e trabalhou desde o princípio na arrecadação de fundos para o erguimento das paredes do templo onde estávamos, que era a primeira grande *kinīsa* de Muqāṭam. Por cima dos óculos de leitura, ele olhava os rostos de alguns dos jovens espalhados pela igreja naquela noite, enquanto um outro servidor do templo lhe providenciava um microfone. Para alguns daqueles rapazes e moças, ele acenava sorridente, demonstrando que os reconhecia entre os outros presentes; eram atitudes que procuravam exercitar e demonstrar a proximidade afetuosa e as relações simpáticas conservadas entre o líder religioso e aqueles fiéis. Havia cerca de trinta participantes naquela noite.

Apoiando uma das mãos sobre a redoma de vidro que trazia os restos mortais do santo, enquanto a outra segurava o microfone, o *abūna* começou a reconstituir alguns fatos históricos que envolviam a vida do *mar* Mīna. Lembrou, por exemplo, que Mīna nasceu durante a ocupação romana do Egito, que serviu como soldado ao exército colonizador e foi martirizado pela sua opção de fé. Após ser morto, seu corpo não conseguiu ser queimado pelos seus algozes, ficando três dias ardendo em chamas sem ser consumido. O termo “*mar*” usado pelo *abūna* pode significar tanto “senhor” quanto “mestre”. Ele é costumeiramente utilizado para ressaltar a qualidade de mestria e guiamento exemplar das condutas que a história do “santo” [*qadīs*] deve inspirar aos fiéis. *Mar* também tem o seu sentido mais relacionado ao de “mártir” [*shahīd*] (Meinardus, 2002).

A maioria daqueles jovens talvez já conhecia os trechos da narrativa, mas o sacerdote fez questão de retomá-los para chegar ao objetivo principal do conteúdo da oratória daquela noite, que não tinha pontualmente a ver com a história do santo ou com as liturgias hagiográficas que o envolviam, mas sim com algo como a “consciência da autonomia de cada um”; era sobre esse mote temático que a *abūna* queria falar naquela noite de veneração à memória do santo egípcio.

Então, da história do martírio de um egípcio do século III d.C., o sacerdote procurou a se comunicar diretamente com aqueles jovens do tempo atual. Na expressão das ideias da sua fala, os jovens indecisos sobre o que iriam fazer das suas vidas profissionais, afetivas e familiares eram aqueles que ainda não havia percebido que possuíam “liberdade” para atuar e escolher. Explicando que a “liberdade” é, antes de tudo, esforço individual para entender qual é a “boa liberdade” e de que maneira, sob que limites, sou livre para escolher meus caminhos. O *abūna* seguia dizendo que a indecisão e o sentimento de “não ter para onde ir” de alguns jovens decorria do fato de que eles sempre acham que estão presos a autoridades. E que assim, cheio de “autoenganos”, eles só encontram tempo para reclamar e lamentar sobre as coisas que os oprimem, dizendo que a sociedade restringe suas potencialidades de crescimento, que a vida não lhes dá oportunidades. A atitude correta seria antes compreender que todos têm liberdade, e que basta um reconhecimento íntimo de que posso “dirigir essa liberdade” para me livrar das dúvidas, ser mais objetivo nas minhas decisões e não precisar mais do lugar-comum da queixa para me afirmar.

A moral da explanação feita pelo *abūna* Kirolos concluía que às vezes os jovens estavam tão investidos em se vitimizarem que esqueciam que eram “pessoas de liberdade”, bastando apenas assumissem a responsabilidade de serem “livres e fazerem” escolhas certas para que tanto a voz “improdutiva” das reclamações fosse silenciada, quanto os caminhos mais adequados para cada um ficassem mais visíveis e mais fáceis de serem acessados.

Fiquei pensando como aquelas expressões motivacionais e fórmulas do bem-estar baseadas em um “voluntarismo” presente na oratória do principal líder religioso do templo estavam envolvidas e conectadas com uma sondagem profunda dos efeitos da revolução sobre os jovens egípcios. Todas as ideias de “não reclamar”, “buscar alternativas”, “economizar o seu espírito em favor de positivities” e não acreditar que existe um “peso negativo das autoridades sobre as condutas individuais” eram temas que expressavam um certo valor “liberal reagente às vozes das ruas e aos anseios textualizados pelas juventudes nos últimos anos; tais como os apelos pelo fim das perseguições políticas, criação de um Estado de direito efetivo, reformas sociais e econômicas, não interferência das religiões sobre o direito à liberdade individual etc. Nesse sentido, o comentário do *abūna* tentava trazer para dentro da igreja copta a capacidade de preconizar a liberdade, assim como projetava na “autonomia consciente” de cada um a possibilidade de encontrar a sua real satisfação.

Além do mais, o princípio de autonomia da vontade baseado na ideiação de um “eu quero, eu posso!” parecia fazer todo sentido no interior da realidade daquele encontro, quando tínhamos uma plateia formada por jovens filhos da alta classe média de Muqāṭam. Alguns deles,

como Anūki, próximos de se formarem, outros em vias de iniciarem seus cursos de ensino superior em boas universidades internacionais, como a *al-Gāma^c al-Amrīkyia* (Universidade Americana). Enfim, a maioria deles gozando de oportunidades que eram bastante distantes da realidade dos jovens coptas da igreja do conjunto habitacional de Zilzāl, por exemplo.

Sem associações diretas de significados, sem muitas referências entre o passado (do santo) e o presente (dos jovens egípcios cristãos de hoje), a história de São Mīna era recitada para lembrar que o mártir – o “*mar*”, o “mestre” exemplar de todos os coptas – foi aquele que “insistiu” por não esconder sua fé; por isso que muitos como ele pagaram com as suas vidas. Ao invés de ser a vítima “ilusória” do destino – aquele a quem a história proibiu de exercer a plenitude da sua crença –, preferiu ser a vítima real das suas escolhas; aceitou o sacrifício pela sua tentativa de realizar-se, entregando-se por uma verdade que era, ao mesmo tempo, superior e que também estava dentro de si. O mártir é, por fim, aquele que exerceu a positividade da sua vontade. Ali, naquelas expressões, o *mar* (mestre) Mīna parecia surgir como um dos primeiros egípcios cristãos que deixava para os sujeitos de hoje o exemplo da capacidade de poder decidir, operar suas próprias decisões e não temer os resultados das suas escolhas. O santo é aquele que “me liberta do temor” (verso 05); recitava o trecho da cantata do *alhān*. A exortação musical da história daquela santidade parecia se relacionar, nesse sentido, com o duplo objetivo do comentário do *abūna*; que era de: (i.) revelar na igreja copta um lugar de fala possível para as ansiedades mais urgentes dos jovens do período vivido como um após-revolução; e (ii.) localizar na hagiografia desse *mar* cristão (o mártir e mestre) a modelação de um espírito individual que se conscientiza das suas vontades e logo consegue as realizar, preferindo o pensamento positivo e a ação do que a queixa, o reclame, o “protesto”.

No islām, da mesma forma que entre os coptas, alguns sacerdotes sunitas egípcios vêm preenchendo seus sermões de termos como “estabelecer objetivos” e “ser proativo”, referendando a eles o status de fórmulas da conduta dos jovens *mualtazīn*: o muçulmano compromissado que baseia suas condutas naquilo que dita o centro da preceituação islâmica, ao mesmo que tempo que se estabelece com o homem profissionalmente de sucesso que programa e realiza seus projetos de vida (Khaled, 2012:8 *apud* Sobhy, 2014:448, m.t.). Alguns autores acreditam que os traços de um revivalismo pós-revolucionário dos dois principais segmentos religiosos do Egito (o islām sunita e o cristianismo copta) têm base na adoção de uma “ideologia de juventude” como programa catequético e no reforço de mensagens que encontram na religião o conhecimento indispensável à realização do homem moderno e cosmopolita (Peterson, 2011). Até que ponto esse “reencantamento” no jovem do “bom muçulmano” e do “bom copta” – como ideias de um cidadão de atitudes retas e caminho

próspero – seria uma reação diante da frustração que os anseios por mudanças sofreram por meio da via política e da luta revolucionária de anos atrás?

Após a fala do *abūna* Kirolos, enquanto os jovens se retiravam do templo, Anūki me levou até a redoma onde os ossos de São Mina estavam guardados. Ele se aproximou do artefato e beijou a superfície do vidro, em seguida me perguntou se eu gostaria de fazer o mesmo. Eu reproduzi o seu gesto e ouvi dele que a *kobla* (beijo) (a.c.)¹⁹⁹ nos restos mortais do santo era uma atitude sempre repetida pelos coptas ao entrar e sair das igrejas, e que cada templo mantinha no seu interior os fragmentos de pelo menos um mártir. Quanto mais antiga era a *kinīsa*, mas relíquias ela guardava. Aquele, o de São Mina, estava ali há alguns meses, e logo seguiria para outra igreja, que enviaria os restos mortais de outro santo para o templo de Muqāṭam.

No átrio do templo, depois de encerrado o encontro de jovens, podemos nos apresentar melhor. Ele ressaltou a dificuldade de pronunciar meu nome e, voluntariamente, me explicou a origem do seu: “Anūki” era a deusa relacionada ao Nilo pelos egípcios do período faraônico; nome que acabou recebendo como sendo do gênero masculino²⁰⁰. Perguntei se aquele era considerado um “nome neutro” entre os egípcios. Ele confirmou que sim, mas explicou que nomes de personalidades e divindades do Egito Antigo eram adotados como denominações neutras principalmente entre os coptas. Ou seja, quando famílias muçulmanas usavam nomes neutros, elas preferiam escolher aqueles que não estavam relacionados aos povos pagãos do Egito. Além do mais, a relação da igreja egípcia com a história mais antiga do país, algo que está na própria descendência etimológica da língua copta, permitia aos cristãos se sentirem à vontade para nominar seus filhos com denominações relacionados do período não monoteísta do país.

Anūki me indagou se eu achava as práticas do catolicismo e da igreja copta parecidas. Ao lhe responder que sim, que mesmo as histórias dos martírios dos santos eram semelhantes, ele me lembrou de uma diferença entre os mártires católicos e os coptas, dizendo que “os coptas são mortos até os dias de hoje!”. E me indagou se eu estava acompanhando os casos dos templos que sofreram ataques incendiários nos últimos dias em regiões do Alto Egito. Foi como uma expressão de desabafo que Anūki lembrou que “eles (muçulmanos) querem viver duas guerras”:

¹⁹⁹ Diferença da *kobla* (beijo), que é uma atitude ritual para os coptas, *būssa* (a.e.c) são os beijos que os amigos se dão nos rostos durante os seus cumprimentos corriqueiros; por isso Anūki insistiu de usar o termo clássico, para marcar que ali se tratava de uma ação reverencial.

²⁰⁰ Anūki era a deusa do Nilo, cultuada principalmente no sul do Egito do Reino Antigo (c. 2686-2181 a.C.), possuindo um importante centro de adoração na cidade de Aswān (cf. Remler, 2006).

uma entre xiitas e sunitas e outra entre *muslimūn* (muçulmanos) e *aqbāṭ* (coptas); mas que os cristãos não queriam participar desses conflitos que estavam reemergindo nos últimos anos.

Então Anūki passou a contar que durante os protestos contra a prisão do ex-presidente Mursi, ele estava no interior da catedral de São Marcos, dentro do centro religioso conhecido como Anba Ruwais, no Cairo. Naquele dia, quando manifestantes muçulmanos que apoiam o presidente deposto se concentraram na frente do portão principal e ameaçavam atear fogo em toda a igreja, eles gritavam que os “cristãos” eram os grandes responsáveis pela ação dos militares contra o primeiro presidente democraticamente eleito do país. Diante da ameaça, um jovem copta conseguiu escalar um dos muros que ficava ao redor da catedral e tentou convencer a multidão que se concentrava na rua a não cometer atos de depredação contra o templo, pois muitas pessoas ainda estavam lá dentro. Por sorte, aquele rapaz sozinho conseguiu demover os manifestantes a não invadirem o Anba Ruwais. Diante dessa narrativa, Anūki quis reforçar que não teria tido a mesma coragem daquele que acalmou a multidão enfurecida, e que embora reconhecesse o heroísmo dele, não se sentia feliz por morar num país onde atitudes como aquela eram necessárias para que pessoas exercessem as suas religiões em paz.

A Catedral de São Marcos e o centro religioso Anba Ruwais, que sofreram aquelas tentativas de atentado, são uma das únicas construções coptas já financiadas pelo governo militar egípcio. Elas foram construídas durante o regime de Abdel Naşer (1956-1970) e inauguradas em julho de 1968, marcando o momento que os restos mortais do apóstolo Marcos, considerado um dos fundadores do cristianismo copta, foram trazidos de Veneza para o Cairo. As relíquias foram entregues pelo papado católico ao copta como “sinal de amizade e respeito entre as duas igrejas” (Gabra, 2008:59, m.t.).

Emendado ao seu comentário sobre as revoltas e ameaças de atos incendiários que aconteceram naqueles dias, Anūki dizia que estava planejando deixar o país após concluir o curso de engenharia pela Universidade do Cairo; embora ainda não soubesse de certo para onde iria. Quando lhe questionei qual o motivo daquela decisão, ele me explicou que não acreditava na qualidade da formação acadêmica que recebia, por isso planejava fazer um mestrado na sua área de especialização e, se possível, continuar sua carreira no exterior. Para dar exemplo das dificuldades que ocorrem aos profissionais formados no país, citou o caso das companhias estrangeiras de engenharia que atuavam no Egito, como aquelas que estavam trabalhando na duplicação do Canal de Suez. “Os próprios egípcios não confiam nos profissionais do país, preferem contratar empresas e mão-de-obra externas” – era o que expressava o comentário de Anūki e o que reproduzem muitos jovens da elite nacional que têm a oportunidade de se formar

em cursos acadêmicos de prestígio, mas que não encontram “recompensas” satisfatórias para os seus anseios no mercado interno (Ibrahim 1982:52, m.t.).

Quando lhe indaguei se a ascensão de um novo marechal como presidente trazia alguma esperança de “transformação” para os próximos anos, ele se restringiu a dizer que não acreditava que estava em Sīsy a resolução de problemas como a baixa qualidade do ensino, o desemprego e mesmo a contenção definitiva das violências contra os coptas, que continuavam acontecendo; embora reconhecesse que a construção de templos dentro dos quartéis e o posicionamento de agrupamentos do exército nas proximidades das igrejas estivessem intimidando provisoriamente as tentativas de ataque. Mas porque aquele não era o melhor lugar e contexto para tratarmos do assunto da política – estávamos no átrio da *kinīsa* e a poucos metros de pessoas que deixavam o templo –, ele pediu para voltarmos a conversar numa outra oportunidade. Eu o reencontraria semanas depois, agora na presença de °Adel e na ocasião de uma *oads* (missa) que seria realizada naquele mesmo templo.

A outra pessoa indicada por °Adel foi o jovem Romi, 27 anos, que frequentava a *Kinīsa Qadīs Shinūda*, no cemitério de *Zilzāl*. Sua justificativa para apontá-lo como um interlocutor dizia que aquele era um rapaz comunicativo, além de possuir ideias francas e reflexões interessantes; por isso valeria a pena conhecê-lo.

No dia em que fui participar da reunião de jovens para encontrar Romi, °Adel me acompanhou até aquele templo. Enquanto dirigia no sentido da parte mais baixa de *Muqāṭam*, onde ficava *Zilzāl*, ele me assegurava que naquela noite eu iria conhecer “alguém especial”, um jovem que embora fosse bastante envolvido com os trabalhos da igreja, tinha uma visão mais histórica e política sobre a religião. Mas a principal qualidade ressaltada pelo arquiteto em Romi – e que ele supunha que iria ajudar à pesquisa – era que aquele “se permitia falar sobre si mesmo”. Eram poucos os garotos e garotas coptas que falavam abertamente sobre eles mesmos; era o que °Adel costumava dizer. Ao que explicava: “eles têm muitas feridas que evitam expor!”. Por “feridas” queria se referir às situações depreciativas e às desvantagens que esses indivíduos sofrem quando são identificados em certas situações e para certas pessoas como “coptas”, além de todos os preconceitos que envolviam as posições de classe de alguns deles.

A igreja de São *Shinūda* ficava no fim da *Shirªa Tisªa*, numa ampla planície árida que foi destinada à construção dos cemitérios muçulmanos e cristãos de *Muqāṭam*. Os dois terrenos que abrigavam as tumbas de famílias que pertencem a religiões distintas foram divididos por um grande muro. Aquela área que abrigava as tumbas dos muçulmanos não tinha muros nas laterais, apenas na porção que tocava o cemitério copta; ou seja, os sarcófagos podiam ser vistos da rua, qualquer pessoa tinha permissão para entrar e caminhar entre eles. As construções

mortuárias muçulmanas eram, no geral, cômodos: espécies de salas onde os familiares se reuniam para lembrar dos seus mortos, às vezes levando alimentos e ceando na companhia dos seus parentes; são as chamadas *barābi* (sing. *birba*), quando são construções muito velhas, quase em ruínas, ou simplesmente *turbāt* (sing. *turba*). Já as tumbas cristãs eram estruturas sólidas, sem compartimentos, na maioria das vezes, seguindo o formato do caixão e com uma lápide que informava o nome do morto e da sua família. Embora essas diferenças de estilos, o hábito de visitar os mortos e fazer refeições nas proximidades dos seus túmulos em datas específicas é apreciado por famílias de ambos os credos.

A área destinada às tumbas dos coptas é completamente murada em todas as suas laterais. Além disso, ao longo do muro da entrada principal foram plantados arbustos de galhos sempre verdes e espessos que cobrem a imagem dos túmulos e das cruzes que se elevam sobre eles. É preciso seguir por um caminho de terra entre essas plantas para ter acesso ao portão do cemitério. No geral, dois vigilantes estão sempre de guarda para verificar a identificação dos que acessam o local. Nessa entrada – com também acontecesse em outras igrejas egípcias que possuem grandes áreas muradas –, os coptas estendem o braço e mostram a pequena tatuagem de um crucifixo que muitos deles levam sobre o pulso esquerdo. A tatuagem da cruz no pulso é um sinal diacrítico que o copta pode escolher ou não marcar no seu corpo ao longo da sua vida. A presença daquele sinal no pulso pode facilitar tanto às figurações estigmatizantes presentes nas interações cotidianas – permitindo que muçulmanos identifiquem cristãos – como também significa respeito à fé professada e, sobretudo, honra e coragem por apresentar suas “marcas” de pertencimento religioso.

Como °Adel já era conhecido pelos guardas, foi lhe autorizada a entrar sem a exigência de que apresentasse o pulso. Sobre a minha presença, ele os informou apenas que se tratava de um *khawāga* (estrangeiro). A expressão *khawāg* qualifica não apenas o “estrangeiro”, mas também o “estrangeiro ocidental de origem cristã”. Essa associação que poderíamos chamar de “metodêutica” entre as figurações do estrangeiro e do cristão vem da concepção mais geral de que o mundo ocidental é, basicamente, um mundo composto por pessoas que professam o cristianismo. Quando hábitos, imagens, filmes têm seus conteúdos reprovados pela *ummah* (comunidade) islâmica, e esses são costumes e produtos ocidentais, alguns muçulmanos associam aquilo que vem do ocidente como *fan al-rabit* (cultura decadente) cristã. É nesse sentido que o “cristão” e o “ocidental” apresentam, para alguns julgamentos, semelhanças figuradas por uma “negatividade” compartilhada.

No geral, eram os próprios coptas que chamavam a atenção para essa figuração por vezes “negativa” – mas não para eles – entre o estrangeiro e o cristão; o que também poderia

ser interpretado que o próprio “copta” era figurado como um estrangeiro dentro do seu país. O esforço de reagir e negar essa associação do cristão egípcio como o “estrangeiro em sua própria pátria” era sempre o de afirmar e provar para eles mesmo, e também para a comunidade islâmica ao seu redor, que o cristianismo copta egípcio vem de um tempo pregresso ao islâm, e que, diferente da fé alcorânica, ele é professado por meio de uma língua originariamente nacional. Aos poucos fui percebendo que essas tentativas de provar uma “originalidade nacional do sagrado” tinham expressão em muitos dos “atos de recitar” a história e os conteúdos litúrgicos da igreja. Isto surgia nas repetições de suas narrativas litúrgicas, quando passagens bíblicas que tratavam do Egito eram citadas²⁰¹, na recordação dos santos coptas martirizados antes mesmo de uma era islâmica, nas citações da história copta e das relações culturais com o período faraônico etc. Todas eram estratégias recitativas usadas para lembrar que essa religião originariamente pertencia ao Egito, e com isso afrontava-se a ideia do “cristão egípcio” como um “estrangeiro”, um “outro interno” (Fahmy, 2007:31, m.t.); a exemplo de como são tratados os camponês *sa'īd*, os grupos étnicos (bejas, núbios e berberes) e os sudaneses radicados e refugiados no Cairo (Al-Sharmani; Grabska, 2014).

Logo na entrada do cemitério, há uma área de convivência coberta por uma tenda *suradeq*. A igreja de São Shinūda está num dos extremos desse local. Por fora, a *kinīsa* tem o aspecto de uma pequena capela. A sutileza e a simplicidade da sua fachada, assim como a altura das suas torres, foram pensadas para não chamar a atenção das pessoas que passam na frente do cemitério. Era preferível que o bairro não soubesse das movimentações que aconteciam ali. Na verdade, a construção do templo dentro do cemitério de Zilzāl foi uma concessão do governo à comunidade copta de Muqāṭam, que há anos demandava que uma igreja fosse erguida dentro do conjunto habitacional. Como as autoridades públicas não permitiram, colocou-se como alternativa que os cristãos erguessem a *kinīsa* Shinūda na cidade mortuária dos coptas, mantendo as atividades religiosas dentro dos seus limites, e não no meio do conjunto habitacional, onde eles “corriam o risco de ataques”; alegava o governo. Em Zilzāl, foi permitida apenas a construção de um centro de apoio que poderia ser usado como creche; mas que na verdade servia também para outros fins: ali eram realizadas aulas de coral, língua copta e assistidas às confissões dos jovens pelos *abūnat*.

Caminhando em direção à porta principal daquela igreja, Adel explicava que alguns muçulmanos costumam chamar os templos coptas não de *kinīsa* (igreja), mas de *dyr* (mosteiro);

²⁰¹ Êxodo, Isaías, Evangelho de São Matheus, entre outros, são algumas literaturas bíblicas privilegiadas pela recitativa litúrgica copta, pois nelas existem passagens que remetem ao Egito e, por isso, constituem o “imaginário” de fundação da comunidade cristã egípcia (Davis, 2008:180, m.t.).

isso porque muitas construções religiosas, principalmente as mais recentes, foram erguidas em locais discretos e em formatos arquitetônicos simples, dentro das quais se procurava desenvolver os trabalhos catequéticos da forma mais reservada possível; evitando com isso que o prédio e as movimentações em torno dele chamassem a atenção da comunidade islâmica. “Alguns muçulmanos odeiam ter na frente das suas casas a imagem da cruz” – “Adel me dizia, enquanto apresentava e descrevia alguns detalhes daquela área campal onde os fiéis costumavam se encontrar nos horários entre celebrações.

Entrando no templo, percebemos que o encontro de jovens já havia começado. Ao nos ver, Romi acenou para que fôssemos sentar próximo a ele. Ali estavam um pouco mais de vinte participantes, mas com uma notável diferença de composição em relação ao grupo que se reunia em al-La^cdrā^o Marīam, onde havia encontrado Anūki: daquele encontro da igreja de Zilzāl participavam mais mulheres do que homens, e a idade média dos presentes parecia ser mais alta, se comparada com a dos jovens da outra congregação, que é frequentada pela elite copta do bairro.

O orador do encontro era um *khādim* chamado Abanob. A exemplo de “Adel, que também era um servidor da igreja, aquele que palestrava para os jovens da Kinīsa Qadīs Shinūda foi escolhido entre outros membros da comunidade de confissão por ter as qualidades correspondentes com as atividades que havia sido designado a exercer: ele estava acima da faixa de idade dos jovens, tinha experiência no serviço catequético há muitos anos, era casado e possuía filhos. Para cada atividade da igreja, o *abūna* escolhia um *khādim* que tinham habilidades e experiências adequadas. Assim, para transmitir conhecimentos catequéticos para os jovens e dá-lhes conselhos espirituais e práticos – que eram as razões principais dos encontros –, era esperado que atuasse alguém experiente naquele exercício, casado e, se possível, com filhos. Pois o centro da atenção educadora religiosa e civil naqueles eventos era justamente os jovens que não ainda haviam casado, às vezes que nem mesmo tinham cursado alguma faculdade ou tido alguma experiência formal de trabalho. O ideal, portanto, era que o orador fosse alguém já investido de conhecimentos religiosos e experiências de vida que lhe garantissem tocar, com propriedade, em assuntos como: os preparos sacramentais e econômicos para o casamento, os desafios da vivência matrimonial diária, a vida adulta e a continuidade dos serviços à igreja etc. O *khādim* é, portanto, o leigo capacitado por essas diversas razões a transmitir os fundamentos da ritualística litúrgica e da axiologia moral da igreja copta ortodoxa, princípios que irão guiar os jovens nas suas vidas civis e religiosas. Ao mesmo tempo que educam moralmente, formam religiosamente e os envolvem com os “sentimentos da comunidade” – parafraseando a “*community of sentiment*” que Appadurai (1996:41) atribui à

forma social que estabelece a nação –, esses encontros são justificados de uma maneira mais objetiva e funcional pelos princípios organizacionais da instituição: as reuniões visam garantir proteção aos jovens cristãos, desde que os mantêm entre os muros da *kinīsa* e os retiram das ruas; onde podem vir a sofrer rejeições, insultos e maculados fisicamente.

A comunicação de Abanob naquela noite foi toda dedicada à descrição dos paramentos e da chamada *ramiziyya* (simbolismo) da igreja copta. Assim, ele se colocou de costas para o altar e de frente para os jovens, que estavam sentados nos bancos do templo, e passou a explicar algumas formas, cores e disposição de objetos que compunham o cenário onde acontecia o rito que os coptas chamam de *qudhās*, que são todos os movimentos, interações de objetos sagrados e vozes rituais que visam consagrar o ato de transubstanciação do “sacrifício” [*qūrbān*], onde o “pão” se transforma em carne e o “vinho” [*abarkah*] em sangue de Cristo. *Abarkah* é uma corruptela da língua árabe do termo grego *aparche* (Gre.C.), que significa “início de um sacrifício” ou “primeiro fruto” (Gabra, 2008:13, m.t.). Naquele momento, o *khādim* ia apontando para os objetos do altar e explicando suas funções e simbologias dentro da *oads* (missa), como a grande cortina vermelha de debruns dourados que escondia as campânulas do altar, que representava o sangue do martírio de Cristo e de Marcos, o apóstolo e fundador da orem dos cristãos coptas.

Uma particularidade do cenário da missa copta é a existência de um altar formado por três campânulas (ou compartimentos) que ficam cobertos por essa cortina. Na campânula central se encontra o altar com todos os seus paramentos: os metais dos cálices, do crucifixo da mesa, do sacrário; os tecidos usados para cobrir, forrar e limpar esses objetos; e os livros e missais da liturgia. Duas campânulas a esquerda e a direita dessa principal são reservadas ao corpo de acólitos do templo, que atuam não apenas ajudando o *abūna* na manipulação dos paramentos rituais, mas também compondo as vozes do coral, batendo os pratos do *dāf*, ritmando o coro e proferindo a leitura do evangelho.

A evolução dos gestos e sons da *oads* copta se assemelha ao rito missal da Igreja Católica Romana. A diferença entre os desenvolvimentos ritualísticos de ambas as denominações é que na copta os movimentos da consagração eucarística – a chamada *qudhās* – ocupam do início ao fim da cerimônia; isto é, desde os primeiros atos, o pão e o vinho estão sendo manipulados, “purificados” e recebendo o contato das mãos e o hálito das preces do *abūna*, que os sacralizará como *qūrbān* e *abarka*, “corpo” e “sangue” verdadeiros de Cristo.

Um dos primeiros movimentos da missa é o da escolha dos pães pelo sacerdote: uma cesta de pães ázimos arredondados é colocada na extremidade do altar, na frente de toda a comunidade, e ali o sacerdote vai julgar e escolher aqueles que lhe parecem melhores: os pães

são comparados em tamanhos e aspectos externos, descartando aqueles que apresentem imperfeições aparentes. Os melhores em formato e textura são separados para compor a mesa da consagração, onde são aspergidos de água benta, enxugados e dispostos ao contínuo dos movimentos rituais que culminarão com a comunhão dos fiéis.

A palavra *qudhūs* – da qual se deriva *qudhās* – é um dos mais importantes epítetos utilizados para qualificar a supremacia do Criador na literatura do cristianismo copta ortodoxo. Em diversos atos recitativos de preces, salmódias, hinários e vozes de consagração, o termo vem a significar “O Mais Sagrado de Todos”; nome que, junto com outros, podem ser usados em substituição do substantivo da língua árabe mais comum para se referir a Deus: “Allāh”. Outras flexões da mesma palavra também geram significados e movimentos diversos, como é o caso do verbo intransitivo “*qadhis*”, que descreve o movimento da peregrinação cristã: isto é, o deslocamento de deixar o seu país e seguir em viagem à cidade de Jerusalém, considerada a capital do cristianismo para os coptas.

Enquanto o coordenador explicava parte desses aspectos, Romi pediu a palavra em ao menos três momentos diferentes para complementar algumas das explicações sobre os significados dos materiais sagrados e das suas disposições. Lembrou, por exemplo, que o objeto de formato ovoide que se encontra suspenso diante do altar de todas as igrejas, e a que chamam de *qudhūs*²⁰², é a própria materialidade expressiva da presença de Cristo dentro da igreja. E que quando o altar não tem sobre ele as materialidades eucarísticas, aquele objeto suspenso representa a permanência de Jesus dentro do templo. Depois do *qudhūs*, os segundos conjuntos de coisas sagradas a residirem o interior da *kinīsa* são as caixas de madeira e visores de vidro que guardam os restos mortais dos santos, que recebem a *kobla* (beijo) de adoração. Por isso os coptas sempre devem fazer flexões com os troncos, estender os braços acima da cabeça e recitar preces em direção ao altar de cortinas fechadas; pois perfazendo aqueles atos estão se pondo em reverência à presença de Cristo representada pelo *qudhūs*.

Romi procurava explicar quais eram as ordens hierárquicas das sacralidades e os gestos prescritivos de adoração que deveriam ser feitos a cada uma delas sempre quando se entrava nos templos. Ainda ressaltou que as pessoas costumavam inverter a hierarquia desses gestos: primeiro beijavam os santos e depois se curvavam para o altar; movimento errôneo que era incentivado pelo fato de que as caixas com os restos mortais dos santos ficavam nas entradas principais das igrejas.

²⁰² O *qudhūs* é também como é chamado um objeto branco de formato ovoide que fica suspenso por duas correntes acima e à frente do altar; as correntes são fixadas nas paredes da direita e da esquerda das igrejas. Sua simbologia segue os sentidos explicados por Romi.

Através de todo aquele detalhamento das explicações de Romi, que interviam diretamente sobre a performance didática do *khādim* – esse, por sua vez, visivelmente incomodado com as aquelas interferências –, eu começava a conhecer o jovem que ‘Adel anunciava como alguém de fala segura e de oratória “sofisticada”, mas também com entonações temperadas de suavidade e modéstia. Embora falasse com demonstração de conhecimento e profundidade sobre a *ramiziyya* (simbolismo) da igreja copta, Romi não optava por uma voz grandiloquente; fazia tudo do seu lugar, como alguém que também estava ali para ouvir e aprender com o *khādim*.

Aproximando-me daquele jovem, eu descobriria que o seu conhecimento religioso e a sua empolgação por querer participar ativamente daquelas apreciações sobre as mensagens simbólicas dos objetos sagrados vinham da sua vontade de se tornar um *khādim* (servidor), assim como eram ‘Adel, seu antigo professor de canto copta, e Abanob, o orador do encontro daquela noite. Em todas as vezes que Romi se dirigiu aos *abūnat* da igreja para pedir autorização para coordenar uma reunião de jovens, os seus pedidos foram negados. A justificativa que os líderes religiosos lhe ofereciam era que “ele ainda não era casado”, e que atividades como aquela só poderiam ser exercidas por “homens” que já viviam em estado de união conjugal. Essas negativas à sua participação como servidor dos trabalhos do templo o frustraram, e ele acabou se afastando da igreja por um longo período. Logo após aquele encontro de jovens em que Romi se fazia presente, ‘Adel expressaria para mim o quanto estava satisfeito por vê-lo de volta ao cotidiano da igreja de São Shinūda.

As atividades catequéticas daquela noite foram encerradas com a leitura da prosa bíblica do nono capítulo do livro de Samuel. Abanob leu o trecho com uma voz destacada e grave para os jovens, que se concentravam cada um nos seus próprios exemplares da Bíblia Copta²⁰³:

²⁰³ Afora a supressão ou adição de alguns livros, a versão da bíblia utilizada pela Igreja Copta Ortodoxa, no geral, se assemelha àquelas que circulam entre outras denominações cristãs. Sempre quando quis comparar trechos entre as versões coptas e as de outras igrejas, baseei-me na tradução ecumênica organizada pelos ciclos teológicos que produziram a chamada *Traduction Oécumenique de la Bible* (TOB, 1989); que surgiu de um esforço de tradução e cotejamento de versões do hebraico, do aramaico e do grego para o francês. O projeto foi organizado por intelectuais de diversas confissões cristãs.

Samuel, cap. 9, vers. 1-13 [BOC].

- 01 Certa ocasião Davi perguntou: “Resta ainda alguém da família de Saul a quem eu possa mostrar lealdade, por causa de minha amizade com Jônatas?”
- 02 Então chamaram Ziba, um dos servos de Saul, para apresentar-se a Davi, e o rei lhe perguntou: “Você é Ziba?” “Sou teu servo”, respondeu ele.
- 03 Perguntou-lhe Davi: “Resta ainda alguém da família de Saul a quem eu possa mostrar a lealdade de Deus?” Respondeu Ziba: “Ainda há um filho de Jonatas, aleijado dos pés”.
- 04 “Onde está ele?”, perguntou o rei. Ziba respondeu: “Na casa de Maquir, filho de Amiel, em Lo-Debar”.
- 05 Então o rei Davi mandou trazê-lo de Lo-Debar.
- 06 Quando Mefibosete, filho de Jônatas e neto de Saul, compareceu diante de Davi, prostrou-se com o rosto em terra. “Mefibosete?”, perguntou Davi. Ele respondeu: “Sim, sou teu servo”.

Após a leitura, da qual não foi feita nenhuma apreciação interpretativa ou debate – talvez porque o encontro já havia se estendido para além do horário de encerramento previsto –, o sacerdote responsável pela *Kinīsa Qadīs Shinūda*, a quem chamavam de *abūna* Morus, tomou o lugar do *khādīm* e dirigiu-se aos jovens para repassar informações sobre as atividades futuras do templo, além de reforçar a importância de que eles continuassem participando de todas as reuniões. Enquanto se expressava, o *abūna* olhava com insistência na direção de Romi, do lado do qual também estávamos sentados. Seguido a isso, o próprio sacerdote veio nos cumprimentar, dando um abraço afetuoso no jovem.

Nessa ocasião, °Adel me apresentou ao *abūna*, explicando que eu era um pesquisador brasileiro que realizava meus estudos de doutorado no Egito sobre juventudes, e que gostaria de conhecer as pessoas da igreja de Zilzāl. O *abūna* Morus me deu boas-vindas, dizendo que eu ficasse à vontade para continuar visitando a *kinīsa* quando quisesse. Dias depois, eu ficaria sabendo que aquele mesmo sacerdote se reportaria a °Adel para sondar sua confiança sobre a minha presença dentro da igreja. Ao que me contou, o arquiteto lhe disse que eu era um amigo, além de lhe assegurar que o trabalho que eu desenvolvia no Egito estava relacionado apenas aos meus estudos no Brasil. Para mim, °Adel fez questão de reforçar que foi a sua palavra de confiança que garantiu que eu pudesse continuar frequentando os templos e acessando as suas pessoas; do contrário, a minha presença dificilmente servia aceita.

Quando deixamos o templo, o arquiteto nos convidou para um jantar num restaurante popular de *kūshary*, ali mesmo em Zilzāl. Então pude conhecer melhor Romi, que estava de volta à casa do seu pai depois de cinco meses trabalhando como garçom num hotel de Sharm Shaykh, cidade turística localizada na região do Sinai. Diferente do Cairo e das cidades do Baixo Egito, que são lugares onde se pratica o turismo histórico e arqueológico, Sharm Shaykh e parte da costa do Mar Vermelho são aproveitados para o turismo de sol e praia. Nos últimos anos, esse segundo tipo de atividade turística vinha se ampliando, mas o atentado a bomba cometido contra uma aeronave russa, que explodiu sobre o Sinai, em 2015, e a queda do Boeing da empresa área *Egyptair*, no Mediterrâneo, afetaram o desenvolvimento dessas práticas econômicas na região.

Romi era órfão de mãe: quando tinha sete anos, ela veio a falecer depois de complicações hepáticas causados pelo vírus da hepatite C; doença que, junto com a esquistossomose, é muito comum no Egito rural e urbano devido aos altos índices de poluição das águas do Nilo (Strickland, 2006). Desde cedo, o garoto teve que aprender a cuidar do pai, que padecia de longas crises de depressão. Foi a igreja, na pessoa do *abūna* Morus, quem deu suporte financeiro à sua casa durante os meses em que o progenitor ficou sem trabalhar.

Esses incidentes causaram alguns “atrasos” nos estudos e na vida profissional de Romi. Terminar o curso de contabilidade pela Universidade de Helwān, por exemplo, foi uma longa jornada que ele lhe custou quase cinco anos, em decorrência das várias interrupções que teve que fazer para cuidar do seu pai. Ele era filho único e os seus parentes paternos moravam em outras cidades do Egito, vivendo em situações de extrema pobreza, por isso não poderiam dar o apoio material necessário à sua família. Depois que se formou, a dificuldade para conseguir um emprego na área o levou a exercer diversas atividades temporários. A última experiência tinha sido como garçom de um empreendimento turístico da costa do Sinai.

Quando terminamos o jantar daquela noite, Romi perguntou a °Adel se ele teria algumas horas livres do dia seguinte para que pudessem conversar. O arquiteto confirmou que sim, que ele estava à sua disposição, que ele fosse à sua casa. Quando °Adel perguntou se eu poderia também estar com eles no momento daquele encontro, Romi afirmou que sim, que inclusive seria uma oportunidade para que conhecesse melhor a pesquisa que eu realizava.

°Adel dizia que aquele rapaz havia sido muito forte diante da morte da mãe e da doença do pai, e que a maturidade precoce que havia adquirido ao longo da vida estava toda refletida no seu comportamento e na sua inteligência. Ele apenas estava ansioso para saber porque Romi havia lhe solicitado aquela conversa, pois notou uma urgência incomum no seu pedido. °Adel dizia que nunca precisou aconselhá-lo, pois ele sempre teve bastante certeza sobre as suas

escolhas; algo que adquiriu devido aos dramas familiares que havia enfrentado e superado. Mas o arquiteto também me lembrava que a história de Romi ainda era menos dramática do que a de outros rapazes da igreja de Zilzāl, como a de um jovem chamado Cyril, que ficou órfão de pai durante a adolescência, tragédia que o obrigou a trabalhar desde cedo para cuidar da mãe viúva e de duas irmãs mais novas.

As narrativas sobre o “pai ausente” nas famílias egípcias (Abdalla, 2003:201, m.t.) – seja quando ocorre o falecimento de alguma figura paterna ou porque os pais se separaram e a criança passou a receber os cuidados apenas da mãe – geralmente carregam expressões pesadas de sofrimento, sentimentos que se alimentam da concepção familiar que encontra no pai o grande “progenitor”: aquele responsável pela manutenção financeira da casa e pelo arrojado dos ensinamentos morais da família e de sua “reputação” [*sma*^c]. Geralmente o termo *yatīm* (“órfão”; pl. *ayatām*), que tem equivalência nos usos dos árabes coloquial egípcio e moderno, descrevem especificamente a situação do filho que é “órfão de pai”, enquanto outros substantivos do vernáculo popular tratam de definir os indivíduos em situação de orfandade biparental (El-Kholy, 2002:56, m.t.). No Egito, sacerdotes islâmicos e coptas reforçam constantemente nos seus sermões o convite para que as pessoas sejam “amáveis e materialmente cuidadosas” com os seus parentes “órfãos” [*ayatām*] (Ghannam, 2013:33, m.t.). Em grande parte, é o lamento pelo “pai ausente” que está por trás de muitos dos sentimentos que descrevem as situações desses jovens. Era nesse sentido que o caso de Cyril, que perdeu apenas o pai, parecia ser, na visão de °Adel, menos dramático do que aquele do “órfão de mãe”, que descrevia o caso de Romi.

Essa valorização da presença paterna na criação dos filhos ficaria mais explícita em sua lógica quando relatei a minha própria história para °Adel, num dos vários momentos especiais em que nos fizemos afetivamente mais íntimos um do outro. Quando lhe relatei que eu havia crescido apenas sob os cuidados de minha mãe, e que meu pai não me proveu qualquer ajuda financeira ou participação educadora e afetiva ao longo da vida, a expressão de °Adel foi direta: “não se apresente às pessoas dizendo que você ‘não teve pai’! Elas vão achar que você não recebeu educação. Embora isso não seja verdade; eu consigo perceber à medida que vou lhe conhecendo melhor”. Essa expressão de °Adel era muito parecida com aquela de Karīm, meu colega de apartamento, que se admirou pelo fato de eu não ter herdado o nome paterno como meu primeiro sobrenome; à maneira do que é comum acontecer com os jovens de muitas famílias egípcias, principalmente entre as muçulmanas (Abdenour, 2007).

Como descreve Abdalla (2003), os casos de “famílias ausentadas de pais” têm crescido proporcionalmente ao aumento do número de divórcios no Egito. Como a igreja copta proíbe

oficial e religiosamente a separação dos casais²⁰⁴, os desquites entre os muçulmanos são mais comuns; principalmente após a implementação da chamada “Lei de Reorganização de Certos Termos e Procedimentos de Litígio em Assuntos de Status Pessoal”; também conhecida como Lei Nº 1 do Ano de 2000 (Sonneveld, 2012). No Artigo 20 desse dispositivo legal, fica reservada à mulher muçulmana o direito de solicitar o divórcio unilateral chamado *khulʿ*, que estabelece as seguintes condições para ser realizado: (i.) que a esposa abra mão dos benefícios financeiros tácitos do casamento; (2.) que ela entregue o dote de volta para o seu esposo (o chamado *mahr*; que compreende a quantia em dinheiro acordada entre familiares e dada pelo noivo à noiva antes do casamento); (3.) que eles esperem um período de três meses para uma tentativa de reconciliação, que é chamado de *ʿidda*; e que (4.) a esposa reclame explicitamente perante um juiz que “ela odeia viver junto do seu marido, e que, por isso mesmo, está com medo de transgredir os limites impostos por Allāh”²⁰⁵; compreende-se essa “transgressão de limites” como sendo a possibilidade que ela venha a cometer adultério. Durante os três meses da *ʿidda*, a mulher não pode contrair matrimônio com nenhum outro homem. Esse período de interdição estabelecida pelo código jurídico serve para comprovar se a divorciada não leva nenhum filho no ventre que seja fruto do casamento anterior. Evitando com isso que a paternidade possa ser alegada pelo casamento seguinte (Abdenmour, 2007).

Afora a regra do *khulʿ*, separações baseadas em outras justificativas são acatadas pela justiça egípcia, com é o caso de divórcios demandados por mulheres que denunciam casos de agressões cometidas pelos seus maridos, alegações de que o esposo abandonou o lar ou que é incapaz de mantê-lo. A diferença é que enquanto o *khulʿ* demora poucos meses para ser aprovado, essa segunda situação litigiosa de divórcio pode ser procrastinada durante anos pela justiça. A vantagem do divórcio que não segue as regras do *khulʿ* é que todos os direitos financeiros da mulher são assegurados, inclusive as quantias do *mahr* (dote) e o *muʿakhar sadaq*, que é uma fração relativa ao “preço da noiva” estipulada judicial e religiosamente como pagamento a ela em caso de viuvez ou divórcio (Singerman; Ibrahim, 2003).

Por outro lado, com o *khulʿ*, pela primeira vez na história do Egito moderno, as mulheres puderam se divorciar irrevogavelmente sem a expressão de consentimento dos seus esposos. Se seguidas as condições estabelecidas pela lei, nem mesmo os juízes podem impedir a efetivação dos desquites. Debates envolvendo a opinião de vários “religiosos acadêmicos” do Egito [*ʿulamaʿ*]²⁰⁶ vêm sendo feitos desde 2000. Alguns desses estudiosos se perguntam se a partir da

²⁰⁴ Lembrando que tratamos de uma realidade nacional em que os “assuntos da família” são garantidos ao julgamento de cada uma das instituições religiosas a que os indivíduos pertencem.

²⁰⁵ Ibid., p. I.

khul^c as mulheres não poderiam passar a pedir o divórcio por motivos tratados como “frívolos”, como simplesmente pelo interesse de casar com outro homem.

Para °Adel, a minha confissão da ausência de um pai na família poderia denunciar alguns problemas que eram irreconciliáveis com os princípios da religião e dos costumes. Porque não ter um pai, ou melhor, se “ressentir” com a sua ausência, além de significar que eu havia crescido sem o estofamento da educação afetiva e moral adequada ou, o que seria pior, que minha mãe teve um filho em situação extraconjugal ou que sou filho de pais desquitados. Conjunto de situações que estão em profundo desacordo com as “leis familiares” da Igreja Copta Ortodoxa, assim como conflitam com várias interpretações que pertencem a denominações outras do cristianismo (Gruman, 2009).

Essa preocupação de °Adel quanto à minha condição de alguém que foi criado sem os cuidados paternos só se expressou quando, no decurso das vivências da relação, o status de “estrangeiro” [*khawāg*] – de quem geralmente os egípcios procuram tolerar o comportamento devido aos “costumes diferentes” dos seus – deu lugar ao status de pessoa familiar, alguém de cuja presença era requerida diariamente nas dependências de sua casa para participar das refeições da família. Essa mudança de reconhecimento afetivo um do outro se intensificou quando soubemos que ele havia perdido o seu filho poucos dias antes da minha data de nascimento, e de quando passou a ter ciência, a partir do que lhe narrei, de que eu era um filho para um “pai ausente”. Essa progressiva transformação do status das minhas relações e da minha pessoa para °Adel foi acontecendo também quando, diante de todas as narrativas autobiográficas trocada entre nós, ele teve disposição e sensibilidade para ser alguém importante para aquela ausência que ele figurava em mim; transferência de uma memória de afetos que acabei aceitando.

No dia seguinte àquele encontro com Romi, ele foi até a casa de °Adel. Na ocasião, o jovem expôs o assunto que vinha lhe deixando aflito nos últimos dias. O caso era que ele havia feito um curso intensivo de manutenção de equipamentos hospitalares e estava disposto a exercer aquela profissão nos próximos anos; ou seja, deixar de lado o trabalho de garçom no hotel da cidade turística de Sharm Shaykh, esquecer sua formação em contabilidade – que, de fato, nunca exerceu formalmente – e investir o dinheiro que havia juntado ao longo dos últimos anos na compra de ferramentas e outros materiais para iniciar sua carreira de técnico de manutenção de máquinas de radiologia, que era a sua especialidade. Ele sabia que existia uma demanda por esse tipo de profissional nos hospitais públicos e privados do Cairo, por isso acreditava que empregar suas economias naquele “projeto” [*mashrū*^c] seria vantajoso. O problema é que no período em que estive trabalhando para juntar essas economias, ele começou

a se aproximar afetivamente de uma garota da paróquia copta do bairro de Ma^{adi}, distrito da região sul do Cairo. O pai da jovem e o pai de Romi se conheciam de longa data; na verdade, as duas famílias mantinham relações antes mesmo do falecimento de sua mãe. Essa proximidade entre elas favorecia que uma união futura entre os seus filhos pudesse acontecer.

O problema que Romi avistava nessa união – e que na verdade é um fator sopesado por grande parte das famílias egípcias quando apoiam a união matrimonial dos seus filhos – era o desnível econômico que exista entre a sua família e a da noiva. Romi pertencia a uma família que foi financeira e emocionalmente devastada após a morte da mãe e a doença do pai, o que por um período obrigou o jovem a manter sozinho o orçamento doméstico. Enquanto, por outro lado, a família da noiva tinha uma certa “distinção” financeira e política dentro da paróquia do distrito onde morava. O pai dela era dono de lojas especializadas em móveis encomendados que compõem a mobília das residências dos novos casais, a chamada *‘afish*: armários, mesas, cama etc; objetos que por vezes entram no cômputo dos dotes.

No momento daquela conversa com ^oAdel, Romi se via confrontado pelo dilema que envolvia aqueles dois grandes projetos: ou ele investia seus recursos na compra do dote de noivado e se preparava para a cerimônia do *gabanyot* (“Nosso Pai”, na língua copta) – evento em que um *abūna* consagrada o casal de noivos e assina o acordo onde figuram as quantias dispendidas pelo noivo como dote –, ou empregava suas economias na compra das ferramentas e dos materiais que o capacitariam definitivamente a trabalhar como técnico de equipamentos hospitalares. Se optasse pelo projeto profissional, o noivado teria que ser adiando por alguns meses, talvez um ano. Ao menos até ele recuperar a quantia dispendida e juntar recursos que lhe garantissem um casamento mais confortável, e que lhe diminuísse a sensação de estar se casando com uma moça de cuja família possuía um padrão de vida diferente do seu. Romi acreditava que em pouco tempo no exercício da nova profissão conseguiria juntar recursos para, pelo menos, reformar o apartamento do pai em Zilzāl, onde o casal iria morar.

O problema que se interpunha dentre todos esses outros que surgiam como dilemas para o jovem Romi era que o pai da futura noiva havia pedido urgência na realização do *gabanyot*, cerimônia religiosa em que o dote de noivado é oferecido; ou seja, o *shābka*, o conjunto de joias com o qual o noivo presenteia a noiva²⁰⁶. Há poucos dias antes daquela conversa com ^oAdel, o pai da noiva havia avisado para Romi que não queria que o noivado fosse postergado ainda mais, e que, caso ele não tivesse condição de realizá-lo, iria se opor ao casamento.

²⁰⁶ O dote é o mesmo para muçulmanos e cristão, sendo que entre os cristãos é mais comum que os valores sejam mais flexibilizados pelos acordos que envolvem as famílias. Para ambas as denominações, a quantidade de joias demonstra a estima do noivo pela noiva e pela sua família.

Aquela urgência imposta pelo pai da garota havia deixado Romi sem conseguir encontrar uma alternativa para o caso, até que aconteceu algo que ele julgou ser um “milagre”: depois de alguns meses sem ter notícias um do outro, °Adel entrou em contato para marcar um encontro. Foi então que ele calculou que a intervenção do arquiteto sobre o caso poderia ser a resolução para o dilema que vivia. Romi queria saber se °Adel se dispunha a representá-lo diante do pai da noiva, a quem deveria apelar para que a cerimônia de noivado pudesse ser postergada por alguns meses, até que ele tivesse reconstituído parte das suas finanças. Ele acreditava que se uma terceira pessoa da sua estima, como era °Adel – a quem ele expressava uma afeição de filho – pudesse participar dessa negociação, o pai da jovem poderia ser convencido.

De imediato, °Adel se dispôs a ajudá-lo. Na verdade, fez mais do que o esperado: perguntou se poderia lhe antecipar uma quantia em dinheiro que auxiliasse na reforma do seu apartamento em Zilzāl, onde futuramente o casal iria morar; isso caso o pai da noiva aceitasse aquela apelação por mais tempo antes do noivado. Romi rejeitou esse presente, mas °Adel insistiu, dizendo que a reforma do imóvel seria o seu *badra*²⁰⁷ de casamento; e que faria mais: ele próprio, como arquiteto, iria acompanhar as obras, pesquisando materiais e escolhendo bons profissionais para realizar o serviço. Romi se emocionou com a solicitude daquele a quem chamava de *ustedh* °Adel, e voltou a lhe pedir que apenas intervisse junto à família da noiva, pois era o assunto que mais lhe preocupava. Mas o arquiteto estava convencido de que era seu dever lhe prestar uma ajuda ainda maior.

°Adel perguntou a Romi há quanto tempo ele havia feito a última visita à casa dos familiares da noiva, ao que ele lhe respondeu que há três dias, quando tentou conquistar, sem sucesso, a tolerância do seu sogro por mais tempo. Ele alegava que não gostaria que o casamento de sua filha fosse postergado, e que não concordava com períodos longos entre a decisão do noivado e a realização do casamento. Romi relatava que o pai da noiva havia sido tolerante e colaborativo com o propósito do casamento em quase todos os aspectos, e que sempre o tratou como “o filho de um amigo querido”. Ele dispensou inclusive o pagamento de um valor extra à quantia que seria dispendida com o conjunto de joias do *shābka*, além de prometer ajudar com parte da *afish*, a mobília do imóvel do casal. Além do mais, aquele homem nunca questionou as condições de Romi, nem o local onde eles iriam morar; embora soubesse do desnível socioeconômico entre as suas famílias.

Na primeira visita que fez à casa do pai da sua futura noiva, a família dela organizou um ambiente bastante receptivo de um jantar. Na ocasião, o pai do jovem também estava

²⁰⁷ *Badra* é uma quantidade em dinheiro que alguns convidados da festa de casamento costumam oferecer para o casal.

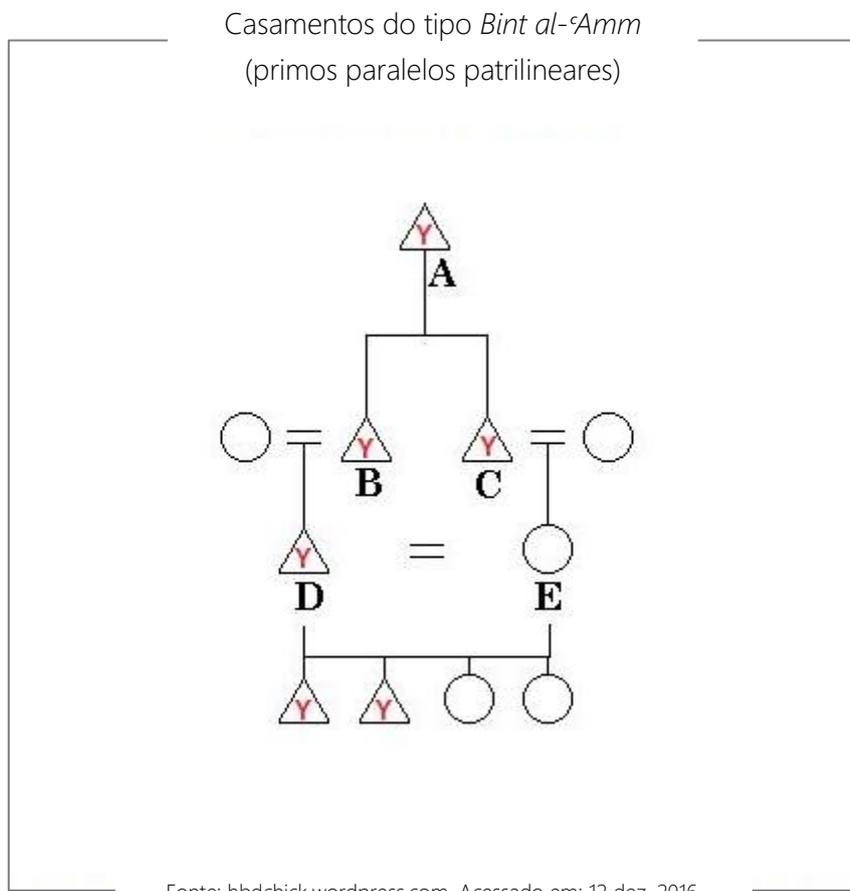
presente. E foi ali mesmo, diante do seu próprio pai, que Romi foi confrontado com as perguntas tradicionais que os parentes das noivas costumam fazer nesses momentos quase cerimoniais em que atuam com “conselheiros, juizes e executores” dos interesses das suas filhas nos acordos de casamento (Abdennour, 2007:33, m.t.). Naquele momento, ele foi indagado sobre a sua saúde, situação profissional atual e também quais eram as condições de moradia que ele garantiria para a futura família. Romi disse ter sido sincero nas suas respostas, até porque não havia nada que pudesse ser ocultado: as suas famílias conheciam muito bem as suas respectivas trajetórias e condições. No geral, esses jantares propiciam que os grupos familiares se conheçam e avaliem se as suas semelhanças e diferenças suportarão as relações de proximidade nos anos de convivência; ou seja, o “viver entre famílias”, o circuito vicial de afetos que existirá entre elas.

No contexto das grandes cidades, como na realidade caiota, Abdennour (2007) concebe que o costume dos casamentos entre primos – algo comum tanto entre muçulmanos quanto entre coptas egípcios – favorece que o “problema das diferenças morais e econômicas” entre núcleos familiares, fator que geralmente leva a conflitos e desquites de casais, torne-se uma preocupação encarada como secundária; dado que as famílias já se conhecem e convivem juntas há bastante tempo. Nos contextos *falāḥyn* (rurais), os casamentos entre primos são geralmente feitos com a *bint al-‘amm* (“filha do tio” ou “filha do meu caro”)²⁰⁸; que são as uniões do tipo FBD (*father’s brother daughter*), ou “casamentos de primos paralelos patrilineares”. A consecução dessas uniões de característica endogâmica visa assegurar, entre outras coisas, que o patrimônio familiar na forma do feudo agrícola – ou “feudo de sangue” [*tār*] – não seja subdividido entre outras famílias, podendo se manter como parte dos bens do grupo original, propriedade que descende diretamente do nome do patriarca. O próprio sobrenome de algumas famílias *falāḥyn* foram adquiridos quando àquelas foram dadas porções de terra durante as políticas da reforma agrária do governador de Mehmed ‘Ali (1805-1848); período em que novos sobrenomes foram criados para certificar que tal terra pertencia a tal grupo familiar, e não a outro.

Como apresenta o diagrama abaixo, no casamento chamado de *bint al-‘amm*, é o fluxo de pessoas e bens familiares constitutivos da linhagem patrilinear que é preservado. Para Sholkamy (2003:64, m.t.), o princípio dessa união entre “filhos de ‘camaradas de sangue’

²⁰⁸ A palavra *‘amm* possui dois significados: “tio paterno” e, no sentido mais informal, “caro amigo, camarada, ‘meu caro’”. Esses valores também se confundem dentro dos afetos familiares, principalmente quando se trata da “camaradagem” envolvida nos acordos de casamentos de primos. Entre “camaradas de sangue”, fica mais fácil, por exemplo, negociar o valor dos dotes e das despesas com a festa entre as partes.

[*‘amm*]” – que possui expressões semelhantes em outros contextos culturais – é um dos poucos do “tipo endogâmico que parece atentar contra o propósito do próprio casamento”, que ao invés de “conservar” é geralmente usado para fazer “intercambiar” (Lévi-Strauss, 1982). Com base na crítica feminista de Tillion (1983) aos casamentos entre primos no contexto do mundo mediterrâneo, Rania Sholkamy ainda reforça o caráter eminentemente “político” e fruto de arranjos materiais entre homens (primos, tios e pais) de uma mesma família que configuram esses acordos matrimoniais no Egito²⁰⁹.



²⁰⁹ Ibid., p. 65.

São nos encontros feitos para a demonstração da intenção de noivado que os pais de cada família conversam entre si, procuram se conhecer melhor, avaliar a mútuas personalidades. No caso de Romi, aquele encontro era mais uma “formalidade”, dado que laços de amizade já existiam entre as duas partes. Antes da refeição daquela noite, o pai da noiva pediu que todos rezassem juntos o *Abana-llazi* copta (equivalente à oração do Pai Nosso), e que passassem a pensar, a partir dali, numa data adequada para a *hotūba*; que ele gostaria que fosse realizada na paróquia de Ma^odi, da qual a sua família fazia parte. Na *hotūba* copta, um *abūna* abençoa o casal e testemunha os benefícios materiais – no caso, as joias – que o noivo repassa à noiva. Apenas a igreja pode romper o noivado, em caso da quebra do acordo estabelecido nesse rito que antecipa a união definitiva dos noivos. Após o casamento, o divórcio é legal e religiosamente aceito apenas entre muçulmanos. Para os coptas, só há reconhecimento de divórcio em caso de traição ou pela renúncia religiosa; ou seja, quando a mulher ou o homem renegam o cristianismo. E que a confirmação legal das separações, inclusive perante o Estado e às leis islâmicas que o assistem, está intimamente relacionada às exegeses das legislaturas internas de cada segmento religioso.

Junta com a expectativa de realização do projeto de noivado e casamento, Romi estava ansioso para deixar o emprego de garçom no hotel de Sharm Shaykh. Ele reclamava que os trabalhadores ficavam bastante isolados naquela cidade, pois era exigido deles que se acomodassem nas dependências do hotel; o que praticamente os obrigava a trabalhar durante os três períodos da jornada diária. Vários guias turísticos, garçons, trabalhadores de serviços gerais vinham do Cairo e de outras cidades próximas para se empregar nos complexos turísticos da região. Essa convergência de pessoas contribuía para a formação de um corpo de funcionários bastante heterogêneo. Romi não apreciava a convivência diária com esses colegas, reclamando especificamente do ambiente que tratava como “promíscuo” que essas longas temporadas trabalhando e morando juntos propiciava. Era bastante comum ouvir casos de funcionários sendo assediados por turistas estrangeiros que se hospedavam no hotel. Como relatam El-Gawhary (1995) e Wynn (2007), o “turismo sexual” é uma das modalidades comuns ao nicho econômico que atrai estrangeiros para a costa do Mar Vermelho.

Além do mais, Romi era o único copta de uma turma de oito funcionários muçulmanos. Duas pessoas desse grupo eram do sexo feminino, e essas costumavam ser assediadas pelos rapazes. Romi soube, através dos seus colegas, de pelo menos uma situação de contato sexual envolvendo um casal de um outro grupo de funcionários do hotel. Por acreditar que não estavam desrespeitando os seus princípios religiosos e incorrendo em *ḥarām* (ilicitude), os jovens se

uniram através de um casamento *‘urfi* (costumeiro)²¹⁰, sem o comprometimento com um acordo religioso e jurídico na forma de um “*‘aqd al-nikah*” (contrato sexual)²¹¹, participação de clérigos ou acordos entre as suas famílias. Apenas recitaram juntos a oração da *al-fātiḥa* (a abertura), gravaram no celular que estavam se casando daquela maneira por livre e espontânea vontade, mantiveram a relação e, em seguida, anunciaram a separação. Por demanda da garota, que ainda era virgem, o sexo não envolveu penetração vaginal, apenas carícias e sexo anal.

Há diversas maneiras rituais não prescritivas de realizar esse tipo de casamento. No geral, ele envolve apenas o acordo estabelecido entre o homem e a mulher que, diante um do outro, recitam versos sagrados a fim de envolver o ato com uma permissibilidade aceitável aos seus valores morais-religiosos. Por vezes, simplesmente a expressão de termos que denotem um acordo explícito entre as partes são proferidos. Essas palavras podem ser vocalizadas livremente ou registradas em forma de contratos informais ou gravações em áudio, como fizeram os jovens do caso relatado por Romi (Mir-Hosseini, 2012).

Algumas leituras de antropólogos que estudam os efeitos econômicos do casamento no Egito e em outros países de maioria populacional muçulmana explicam que o fenômeno do matrimônio *‘urfi* é cada vez mais adotado pelos jovens como maneira de não se comprometerem com os vínculos maritais oficiais, onde são exigidas obrigações financeiras dispendiosas e às vezes inacessíveis para muitos deles, ao mesmo tempo que lhes permitem ter acesso à experiência sexual de maneira antecipada aos seus casamentos “oficiais” (Singerman; Ibrahim, 2003; Rashad; Osman, 2003). No Egito, desde 1979, “todo casamento muçulmano que não segue os procedimentos jurídicos e religiosos padrões são tratados como *zawaj il-‘urfi* (casamento costumeiro)” (Fargues, 2003:254, m.t.). Tentativas de legalização judicial dos efeitos dessa forma de casamento vêm sendo experimentadas nos últimos anos; inclusive se prevendo conceitos jurídicos específicos que interpretem os direitos dos divorciados que se unem por essa lei costumeira. Como esse tipo de união marital é amplamente rejeitado pelas sociedades dos *‘ulamā* (acadêmicos islâmicos) e pelas suas escolas de pensamento, o avanço em direção à sua “formalização” e reconhecimento tende a ser lento.

Dias depois daquela noite, a intervenção do arquiteto junto à família da noiva de Romi acabaria surtindo um efeito positivo: convencido pelas palavras de Adel, que foi até a casa do pai da noiva para lhe narrar as condições e a história de vida de Romi e contar da obstinação e

²¹⁰ Também conhecido como *zīna*, palavra popular que descreve os intercursos sexuais que são realizados fora do casamento religioso legal (*nikah*).

²¹¹ O contrato islâmico de casamento certificado através de uma cerimônia religiosa; também costuma ser chamado apenas de *nikah*.

do apreço do jovem pela sua filha, o sogro deu mais seis meses para que o rapaz organizasse suas finanças e se preparasse para o casamento. °Adel me dizia que o sogro de Romi sabia das qualidades morais do seu genro, além do mais, ele tinha ansiedade por casar sua filha mais velha, que já estava com 26 anos; idade que para algumas famílias egípcias já é considerada avançada para o casamento. Sobre um quadro sociológico mais ampliado, pesquisas assinalam que o “celibato” [*al-batwlliyya*] tem sido uma tendência cada vez mais comum entre as mulheres egípcias (Rashed; Osman, 2003). Entre as condições que vêm favorecendo para que algumas jovens estendam o celibato estão as dificuldades materiais para a realização do casamento, o aumento do capital educacional e informativo das mulheres, seguida da progressiva conquista de espaço profissional por parte delas; embora ainda existam desigualdades marcantes entre gêneros relativas a salários e carreiras. Essas são algumas configurações que contribuem para o celibato forçado pelas condições ou voluntariamente optado pelas mulheres e pelos homens.

Em meio àquela narrativa sobre projetos e frustrações, eu me perguntava por que Romi havia solicitado a intervenção do *khādim* °Adel sobre o caso. Por que não apelou à atuação de seu pai, por exemplo, que já era um amigo da família da noiva? °Adel supunha que Romi teria visto nele o prestígio e as condições econômicas que dariam “peso” ao seu pedido diante do sogro, que gozava de boas condições financeiras. Nesse sentido, o “*ustedh* °Adel” figurava como esse representante “familiar” que poderia falar de “igual para igual” com o pai da noiva; diferente do seu pai biológico, um homem de cuja doença da depressão já havia minado o prestígio moral e financeiro.

Por ser sensível a essas contracenacões entre pessoas, grupos familiares, quantias monetárias e prestígios envolvidos nos “negócios do casamento”, no momento daquela conversa com o sogro de Romi, °Adel fez questão de declarar que estava presenteando o casal com a reforma do apartamento de Zilzāl, pois ele era um dos principais interessados em garantir a união dos jovens. Também ressaltou que ele próprio, no começo de sua vida de casado, levou sua recém-esposa para morar na residência do seu pai, e que isso não foi motivo de constrangimento para ele ou para os pais de sua esposa. E que acreditava que logo eles teriam condição de adquirir um imóvel próprio, caso não quisessem continuar morando na residência o pai de Romi, que, por direito de herança, já pertencia ao jovem. E foi dessa maneira que o arquiteto conquistou a compreensão do pai da noiva.

Entre Anūki e Romi, que conheci a partir da indicação de °Adel, afiguravam-se dois templos e duas práticas catequéticas e políticas, além de várias urgências de projetos distintos. O primeiro deles, frustrado com a promessa de transformação econômica do seu país e com a

resolução dos conflitos inter-religioso pelo governo do marechal Sīsy, idealizava um deslocamento que o afastasse de tudo aquilo: da insegurança das relações religiosas, da desvalorização da nova mão de obra e da falta de perspectivas profissionais adequadas aos seus anseios. Anūki – que recebeu o nome de uma divindade mítica do Egito Antigo; um elogio à sua origem nacional – era o jovem que podia migrar: tinha parentes no exterior, possuía condições financeiras para tanto e mantinha consigo ideias muito claras sobre o *taʿm* (sabor) do bem-estar que a vida no Egito não poderia lhe oferecer. Caso não encontrasse barreiras diplomáticas pelo caminho – o que era bem provável que sim, porque embora fosse um cristão, ainda era um “árabe” para os controladores dos fluxos de imigração –, ele provavelmente realizaria o seu projeto.

Diante da ansiedade de escapar das “claustrofobias” políticas e econômicas sentidas pelos membros da classe média alta no Egito atual, a Igreja Copta – a exemplo do templo de al-ʿAdrā Marīam, que serve à vizinhança mais abastada do bairro de Muqāṭam –, arroja os seus sermões com temas motivacionais e nacionalistas, tentando atingir as individualidades dos jovens, dar clareza aos valores que eles adquiriram naquela instituição, atizar suas autoestimas e suas resiliências. Mais do que catequese litúrgica, simbologias e axiologias religiosas, a homilia daqueles encontros portava uma informação diretiva e consciente das condições do tempo social: “acredite um pouco em você, no seu país e na ‘liberdade’ que lhe garantimos”; “procure não perder tempo em lamentos e protestos”; “trabalhe mais para pôr os seus sonhos em execução”. Práticas pedagógicas como essas estavam em sintonia com um movimento mais amplo de combate à corrida da imigração no Egito contemporâneo; fenômeno que deixa escapar, de uma só vez, o trabalhador, o intelectual e o fiel (Ibrahim; Ibrahim, 2003). É como que “função” do Estado e das instituições religiosas egípcias – que são como segundos grandes segmentos políticos dentro de um maior – controlar as condições que propiciam esse “desmonte da nação” há muitos anos (Talani, 2010); pelo menos desde que o Egito começou a experimentar as flexibilidades neoliberais propiciadas pelo governo de Sadāt, quando promoveu a chamada *infitah* (a chamada “política das portas abertura”): movimento de alargamento das relações comerciais com exterior que propiciou que produtos, pessoas e estímulos entrassem e saíssem com mais permissibilidade do Egito para o restante do mundo, e vice-versa.

Ao mesmo tempo que procuram arrefecer entre os jovens os ímpetos de querer abandonar o país, trabalhando os sentimentos odientos que alguns deles expressam contra o Egito conflituoso, de injustiças sociais e de poucas oportunidades, a pedagogia das comunidades religiosas de templos, como a *kinīsa* al-ʿAdrā Marīam, também buscam garantir

a formação do caráter do profissional liberal moderno, o membro das elites nacionais, forjando a personalidade do “homem econômico” adequado à superação das dificuldades atuais: os próximos empresários, engenheiros, médicos etc.; enfim, modelações elitistas do *rajul maṣrī* (o homem egípcio), o “grande trabalhador”, que já foi apresentado aqui a partir de um *ḥadīth* repetido por um jovem muçulmano (*vide* Grande Parte II). Eram exatamente esses sujeitos que preenchem a plateia, enquanto o *abūna* falava em “desejos alcançáveis”, “horizontes abertos”, “merecimentos dos que almejam e conseguem”. Eram indivíduos que Armbrust (1996) lembrou pela categoria popular do *ibn az-zawat* (filho da aristocracia), para os quais as distâncias entre o “desejar” e o “obter” eram relativamente mais estreitas, se comparadas às reais condições disponíveis à grande maioria dos jovens egípcios.

Mas do ponto de vista das figurações entre sujeitos, em relação aos jovens que pertencem à *ibn al-baladī* comum, que é o grosso da população – os indivíduos que nasceram nas vielas, nos bairros populares, nas vilas campesinas, nos conjuntos habitacionais superpopulosos (ou seja, o *ibn al-ḥāra*: “o filho da vizinhança”; no sentido menos literal) –, aquele a quem chamam de *ibn az-zawat* (filho da aristocracia), e que também se referem como as privilegiadas *wilad na-nas* (crianças do povo), são sujeitos apelidados dessa forma porque se entende que eles teriam nascido na “frivolidade, ganância, preguiça e imodéstia” (Peterson, 2011:107, m.t.). O termo *ibn az-zawat* também descreve os ricos “afeminados” e às mulheres sem modéstia²¹². Já a ideia de *bitu al-infītah* (“aqueles da porta aberta”) refere-se aos novos ricos que montaram suas riquezas no período da liberalização econômica pós-nasserista; ou seja, durante o governo de Sadāt (1970-1981). Essa mesma expressão é por vezes proferida de forma encurtada como *ifītahī*, quando os egípcios querem se referir aos ricos que são “imitações inautênticas dos estrangeiros” (Armbrust 1996:27, m.t.). Aqui, é o nome de uma política liberal do Estado militar que gera a nomenclatura de uma identidade: *infītah* – a “abertura econômica de portas” (nome da política) – *ifītahī* – apelido dos jovens que sempre possuíram “todas as portas abertas” diante deles, mas que sempre estão demonstrando suas insatisfações em relação ao país do qual pertencem.

Já as elegias ao santo naquele momento do encontro do templo das elites coptas de Muqāṭam – através dos hinários hagiográficos do Qadīs Mīna, um dos primeiros mártires da igreja cristã egípcia – colocavam os jovens desse tempo de agora diante da narrativa exemplar de alguém que foi humilhado, perseguido e abatido devido às suas orientações religiosas – à semelhança dos egípcios coptas de hoje, de cujas mortes são noticiadas em atentados a bomba

²¹² Idem.

e sob as cinzas dos seus templos incinerados em revoltas –, mas de cuja coragem fez seu nome próspero, tornando sua biografia um pilar da igreja e da nação moderna. As rapsódias milenares dos martírios dos primeiros santos são como cantatas para uma nova posição dos cristãos coptas do momento presente; elas os chamam para um enfrentamento dos conflitos e das provações, elas os conclamam a uma concentração nos projetos individuais de prosperidade, de conquista, de realização de si como membro da igreja, de uma família cristã e de uma comunidade de sentimentos nacionais. Quase como se o indivíduo mesmo – a “identidade-eu” e seus projetos; como aborda Elias (1994:9) – fosse uma armadura protetiva na qual o sujeito deve se concentrar para superar os percalços do viver o mundo lá fora, onde eu estou em meio às “identidades-nós”, onde sou um cristão entre muitos muçulmanos, o suposto “alvo”; ou, por outra, onde sou o “egípcio” em meio ao sistema-mundo que se complexifica em “oportunidades” e benesses do bem-estar moderno, mas que cada vez menos consigo acompanhá-lo, habitá-lo, ser dele uma parte, porque os limites das possibilidades se estreitam ao redor de mim. O desejo de “viver lá fora” deve ser superado com o trabalho silencioso de olhar para dentro de si e medir suas capacidades, e saber operar com elas no lugar onde se vive; traduzia os conselhos do *abūna* aos jovens.

Nesse ponto, a discursiva nacional-militarista que foi reascendida com a ascensão do marechal Sīsy, a partir de 2013, possui uma correspondência especial com essa busca dos coptas por proteção, abrigo, garantia de direitos e futuro para os jovens. Acreditar no mandato do presidente militar e na sua capacidade de coibir aqueles que são apontados com os inimigos do Egito (os militantes contrários ao governo e os “muçulmanos radicais”, os “*ikhwān*”), é uma das formas políticas que a igreja copta tem de provar que as condições governamentais e territoriais para a prosperidade estão sendo produzidas aqui e agora, e que basta acreditarmos na singularidade das nossas capacidades para atingirmos nossas realizações.

No entanto, instantes depois de ouvir esses conselhos onde trabalho, individualidade, coragem, nação formavam uma ordem metodêutica de sentidos que visavam dizer que “o egípcio copta pode se realizar vivendo em seu próprio país e entre as suas normas sociais”, o que ouvi de Anūki foi a insistência de um movimento contrário, uma desobediência ao arranjo dessa metodêutica: porque ele parecia obstinado a crer que a sua satisfação estava lá fora, longe do seu país e das revoltas que ele havia vivenciado dias atrás. O seu *gestus* era o de contraverter a rapsódia esperançosa do “exército salvador” que o mural da sua igreja expunha nas gravuras da fachada do templo, pondo dúvida sobre a afirmação de que o futuro de prosperidade para os coptas seria assegurado pelas mãos de mais um presidente militar, depois de quase sessenta anos daquele mesmo regime de governança.

Por outro lado, no templo do conjunto habitacional de Zilzāl, ao invés de narrativas como estímulos motivacionais que influenciariam profissões e carreiras, o que se tinha era uma concentração sobre os aspectos litúrgicos da igreja e nos simbolismos rituais, a chamada *ramiziyya al-oads* (simbolismos da missa). Ao invés da comunicação de um *abūna* tentando atingir o centro das ansiedades dos jovens, seus projetos e expectativas sobre a vida adulta – como acontecia na igreja da parte abastada do distrito de Muqāṭam –, o que se via na Kinīsa Qadīs Shinūda era uma exortação da vivência pragmática da religião pelos jovens que formavam a audiência daqueles encontros.

Voltando a frequentar aquelas reuniões de jovens, menos para acompanhar os seus conteúdos, mas mais para conversar com pessoas específicas, eu perceberia que os padrões das informações que distinguiam as catequeses se mantinham: o templo frequentado pelas famílias mais abastadas do distrito tratava os jovens como os “cidadãos egípcios” aos quais se oferecia guiamiento em direção a futuros prósperos; enquanto aquele frequentado pelos moradores do conjunto habitacional tratava os jovens como membros da comunidade de confissão, os futuros reprodutores da educação catequética, àqueles a quem se oferecia a própria religião como algo que procurava se pôr no lugar das ansiedades, das dúvidas sobre caminhos, das buscas pessoais por respostas. Se no primeiro templo o martírio do Qadīs Mīna era apresentado como um “exemplo” motivacional de vida de um egípcio copta, no segundo, eram as ortodoxias, “simbologias” [*ramiziyya*] e os mistérios que fazem a religião que eram oferecidos como conteúdo de enriquecimento pessoal, conforto para os espíritos, melhoramento religioso das condutas.

Mas mesmo ali, naquele templo onde se falava mais ao “fiel” do que ao “adulto” em potencial, o *rajul maṣrī* civil não deixava de ser remetido e estimulado entre os jovens. Quando a igreja negava a Romi a oportunidade de ser um *khādim* (servidor voluntário do templo), também estava fazendo dessa proibição um estímulo para que aquele jovem assumisse os projetos do homem egípcio modelar, pois a principal condição imposta ao desejo de se tornar um “servidor do templo” era que o aspirante à função fosse casado. Como Romi não era, nem dispunha de condições materiais suficientes para garantir seu casamento há época em que recebeu essa negativa à sua participação na vida da igreja, ele decidiu se afastar por completo das práticas religiosas. Foi a sua busca pela resolução de uma urgência do seu projeto de casamento que o fez retornar ao templo, e foi na pessoa de °Adel – esse outro *khādim* – que ele encontrou a saída para contornar o seu problema. Era no arquiteto que Romi depositava sua confiança; mais do que isso: a quem recorria para falar com sinceridade e ter uma recepção também sincera sobre o seu caso, além de solicitar sua intervenção direta sobre ele.

Para Romi, a urgência da realização do casamento parecia vir de várias intensidades. Casar significava poder se engajar com plenitude nos trabalhos da igreja, o que também lhe garantiria pertencer ao grupo de prestígio dos homens *khādim*, figuras acessadas pelos anseios dos jovens por conselhos. Por outro lado, a experiência da “vida adulta”, quando teve que se afastar de casa e se isolar num hotel de Sharm Shayrk para trabalhar, o aproximou de imagens de desejos que poucas vezes haviam sido remetidas para ele. Não por acaso, seu relato sobre os encontros sexuais ocorridos naquele ambiente laboral era todo entrecortado por expressões de espanto e estranheza quando falava sobre os seus colegas muçulmanos que se enamoravam uns pelos outros, trocavam *zīna* (carícias indecorosas) e promoviam casamentos *‘urfi* entre si; além dos assédios comuns que os funcionários sofriam dos turistas estrangeiros. Todas como situações que davam àqueles jovens a oportunidade de terem vivências sexuais antes do casamento. Era esse ambiente figurado por Romi como promíscuo que cruzava sua experiência e se confrontava com todas as ansiedades aparentemente apenas “econômicas” do casamento.

O tema das expectativas afetuosas entre o casal prestes a formalizar uma união só surgiu num segundo momento de conversa entre eu, °Adel e o jovem. Isso se deu após o arquiteto ter se reportado ao pai da noiva e conseguido a tolerância de mais alguns meses para a realização do *Gabanyot*. Foi numa quinta-feira, véspera do final de semana dos egípcios, que °Adel me ligou dizendo que iríamos comemorar a garantia do noivado de Romi. Quando cheguei na residência do arquiteto, ele não me explicou de imediato o que iríamos fazer, apenas me pediu para lhe ajudar a levar até o seu carro duas caixas de papelão. Então seguimos em direção ao conjunto habitacional de Zilzāl, onde ele estacionou o veículo na frente de um prédio da avenida principal. No letreiro de uma loja do subsolo daquele imóvel se lia o nome “Stella”; a marca da principal e mais antiga cerveja nacional, datada de 1987, uma das poucas produzidas no país.

A loja era um pequeno armazém de bebidas que escondia suas prateleiras dos olhares públicos com duas portas que sempre estavam fechadas, passando a impressão de que nada funcionava ali. No seu interior, ver um balcão de atendimento coberto de garrafas de marcas de vinhos e cervejas parecia algo inacreditável, se pensássemos que estávamos no Cairo; melhor, na periferia da cidade, longe de alguns dos bairros centrais turísticos, com toda aquela vida noturna feita de *pubs* do tipo “*balad*” que oferecem danças tradicionais egípcias e servem bebidas alcóolicas na mesa dos clientes (Hashash, 2012).

No estabaelciemnto, °Adel cumprimentou o vendedor com um “*sallām!*” (paz) copta amigável. O dono do armazém e o arquiteto se conheciam por serem frequentadores do templo de Qadīs Shinūda, que ficava a cerca de um quilômetro daquela região de Zilzāl. Como a maioria dos muçulmanos não consomem bebidas alcóolicas, a não ser em casos de contravenção

religiosa – o que é mais comum entre os jovens –, o mercado de cervejas, vinhos e conhaques é movimentado principalmente pela população copta. Naquela noite, °Adel comprou cerveja suficiente para a nossa comemoração e para o restante da sua família. Ele queria “presentear” seus cunhados que moravam no *mabna sakany* com algumas garrafas e deixar outras para o consumo dele e da senhora Rāfqa, sua esposa. No armazém, as garrafas de cerveja foram colocadas em sacolas pretas e depositadas nas caixas de papelão, evitando que fossem vistas pelos pedestres quando saíssemos da loja. A venda e o consumo em lugares privados não são proibidos no Egito, mas a exposição da bebida em lugares públicos configurava uma contravenção legal capaz de levar o infrator à prisão.

Depois de colocadas as sacolas dentro das caixas de papelão, cada um saiu com uma em direção ao carro. Numa calçada a poucos metros de nós, dois homens nos observavam enquanto saíamos do armazém transportando as bebidas. O tilintar que as garrafas faziam denunciava aquilo que era transportado. °Adel tratou de abrir rápido o bagageiro, depositar as caixas e entrar no veículo. Antes de deixarmos o local, ele perguntou se eu havia percebido os olhares nas nossas direções. E, enquanto dava partida no automóvel e checava pelo retrovisor se os homens continuavam parados próximos do armazém, dizia para si mesmo, em voz baixa, ao mesmo tempo que para eu ouvir, que “é por isso que eles acham que podem nos matar! Nós somos *ḥalāl* para eles, valem menos do que essas ovelhas que sacrificam na rua”. Estávamos passando ao longo da avenida Shir^{ca} Tis^{ca}, em frente à *Suk il-Zilzāl* (Feira de Zilzāl), onde, como sempre, rebanhos inteiros de carneiros aguardavam pelo sacrifício nas bancas de abate. °Adel apontava para aqueles animais, enquanto demonstrava seu incômodo com os olhares; fitadas que talvez fossem apenas maneiras de uma curiosidade, mas que para ele eram gestos de reprovação e perseguição pelo fato de estarmos transportando bebidas alcóolicas e, principalmente, por sermos cristãos. “Cortar nossas gargantas e explodir nossas igrejas durante a *oads* não significa cometer *ḥaram* para eles. Nós não fazemos parte da comunidade muçulmana, e tudo que está fora dela pode ser ‘abatido’” – dizia °Adel.

Essas expressões começavam a me apresentar alguns acessos à sua “experiência subjetiva associada a certa percepção da violência” (Coelho, 2010:282), pois elas vinham sobrecarregadas por memórias de sentimentos antigos sobre os quais eu iria conhecendo as imagens aos poucos. Também sua interpretação do que era *ḥaram* (interdito/ilícito) e *ḥalāl* (permitido) para o islām, com a sua digressão sobre os supostos “valores equivalentes” para os muçulmanos entre os “animais de abate” da Feira de Zilzāl e a “vida dos coptas”, era feita de angústias que hiperbolizavam sua leitura sobre as definições ortodoxas dos conceitos islâmicos aos quais se referia. Entre as prescrições dadas pelas noções de *ḥaram* e *ḥalāl*, sobre o humano

– para nenhuma das exegeses centrais desses valores feitas pelo *islām* suniat ou xiita – é permitido o sacrifício injustificado, gratuito e violento; muito menos contra àqueles que professam um credo contrário aos da *ummah*, a comunidade de fiéis muçulmanos (Al-Tabatabaí, 2008). Para lembrar o valor da “liberdade religiosa” preceituado pelo *al-Qurʿān*, al-ʿAwwa (1998:23 *apud* Asad, 2009:40, m.t.) cita dois versos do livro:

Lā ikrāha fi-dīn.

“Não existe compulsão na religião”

[s. 2, a. 256].

Faman shāʿa falyuʿmin wa man shāʿa falyakfur.

“Deixe aqueles que têm fé, e aqueles que não têm”

[s. 18, a. 29].

Longe dessas concepções centrais à ortodoxia alcorânica, aquelas expressões de ʿAdel eram embaladas pelas figurações cotidianas entre muçulmanos e coptas no contexto de uma conflitiva política em curso, onde os futuros das hegemonias nacionais se definiam, e onde as suas disputas eram atiçadas pela pergunta sobre quem deveria governar a nação: se um partido islâmico e os seus intelectuais e políticos, ou se os militares e o seu marechal. Situação em que ser cristão copta e apoiar os militares, e ser muçulmano e negar a autoridade dos marechais alimentavam os sentidos metodêuticos de associação que confirmavam para o senso comum que “coptas” e “muçulmanos” eram comunidades essencialmente contrárias em seus princípios religiosos e políticos e, por isso, objetivamente em conflito. O que essas figurações inter-religiosas odientas faziam notar era que as disputas por supremacia entre hegemonias políticas encontravam na sociologia mínima das diferenças e nas suas “micro-hierarquias e micropolíticas das simpatias” interindividuais um solo promissor ao incentivo da participação violenta da população nos jogos autoritários do poder institucional (Clark, 1997:227, m.t.).

Mas, para além daquela situação do armazém de bebidas, a noite se abriu a uma comemoração: fomos pegar Romi no ʿimara (prédio popular) onde ficava o apartamento de seu pai. Estacionando na rua, enquanto aguardávamos ele descer, ʿAdel apontava para o terceiro andar de um daqueles blocos padronizados do conjunto habitacional de Zilzāl; era ali onde a família de Romi futuramente iria residir. De dentro do seu carro, o arquiteto descrevia para mim detalhes e remodelações que projetava a fim de melhorar o aspecto e as condições de moradia do casal. Ele mostrava como a fachada estava suja e como o reboco se encontrava deteriorado

em alguns pontos, e que as janelas de madeira e persianas eram inapropriadas para o clima frio caiota entre os meses outubro e fevereiro. Também pensava na projeção de uma pequena *balaqūna* (sacada) feita de ferro que poderia ser improvisada na lateral direita do apartamento; isso depois de sondadas a qualidade da estrutura do prédio. Ele ainda iria visitar o imóvel a fim de confirmar quais seriam os pontos principais da reforma.

Quando nós três nos reunimos na residência de °Adel para comemorar o futuro noivado de Romi e, antes de servir a cerveja, o arquiteto me perguntou se eu aceitaria beber com eles, fiquei me perguntando se aquela oferta de álcool poderia ser um teste para confirmar, de fato, que eu não era um muçulmano. Depois imaginei que essa ideia não fazia sentido, e que estava sendo influenciado por todas aqueles conflitos que faziam muçulmanos e coptas se creem como tipos “puros” e que habitavam radicalmente lados opostos após a nova ascensão dos militares. Então brindei com eles desconsiderando essa hipótese aparentemente absurda de que °Adel testava minha pertença religiosa quando me ofereceu cerveja; brindei negligenciando, inclusive, a conservação das minhas práticas espirituais muçulmanas que eu ainda mantinha mesmo depois de passar a frequentar a comunidade copta de Muqāṭam. Como por exemplo, as minhas idas à Masjīd Bilāl a propósito de participar das orações, prática que exercia todo um efeito particular no meu equilíbrio emocional naquela situação de distância de casa e aflição pelas pressões sofridas em campo. Também aproveitava aquelas visitas ao templo islâmico para rever meu amigo Muḥammad al-Saʿīd, com quem nunca deixei de manter uma necessidade afetiva de conato.

Tempos depois, voltei a me perguntar se a hipótese do “teste da cerveja” poderia não ser tão absurda quanto eu imaginava. Passei a rememorar os vários momentos em que, durante os nossos diálogos, °Adel remetia a passagens e personagens bíblicos sobre os quais me fazia perguntas sutis que, no fundo, testavam meu conhecimento sobre leituras fundamentais do cristianismo. Como se tratava de um universo comunicativo em que imagens, versículos e interpretações religiosas eram a todo tempo remetidos nos atos recitativos das pessoas, aquele conjunto de pequenos questionários feitos por °Adel não me causaram desconfiança. Eles poderiam representar apenas o seu desejo de compartilhar perspectivas e conhecimentos religiosos com um outro cristão. Então, para dissipar da imaginação a tese da desconfiança sobre a minha pertença religiosa, eu me perguntava quais seriam as marcas que levariam °Adel a achar que eu era um muçulmano, ou que eu fosse um possível apoiador da Irmandade Muçulmana, e não conseguia perceber modos nas minhas etiquetas, sinais e referências verbais que denunciasses isso. Como pesquisador e estrangeiro, ele tinha muito mais razões para

figurar em mim o “observador” (espião) [*baṣāṣ* – a.e.c]²¹³ do que o muçulmano (Zenobi, 2010). Mas é que as figuras do “espião” e do “muçulmano” se confundiam e faziam parte da figuração de um mesmo medo da comunidade copta. Essas duas estereotípias religiosas eram aproximadas devido ao que esses cristãos chamavam de *il-khaṭaf il-banāt* (sequestro de garotas): narrativas que contavam de moças cristãs que eram “observadas” por rapazes muçulmanos, “seduzidas” por eles e, em seguida, “forçadas” à mudança de religião e ao casamento. Conhecidas algumas dessas histórias a fundo, ficava perceptível que esses relatos de “espionagem” de uma comunidade religiosa pelos membros de outra, “sedução” e, enfim, “sequestro de garotas” tinham outras conotações menos “violentas”. Para muitas dessas narrativas, versões alternativas falavam de jovens de religiões diferentes que se enamoravam e de mulheres coptas que, insatisfeitas com os seus casamentos, renunciavam à religião do esposo para conseguirem se divorciar.

De momento, decidi não me esforçar para descobrir qual seriam as outras imagens que a desconfiança de Adel projetava sobre mim; para além daquela do “observador”. Apenas me precavi para que as minhas visitas ao templo da Maṣjīd Bilāl e os meus contatos intensivos com a comunidade muçulmana de Muqāṭam fossem exercidos de maneira discreta. Eu ainda não havia comunicado ao arquiteto como a pesquisa havia se iniciado e vinha sendo realizada no extremo oposto da comunidade copta; isso só aconteceu aos poucos, na medida da conquista da sua tolerância e melhor compreensão sobre o meu projeto.

Naquela noite, a bebida permitiu que brincássemos e ríssemos com familiaridade. Eu já estava há vários meses sem saber o que era fazer parte de um ambiente festivo como aquele. Nosso entusiasmo não era uma mera dramatização de uma felicidade pela conquista de Romi, tinha o sentido de algo que precisássemos fazer. E a presença dos três ali entre algumas cervejas e a garantia do noivado que iria acontecer em breve davam os sentidos necessários àquele encontro e celebração.

Mas olhando naquele momento para Romi, eu lembrava que uma questão sobre o seu noivado ainda não havia sido tocada durante os nossos diálogos. Era sobre a personalidade da noiva e sobre a inclinação afetiva e emocional que aproximou o casal durante os últimos meses de preparo da união. Quando o indaguei sobre esse tema, ele se resumiu a dizer que Sārah, a futura noiva, era um pessoal admirável, que se sentia seguro por conhecer a família dela e as suas qualidades; entre essas, a principal era a ausência de um sentimento ganancioso por bens materiais e prestígio por parte dos seus pais. Ele lembrava que em nenhum momento ela lhe fez

²¹³ O verbo “ver ou considerar” [*bas*] é o radical do substantivo do árabe coloquial egípcio *baṣāṣ* (observador indiscreto ou espião).

exigências materiais ou criou impedimentos ao casamento, deixando que todo o acordo fosse estabelecido entre os seus familiares (pai e mãe) e ele. Nesse momento, °Adel lembrou da personalidade de Rāfqa, sua esposa, dizendo que ele teve a mesma sorte que Romi, pois sua companheira nunca demonstrou sentimentos gananciosos. Ele tinha colegas de trabalho a que se aproximavam dele para lhe pedir conselhos, pois não sabiam como proceder com as suas esposas, que sempre lhes pediam mais do que ele conseguia oferecer. Nos momentos em que ouvia esses lamentos que partiam de outros homens e das suas experiências matrimoniais, ele dizia se sentir uma pessoa agraciada pelo seu casamento.

Sobre o tema da “esposa gananciosa”, °Adel nos relatou a primeira vez que se viu enamorado e decidido a casar. No último ano do seu curso de arquitetura, um dos seus amigos trouxe a irmã para conhecer o campus onde eles estudavam. Naquela ocasião, a demonstração de simpatia, amabilidade e a “beleza diferente” da garota o tocaram imediatamente. Aquilo a que ele se referia como uma beleza singular era a aparência física da irmã do seu amigo: por serem descendentes de franceses que continuaram morando no Egito após a Revolução Anticolonial de 1919, quando muitos estrangeiros foram expulsos do país, seus traços fenotípicos eram exóticos se comparados aos padrões das moças egípcias. Daquela garota, °Adel ressaltou a pele alva e um cabelo castanho claro, quase dourado, além de um risco labial bem demarcado, fino e roseado; detalhe que ele fazia questão de desenhar sobre a sua própria boca enquanto tentava demonstrar a imagem daquela beleza.

Depois de outras visitas dela ao campus, quando passou a conhecer melhor a garota, °Adel teve coragem de dizer ao seu amigo que gostaria de “se aproximar mais” de sua irmã, e que queria saber da sua posição. É uma prática costumeira entre muçulmanos e coptas que o garoto se aproxime primeiro do irmão mais velho da sua pretendente do que mesmo dos pais dela, ou dela própria. Obviamente que outras formas de galanteio são praticadas, principalmente nos dias de hoje. Mas a abordagem do “irmão” ainda é considerada uma conduta prescrita pelos costumes morais desejáveis. Como tratam algumas literaturas sobre o papel do “irmão da noiva” e das chamadas “*sister-brother relations*” nos países árabes (Altorki, 2003:180), fora dos limites da vida doméstica, o “irmão” costuma ser o continuador do mando exercido pelo pai dentro de casa, quando o assunto é “cuidado com o crescimento moral das irmãs” e garantia de sua “felicidade”; o que compreende, basicamente, assegurar que ela conheça um companheiro que seja condizente com a reputação familiar (Joseph, 2006:167, m.t.).

O pedido de °Adel para galantear a irmã do seu amigo foi recebido com alegria e compromisso de ajuda por parte daquele. Naquela mesma semana, ele foi chamado pela primeira vez para conhecer a casa dos pais do casal de irmãos. Uma imagem que vinha com

ênfase dessa narrativa autotélica que eu Romi ouvíamos era a beleza da *balaqūna* (sacada) do apartamento da família, onde um espesso roseiral era mantido, além do interior da própria casa, com todo o mobiliário e os detalhes de uma residência de colonos franceses. Aquilo encheu os olhos de °Adel de uma segunda experiência de beleza; depois daquela que teve ao conhecer a filha da casa. Para ele, aquela *balaqūna* coberta de rosas e a moça do seu galanteio compunham uma experiência estética que nunca havia lhe ocorrido.

A partir de então, o arquiteto passou a frequentar o apartamento da família da garota. Ali, conheceu a avó paterna da casa, que era uma cidadã francesa, e os pais da sua pretendente, que também foram bastante receptivos às suas visitas. Ao invés de ser abordado de imediato sobre as suas intenções de noivado, os pais deixaram que °Adel se sentisse à vontade, que visitasse o apartamento deles sempre que quisesse e que, sob os olhares de todos, também fosse se aproximando da filha. Depois de algumas semanas, o arquiteto se programou para algo que tratou como um “último teste”. Ele iria convidar os pais da garota e ela própria para passar um final de semana numa pousada com vistas para o Mar Mediterrâneo que ficava próxima à cidade de Alexandria; um estabelecido modesto, mas agradável. Aquela seria a oportunidade de declarar de uma vez por todas que queria noivar com a garota, e de falar inclusive para ela própria, que nunca tinha ouvido da sua boca, quais eram as suas pretensões, embora, claro, todos ali soubessem o que significavam aquelas visitas.

Os dias que ficaram recolhidos naquela pousada foram de fato agradáveis, mas °Adel já havia notando uma disposição estranha no comportamento da jovem que o incomodava há algum tempo: ela tratava de maneira esnobe e indiferente quase tudo que ele lhe fazia ou oferecia. Isso ficou claro quando ele resolveu presenteá-la na frente dos pais durante um jantar, e ela fez questão de afirmar que, tempos atrás, havia ganhado um item mais bonito do aquele que era oferecido por °Adel. O presente era uma pequena bolsa-de-mão que as garotas da época costumavam usar. A experiência daquela humilhação e indiferença ao seu esforço foi suficiente para que o arquiteto decidisse recuar do projeto de noivado. Mesmo se ela estivesse apenas testando sua capacidade de galanteá-la, ele não se dispunha mais a investir naquela união, pois tinha percebido soberba e ganância na sua atitude, e não humildade e desprezo pelos jogos típicos de interesse e exibição.

Para ter certeza que o sentimento que tinha por ela havia se esmaecido e iria desaparecer de vez com o tempo, °Adel ainda passou algumas vezes na rua onde o seu amigo morava. Ele fez questão de se deslocar do seu bairro e ir até a residência da garota apenas para passar debaixo da *balaqūna* francesa de parapeitos cobertos de rosas, e assim ter certeza que não sentia nada, ou quase nada, por aquela que um dia desejou que fosse sua noiva. Duas vezes foram suficientes

para perceber que ali existam apenas “rosas” bonitas, de uma beleza semelhante às outras; tão belas quanto as egípcias.

Já Rāfqa, sua atual esposa, °Adel conheceu no coral de jovens do templo que frequentava. A aproximação entre os dois foi bem menos formal e mais direta, sem a mediação de terceiros. Eles próprios começaram a conversar e a ser conhecer, até que um dia resolveram considerar com seriedade o sentimento que haviam conservado um pelo outro. Para confirmar que “aquela era a pessoa certa”, °Adel foi se confessar com o *abūna* da igreja que ele e Rāfqa faziam parte. Então, ali, dentro da *kinīsa*, aconteceu algo que entendeu ser um sinal: Rāfqa “milagrosamente” passou diante da saleta onde ele e o sacerdote conversavam. Quando ela cruzou a frente daquele local, o susto fez com que ele interrompesse a descrição que fazia dela para o religioso e apontasse em direção à própria Rāfqa, dizendo: “é aquela! É aquela sobre a qual eu falava!”. Rāfqa também tinha ido ao templo pensando em °Adel: ela iria comprar um artefato religioso com o qual pudesse presenteá-lo na próxima vez que se encontrassem. O presente era um pequeno crucifixo copta talhado em madeira com detalhes internos pintados em vermelho; um dos itens vendidos pela igreja que talvez estivessem entre os mais baratos. Mas que foi exatamente a sensibilidade do gesto e a simplicidade do regalo que, junto com a percepção do “milagre”, influenciaram sua decisão de pedi-la em noivado.

Se daquela primeira pretendente °Adel havia ressaltado a origem europeia da família e as marcas de ocidentalidade que figuravam nos hábitos de cuidar de rosas e de conservar mobiliários coloniais em casa, de Rāfqa, ele lembrava que aquela possuía um rosto egípcio familiar: os olhos e os cabelos negros e as expressões sempre recolhidas e educadas. Uma *binta al-baladī*: uma “filha da minha terra”, uma “filha do Egito”; mais precisamente, do Alto Egito, de onde eram os seus pais: a mãe, proveniente de uma família *falāh* da cidade de al-Mynia, o pai, um ex-militar de baixa patente do Exército Egípcio e dono de uma farmácia popular do centro do Cairo.

Eu e Romi ouvíamos a narrativa de °Adel com quietude e maravilha. Tomando como exemplo aquele relato, perguntei ao futuro nubente como ele e Sārah haviam descoberto e conservado “amor” entre os dois, até então. Era uma pergunta que a rapsódia autotélica de °Adel havia ensejado e criado o ambiente emotivo para tanto. Como todas as respostas surpreendentes, a colocação de Romi criou um segundo nível de ideias que confrontava e também se somava ao tema “romântico” dos casamentos no Egito da década de 1970 trazido pelo arquiteto. Romi me lembrou que por “amor” as pessoas nominam coisas que no fundo são apenas questões “políticas” e “econômicas”; a exemplo do que eram todas as partes do casamento, seus acordos, seus cálculos e sua realização. E que ele esperava compreender o que era “amar” – sentir o

amor; como algo se experimentava na vivência – quando ele e Sārah se casassem e pudessem ter liberdade de se conhecerem; momento em que, finalmente, as responsabilidades materiais e afetivas do casal já não dependeriam de terceiros.

A expressão de Romi era a de que falar em “amor” romântico em um contexto com tantas racionalidades sobre prazos, contratos e quantias poderia ser um devaneio. Ao mesmo tempo, sua fala relatava como os casamentos se constroem como projetos calculistas, onde às vezes o que menos interessa é a indagação sobre os afetos entre as partes. E que o próprio “amor”, que de uma forma ou de outra é uma palavra e ideia remissiva ao significado do “projeto de casamento”, pode ser tão-somente uma instituição que “age recrutando os indivíduos num sistema dentro qual eles devem crescer e serem disciplinados” (Joseph, 2003:174, m.t.). É o mesmo “amor” que justifica, em alguns casos, que os irmãos sejam os representantes dos interesses afetivos e maritais das irmãs, e que o pai seja uma das primeiras partes do acordo de casamento da filha; aquela que, também por “amor respeitoso”, delega sua liberdade à confiança dos seus parentes. E assim esse “amor” é referenciado “por mais de um termo” e acepção para significar o casamento; no Egito e em outras realidades onde a união matrimonial pressupõe estritos arranjos normativos e racionalidades (Gomes, 2015)²¹⁴.

Depois que Romi voltou para Zilzāl, ao final da nossa comemoração, Adel me indagou se os encontros com aquelas pessoas com as quais eu vinha mantendo diálogo nos últimos dias poderiam ser aproveitados pela pesquisa. Eu lhe garanti que sim, que estavam sendo bastante proveitosos. Então ele pediu que me sentisse à vontade para procurar conhecer outros jovens dentro da comunidade copta, com ou sem a sua presença por perto, mas que apenas procurasse respeitar os horários e a disposição de cada um deles para conversar e estar comigo. O arquiteto me perguntou se eu conhecia a expressão popular egípcia sentenciada pelo seguinte dístico:

In kan habibak ʿasal matilhasush kullu.

“Se o seu amigo é doce, não o lamba completamente”.

(a.e.c)

²¹⁴ Faço menção à tese de Fabíola Silva Gomes, que trata de jovens de famílias abastadas de Nova Délhi que dispõem seus projetos de casamento entre os desejos e antecipações envolvidas no “casar-se por amor” e na expectativa familiar do “casamento arranjado”. Ali são encontrados exemplos etnográficos importantes para se compreender as mobilizações existenciais de desejos, tipificações e normatividades em torno dos temas do “amor” e do “casamento” em uma realidade semelhante à egípcia.

Algo como: “não abuse da boa-vontade dos seus amigos”. Ele pediu que eu levasse aquele *masal* (provérbio – a.e.c) em consideração quando conquistasse novas amizades no Egito, e eu iria descobrir amigos fiéis a partir de então. Eu lhe perguntei se ele notava que a minha conduta vinha sendo invasiva. Ao que ele me disse que não, que aquela citação proverbial era apenas a expressão de um valor importante para os egípcios, e que eu deveria considera-lo. Esse valor falava de um “cultivo da amizade”, a prática constante de verter e receber dedicação, respeito e afeto entre os amigos. Alguns dias depois daquela noite, °Adel me presentearia com a cópia de um antigo almanaque de provérbios egípcios; material que vinha guardando desde o seu período escolar. O livro original já não tinha capa e a costura da lombada que segurava as folhas estava se soltando. Ao me entregar a cópia daquele exemplar, ele avisou que muitas das expressões contidas nele caíram em desuso ou tiveram os seus valores traduzidos por outros provérbios, mas que seria importante que eu as conhecesse. Folheando o almanaque do arquiteto, perceberia que ele tinha, sim, muito ainda a dizer.

Enxergo VII.

ION – Deus está dizendo a verdade? Ou quem mente é o seu oráculo? Essas perguntas me incomodam, e por uma boa razão.

EURÍPIDES (c. 480 – 406 a.C.),
In *Ion* [1996], p. 81, m.t.

Parresía

Entre as várias relações que unificam os jovens à realidade cotidiana da comunidade copta – dentro e fora dos muros das *kanāis* (igrejas) –, decidi descrever aquelas que envolvem os contatos entre o *khādim* (o servidor voluntário do templo) e os membros da comunidade de confissão. Na verdade, o *khādim* é também um membro dessa comunidade, ele é parte dela. Mas, como já tratei anteriormente, a sua função especial é definida por algumas qualidades: o (i.) o servidor deve ser casado, se possível ter filhos, (ii.) manter uma boa-reputação entre os demais membros da igreja e, obrigatoriamente, (iii.) ser conhecedor dos princípios rituais-litúrgicos que envolvem a religião.

Não existe uma legislatura especial interna à Igreja Ortodoxa Copta que estabelece quem devem esses “senhores”; sim, porque na maioria das vezes, o *khādim* é alguém do sexo masculino: homens que aconselham homens e, no máximo, ministram aulas de língua copta, canto coral e de instrumentos musicais. A escolha dessas lideranças parte da decisão política e “voluntária” de cada *abūna* do templo, que aponta quem serão os responsáveis por oferecer aulas catequéticas ou de técnicas artísticas que sirvam à igreja, e que darão guiamento – em forma de diálogos e aconselhamentos – para os jovens. O *khādim* é, portanto, o elo ativo da comunidade de confissão dentro do seio moral e pragmático de funcionamento das *kanāis*.

No interior de um segmento religioso minoritário, esses voluntários desenvolvem a tarefa especial de envolver os jovens com os sentimentos e preceitos originais da sua comunidade religiosa de pertença. E são ainda mais importantes para a Igreja Copta Ortodoxa na contemporaneidade, em que casos de conversão religiosa de cristãos em muçulmanos vêm surgindo como uma questão emergencial e preocupante para os clérigos.

Há uma dúvida se o número de casamentos entre membros de comunidades diferentes – e a conseqüente conversão de uma das partes à religião do seu parceiro ou parceira – vem de fato aumentando nos últimos tempos, ou se esses casos apenas vêm sendo divulgados com mais frequência e ganhando mais repercussão. O certo é que o “problema da conversão” é tratado como uma entre as tantas questões que os coptas associam ao período de transformações políticas, econômicas e sociais a que se chama de *ba^od al-thaūra* (após-revolução). Clérigos e membros leigos da igreja costumam declarar que nunca se viu na história do país tantos casos e tentativas de conversão por meio de casamentos inter-religiosos, e que grande parte dessas casuísticas decorrem de dois fatores; segundo os comentários: (i.) as pressões que a comunidade muçulmana sunita estaria exercendo sobre a copta em forma de ataques e “doutrinações” de pessoas; e (ii.) as mudanças sutis nas concepções de liberdade e autonomia por parte dos jovens, que estariam aos poucos se distanciando das suas vivências catequéticas originais e aderindo a outras ideologias e estilos de vida.

Como já apresentei, minhas observações dessas relações especiais que envolvem um “servidor” e os jovens coptas se centraram na atuação de °Adel em meio à realidade de alguns rapazes que dele recebiam conhecimento artístico-musical e aconselhamento. Nesse sentido, o centro da minha atenção vagou entre pensar os próprios regimes biográficos de recitar-se exercido pelo arquiteto, quando mantinha contato comigo e com os jovens dos templos de Muqāṭam – momentos que suas rapsódias pessoais eram reproduzidas e dadas como conselhos para os jovens –, além de observar o próprio “cultivo da amizade” que foi aos poucos se estabelecendo entre nós. Situação em que eu próprio ia sendo investido de ensinamentos que me aproximavam de °Adel como “aquele que precisa de cuidados”.

Esses contatos entre o *khādim* e os jovens eram possíveis através do emprego de uma *ars* vocal, uma habilidade comunicativa que envolve os dois extremos de uma relação: de um lado, o *khādim* como aquele que “sabe falar”, e possui experiências pessoais e conselhos para retransmitir, e, do outro lado, o “jovem” – geralmente ainda não casado e com problemas de definição sobre o seu futuro profissional e afetivo – que deve “saber ouvir”. Entre as pessoas desse “saber falar” e desse “saber ouvir” está o projeto mais amplo de cunhagem não apenas do membro da comunidade religiosa copta, mas também de atijamento nos jovens de um “*self*

moderno e cosmopolita” que o conecta com a diversidade dos projetos apontados como garantidores do bem-estar desse *rajul maṣrī* (homem egípcio). Entre esses projetos, estão: a boa escolarização, o serviço às armas, o compromisso com os sentimentos da comunidade religiosa e, principalmente, com a conquista do casamento. Esse último que é considerado o centro para o qual miram todas as outras iniciativas educadoras baseadas na confissão e no aconselhamento. A principal função de garantir o estofo moral dado pelas famílias afetivas e religiosas é que essas instituições ajudem a concretizar o casamento e a consequente formação da unidade familiar.

Ora, o “saber falar” e o “saber ouvir” são tecnologias do eu-moderno que a arqueologia foucaultiana dos saberes já procurou revolver as origens e os desenvolvimentos intensivos ao longo da história das ideias. Nesse escrutínio de um sujeito de alijamento adequado à criação de um sistema de vida organizado por saberes-poderes, Foucault (2010) acaba se deparando com o problema da “expressão”; não qualquer expressão, mas a que envolve aquilo lembrado por Cavarero (2001) como a *phoné*, ou seja, a produção acústica da voz, o deslindamento da fala, da expressão de si como um agente inevitavelmente político e produtor das políticas da fala justa, da fala certa, da “fala sincera”; ideia que a onomástica conceitual foucaultiano evoca pela expressão grega *parresía*. “Falar sinceramente”, falar tudo e com sinceridade é *parresía*. Há *parresía* sempre que um mestre dá sinceramente sua opinião, e que o aprendiz ouve e também declara com sinceridade suas ideias sobre aquilo que recebeu. Situações de ensinamento e aprendizado em que os diferentes modos de “confessar a verdade” aparecem ao intento de “persuadir”, “ensinar” ou “discutir”²¹⁵.

Sobre a relação de “mestria e discipulado” entre um senhor e o seu aluno, Foucault cita alguns casos grifados em literaturas filosóficas greco-romanas e em pedagogias da idade clássica e da espiritualidade cristã europeias dos séculos IV e V, onde se figura sempre um “bom-aconselhador” de um lado – personagem que Foucault costuma chamar de “o filósofo”, “o professor” ou “o mestre” – e um “bom-ouvinte” de outro – “o aluno”, “o aprendiz”, “o futuro administrador da cidade”. É o caso, por exemplo, da relação de mestria que envolve Platão e Alcebiades, jovem que, antes de aprender a cuidar da cidade, deve saber “cuidar de si mesmo”; primeiro se governar, para depois governar os outros. Essa arte consciente do autogoverno – o cuidar de si, o entender muito bem a si mesmo, o saber quem sou – é aquilo que Foucault concebe como o objetivo do projeto de guiamento que a educação pela *parresía* persegue.

²¹⁵ Ibid., p. 53.

Em meio à analítica foucaultiana, a *parresía* é empregada na sua investigação das “modalidades e técnicas” das relações dos sujeitos consigo e com o outros, assim como nas suas maneiras de ser governado e governar-se. Lembrando que, na origem das ideias desse autor, o “governo” é menos uma instituição “político-territorial” e mais um plano micropolítico relacional e diádico de interações. Assim, explica que

ao colocar a questão do governo de si e dos outros, gostaria de procurar ver como o “dizer-a-verdade” (*le dire-vrai*), a obrigação e a possibilidade de dizer a verdade nos procedimentos de governo podem mostrar de que modo o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e na relação com os outros. O dizer-a-verdade, nos procedimentos de governo e na constituição de [um] indivíduo como sujeito para si mesmo e para os outros (Foucault, 2010:42)²¹⁶.

O desenvolvimento do termo conceitual “*le dire-vrai*” – ou *παρρησία* [*parresía* – Gre.C.] – é apresentado por Foucault em ao menos três títulos que compilam suas obras; são eles: *L’Herméneutique du Sujet* (1981-1982), *Les Gouvernements de Soi e des Autres: cours au Collège de France* (1982-1983) e *La Courage de la Vérité: cours au Collège de France* (1983-1984). Como um “conceito-aranha”²¹⁷, é explicado nas aulas transcritas ali que *parresía* possui uma série de apropriações que foram feitas ao longo da história ocidental. Embora exista uma diversidade de interpretações para o sentido do termo, o centro das ideias e do exemplo no qual Foucault decide se basear descreve essa conceituação como:

o sentido de obrigação, para o mestre, de dizer toda a verdade que tem de ser dita ao discípulo; e, depois, (...) a noção da possibilidade, para o discípulo, de dizer tudo por conta própria ao mestre. Ou seja, vai se passar de um sentido da noção de *parresía*, que a situa como obrigação do mestre de dizer o que é verdade para o discípulo, ao de obrigação para o discípulo de dizer por conta própria o que é real ao mestre²¹⁸.

Uma das modalidades do “dizer-a-verdade” consideradas por ele é aquela da “confissão”, tema que aborda em meio a outros dois processos de criação de “falas-livres” que teriam instaurado a *parresía* como princípio de fundação da *pólis* grega e dos seus exercícios de poder²¹⁹; seriam eles, além da “confissão de si”: a “voz do oráculo” (como a voz sincera do

²¹⁶ Tradução brasileira: Eduardo Brandão. O Governo de Si e dos Outros: cursos no Collège de France (1982-1983), Editora WMF Martins Fontes, São Paulo, 2010.

²¹⁷ Ou seja, uma “noção que estende seus fios em todos os sentidos, que abrange vários domínios” (Foucault, 2010:45); nota feita pelo tradutor da edição brasileira.

²¹⁸ Idem.

²¹⁹ Representada na peça *Íon*, de Eurípides (c. 480 – 408 a.C.) – texto que, junto com os diálogos de Platão, é considerado por Foucault para tratar da noção de *parresía* –, Atenas seria essa realidade constituída pelo “direito de falar, de falar à cidade, de dirigir à cidade uma linguagem de verdade e uma linguagem de razão, que será precisamente uma das armaduras essenciais da *politeía*, da estrutura política (ibid., p. 77). Nesse

sagrado à cidade) e o “discurso político”. Confissão, voz do oráculo e discurso político teriam sido, portanto, três modalidades de “dizer-a-verdade” fundadoras da experiência política da cidade. Das três, é a confissão que melhor descreve a *parresía* como exercício diádico interativo, sociologia mínima em que um sujeito em frente de um outro vocaliza informações “sinceras” e, nesse processo, tanto o outro se conhece por mim (o mestre), quanto ele (o aprendiz) se conhece por si próprio enquanto se recita autotelicamente, se declara, se confessa; porque

não se pode cuidar de si mesmo, se preocupar consigo mesmo sem ter relação com outro. E o papel desse outro é precisamente dizer a verdade, dizer toda a verdade, ou em todo caso dizer toda a verdade necessária, e dizê-la de uma certa forma que é precisamente a *parresía*, que mais uma vez é traduzida pela “fala franca”²²⁰.

É por esse aspecto relacional e figuracional das relações de confissão sincera de si como dispositivos políticos dos governos dos outros, dos autogovernos e da constituição política da cidade, que a *parresía* surge para mim como uma figura conceitual de inspiração para pensar as relações entre ‘Adel – o respeitado *khādim* (servidor voluntário do templo), o *ustedh* (professor/senhor) e *il-muhandis* (o arquiteto) – e alguns jovens que lhe narram suas histórias, revelam seus dramas pessoais e recolhem os conselhos adequadas à resolução dos conflitos que mantêm com eles mesmos e com as normatividades sociais.

Para esse drama das figurações entre o “mestre” e o “jovem”, a confissão é o regime de “fala livre” que possibilita que o experiente conselheiro componha um perfil psíquico daquele que lhe acessou, recolha as filigranas narrativas das suas histórias de vida, para, a partir daí, declarar um julgamento claro sobre o sujeito e, em seguida, plantar uma interferência hermenêutica que vem da sua própria voz experiente ao ouvido permitido daquele outro. Ou ainda de forma mais contundente, além de ouvir o jovem, colher o relato sincero dos seus “dramas” e criar dele um perfil, por vezes o *khādim* também se empenha em ajudá-lo materialmente nos seus projetos. Esse é o caso de Romi, que foi até a residência de ‘Adel para expor a sua situação de pendência com a instituição financeira do seu noivado, e saiu de lá aconselhado e auxiliado pelo arquiteto; que, para garantir que o casamento do jovem se concretizasse, lhe ajudou com a reforma do apartamento, além de intervir diretamente junto à

exemplar da literatura dramática euripidiana é relatada uma “passagem”: momento em que o homem ateniense passa a ser dono de si e do seu destino, e não um dependente da “justiça divina” ou “forças naturais”, como aparecia na dramaturgia de Ésquilo.

²²⁰ Ibid., p. 43.

sensibilidade do pai da noiva para que esse postergasse por alguns meses a data da cerimônia do *gabanyot*.

A referência a leituras foucaultianas para temas como os dos processos de subjetivação e das “práticas do *self*” moderno no Egito também aparecem em produções histórico-antropológicas. Volto a mencionar o trabalho de Wilson C. Jacob, intitulado *Working Out Egypt* (2011), em que é abordado o contexto de emergência da chamada masculinidade *effendi* do novo burocrata egípcio do final do século XIX e início do XX²²¹. Como projeto de criação de uma identidade nacional “autêntica” que se distanciasse das dos colonizadores turcos e ingleses, desenvolve-se no Egito uma pedagogia civil nacionalista baseada num imaginário de gênero que traduzia o egípcio como um “grande trabalhador”, munido de extraordinária força física e inteligência, tipo capaz de sozinho – sem o aparato colonial – construir e manter a nação. Com base na orientação conceitual foucaultiana, Jacob (2011) irá historiografar o que trata como as práticas performáticas do *self* ligadas ao tipo masculino *effendi*, acompanhando as suas representações e os seus atos corporais recursivos de “comunicar a verdade” da existência modelar desse egípcio de masculinidade “autêntica”, ou seja, diferente da do colonizador, mas que ainda assim incorpora os seus valores.

Como propôs Jacob ao pensar a constituição moderna da identidade masculina *effendi* do Egito da virada do século, eu poderia também continuar analisando o tipo *rajul maṣrī* (homem egípcio) comunicado atualmente, percebendo as linhas de continuidade entre ambas essas identidades que se baseiam no homem forjado ao trabalho, às armas nacionais, ao cultivo de si pela religião e à realização do projeto de casamento. Mas não é a contento de traçar escalas comparativas entre sujeitos modernos que lembro dessa adequação da teoria foucaultiana à realidade egípcia. Também poderia encontrar na ideia de *parresía* uma inspiração para pensar as modalidades de reprodução de personagens e didáticas formativas do sujeito. Mas, por sorte da errância etnográfica, um dos mais importantes diálogos mantidos pelo *khādim* °Adel e um dos seus “alunos” que a pesquisa pode registrar me apresentou uma situação problematizante do que inspira o modelo teórico, um conflito lançado às suas ideias: trato das minhas descrições dos encontros envolvendo °Adel e Sidhom, 26 anos; um jovem copta frequentador da *kinīsa* do

²²¹ Por “práticas do *self*”, Jacob (2011) compreende as incorporação e reproduções de normatividades modernas pelos sujeitos a fim da produção ideológica e material de uma nação independente e diferenciada das dos colonizadores turcos e ingleses. O termo *effendi* é usando, primeiramente, para descrever o corpo de burocratas do Império Turco Otomano, mas que tempos depois passa a nominar uma burguesia que não está ligada nem ao campo, nem aos trabalhadores fabris e nem à aristocracia, mas sim ao corpo de burocratas que irão constituir o Estado independente egípcio. O ponto de distinção entre as identidades de gênero imaginadas e comparadas nessa época era marcado entre a masculinidade colonial e a masculinidade nacional egípcia moderna.

conjunto habitacional de Zilzāl. O caso da relação entre ambos exemplifica uma tensão em termos da estabilização dos papéis – em saber o que pode o mestre e o que deve o aprendiz – e uma negociação complexa dessa “fala franca” que os unificavam. Isso porque, embora ʿAdel cuidasse de Sidhom com a estima de um “filho da sua casa”, e com ele mantivesse laços intensivos de amizade, aquele jovem apresentava resistência por aceitar dialogar com os seus conselhos; sendo descrito por ʿAdel como alguém “que não gosta de falar de si” e “que tem ideias próprias as quais defende com insistência”. Por essas características, Sidhom surgia para o arquiteto como o enigma de uma personalidade a quem ele teria que entender melhor para poder “ajudar” e “amar mais”. O esforço que o arquiteto exercia a fim de chegar a uma compreensão do seu aluno se dava no sentido de “fazê-lo falar”, para daquele tentar descobrir que coisas o afligiam, que urgências de sua vida adulta em descoberta o preocupavam e como ele poderia lhe auxiliar com conselhos.

A relação entre os dois teve início quando Sidhom era um aluno do coral do qual ʿAdel era o regente. Na adolescência, quando sua voz começou a apresentar as desafinações involuntárias causadas pelos efeitos da puberdade, o aprendiz decidiu se afastar das atividades artísticas professoradas por ʿAdel, embora continuasse mantendo com aquele um contato constante, feito de visitas à sua casa, refeições compartilhadas e muitos diálogos; momentos em que nem sempre as ideias do arquiteto eram levadas por completo em consideração pelo jovem. As conversações que envolviam aqueles dois amigos eram como que uma continuidade daquelas aulas de afinação e modulação de uma voz para o canto-coral que o professor havia começado com ele anos atrás. A diferença era que agora o arquiteto tinha diante de si uma voz que sempre procurava escapar a uma declaração completa de quem era o seu portador; não era uma voz límpida, e sim controlada com cuidado pelo jovem, que sempre era econômico em revelar ao *ustedh* (o mestre) as angústias que lhe ocorriam. Era, portanto, uma voz dada ao segredamento. Talvez porque fosse constrangida com os desníveis que colocavam o professor e o jovem em posições contrárias: o primeiro, alguém que muito cedo conquistou os projetos de um “bom emprego” e de uma carreira de reconhecimento, sendo um membro da classe média de Muqāṭam; o segundo, um filósofo formado pela Universidade de Helwān que trabalhava em dois empregos diferentes de sua formação a fim de juntar dinheiro para o seu futuro casamento, além de ser um morador do conjunto habitacional de Zilzāl.

A escolha de situação que faço aparentemente contradiz o centro das imagens cedidas pelo conceito de *parresía*. Isso me agrada, na medida que procuro tratar menos desse cerzimento do sujeito como peça modelar da modernidade, e mais dos seus *gestus* que buscam outros empenhos na direção de uma constituição de si e da sua expressão convenientemente

“sincera” com os outros da sua comunicação. Embora essa contradição em explicar um caso que imediatamente parece “desautorizar” a noção conceitual apresentada, continua a ser flagrante na díade da amizade de °Adel e Sidhom as táticas pela linguagem de governança do outro e ensinamento de uma governança “adulta” de si; princípios esses que o conceito foucaultiano inspira reflexões.

Chamo atenção que a *parresía* aponta para algo que a etnografia dessas relações tende a colocar em plano de centro: que é a possibilidade do controle modular das vozes na apresentação da ipseidade, essa *ars vox* exercitada sempre quando alguém nos incita a falar, demandando nesse contínuo um “quem nós somos ‘de verdade’”. A voz e a sua arte formam essa instancialidade orgânica e política onde cada um vem a equilibrar suas obrigações prescritivas em “ser alguém para outro”, ao mesmo tempo que se deleitam com um “si mesmo” (ipseidade) que brinca com os instantes da expressão viva, que articula maneiras de se apresentar e, dessa maneira, também atiza a “fala sincera do outro”, ao mesmo tempo que oculta e economiza a sua própria. Era por isso que, durante os nossos encontros, quando procurava fazer o jovem Sidhom falar, °Adel acabava muito mais confessando coisas de si mesmo. E era também por esse motivo que, em alguns momentos, quando eu próprio procurava incentivar °Adel a falar, eu acabava tratando muito mais de mim, conhecendo muito mais a mim: minha coragem, meus afetos limitados, minhas queixas pessoais postas em estado de segredamento até aquele encontro com ele.

O tema dos “proscênios” das interações da vida cotidiano, onde o “eu” está em elaboração ativa das suas figurações – matéria que ganha investimento em Goffman (1998), Simmel (2001) e Elias (1999), por exemplo – encontra em Foucault certas ideias correspondentes. Para a maioria desses autores, os mecanismos de apresentação de si e das formas de fala e governança sobre individualidades relacionais funcionam tanto pela prescrição das normatividades quanto pela suposição da invencionice, ou seja, da manobra consciente das mensagens e das autoimagens que elas geram.

Sem avisar, °Adel estacionou o carro diante do prédio da família Abāza, onde eu morava, e me ligou do seu celular. Dentro do veículo, estava Sidhom. Ele e °Adel estavam indo a um casamento copta no bairro de Manshiat Nāṣr; local onde fica uma vila de famílias coptas conhecida como *Zabalīn*, que pelo árabe egípcio entende-se literalmente por “povo do lixo”. Nessa região, que fica no sopé da montanha de Muqāṭam, vivem milhares de famílias que trabalham coletando e processando cerca de 70% do lixo reciclável da cidade do Cairo.

“Estou estacionado na frente do seu prédio. Desça! Quero lhe apresentar uma pessoa” – °Adel, ao telefone. Surpreso, pois o arquiteto nunca havia se aproximado de onde eu residia, parti com pressa ao encontro deles. No carro, ele me apresentou o jovem Sidhom e convidou para acompanhá-los até *Zabalīn*, a fim de presenciar a cerimônia de casamento de um amigo que morava naquela região. Sem hesitar, segui com eles.

Antes de partirmos para o casamento, ainda de dentro do carro, °Adel olhava para o prédio e pedia que eu apontasse o meu andar. Ele dizia que tinha vontade de conhecer Fāhd Abāza, meu anfitrião, pois queria saber se aquele que havia me acolhido “era uma boa pessoa” e se “me tratava bem”. Essa curiosidade do arquiteto surgiu depois que soube que eu residia no prédio de uma família muçulmana de Muqāṭam. Sobre os Abāza, eu lhe assegurei que eles eram, sim, pessoas respeitadas e acolhedoras, e que junto deles eu possuía mais do que as condições necessárias para viver com segurança e conforto. Mesmo assim, °Adel fazia questão de repetir: “se eles lhe tratarem mal ou se demonstrarem *taṣub* (fanatismo e intolerância), saiba que tem a minha casa. Você pode morar conosco!”. E também aconselhava: “deixe eles saberem que você possui outros amigos, aqui em Muqāṭam. Diga que você faz parte da minha casa”.

Entendendo que a preocupação de °Adel vinha do seu temor de imaginar um “cristão” (eu) residindo na casa de uma família muçulmana, procurei lhe tranquilizar quanto à minha segurança e bem-estar, inclusive explicando que os meus contatos com os moradores do prédio dos Abāza vinham sendo importantes à pesquisa. O seu temor quanto ao possível “*taṣub*” das pessoas da minha residência não dizia respeito somente sobre de que práticas religiosas e políticas ilícitas aos olhos do Estado eu poderia estar próximo – como por exemplo, se em meio àquela família existissem membros de um segmento de militância islâmica como o *R4bia*; como de fato existia –, seu receio tinha a ver também com o possível fato de eu estar tendo submetido a proselitismos religiosos e a tentativas de conversão ao islām.

Após deixarmos a rua da residência dos Abāza, ainda durante o percurso até o distrito de Manshiat Nāṣr, eu falava sobre o meu projeto de pesquisa para Sidḥom, que ouvia em silêncio à minha apresentação, como se me examinasse. O arquiteto também participava da conversa, citando o nome das pessoas da comunidade que eu já havia conhecido. As camisas de mangas cumpridas e o cabelo bem-penteado e úmido a gel que marcavam a imagem de Sidḥom, além da reserva das suas expressões, de início pareciam descrever alguém compenetrado. Com o tempo, eu descobriria naquela personalidade uma das amizades mais marcantes da minha estada no Cairo. Poucas semanas após aquele primeiro encontro, nós não conseguíamos passar três dias longe um do outro. Passeios pela cidade para resolver questões práticas de cada um ou simplesmente para aproveitar a folga de sexta-feira eram os motivos que encontrávamos para reaver o contato.

Naquela noite, descemos pela encosta de Muqaṭam e entramos na vila de Zabalīn, dentro do bairro de Manshiat Nāṣr, que fica exatamente no sopé da montanha; no local onde há cerca de vinte anos funcionava uma grande pedreira. As paredes sem reboco e de tijolos avermelhados dos prédios e a significativa concentração populacional são impressões visuais marcantes daquele distrito. Manshiat Nāṣr é um dos bairros mais populosos da região leste da cidade, possuindo cerca de “40 mil habitantes por quilômetro quadrado” (Tekçe *et al.*, 2006:142, m.t.).

Vilas urbanas como as de Zabalīn são conhecidas no Cairo como “*manatiq al-ashwayi‘at*” (áreas informais de habitação). Elas começaram a ser povoadas entre as décadas de 1970 e 1980, quando milhares de famílias camponesas de cidades como Qīna e Swhāg migraram para o Cairo à procura de oportunidades de subsistência que a produção no campo já não os oferecia (Denis, 2012). No início, algumas dessas áreas eram autogovernadas por um *Maglis al-‘Arab* (conselho árabe): os representantes mais velhos dos vários grupos étnicos e religiosos que inauguravam as vilas urbanas – como os chefes tribais berberes que viviam nesses locais – se reuniam em torno de processos coletivos de decisão sobre medidas administrativas locais. Nessas reuniões, onde por vezes se elegia um *‘umda* (prefeito local de bairro), eram decididas a execução de obras de unidades residenciais em regime de cooperação, a abertura de ruas, o recolhimento de lixo, o encanamento de imóveis; todas como atividades negligenciadas pelo governo, que por sua vez começou a executar uma política violenta de repressão e fechamento dos *manatiq al-ashwayi‘at*. O resultado dessas ações interventivas foi que grupos de militância islâmica, como o *al-Gamā‘a al-Islāmiyya* (Grupo Islâmico), começaram a assumir posições de centro dentro dos “conselhos árabes”, transformando essas instituições e os territórios urbanos que administravam e defendiam em cercos militarmente organizados e defensivos às investidas das autoridades públicas. O distrito de Imbāba, por

exemplo, ainda hoje é conhecido no Cairo como um dos únicos territórios capazes de “amedrontar” os pelotões da morte formado pelos homens das Forças Egípcias de Segurança (Haenni, 2014).

Com a emergência do *al-Gamā'a al-Islāmiyya*, colocava-se fim, por outro lado, à ideiação dos conselhos compostos por chefaturas multitribais e religiosas que fundaram a experiência institucional das primeiras *manatiq al'ashwayi'at* urbanas, dando lugar a organizações centradas em lideranças personalistas e em interpretações políticas e morais exclusivamente “islâmicas”.

Enquanto percorríamos aquelas ruas de Zabalīn até o templo da cerimônia, °Adel explicava que no início da implantação dos projetos de coleta e reciclagem no Cairo, por volta da década de 1980, as famílias muçulmanas não queriam trabalhar com o lixo, por isso teriam relegado o serviço aos coptas. Mas quando os cristãos começaram a prosperar com aquela atividade, e passaram a abrir pequenas cooperativas de coleta e processamento de material, famílias muçulmanas resolveram também participar do empreendimento. As disputas religiosas costumeiras e a divisão das atividades em torno do comércio acabaram organizando o bairro em metades: a parte norte era habitada por famílias muçulmanas, que trabalhavam principalmente com a coleta de material, e a parte sul, a que chamavam propriamente de Zabalīn (povo do lixo), era habitada por famílias coptas, que trabalhavam principalmente na etapa de processamento: picotando plástico, prensando papel e embalando tudo para ser vendido. “O trabalho mais difícil e menos lucrativo acabou sendo feito pelos muçulmanos que riam de nós, quando trouxemos as primeiras empresas de reciclagem para dentro de Manshiat Nāṣr” – lembrava o arquiteto, enquanto o seu carro se deslocava pelas ruas estreitas e congestionadas de caminhonetes transportando enormes fardos cúbicos de recicláveis prensados. As distâncias sócioespaciais entre as duas vilas dentro da mesma *manatiq al-ashwayi'at*, além das figurações negativas que os muçulmanos e coptas fazem uns dos outros, acentuaram-se ainda mais por conta de uma das bases econômicas e de consumo que passou a ser mantida pelas famílias coptas de Zabalīn, que é a criação de porcos; espécie animal interdita à comercialização e ao consumo pelo islām. Na porção sul do bairro, muitas famílias possuem pocilgas nos pequenos quintais dos seus prédios, às vezes próximas dos locais onde separam e organizam os recicláveis.

A visita a Zabalīn naquela noite de casamento ainda guardava uma surpresa para mim; algo mantido em segredo por °Adel até chegarmos ao local. É que a cerimônia iria ser realizada em uma das capelas do santuário de *Qadīs Samān*, que se localiza dentro Zabalīn; centro religioso copta que eu ainda não havia visitado. O santuário de *Qadīs Samān* foi esculpido

exatamente no sopé do paredão de quase cem metros de altura que faz parte da encosta rochosa de Muqaṭam. Na pedra, foram escavadas pequenas cavernas que servem de capelas e local de exposição dos restos mortais de alguns santos egípcios, além de uma escavação maior que forma o anfiteatro da igreja principal. O complexo religioso é motivo de orgulho para os moradores de Zabalīn, pois o local é considerado um dos pontos de peregrinação mais visitados da comunidade copta egípcia.

Quando entramos na capela, o casamento já havia começado. Os noivos estavam sentados, cada uma em sua *kosha* próxima ao altar, que são os dois tronos que acolhem o casal enquanto transcorre o longo cerimonial. Um *abūna* incensava-os e recitava hinos coptas em direção aos seus semblantes. No casamento copta, o noivo e a noiva são tratados como figuras de uma realeza: eles sentam em tronos, recebem coroas douradas e túnicas que se assemelham às vestimentas de rainhas e reis europeus, enquanto participam do cerimonial. O trono chamado de *kosha* também é o mesmo utilizado na *hotūba* (noivado) para os muçulmanos.

O templo estava quase todo ocupado, ali estavam parentes e convidados do casal; a maioria deles morava em Zabalīn. O noivo se chamava Mithāt, e possuía uma fabriqueta de picotagem e embalagem de plástico reciclável. Ela se chamava Anastāsia, e trabalhava ajudando o seu esposo na empresa da família. A longa duração dos recitais em copta e as ações rituais repetitivas do casamento – que consistiam principalmente em aspergir incenso sobre o casal e tocá-lo com um crucifixo –, além do calor que fazia no interior da caverna utilizada como capela, nos levou duas vezes para fora do templo. Da última vez que voltamos a assistir à cerimônia, o *abūna* repetia os versos que marcam a conclusão do rito nupcial. O fim da aspensão de incenso sobre o casal, agora permitia que todos pudessem ver com clareza os seus rostos e o modo compenetrado com que recebiam as últimas palavras do sacerdote, que se aproximou deles de uma maneira intimista e aconselhadora, dizendo:

| | | |
|---|----|--------------------------------------|
| <i>Anastāsia takūn wafiatan Mithāt,</i> | 01 | Anastāsia, seja fiel a Mithāt, |
| <i>kamā Sāra kan Ibrāhym.</i> | | como Sāra foi com Abraão. |
| <i>Mithāt takun sakhiat ma° Anastāsia</i> | 02 | Mithāt, seja generoso com Anastāsia, |
| <i>kamā kan Ibrāhym ma° Sāra.</i> | | como Abraão foi com Sāra. |

(a.c.)

O trecho recupera a história do relacionamento entre Sara e Abraão registrada nos livros do Pentatêuco, casal que teria vivido em correspondência com a preceituação divina e mantido uma relação exemplar de respeito e mútua dedicação. Em diversas referências litúrgicas dos

ritos da Igreja Ortodoxa Copta, passagens dos livros do Antigo Testamento são usados na composição dos recitais, valorizando principalmente aqueles trechos que se referem ao Egito como uma terra onde “transcorreram eventos e milagres importantes ao povo bíblico” (Meinardus, 2002:64, m.t.); fontes textuais onde também são buscados os homens e as mulheres modelares em que possam se basear as condutas dos egípcios de hoje.

Concluída a cerimônia, fomos para a frente do templo a fim de receber os noivos. °Adel e Sidhom cumprimentaram Mithāt com um *mabrūk* (parabéns) sonoro e festivo, depois deixaram que ele e a sua esposa fossem também cumprimentados pela multidão que os levariam para o contínuo festivo da celebração de casamento, do qual decidimos não participar. Preferimos aproveitar nossa passagem pela vila de Zabalīn para caminhar pelo seu santuário.

O milagre de Qadīs Samān

Durante o passeio que realizamos após o casamento, Sidhom apontava para o paredão de pedra, mostrando os lugares onde foram escavadas as outras capelas e o anfiteatro da igreja principal dedicada ao *Qadīs Samān*. “Você sabe porque esse ‘santuário’ [*dair*] pertence a São Samān? E sabe o que ele tem a ver com Muqāṭam, o bairro?” – ele me perguntava, enquanto caminhávamos pelo local. E continuou explicando: “talvez os muçulmanos achem que *Muḥaṭam* foi fundado por eles, quando a Irmandade Muçulmana foi para lá, mas a verdade é outra. A montanha onde hoje o bairro existe foi ‘erguida’ há muitos séculos atrás por um copta chamado Samān”. A partir daí, Sidhom passou a apresentar a história do milagre daquele santo egípcio.

Do texto hagiográfico foi descrita a passagem em que o décimo-quarto califa fatímida, chamado Al-Muaḥiz Lidīn Illāh (c.932–975), interessado em debates filosóficos que comparavam o islamismo, o judaísmo e o cristianismo copta, foi incentivado por um judeu a desafiar os cristãos egípcios usando a passagem do livro de Mateus (cap. 15, vers. 20), que dizia: “se você tem fé do tamanho de uma semente de mostarda, você pode dizer para esta montanha ‘mova-se daqui até aqui’, e ela irá se mover”. Aceitando a proposta daquele judeu, o governante fatímida convocou o papa da Igreja Copta, chamado *Anba Abrām*, O Sírio, e lhe lançou o desafio; deixando para ele quatro alternativas: realizar o milagre, tal como descrito pelo livro de Mateus, converter-se ao islām, fugir do Egito ou ser morto pela espada do califa.

O religioso pediu três dias para pensar sobre as alternativas, ao que lhe foram concedidos. Junto com a comunidade copta, aquele sacerdote orou, jejuou e recebeu uma mensagem mariana, que apontava que um homem caolho portando uma jarra deveria ser encontrado entre as pessoas caridosas que saciavam a sede dos mendigos do mercado central do Cairo, e que aquele deveria ser o operador do milagre. O citado se chamava Samān, um curtidor de couros da cidade. Aceitando a sua missão, aquele homem convocou todos os sacerdotes da igreja, bem como os seus fiéis, com os quais cercou os extremos da montanha. Diante daqueles que desafiavam a sua igreja, Samān, O Curtidor, conclamou as vozes a repetirem com ele os seguintes versos misericordiosos:

ΚΙΡΙΕ ΕΛΕΙΣΟΝ

Kyrie Eleison.

“Tende piedade, Senhor!”.

(Co.)

Termos proferidos em copta que até hoje são repetidos inúmeras vezes durante a liturgia missal. O santo pediu que toda a assembleia que se encontrava reunida ao pé da montanha de Muqāṭam repetisse quatrocentas vezes essas palavras, cem vezes em cada ponto cardeal do relevo. Então, o milagre foi realizado diante dos olhos do califa Al-Muʿiz e dos judeus-egípcios: a montanha de Muqāṭam, aquela sobre a qual ainda hoje cresce um bairro do Cairo moderno, teve a sua parte leste soerguida. A narrativa conta que a montanha se elevou tão alto que era possível ver os raios de sol passando por debaixo do chão que levitava. Terrificado por aquela imagem, o governante fatímida pediu que Samān interrompesse o que estava fazendo, ou a cidade do Cairo seria destruída.

Em recompensa por aquele milagre, o califa perguntou ao *Anba* Abrām, papa da Igreja Copta, o que poderia fazer pela sua congregação, ao que lhe foi pedido “paz entre as religiões egípcias” e a “restauração dos templos” que haviam sido saqueados e destruídos durante as revoltas contra os cristãos. Atendendo ao seu pedido, o governante mandou reerguer e restaurar inúmeras igrejas entre o Cairo e Alexandria, e um longo período de respeito entre as religiões foi estabelecido. Por efeito daquele milagre, judeus e muçulmanos xiitas teriam se convertido ao cristianismo, que se tornou próspero no Egito.

Conduzindo aquela narrativa hagiográfica, justamente naquele local onde estávamos – o exato cenário do milagre do *Qadīs* Samān –, o jovem Sidhom apresentava uma versão copta

para as origens do distrito de Muqāṭam, que até então era me apresentado apenas como o “bairro do partido da Irmandade Muçulmana”. No máximo, faziam-se remissões a dois períodos: ao Egito Antigo e à extração dos monólitos de pedra de Muqāṭam a fim da construção do Necrópole de Gizé e ao período em que o Império Otomano (1517-1798) estabeleceu seus territórios na capital egípcia e ocupou a fortaleza hoje chamada de *Citadel*, que também foi erguida no sopé da montanha. Naquela época, os militares da alta nobreza otomana e os sacerdotes muçulmanos distintos tinham os seus túmulos erguidos na encosta e no altiplano de Muqāṭam, ao lado de pequenas mesquitas. Mas, em todos esses textos da historiográfica, nunca a narrativa miraculosa, o nome do santo e da congregação copta eram mencionados na descrição das origens daquela região do Cairo.

O que Sidhom fazia era reorganizar esses “regimes de memória” (Fabian, 2001:82, m.t.) sobre a história local de um passado distante e reconduzir outras associações e outros estranhamentos metodêuticos entre fatos miraculosos, personagens e seus feitos, a fim de fazer irromper a história do cristianismo copta sob as antigas fundações imperiais, bélicas e muçulmanas da cidade do Cairo²²². Era dito pelo milagre do *Qadīs* Samān que aquele território citadino, hoje por vezes negado à construção de templos e comunidades, foi um dia removido e transformado pelo fervor da assembleia cristã. Para recontar essa narrativa, Sidhom não se contentou em reproduzi-la de um lugar distante daquele onde os seus fatos se passaram: ele me levou para dentro do *dair* copta, o “santuário” e fortaleza do cristianismo egípcio, me fazendo ver e tocar substancialmente o cenário do fenômeno. Como se falasse de eventos que tinham sido precisadas por ele, a hagiografia era contada olhando para a encosta de Muqāṭam, seu chão rochoso e árido e para os bairros populares que cresciam no sopé e no alto desse relevo. Essa necessidade de manter vínculos sensitivos com o que é a “rapsódia do sagrado” é uma particularidade desse cristianismo, pois tratamos de um lugar onde os cenários são buscados como visualidades factíveis: ali, a bíblia tem suas paisagens distribuídas pelos acidentes geográficos, em meio às suas rochas e areias. Quando quer “vivenciar o texto bíblico”, o *miqadis il-qibī* (o “peregrino cristão copta”) vai até os cenários existentes dessas narrativas: ele busca antigos poços da região leste do Cairo onde Maria, José e Jesus teriam se saciado de água, ele se desloca até o Sinai do Norte e ao deserto das peregrinações de Moisés, enfim, ele palmilha os percursos que as liturgias recitam na forma de um mundo tátil disposto sob os pés. Por isso, o milagre do santo egípcio descrito inspira algo mais do que o “apelo de um imaginário

²²² Por *regimes of remembering* (regime de memória), Fabian (2001:82, m.t.) busca tratar de uma “limitada e internamente estruturada arquitetura das lembranças” que permite as pessoas acessarem recordações e narrativas.

monoteísta” sobre os territórios bíblicos (Assman, 1998:7, m.t.): ele é buscado em toponímias e mitogramas de areia e rocha feitos para “ver-e-narrar”: ou seja, todas essas lembranças que surgem do acesso pragmático das pessoas com as unidades que compõe as metodêuticas das suas rapsódias, os índices de verificação da história trazidos desde as experiências dos rapsodos com os lugares de um passado que imaginam e sentem.

Ao tratar dos regimes gráficos e narrativos Walbiri como “*sand story*” – textos que são “gravados e contados sobre a areia” por um “corpo que está sentado no chão” –, Nancy Munn (1973:58, m.t.) já chamava atenção para essa dependência (por vezes relegada) que as rapsódias têm de serem remontadas desde um “solo” onde podem ser reconstruídas a partir de “vínculos táteis” que se renovam entre o homem, o meio espacial e os suportes comunicacionais disponíveis. Por mais que os grafismos na areia dos povos australianos demonstrassem a existência de padrões visuais e rapsódicos específicos, mas toda *récit* que era retomada diante da pesquisadora abria-se ao momento de um contato renovado com aquele chão e “tela” de areia, que era aplainado e depois estriado com as mãos e com os traços dos contos da tradição. A recuperação de uma história era feita desde um retorno ao lugar original e imaginário de onde surgiram todas elas: o chão desértico da existência cotidiana Walbiri; ao mesmo tempo que eram desdobradas desde um instante propício, feito da presença de uma audiência (a pesquisadora) e de um tempo também conveniente a ser associado àquele conto reapresentado. Os vínculos de receptação que conduziam as *storytellings* etnografadas por Munn parecem ter na “areia” um imaginário explicativo adequado: retornando àquele pó para desenhar suas histórias, esses povos encontravam um chão firme e familiar, lugar de onde os mundos se originavam, ao mesmo tempo que viam nele um quadro maleável que era apagado e novamente rabiscado ao sabor de certas “vontades instanciais de rapsodiar” coisas diante de um “visitante”.

O solo caiota e os sulcos que os impérios do Oriente e do Ocidente deixaram sobre ele ao longo de mais sete milênios também eram aproveitados pela rapsódia de Sidhom. Entre esses fluxos temporais e os cenários de areia e pedra sobre o qual me fazia imaginar sua narrativa, ele procura interpor a rapsódia da originalidade copta, que tão ou mais quanto a islâmica, reivindicava pela sua língua litúrgica descendente de dialetos do Antigo Egito o valor de uma “religião nacional”. O verso em copta *Kyrie Eleison* (Tende piedade, Senhor!) que Sidhom repetia enquanto resumia para mim a história hagiográfica era feito de termos de uma língua local que “encantaram e fizeram levitar” um solo também egípcio, provando que o dialeto copta e o chão daquela nação eram partes originais dos milagres dos “povos do Livro” (judeus e cristãos). Era em relação ao islâm e à sua história na capital egípcia, colonização política e cultural que começa apenas em 639 d.C., quatro séculos depois da fundação da igreja copta,

que o rapsodo buscava os vínculos de receptação propícios à sua reprodução narrativa. Era explicada para mim, naquele momento, justamente essa originalidade da constituição entre a história egípcia e o desenvolvimento daquela denominação cristã.

Mas se lermos os temas dos conteúdos do milagre do *Qadīs* Samān narrados por Sidḥom, vamos perceber a existência de outras relações entre a prosa hagiográfica e os eventos do após-revolução; assuntos que criam uma linha de continuidade diacrônica com as urgências que religam os coptas de hoje àqueles do século X d.C., período em que teria vivido o santo. Esses índices temáticos são: os conflitos entre denominações religiosas, as violências que decorrem das suas disputas e a soberania de um governo militar de origem muçulmana que se dá a autoridade de “reconhecer” ou de “banir” as *dhimmī*, as minorais religiosas que vivem no seu território governado por leis islâmicas. Embora essas associações não tenham sido explicitadas pelo comentário do rapsodo, mas os conteúdos que elas vinculam estavam cotidianamente ao nosso redor. Talvez fosse uma redundância para Sidḥom explicar o quanto o milagre do *Qadīs* Samān possui presença significativa na relação entre os coptas e o tempo vivencial do *baʿd il-thaūra* atual.

Quando deixamos aquele santuário, °Adel nos pediu para visitar a casa da família dos noivos, onde a festa de casamento era realizada. Ele queria se despedir de Mithāt, pois achou que a nossa recusa a participar da continuidade da celebração poderia ter sido interpretada mal pelo seu amigo. A festa acontecia no térreo do prédio da família do noivo, local onde também ficava a entrada da sua fábrica de processamento de recicláveis. Quando chegamos, havia algumas pessoas se cumprimentando, e Mithāt estava em meio a elas, sorridente e acolhedor. Quando fomos até ele, °Adel pediu desculpa por não estar participando da festa, explicando que havia trazido um amigo até Zabalīn, e que estava aproveitando para passear pelo santuário com ele. Mithāt pediu que °Adel não se preocupasse, solicitando apenas que retornasse outras vezes para visitar sua família, de preferência no final de semana, quando por ali circulavam menos caminhões e o movimento da fábrica era menor. Mithāt também aproveitou para lhe apresentar alguns parentes seus que tinham vindo do Alto Egito para o casamento; eram primos, tias e sobrinhas, pessoas que estavam concentradas na frente da casa. Entre aqueles convidados que nos cumprimentaram, existia uma jovem de cuja beleza foi logo notada por °Adel. Vi o momento em que ele olhou para Sidḥom e piscou na sua direção, procurando chamar sua atenção para a garota. Esse último lhe respondeu com um movimento negativo e quase imperceptível de cabeça, além de um olhar frio e constrangido pela atitude do arquiteto. Voltando para Muqāṭam, ficava perceptível que ele não havia gostado do gesto de °Adel diante da presença de uma das convidadas do casamento de Mithāt. De início, imaginei que Sidḥom

havia reprovado o que entendia como uma “falta de discrição” diante da jovem, mas logo em seguida iria descobrir que um outro motivo se somava a esse.

Para tentar amenizar o mal-estar criado pela sua atitude, °Adel passou a investir em outros assuntos enquanto dirigia entre as ruas de Zabalīn. Ele lembrava, por exemplo, que em nenhum outro bairro do Cairo, os cristãos afixam tantos artefatos religiosos nas suas casas quanto fazem os moradores daquela comunidade. Enquanto cruzávamos as ruas, víamos vários ostensórios que apareciam fixados nas paredes e nas janelas frontais dos prédios, também no interior das pequenas mercearias e cafeterias. Eram quadros com ilustrações de rostos de santos coptas, calendários com a imagem do papa e *Qadīs* Shinūda III, um *sebħa* (terço) que pendia do umbral de uma porta; elementos que descreviam o quanto aquela porção do bairro de Manshiat Nāṣr era densamente habitada por famílias cristãs, pessoas que se sentiam à vontade, por isso mesmo, para ostentar artefatos religiosos nas suas residências. É comum nos contextos das vizinhanças mistas de outros bairros – ou seja, em localidades urbanas onde muçulmanos e cristãos residem próximos –, que os coptas não exponham crucifixos e imagens de santos na fachada de suas residências, evitando com isso que as casas sejam “marcadas” como de famílias cristãs. Por outro lado, é comum entre as famílias muçulmanas o hábito de fixar expressões exortativas religiosas e amuletos islâmicos fabricados a ferro no alto das *façades* dos seus prédios, visando prevenir suas residências dos “maus-olhados”: a chamado *al-ħasad*, a inveja e o seu olhar perscrutador.

°Adel também observava o quanto as ruas de Zabalīn eram limpas, embora quase todas as famílias trabalhassem selecionando e embalado lixo reciclado ali mesmo, nos limites daquele bairro superpopuloso, onde as casas dos moradores eram também os seus ambientes de trabalho. Raramente se via algum resíduo sólido pelas ruas. Por outro lado, existia uma sensação de odor que se apresentava onde quer que estivéssemos, mesmo dentro do santuário, que ficava afastado alguns metros das casas. °Adel explicava que esse aziúme que se dissipava no ar local vinha das pocilgas e do acúmulo de materiais que as famílias mantinham nos seus quintais, ou às vezes nas lajes dos prédios, onde trabalhavam.

A prova de que os logradouros da vila de Zabalīn era notadamente mais limpos do que muitos outros da capital egípcia se apresentou quando deixamos os limites da vila urbana e entramos na autoestrada que nos levaria até o altiplano da montanha de Muqāṭam, quando então começou a surgir vários amontoados de lixo nas laterais da pista. Percebendo esse contraste, °Adel lembrou de um vídeo que havia assistido há poucos dias pela internet: era a cena do cortejo de casamento do rei Farūq I, de 18 anos, com a Safīnāz Dhualfiqār, de 16; durante a monarquia constitucional turco-otomano no Egito do início do século XX. Naquele vídeo, a

caravana nupcial real que levava o casal até o palácio da família desfilava pelas ruas do centro do Cairo, enquanto recebia os aplausos de “súditos” que estavam dependurados em balaustradas de prédios e amontoados nas calças. “Quando assistir a esse vídeo, observe principalmente as ruas, como elas eram limpas, naquele tempo!” – dizia ʿAdel; que passou a enumerar o que entendia como sendo as “perdas” que a expulsão dos colonos ingleses, franceses e turcos teria causado ao Egito. Sobre o assunto, o arquiteto se referia aos efeitos da *naḥḍa il-islāmiyya* (despertar islâmico) do início do século XX, movimento anticolonial promovido por intelectuais egípcios que visava um revivalismo nas letras, nas ciências e no pensamento político dos valores árabes e islâmicos (Ibrahim, 2011). Tempos depois, durante o governo republicano de Naṣer, esse movimento iria nutrir o pan-arabismo como ideologia de fortalecimento dos laços políticos e identitários entre os países árabes (Podeh; Winckler, 2004).

O arquiteto observava que quando os egípcios expulsaram as famílias inglesas, milhares de livros didáticos e de literatura escritos em inglês – que foi uma das línguas oficiais do país até 1956 – foram amontoados nas praças e incinerados, e que os nomes das ruas foram modificados por denominações de lideranças muçulmanas. Depois desse relato do cenário do pós-Revolução de 1919, ʿAdel encerrou o assunto com uma expressão típica de lamento que dizia “este é o Egito!”; frase popular utilizada sempre quando características “negativas” referidas à nação – poluição urbana, corrupção, conflitos inter-religiosos etc. – são tratadas pela opinião pública como se fossem problemas “originárias” do país. Nesse sentido, toda vez que ouvimos um “este é o Egito!”, imagina-se implícito nessa expressão uma outra que diz “assim não acontece em outros países”.

ʿAdel me enviaria o vídeo do casamento do rei Farūq I dias depois daquela conversa. Mais do que o registro histórico em preto-e-branco, eram os comentários dos egípcios que seguiam abaixo da filmagem postada na internet que chamavam a atenção. Além da limpeza das ruas, esses comentadores observavam a beleza das vestimentas reais, a formalidade do cerimonial e a maneira “educada” como se comportava a “plebe” de espectadores. Nos últimos minutos da filmagem, o casal se colocava diante do palácio onde ocorreria a festa de casamento, e ali passava a receber os seus convidados e os presentes que traziam. Quase todos os comentários expressavam um saudosismo de um regime e de um modo de vida que há maioria dos egípcios de hoje não chegou a conhecer, um país monárquico do qual nenhum deles havia sido “súdito e espectador”; mas de cuja suntuosidade real as suas gerações tentavam reproduzir através dos paramentos rituais dos casamentos muçulmanos e coptas.

Quando naquela noite chegamos ao conjunto habitacional de Zilzāl para deixar Sidḥom, o jovem fez um pedido: “*ustez* ʿAdel, me deixe em frente àquela loja, por favor!”. ʿAdel

estacionou o carro próximo ao local e, antes que pudesse se despedir, o jovem lhe dirigiu um segundo pedido. Encarando o arquiteto com respeito e com um tom calmo que apelava à sua compreensão e amizade, Sidhom pediu que ele “não interferisse mais na sua escolha de uma noiva”, que aquela “era uma tarefa apenas sua”, e que mesmo os seus pais sabiam que a sua opinião deveria prevalecer sobre a deles; por isso não apontavam quem deveria ser o perfil mais adequado de esposa para ele. °Adel ouvia a tudo com um cabeça que se balançava em concordância, enquanto mantinha um olhar indisfarçável de constrangimento que mantinha fixo na direção do assoalho do carro. Sidhom se despediu de nós de maneira apressada e desajeitada; também sentia o impacto daquela decisão de ter que declarar sua vontade. Enquanto se expressava, ficava visível que era doloroso mas necessário permitir que o arquiteto soubesse que a autonomia e o direito de guiar seus projetos por conta própria eram valores prezados por ele.

Impactado com a posição do jovem, °Adel ficou alguns minutos com o carro estacionado e as duas mãos imóveis sobre o volante. A primeira coisa que ouvi dele, depois que o nosso amigo saiu do carro, caminhou alguns passos e sumiu entre as quadras de Zilzāl foi: “ele nunca me deixou conhecer sua casa. Toda vida que venho deixá-lo aqui de carro, ele me pede para ficar na frente desse restaurante”. E continuou dizendo que “Sidhom era assim”, nunca falava dele mesmo, nunca deixava conhecer sua residência, mas que era um grande amigo; e que ele entendia e respeitava sua opinião. No entanto, também acreditava que as pessoas “não podiam viver sem o que outros têm a lhes aconselhar, e sem a ajuda que os outros têm a oferecer”. Sem fazer conexões direitas com o caso de Sidhom, mas entendendo ser um momento adequado para aquele relato, °Adel voltou sua memória para o casamento que acabávamos se participar em Zabalīn. “Acho que ainda não lhe falei sobre Anastāsia, a esposa de Mithāt...” – foi como ele se reportou à história daquele casal.

Mithāt conheceu Anastāsia através de °Adel. Ela e o irmão eram órfãos de pai, e moravam ali mesmo, em Zilzāl, junto com a mãe e uma irmã mais nova. Toda a casa era sustentada pelo irmão, que se chamava Ihāb; um jovem que, depois de muita luta contra as adversidades, formou-se em comércio, passando a oferecer às suas irmãs e à mãe uma vida um pouco melhor do que aquela dada pelo seu falecido pai. Mas uma questão vinha lhe deixando inquieto: sua irmã havia completado 27 anos e ainda não havia casado. Ela também sofria com longas crises de depressão, o que ele associava à perda do pai, anos atrás, e, possivelmente, à ansiedade causada pelo celibatário. Então Ihāb decidiu pedir o conselho de °Adel, que, por sorte, há época também sabia que um jovem de Zabalīn estava sendo pressionado pela mãe para se casar. Aquele era Mithāt, que já havia ampliado a fábrica de picotagem e embalagem de

recicláveis do pai, reformado o prédio da família e realizando alguns pequenos projetos pessoais, mas que não tinha até então não tinha dado atenção à grande preocupação de sua mãe: o casamento. Conhecendo esses casos, °Adel tratou de ir às residências das duas famílias para “apresentar” o perfil de cada uma delas para a outra, ressaltando os seus valores e reputações; ele acreditava que a similaridade das histórias de vida e as condições econômicas compartilhadas por ambas iriam contar positivamente para a união dos jovens.

A interferência do arquiteto acabou surtindo efeito. Mithāt passou a ser chamado por Ihāb, o irmão de Anastāsia, para frequentar sua casa, repetindo aqueles típicos encontros que antecipam o *gabanyot* (noivado copta). Esses momentos serviram para que o casal se conhecesse e reconhecesse afinidades, também para que a própria família de Anastāsia conhecesse melhor Mithāt. Tudo parecia confirmar o noivado, até que uma informação mudou completamente a opinião do irmão da noiva: Mithāt planejava levar Anastāsia para morar em Zabalīn (a vila do “Povo do Lixo”), e essa ideia não tinha a aprovação de Ihāb. °Adel lembrou que Ihāb o procurou dizendo que “não imaginava sua irmã saindo de Zilzāl e indo morar naquela outra vila”, e que era preferível que Mithāt tentasse comprar um imóvel ali mesmo, no conjunto habitacional onde viviam.

Para evitar que Mithāt ficasse constrangido com a opinião de Ihāb sobre Zabalīn, e que o projeto de casamento fosse perdido, °Adel procurou ele mesmo sondar a opinião do pretendente, que também não abria mão dos seus planos e capacidades: ele só tinha condição de oferecer à Anastāsia o prédio da sua família em Zabalīn como moradia. Entre os impasses criados por condições financeiras e opiniões, °Adel apostou numa última iniciativa: ele próprio convidou Ihāb e sua irmã para visitar a residência da família de Mithāt. Eles aceitaram. E, na vila do noivo, tiveram a experiência não apenas de conversas e refeições agradáveis entre famílias; Mithāt fez questão de fazer algo mais: ele ligou a máquina de picotagem da sua fabriqueta, pegou com as próprias mãos um fardo grande de plástico reciclável e o despejou dentro dela, em seguida continuou o processo: o plástico reduzido a pequenas plaquetas foi lavado com uma solução de água, sal e outros produtos químicos, deixado ao ponto de embalagem. Depois dessa pequena demonstração feita aos olhos daquela que seria sua noiva e do seu cunhado, Mithāt desligou o maquinário e foi na direção dos seus convidados com uma expressão que dizia como que “bem, é isso que faço!”. °Adel interpretou a atitude de Mithāt como uma ação de grandeza moral que ele nunca havia presenciado igual. Quando o plástico picotado caiu dentro do tanque e a ação química fez liberar um odor quase insuportável, o arquiteto disse ter certeza que aquela era a forma como Mithāt procura testar a família da sua futura esposa, além de ser um gesto por meio do qual assumia quem ele era, onde morava e

qual eram os cheiros da vida ali. Uma semana depois, realizava-se o *gabanyot* do casal. Segundo o arquiteto, não foi Ihāb quem ficou de todo convencido com a visita à casa de Mithāt; foi a própria Anastāsia que assegurou ao irmão que estava convencida do seu desejo de se casar com Mithāt.

Entre as várias pessoas e as suas mediações, a imagem das vontades de Anastāsia foi a que menos surgiu na narrativa de ʿAdel sobre aquele “noivado arranjado”. Se foi pressionada e demovida pela reprovação social do que significa o celibatário no Egito, se foi convencida pelas condições materiais e afetivas oferecidas por Mithāt, são questões que não podem ser discernidas com precisão. É possível imaginar que todas elas, além das contracenções e pontos do acordo que no geral envolviam apenas homens – ʿAdel, o noivo e o irmão da noiva, no lugar do “pai ausente”, dado que Ihāb era órfão –, acabaram levando Anastāsia a se decidir pelo noivado. Sopesar o quanto de voluntário ou involuntário, de incorporações de vontades e afecções estão envolvidos na “decisão” dela também seria um exercício inexecutável, a tomar apenas as informações que obtive sobre ela. Por fim, o que se pode dizer é que a história servia para ʿAdel (o *khādim*) demonstrar o valor dos conselhos e das ajudas práticas trocados entre conhecidos. O que confirmava também, para a sua ideia, que ninguém pode viver sem a interferência dos conselhos dos outros sobre a vida de cada um, à maneira como demonstravam as expressões de segredo e demanda por independência de Sidhom.

É relevante como, por exemplo, “não deixar que o outro entre na minha casa ou entre na minha vida”, assim como “não permitir que o outro não me conheça por meio da minha ‘fala-livre’ e sincera”, e “não aceitar que ele interfira nos meus projetos” figuram um *gestus* que constrange a didática das disposições dos respeitos entre papéis e das políticas afetivas construídas pela mensagem bíblica do cristianismo; sejam em incorporações do monoteísmo ocidental ou naquelas da ortodoxia copta, presenciadas no Egito. Afinal, o *topos* axial do cristianismo também se apresenta nos movimentos recitativos e na ortopraxis daqueles que fazem a igreja copta: as máximas dos evangelhos e dos evangelistas, os epítetos de Deus e a divisão da trindade também são ali postos em adoração. A própria ideia do “entrar em minha casa” surge na poética bíblica não como uma restrição, não como uma prevenção do respeito à privacidade ou como um termo de um julgamento das mobilidades entre pessoas e suas “comunidades morais” (Comerford, 2014:108), mas como um “oferecimento generoso”; que apenas a consciência da “falta de dignidade” do dono da casa pode evitar que o “outro” (o bom-visitante) seja acolhido dentro dela. Essa ideia surge no Evangelho de Mateus, quando o soldado romano se dirige a Jesus, dizendo:

*Anā last mustaḥaqān °an tadkhul taḥt saqaḥ,
wa lakin qul kalimatan faqaḥ wayakhlus.*

Não sou digno de que entreis em minha morada,
mas dissei uma só palavra e eu serei salvo.

(a.c.) [Mateus, cap. 8, ver. 5 – BOC]

Quando Sidhom estranhava a vontade de °Adel por participar das suas decisões adultas e de “entrar em sua casa”, operava também um *gestus* de desorganização dessas partes que estabeleciam as autoridades de aconselhar, adentrar (a casa e os afetos), perguntar e ouvir, ajudar altruisticamente e, por fim, interferir sobre o outro. Na verdade, ele tentava se colocar como que à margem desse “outro” previsto pela moral do “bom cristão acolhedor de presenças e palavras de conselho”. Mesmo que °Adel abrisse sua casa para ele inúmeras vezes durante a semana e deslindasse “sinceramente” suas histórias e seus ensinamentos, a posição de Sidhom de manter um secretismo sobre o que aspirava, o que o afligia e, principalmente, onde morava, mantinham-se firmes e defendidos como valores relevantes. O efeito imprevisto dessa armadura colocada em volta da possibilidade de uma “fala sincera” (*parrésia*) que se compartilhava era que, ao tentar adentrar esse meio onde a “fala revela o outro”, °Adel acabava muito mais tratando de si mesmo, apresentando a si e “abrindo suas portas” do que conseguia ter do jovem. A reserva de Sidhom acabava fazendo daquele que seria o *ustedh* (o mestre), um aprendiz que possuía diante de si um enigma de resolução em aberto.

Milagre em Ma°ādi

Após aquela noite, °Adel e Sidhom ficaram sem se falar por vários dias. As minhas tentativas de reaproximá-los falharam, até o momento que tive a oportunidade de uma conversa longa com o jovem. Foi na ocasião de um encontro no templo copta de Ma°ādi, bairro localizado na região sul do Cairo, às margens do Nilo²²³. O convite para conhecer a igreja copta daquele

²²³ O bairro de Ma°ādi abriga uma série de escolas e universidades públicas e particulares do Egito, além de prédios do governo, como o Hospital das Forças Armadas Egípcias, onde o ditador Ḥusnī Mubārak ainda hoje vive em regime de detenção.

distrito distante de Muqāṭam partiu de Sidḥom, que dizia apreciar o ambiente do templo, além de ter interesse de me apresentar o que considerava uma das “*kanāis* mais importantes do cristianismo egípcio”. O templo era uma capela erguida às margens do Nilo por sacerdotes coptas. A decisão de construí-la ali foi tomada depois que um exemplar da bíblia escrita em árabe clássico teria sido achado boiando nas águas. O livro estava aberto no décimo-nono capítulo de Isaías, em uma página onde o nome do Egito [*Miṣr* – a.c.] era mencionado entre palavras de admiração pela sua “glória”. Apresentar o lugar daquele milagre era uma das razões que levaram Sidḥom a me convidar para um encontro ali; a outra era para que pudéssemos conversar e assistir ao pôr-do-sol sentados num pír de madeira que partia do átrio da capela em direção ao leito do Nilo.

Depois que sofrera tentativas de ataques incendiários em 2012 – ações de cujos autores eram desconhecidos, mas que a opinião pública associava aos membros do movimento islâmico anti-governista *R4bia* –, os administradores da igreja de Ma^çādi resolveram construir uma murada que envolvia todo os arredores do templo, além de demandarem do Estado a presença de homens do Exército Egípcio nas suas imediações. Embora o risco de novos ataques, o local ainda era um ponto de peregrinação copta bastante visitado, além de uma área de lazer que costumava reunir muitas famílias nos fins de tarde.

A edificação original da capela foi toda preservada. Algumas coberturas dos pilares e partes do forro de madeira da nave central ainda eram os mesmos desde a primeira construção, erguida por volta de 1978. Exemplares da arte copta em forma de pinturas também foram mantidos, como os quadros da peregrinação de Cristo ao calvário que se distribuíam pelas paredes da igreja; peças que foram pintadas por monges do Alto Egito. Num dos cantos da capela, um compartimento servia como sala de exposição do exemplar da bíblia encontrado boiando no Nilo, ali os fiéis acendiam velas, recitavam suas orações e, entre sussurros e choros contidos, beijavam a redoma de vidro onde o livro de folhas grossas e com letras copiadas a mão era exposto. Sidḥom queria me mostrar aquela mensagem de perto. Com o rosto encostado na redoma e com um dedo que tentava apontar para o exato trecho onde o nome do Egito figurava, ele lia para mim de maneira compassada o versículo do milagre de Ma^çādi.

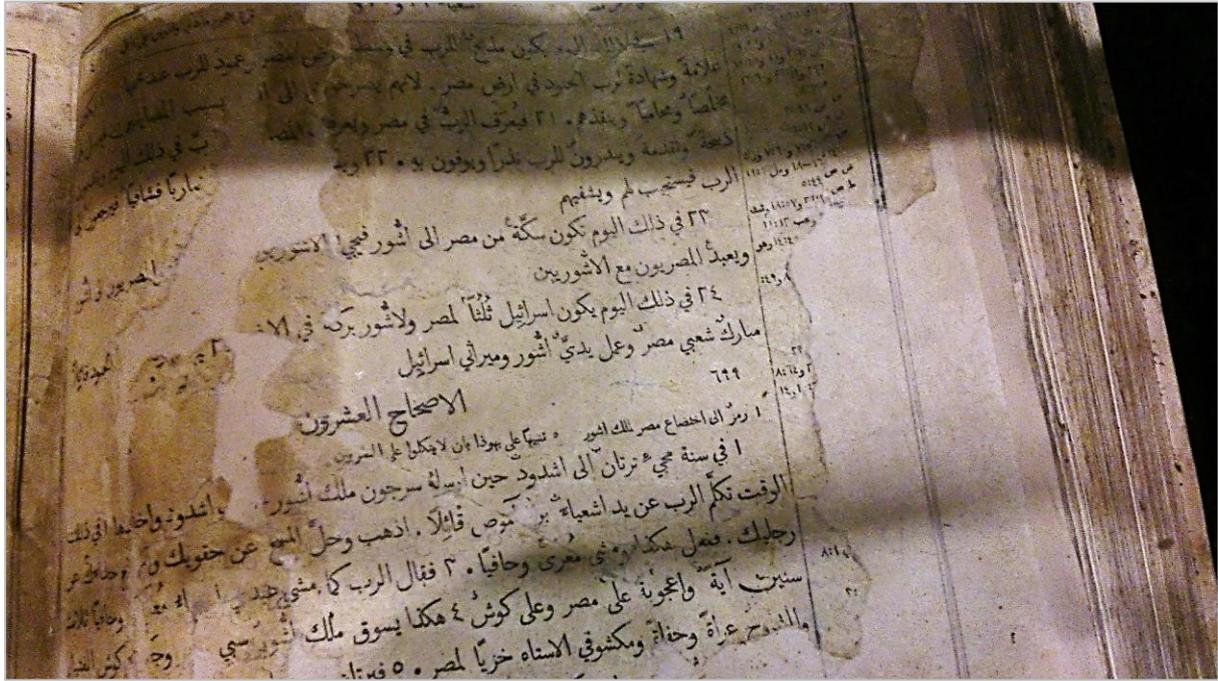


Foto Intratextual 01 (acervo do autor): exemplar da Bíblia Copta que materializa o milagre de Ma'ādi.

*Ya rab kull nataq al-ṭaṭati: "tabarik shabī
Miṣr, wa-Asuir 'amal yadi, wa-Israyil tarātī".*

O Senhor de todo poder pronunciará: “Benditos sejam o Egito, meu povo, a Assíria, obra das minhas mãos, e Israel, meu patrimônio”.

(a.c.)

[Isaías, cap. 19, ver. 25 – BOC]

A história por trás do milagre, que teria acontecido no dia 12 de março de 1976, dizia que muitos muçulmanos egípcios haviam se convertido ao cristianismo copta quando o exemplar da bíblia foi descoberto, e que o fato do livro estar escrito em “árabe clássico”, e não na “língua copta”, como era comum em exemplares antigos feitos por copistas da igreja, revelava a sacralidade daquela mensagem dirigida à missão de conversão do povo egípcio deste tempo. Ou seja, era o aparecimento espontâneo e a mensagem gravada com o vernáculo oficial da nação que revelavam a sua imagem miraculosa, como se ela tivesse sido deixada diretamente àquela gente que a mensagem chamava de “sua”.

Assim como *al-Qurʿān*, que é tido como uma mensagem diretamente enviada por Allāh aos homens, e no qual se acredita que nenhum trecho tenha sido modificado desde a sua anunciação pelo anjo *Jibril* ao profeta Muḥammad (s.w.s), a bíblia de Ma'ādi se apresentava à comunidade copta egípcia como esse texto original, essa comunicação entregue à nação em

apelo à sua conversão. Entre o *al-Qurʿān* e a bíblia do milagre de Maʿādi, uma língua (o árabe) e uma nação (o Egito) tinham suas sacralidades disputadas: se antes era apenas o islām que se comunicava por uma língua dignificada por Allāh – desde que foi pelo árabe que a “mensagem” [*al-risala*] foi deixado aos homens –, agora também era por esse mesmo vernáculo que a mensagem bíblica procurava ser difundida entre os egípcios. Os “milagres dos dois livros” simetrizavam os seus sentidos, e, interposto às interpretações dos seus significados, a disputa pela originalidade da palavra e a religiosidade do país. Para ambas as casuísticas dos milagres é a “palavra” que resguarda e confirma a sacralidade das rapsódias, é ela que

tem que ser concebida no sentido “mítico”, como ser substancial e como força substancial, antes que se possa considerá-la no sentido ideacional, como órgão do espírito, como força fundamental da construção e articulação da realidade espiritual (Cassirer, 1992[1946]:79)

Aquela era a importância do templo que visitávamos para o fortalecimento dos cultos coptas modernos no Egito: guardar a palavra, a linguagem, o “vernáculo nacional” e a sua prova substantiva de uma consciência religiosa.

Após caminharmos pelo interior da capela, Sidhom me levou para a área externa, onde um platô de madeira avançava sobre as águas do Nilo, formando uma espécie de píer. Sobre aquele local, mesas e bancos foram distribuídos para que os visitantes pudessem admirar o pôr-do-sol e fazerem suas refeições da tarde. Enquanto caminhávamos pelas mesas ocupadas por esses frequentadores, Sidhom percebeu meu olhar de curiosidade. A pequena festividade que existia em cada uma das mesas, as cores das suas comidas domésticas trazidas com cuidado em vasilhas ou embrulhadas em panos, além de toda a aparência daquela reunião me chamavam a atenção. Era como se todos ali estivessem entre conhecidos, e de repente fossem trocar alimentos uns com os outros. Quando na verdade eram famílias coptas diferentes, pessoas como nós, que vieram de várias regiões do Cairo para rezar, estar entre os seus amigos e familiares ou simplesmente para aproveitar o último calor da tarde daquele dezembro de dias cada vez mais frios.

Quando ocupamos uma daquelas mesas deixadas aos visitantes, Sidhom perguntou se eu conhecia a palavra “*dahlib*”; esse verbo transitivo do árabe. Eu lhe disse que não dominava o seu significado. Então ele tentou traduzi-lo com o verbo da língua inglesa “*sneak*” (s. “*sneaky*”), que entendia significar “olhar de maneira curiosa e indiscreta”; embora a tradução mais comum descreva a ação de “mover-se em direção a algo ou alguém sem ser percebido”²²⁴;

²²⁴ Cf. *Cambridge Advanced Learner’s Dictionary*, 2008, p. 1367, m.t.

descrição que corresponde ao verbo bitransitivo “esgueirar(se)” da língua portuguesa: “desviar ou volver de maneira cautelosa, discreta”²²⁵. Sidhom citou aquela palavra para me aconselhar a ter mais discrição na maneira como eu observava as pessoas e os seus movimentos, pois tinha percebido a forma como eu voltava os olhos na direção das mesas. Ele dizia entender que eu vinha de um outro contexto e que estava ali em desenvolvimento de uma pesquisa, o que me dava uma postura naturalmente inquiridora, mas que deveria me alertar que “os egípcios não gostam de olhares assim...”; nesse momento, ele fez um gesto de esticar o pescoço e projetar um olhar na descendente, como se procurasse por algo que se passava num plano baixo e velado. Eu lhe perguntei se isso tinha a ver com *al-ḥasad* (inveja), o “olhar perscrutador e invejoso” do outro, contra o qual existe uma série de atos protetivos usando expressões e amuletos contra a sua negatividade. Sidhom acreditava que sim, que vinha do mesmo costume de evitar os efeitos dos desejos transportados pelos olhares daqueles que possuem “inveja”, mas que vinha também de um resguardo da intimidade que é natural de qualquer pessoa, em qualquer lugar. No árabe egípcio popular, o verbo *baṣ* (ver) também conota “inveja”: o que inveja é aquele que repete o gesto de “observar indiscretamente”, e faz isso “porque deseja ser como” ou ter aquilo a que dirige o olhar (Hinds; Badawi, 2009[1986]:80). Esse verbo também empresta o seu radical à palavra *mibaṣbaṣāty* (paquerar); como já foi apresentada anteriormente (*vide* G. P. I, p. 229).

A observação de Sidhom me colocava em presença daquele mesmo jovem que pedia para ‘Adel não interferir nas suas decisões amorosas e de casamento; era a mesma pessoa de reservas e controle das suas aparências, origens e segredos. A sua avaliação sobre a minha postura me fazia lembrar que, assim como ‘Adel, eu também era alguém à procura de “falas confessas”; expertises e interesses da pesquisa sobre as quais o meu interlocutor fazia questão de me informar que ele compreendia e queria me ensinar a “controlá-los”. Como um conselho à minha performance de pesquisador e pessoa que precisa de noções de etiqueta do comportamento público para viver naquele país, Sidhom procurava me ensinar a modular justamente aquele gesto que é objetivo, mas que a narrativa antropológica traduz conceitualmente como “o olhar sobre os ombros”. Esse nó crítico da disciplina no qual costumeiramente nos engodamos, mas de cuja reflexividade do gesto (“o nativo que olha sobre os nossos ombros”) sempre tenta nos corrigir.

Antes de ficarmos totalmente de frente para o Nilo, na direção do pôr-do-sol que aguardávamos, Sidhom me apontou uma grande mancha de fuligem que partia do telhado do prédio da administração da igreja e subia em direção a uma das laterais do prédio. Aquela era

²²⁵ Cf. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, 2009, p. 809.

a marca do princípio de incêndio causado por um artefato jogado por alguém que passava diante do centro religioso, em 2012. Por sorte, o fogo foi controlado. Ele me explicava que ao invés de apagar a marca de fuligem causada pelas labaredas, a igreja resolveu deixá-la ali, como se fosse um sinal de resistência e prova do que aconteceu. Todo o prédio já havia sido recentemente restaurado, mas aquela mancha negra sobre a tintura de tom roseado por ora era mantida.

Por conta desses ataques, homens do exército circulavam a todo o momento pela área externa da capela. Antes de entrar na igreja, todos os visitantes que estavam ali mostraram suas cruzes coptas tatuadas nos punhos ou apresentaram suas carteiras de identidade para os homens daquele destacamento. A presença dos militares me fez indagar Sidhom sobre a sua opinião a respeito do governo atual e da tentativa dos militares de retomarem o controle do país, depois da revolução. A resposta de Sidhom foi que era preciso dar tempo ao governo, que toda avaliação a seu respeito ainda era precipitada, mas que ele acreditava, sim, que o mandato do marechal Sīsy era o melhor para o seu país naquele momento. Então lhe perguntei se ele achava que as forças militares tinham controle demais sobre o Egito, como reclamavam falas que se opunham ao governo. Sobre essa pergunta, Sidhom me lembrou dos inúmeros conflitos modernos vivenciados pelo seu país e da importante atuação das forças militares na garantia de parte da integridade das fronteiras nacionais durante os contextos de guerra; a exemplo do que representou a Guerra dos Seis Dias empreendida por Naşer – à época, presidente do Egito – e pelos exércitos da Síria e da Jordânia contra Israel.

A Guerra dos Seis Dias de 1967 representou um momento de organização e teste das alianças regionais – entre os países árabes e a proposta de um liga pan-arábica – e globais – entre os polos USA-URSS e seus respectivos aliados. A criação do Estado de Israel e o avanço do seu projeto de expansão territorial e consequente expulsão dos palestinos dos seus territórios originais foram tratadas como problemáticas que precisavam ser combatidas por países como o Egito e a Síria, que à época propunham a formação da chamada República Árabe Unida. A alegação de uma possível invasão do “seu território” pelo Exército Egípcio fez Israel antecipar um ataque aéreo contra os equipamentos e as forças militares egípcias do Sinai, que dias depois teria parte do seu território tomado pelo país vizinho. Essa guerra acabou representando uma somatória incalculável de perdas de vidas, territórios e recursos bélicos para os países envolvidos, além de ter instaurado as animosidades regionais entre as nações e os governos israelenses que perduram até os dias de hoje.

Sobre esse conflito, Sidhom lembrou de uma história que o seu avô costumava narrar com insistência para os seus familiares e amigos, e que naquele momento o seu neto reproduzia para mim, a fim de explicar a importância das forças militares egípcias para o país.

No ano em que a Guerra dos Seis Dias foi deflagrada, o avô de Sidhom, que morava numa pequena vila do Sinai do Norte, teve a sua ajuda solicitada pelas brigadas militares egípcias que ocupavam a região: ele foi chamado para transportar na sua caminhonete cerca de trinta crianças do vilarejo até um conjunto escolar que ficava numa cidade a poucos quilômetros dali. Os militares egípcios sentiam que a tensão entre Egito e Israel havia se intensificado nos últimos dias, e que o conflito armado era quase inevitável, por isso trataram de esvaziar temporariamente algumas aldeias e cidades próximas da zona de fronteira entre os dois países.

Como lhe foi solicitado, o avô de Sidhom removeu as crianças até o conjunto escolar da cidade vizinha, enquanto os seus pais e outros adultos seguiam para o mesmo local por meio de outros comboios. Na escola onde foram abrigadas, as crianças aparentemente estavam mais seguras, até que um evento provou o contrário. Quando os ataques aéreos israelenses contra os militares egípcios concentrados no Sinai foram iniciados, um avião daquela esquadrilha se destacou do principal centro de combate e jogou pequenos artefatos a algumas dezenas de metros da frente do prédio onde as crianças e outros civis estavam. Com curiosidade, algumas delas tentaram correr na direção de onde os objetos caíram, imaginando que eram inofensivos, pois, minutos depois de lançados, ainda não haviam provocado nenhuma detonação. No entanto, os objetos explodiram, liberando uma intensa onda de calor que atingiu todos que estavam próximos a eles. Então o avô de Sidhom pode ver o momento em que o rosto de uma das crianças que se destacou das demais ser como que “derretido” e cair do local da face. Outras tantas crianças e ele próximo também sofreram graves queimaduras naquele dia em que militares e civis foram mortos; embora, estranhamente, a história mais conhecida da guerra valorizasse apenas as mortes dos soldados. Aquelas foram as experiências que duraram no corpo e na memória do avô de Sidhom daquele ano de 1967.

Mas por que um relato de mortes de civis provocadas por enfrentamentos bélicos evitáveis, como foram aqueles da guerra contra Israel, falaria a favor da importância das forças militares egípcias? É que após essa narrativa, Sidhom me lembrou que durante os anos da chamada *muqāwmah* (resistência) promovida pelos egípcios contra os invasores ingleses, no início do século XX, crianças como aquelas, de cujas vidas o exército tentou poupar naqueles dias de guerra, eram colocadas na dianteira da linha de combate contra as forças militares coloniais; primeiro, porque os egípcios não possuíam um exército nacional organizado e forte – a maioria dos movimentos anticoloniais eram capitaneados por milícias civis insurgentes

– e, segundo, porque essas crianças eram usadas covardemente como escudos-humanos a fim de intimidar e fortalecer a resistência contra os inimigos. As duas histórias pareciam como que exemplos complementares: na primeira, que era o relato de um Egito republicado, as forças armadas tentavam garantir a vida das crianças; na segunda, como relato de um país pré-republicano e desprovido de um exército forte, eram os próprios civis que se colocavam dispostos ao martírio da guerra. Mesmo com todo o horror que ambos os casos espelhavam, Sidhom parecia estar do lado daquela realidade em que o esforço de lutar pelas vidas ainda era uma alternativa possível. Além do mais, essas imagens de violência e vulnerabilidade do Egito diante dos seus invasores eram descritas para tentar me convencer de que a posição política e regional do país tornava inevitável a manutenção de um exército capacitado e prontamente à disposição para resolver os conflitos internos – como aqueles que ameaçavam a comunidade copta – e os externos – a exemplo daqueles contra o *Daesh* (vulgo Estado Islâmico); esse novo inimigo que, dia após dia, conquistava mais territórios e guerrilheiros no país vizinho, a Líbia. Assunto que vinha preocupando o governo de Sīsy e os egípcios em geral, naquele ano de 2014.

Quando o sol do mirante da igreja de Ma^oādī se pôs naquela tarde, momento em que também os sentimentos dessas histórias foram recolhidos para que pudéssemos continuar aproveitando o passeio, nós resolvemos voltar para Muqāṭam. Enquanto saíamos de um e entrávamos em outros micro-ônibus, até chegar nos limites do nosso bairro, Sidhom me convidou para participar com ele do festival anual egípcio chamado de *Sham il-Nisīm* (algo como “Respirar os Bons Ares”), que celebraria o início da temporada de primavera dali a duas semanas. Ele me chamou para visitarmos o parque urbano que fica ao lado da Barragem de Ismā^oīlya, nos limites da região metropolitana norte do Cairo, local onde muitas famílias vão para fazerem refeições às margens do Nilo, nadar e aproveitar o feriado nacional. Como até então não havia mencionado o assunto do seu desentendimento com ^oAdel, tive a ideia de perguntar se poderia convidar o arquiteto para estar conosco naquele feriado; imaginei que o momento poderia ser proveitoso para restaurar a amizade entre os dois. A princípio, Sidhom alegou que talvez ^oAdel não fosse apreciar o passeio, “pois iríamos de ônibus e a viagem era longa”, mas deixou a meu cargo a tentativa convencê-lo a ir.

O último micro-ônibus que pegaríamos naquela noite partia da estação de Saiyydat ^oĀisha, que ficava no sopé da montanha de Muqāṭam. Como sempre, o lugar estava lotado de pessoas que vinham do centro e seguiam para trechos das regiões norte e leste da cidade. Assim que descemos de um transporte e começamos a caminhar na direção do outro, eu comecei a ouvir em meio à competição sonora confusa das vozes dos vendedores ambulantes, das buzinas dos carros e dos sons dos autofalantes das mesquitas chamando para a oração a repetição cada

vez mais expressiva da palavra “*kumbela*” (bomba). Quando o próprio Sidhom percebeu a movimentação incomum das pessoas ao nosso redor, e entendeu o que poderia estar acontecendo, ele volteou firme o seu braço no meu e pediu que saíssemos com pressa dali. Embaixo da ponte do viaduto onde fica a estação de micro-ônibus, já se formava um grande círculo de pessoas sendo orientada a se afastar por um guarda de trânsito aturdido e preocupado. No centro da atenção dos populares, uma pequena bolsa-de-mão preta, artefato que aparentemente havia sido deixado de maneira intencional no meio da multidão.

Sidhom pediu que saíssemos depressa, pois outras bombas poderiam ter sido abandonadas pelas ruas. Nós pegamos o micro-ônibus para Muqāṭam e, enquanto o veículo subia a encosta da montanha, os passageiros relatavam que outros artefatos tinham sido detonados ou desarmados naquele dia pelo Cairo. Como uma “contra-violência” que procurava atingir o regime através de quem mais eram as suas vítimas (os civis), aquelas eram reações à soltura e absolvição pelos assassinatos de centenas de manifestantes que a justiça egípcia declarava ao ex-presidente e ditador Ḥusnī Mubārak. O abonamento por todas as mortes que a polícia do seu governo cometeu contra os civis que protestavam em 2011 e a punição branda perpetrada a ele pelos crimes de corrupção cometidos haviam causado uma série de atos extremados como aquele pela cidade. Em nenhum desses atentados, qualquer grupo ou pessoa reivindicava autoria: os atos eram dispersos, sem alvos justificados e anônimos. Cerca de três dias antes daquela ação, uma bomba tinha sido deixada próxima ao maior shopping center do Cairo, o *City Stars Mall*; reduto de consumo e lazer da elite caiota residente do bairro de Medīna Nāṣr. Na tentativa de desarmar o explosivo, um operador do esquadrão antibombas foi mortalmente ferido pelo artefato. O vídeo macabro do corpo do policial explodindo vinha aparecendo ostensivamente nas redes sociais.

Enquanto estávamos dentro do micro-ônibus e ouvíamos dos passageiros outros relatos de atentados que ocorriam pela cidade, Sidhom lançava na minha direção um olhar firme e autoexplicativo, através do qual eu conseguia interpretar ele me dizendo: “entende, agora, por que precisamos das forças militares?”. Horas depois soubemos que a bomba da estação de Saiyydat ʿĀisha havia sido desarmada com sucesso.

Era como se todos os egípcios tivessem saído de casa naquele feriado nacional. Para qualquer lugar que se olhava, víamos famílias andando de mãos dadas pelas calçadas. A maioria delas procurava algum trecho desocupado nas margens do Nilo ou de algum parque urbano para sentar com os seus parentes e amigos, e ali realizar suas refeições. O único “cerimonial” daquele festival era o de sair de casa e sentir o ar do início da primavera; como traduzia o nome do feriado: *sham il-nisīm* (respirar a “brisa”). Algumas traduções procuram detalhar o sentido do nome “*nisīm*” de maneira mais aproximada aos costumes populares das descrições meteorológicas populares dos egípcios, que o definem como “um vento quente e carregado de poeira que sopra durante a primavera” (Hinds; Badawi, 2009[1986]:266)²²⁶. *Al-Shamsīn* (“50”, em árabe) também é o termo utilizado pelos coptas para nominar o período de “Pentecoste”; celebração religiosa que acontece subsequentemente ao feriado pagão de Sham il-Nisīm, de cujos primeiros registros remontam ao Egito Antigo e às festas sacrificiais realizadas às margens do Nilo. A tradição moderna desse feriado foi registrada pelo egiptólogo Edward William Lane, no seu clássico *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1860). Nessa obra, que traz descrições do Egito urbano e rural do final do XIX e início do XX, a celebração é descrita pelas misturas das cores das vestimentas das pessoas, pelos seus passeios e divertimentos balneários e pelo hábito de fazerem refeições ao ar livre.

Dentro do ônibus, seguido para a região nordeste do Grande Cairo, onde ficava a Barragem de Ismā‘īlya, eu e Sidhom não acreditávamos que ali, do nosso lado, estava o *ustedh* ‘Adel com a sua aparência de quem saía pela primeira vez para aproveitar o dia de Sham il-Nisīm, com aqueles dois olhos emoldurados pela armação grossa e arredonda dos óculos que se dividam entre admirar a paisagem dada pela janela e nos agradecer pelo convite do passeio. Sidhom também convidou a um amigo que morava há quase um ano na Rússia, e que naquela temporada estava visitando os pais no Egito. Ele se chamava Rafaīl, 32 anos, e aquela era a primeira vez que passava o feriado entre amigos.

Quando chegamos nas proximidades da cidade de Ismā‘īlya, percebemos que o local da barragem era acessado através de uma ponte que foi construída por Mehmed ‘Ali, durante o Império Otomano; há quase duzentos. Admirado com aquela obra, que ainda não conhecia, o

²²⁶ Seguindo uma nomenclatura europeia de origem helenística, Lane (1860:105, m.t.) traduz o termo “*Nisīm*” como Zéfiro; o deus grego que representa o vento oeste, aquele que fecunda os seres.

arquiteto pedia que olhássemos para a perfeição das sobreposições dos blocos de pedra que formavam a estrutura, e que imaginássemos o desafio que significou construir aquele caminho de quase trezentos metros atravessando um braço do delta do Nilo com os recursos materiais e técnicos da época. Enquanto cruzávamos o local, °Adel se projetava sempre três passos à nossa frente, apontando detalhes dos arcos decorativos construídos sobre o passadiço e olhando as placas da primeira inauguração e das restaurações. A obra daquela ponte era a imagem de um Egito que já foi um centro de experimentação das principais técnicas da engenharia moderna: pontes, diques, sistema de aquedutos, mesquitas e fortalezas militares eram alguns feitos do *pashā* (ou *bāsha*, como pronunciam os egípcios) Mehmed °Ali; governante que também deixou um legado público feito de escolas, universidades e hospitais no país; todos como equipamentos que estavam de alguma forma ligados ao fortalecimento de um Egito bélico, nação que se afirmava como centro das conquistas imperiais turcas na África norte-saariana e no Oriente Médio do início do século XIX.

A fama de Mehmed °Ali fez com que a palavra *bāsha* – que é um estrangeirismo turco atribuído com título militar de um governante – se tornasse um vocativo nos cumprimentos cotidianos das pessoas; principalmente entre os homens. Como *bāsha* (a.e.c) é um título de nobreza e patente militar do antigo império, esse termo costuma soar como um enaltecimento exagerado, engraçado ou, a depender da situação, irônico. Outros vocativos com valores religiosos, políticos e profissionais também são comumente acessados pelo vernáculo coloquial: *usteth(a)* (senhor/senhora; professor/professora), *hagg/hagga* (aquele ou aquela que fez a peregrinação do *hajj*), *muhandis* (engenheiro/arquiteto), *oncle/tant* (tia/tia, estrangeirismos usados principalmente entre os coptas, quando se dirigem a algum *khādim*), entre outros. Nos comportamentos linguísticos correntes, esses vocativos podem acompanhar o nome das pessoas ou substituí-los; situação em que a denominação própria é reduzido ao da pessoa pública. É o mesmo que ocorre com as palavras “doutor” e “professor” em outros contextos de linguagem.

Aquela ponte e a barragem de Ismā‘īlya, que ainda iríamos conhecer, eram uma das primeiras infraestruturas de grande escala do Egito moderno. Empreendimentos que abriam uma nova fase de suntuosidade e gigantismo na representação do Egito para os colonizadores europeus. Essas “grandes obras” que constituem as principais imagens da nação são as necrópoles e os templos deixados pelos reinos do Egito Antigo, as mesquitas do período Fatímida, com suas abóbadas e *façades* decoradas com geometrismos islâmicos, e, por fim, as infraestruturas públicas construídas por Mehmed °Ali. Períodos de cujas imagens e peças arquitetônicas também podem ser reconhecidas nas faces das cédulas da moeda nacional.

Entre os locais onde ficavam a ponte e a barragem de Ismā‘īlya, o governo egípcio construiu um parque público para acolher os visitantes. Ali, as famílias estendiam seus tapetes e distribuíam os alimentos que trouxeram de casa, enquanto algumas crianças e adolescentes nadavam nas águas do Nilo. Alguns arriscavam saltar da borda da barragem para dentro da sua jusante, deixando seus corpos serem levados pela correnteza até uma margem próxima. A construção principal é, na verdade, um dique, cuja principal função era a contenção das águas nos períodos de seca. Ao longo da sua parede de dez metros de altura, os engenheiros de Mehmed ‘Ali projetaram cerca de vinte vertedores, que durante o verão eram parcialmente fechados para que o volume do montante se elevasse. Como outras formas modernas de armazenamento foram criadas, as comportas não precisaram mais ser fechadas. O desafio da falta de energia elétrica da época fez os construtores imaginarem uma alternativa mecânica para soerguer e baixar as grandes comportadas de ferro: sobre o dique foi distribuída uma linha férrea e, sobre ela, uma grua, que cumpria a função de abrir e fechar as comportas. Na época do *pashā*, o equipamento era movimentado por tração animal e mão de obra escrava, além de um sistema de roldanas que diminuía o peso das estruturas móveis da represa.

Nós decidimos sentar de frente para a barragem. ‘Adel estendeu uma toalha no chão e abriu algumas vasilhas com verduras, pães e *fisīkh*, que é um peixe seco e salgado que principalmente os coptas costumam consumir naqueles dias que antecedem a Páscoa da Igreja Ortodoxa Copta. Como era costume ser feito na data, Rāfqa, a esposa de ‘Adel, salgou alguns peixes e depositou dentro de um vasilhame fechado sobre a cobertura do imóvel da família, até que eles adquirissem sabor e pudessem ser consumidos. A abertura da vasilha de peixes secos deixada sobre as casas para secar é sempre assistida com expectativa por algumas famílias egípcias, que apreciam os pratos que são feitos com eles e o prazer das refeições coletivas que possibilitam.

CONJUNTO III

Fotos 38 e 39



Conj. III, fotos 38 e 39.

Portal que dá acesso o dique construído durante o governo de Mehmed ‘Ali (Foto 38; superior). Famílias acampando às margens do Nilo, nas proximidades do dique de Ismā‘īlya, durante o festival anual de *Sham il-Nisīm* (Foto 39; inferior).

Depois de acomodados, cada um de nós pegou o seu pedaço de *fisīkh* com pão, desejamos festivamente “*kūl sana wa inta ṭayyib*” (“que todos os anos lhe sejam bons!”)²²⁷ uns para os outros e provamos da nossa refeição. A vivência agradável daquele dia de feriado fez Sidhom lembrar que nem sempre os egípcios podiam fazer aquilo: se deslocar das suas cidades e distritos e ir até a beira do Nilo para aproveitarem seus ócios. Ele explicava que o excesso de trabalho às vezes não permitia que as “pessoas conhecessem o seu próprio país”. Ele tomou a si mesmo como exemplo, que possuía dois empregos: no período da manhã, exercia a função de técnico de secretariado numa agência do Banco do Cairo e, à tarde, prestava quatro horas de serviço numa empresa de telemarketing, vendendo pacotes de créditos de telefonia móvel. Sidhom intencionava em breve largar o emprego da tarde, pois estava cansado e planejava utilizar seu horário de folga para uma “outra atividade”. Ouvindo os planos daquele jovem, Adel o desaconselhou a largar o segundo emprego, pelo menos até que encontrasse um outro que pagasse melhor e fosse menos cansativo; também se ofereceu para lhe ajudar na busca por essa nova oportunidade. Além de recusar aquela ajuda, Sidhom também declarou o segundo motivo que o inspirava a deixar o trabalho na empresa de telemarketing: ele queria cursar espanhol; língua da qual conheceu a pronúncia anos atrás, por meio de um colega de faculdade. Desde então, ele se sentiu instigado a aprender o idioma.

De início, achei que a fala de Sidhom pudesse ser uma “provocação” dirigida a Adel, que talvez acreditasse que aproveitar o tempo livre para “cursar espanhol” fosse menos importante que possuir um segundo emprego que ajudasse nas economias do projeto de casamento, por exemplo. Mas a sua expressão pareceu ser o objeto de um desejo declarado de maneira espontânea, sem a intenção de ser um enfrentamento aos conselhos do *khādim*, com quem já havia entrado em conflito dias atrás.

Sabendo do interesse de Sidhom pelo espanhol, Rafaīl, que até então não havia participado da conversa, lembrou das semelhanças entre aquela língua e o italiano, do qual ele possuía um domínio básico. Foi durante uma aula de italiano que disse ter recebido um dos melhores conselhos da sua vida. O primeiro destino de migração que tinha em mente não era a Rússia – país onde já vivia há quase um ano –, e sim a Itália; onde já moravam alguns dos seus amigos. Foi num curso de língua estrangeira que ele viu um dos seus colegas de classe estudando russo ao seu lado: demonstrando completo desinteresse pela aula, aquele colega escondia um livrinho dentro da apostila de italiano e repetia a voz muito baixa algumas palavras.

²²⁷ *Kūl sana wa inta ṭayyib* está entre as fraseologias de saudação neutras; ou seja, que não possui uma conotação religiosa. Ela é sempre repetida em formaturas, aniversários e comemorações festivas em geral, quando pessoas e datas são lembradas e homenageadas.

Rafaíl perguntou que língua era aquela, ao que o outro lhe disse que era russo. E fez mais: aconselhou o amigo a se matricular no russo, pois muitos empregos iriam surgir na Rússia nos próximos anos, devido a Copa de Futebol de 2018.

A partir daquele conselho, Rafaíl desistiu do italiano e passou a cursar as aulas de russo, que também eram ministradas no mesmo centro de línguas onde já estudava. Depois de um ano, ele receberia uma mensagem daquela pessoa que o encorajou a aprender o idioma: o seu amigo estava morando em Sochi, sudoeste do país europeu, onde trabalhava em obras de revitalização de linhas férreas. Ele conhecia empresas que estavam oferecendo empregos para imigrantes, e gostaria de saber do seu interesse. Em poucos meses, Rafaíl partiria para aquela cidade. As parcerias e intercâmbios comerciais que o Egito do governo do marechal Sīsy e a Rússia de Pútín vinham empreendendo nos últimos meses, além da demanda por mão-de-obra – principalmente barata, que reduzisse os custos dos estádios de futebol e de outros equipamentos do governo –, facilitaram a retirada do visto e a sua permanência naquele país.

Embora os trâmites de entrada não tivessem sido difíceis, as suas primeiras semanas vivendo naquela cidade não foram nada receptivas. O seu amigo estava de mudança para uma outra região da Rússia, por isso apenas apresentou Rafaíl aos seus empregadores e logo teve que viajar. A maior dificuldade encontrada naquele início foi a de conseguir abrigo, pois o dono do quarto onde o amigo morava não aceitava mais alugar para “estrangeiros”; ou, talvez, pelo menos não mais para egípcios e árabes em geral; suspeitava Rafaíl. Ele dormiu por duas noites na rua; na verdade: vagou por duas noites pelas quadras da cidade, para deixar o corpo aquecido. Não nevava, aquela região não vivia uma das estações mais frias do ano quando ele chegou, mas o frio daquelas madrugadas lhe parecia intenso. A partir do terceiro dia, ele conseguiu dormir no emprego, num local improvisado. Semanas depois, quando já conhecia melhor a cidade, conseguiria alugar um quarto individual, quente e confortável.

O trabalho era pesado, mas remunerava bem. Ele era uma espécie de auxiliar de serviços de metalurgia em canteiros de obras espalhadas pela cidade: centros de treinamento, trechos de linhas férreas e outros equipamentos que, por ironia, capacitariam a cidade a futuramente ser uma “*host city*”: uma cidade-anfitriã dos jogos da Copa de 2018. Depois de quase um ano morando na Rússia, Rafaíl, que nunca havia cursado uma faculdade, estava planejando fazer ciência da computação numa universidade daquele país, enquanto também planejava seu casamento no Egito. O primeiro dos projetos ele dizia ser mais viável, pois sua sobrevivência e estadia estavam garantidos. O segundo estava mais distante de ser realizado: pois só se casaria se a sua companheira viajasse com ele, e os pais dela ainda não tinham aceitado.

Ouvindo o relato de Rafaīl, °Adel resolveu falar das suas próprias memórias. Eram narrativas das suas tentativas de trabalhar e morar na Europa; experiências que vieram antes do seu casamento com Rāfqā, quando ainda era graduando do curso de arquitetura da Faculdade de Belas Artes de Helwān. Eu já conhecia parte daquelas suas rapsódias biográficas, pois as lembranças que elas envolviam eram sempre retomados pelo arquiteto durante os nossos diálogos.

A sua primeira experiência de migração foi numa cidade vinícola do sul da França. O seu sonho de juventude de comprar um teclado que ajudasse nas suas aulas catequéticas de canto fez °Adel passar o verão europeu colhendo uvas naquela região. No Egito, as lojas não vendiam teclados ou outros tipos de instrumentos musicais modernos e, de todo modo, o equipamento era bastante caro; apenas uma viagem ao continente vizinho possibilitaria que ele juntasse algum dinheiro e o adquirisse. A França foi também uma indicação de um amigo egípcio, que já trabalhava na região de Aude, nos arredores da cidade de Carcassone. Temendo não conseguir emprego na fazenda indicada pelo amigo, °Adel procurou melhorar a pronúncia do seu francês para repetir uma frase específica, caso necessário:

“J’espère que je trouve travaille chez vous!”.

A ideia era repeti-la em fazendas, lojas, casas, onde quer que fosse. Ele viajou com pouquíssimas reservas financeiras e temia passar fome, caso não conseguisse se empregar rápido. Por sorte, acabou conseguindo o emprego na fazenda onde trabalhava seu amigo. Eles exerciam suas atividades nos dois primeiros turnos do dia. Ao final de cada jornada diária, a dona da vinícola – uma mulher descrita como pouco simpática e muito pragmática no gerenciamento dos negócios – recebia os seus funcionários perfilados com vinho, pão e presunto, que eram colocados no fim do último corredor de videiras. Na sua descrição, °Adel procurava definir com detalhamento o que significava provar desses sabores depois de um dia de trabalho. Além do gosto das refeições, outra experiência de degustação que lhe marcou foi a essência do café francês, que incensava os espaços. Ele respirava forte aquele ar e se perguntava se aquele cheiro era o mesmo da famosa cafeteria Groppi, da Praça Talāt Ḥarb, no centro do Cairo, que imitava texturas europeias nos seus produtos e serviços. Mas ele tinha certeza que não se parecia: aquela essência de café da região de Aude era única.

Um evento que ocorrera durante a rotina laboral mudou completamente sua sorte. Enquanto destacava os cachos das videiras, percebeu que a “funcionária” ao seu lado estava cortando os talos de maneira errada. Então ele a advertiu do erro e a ensinou a fazer o corte da maneira correta. De imediato, ele não percebeu quem era aquela funcionária, pois o rosto dela estava parcialmente coberto por um chapéu, além de estar vestida com as roupas padronizadas dos funcionários. Foi apenas ao final do turno, quando se aproximou da mesa de refeição, que percebeu que aquela “empregada inexperiente” era na verdade a própria dona da fazenda. Ao invés de reprovar sua atitude, ela o chamou para agradecer e dizer o quanto estava contente de ter alguém como ele trabalhando nas suas terras. Fez ainda mais: também o convidou para deixar o barracão de funcionários e ir se abrigar num dos quartos da casa principal da fazenda, onde ela e sua filha já moravam. Quando recebeu essa oferta, °Adel disse ter passado pela cabeça a imagem do dormitório dos empregados e das acomodações insalubres que tinham ali. Lembrou dos banheiros coletivos e do cheiro de dejetos que o obrigava a deixar o sabonete do banho constantemente próximo do nariz, quando usava os lavatórios. E pensou também no seu amigo e conterrâneo, que continuaria dormindo e se aseando naquelas condições. Então recusou o convite da sua patroa.

A segunda intervenção de °Adel na rotina da vinícola foi quando a proprietária resolveu ampliar e investir na qualidade dos dormitórios. Quando ele soube desse projeto, resolveu colocar à disposição os seus conhecimentos de arquitetura; era uma oportunidade que se apresentava de mudar as condições de moradia dele e dos seus companheiros de trabalho. Sobre o desenho do projeto, o arquiteto propôs adequações importantes nos conceitos infraestruturais e na funcionalidade do equipamento. Por um lado, ele possuía o conhecimento técnico para validar aquelas mudanças, por outro, ele seria o próprio beneficiado por elas, caso acontecessem; sabia por dentro quais eram as dificuldades de viver ali. De início, a proprietária não quis acreditar que °Adel, o egípcio, fosse um arquiteto. Mas percebeu pela sua intervenção que ele tinha, sim, um conhecimento profissional sobre o assunto.

Além de um funcionário exemplar e um arquiteto de habilidades já apresentadas, °Adel quis demonstrar também sua destreza musical. Ao menos uma vez por semana, ele pegava o alaúde que havia levado consigo para a França e tocava clássicos da cantora egípcia °Umm Kalthūn para os funcionários e para a família da dona da vinícola. Era uma época em que tinha mais afinidade musical com aquele instrumento, também sua voz parecia mais “jovial”; segundo a sua própria percepção. O som saía bonito e acalantava a saudade e os sonhos das outras pessoas que moravam e trabalhavam ali: egípcios, tunisianos, franceses, italianos etc. Com o tempo, os seus colegas passariam a pedir mais saraus do que ele se dispunha a oferecer.

Mas foi principalmente de uma moça gaulesa natural daquela mesma região e também funcionária da fazenda que as habilidades de °Adel chamaram a atenção. Ela se chamava Delphine: uma pessoa que distribuía amabilidade entre todos, por isso °Adel não imaginava que pudesse sentir alguma atração amorosa por ele, quando se aproximaram. Mas o fato é que eles se tornaram grandes amigos, passando a maior parte do tempo juntos, tanto que acabou despertando os ciúmes de um dos funcionários franceses, que passou a tentar atrapalhar aquela amizade. Por várias vezes, °Adel os viu conversando e olhando na sua direção; ele tinha certeza que estavam falando a seu respeito. Depois das investidas do rapaz, Delphine passou a evitar a presença de °Adel, fugindo das conversas, dos encontros, dos olhares. Incomodado com isso, o arquiteto resolveu relatar aquela situação para o outro egípcio que trabalhava na fazenda. O amigo e conterrâneo o respondeu com uma observação dura, mas que °Adel entendia ser um raciocínio verdadeiro e sensato: “o outro talvez esteja fazendo Delphine perceber que você é um ‘árabe’”.

Todas essas imagens e situações convidaram °Adel a tomar o caminho de volta para casa. Ele já tinha dinheiro suficiente para realizar o sonho que o levou à Europa, além de ter adquirido experiências de todos os tipos. Sobre essa primeira narrativa do seu empreendimento de migração, ele lembrava do seu último dia na fazenda: era ele se barbeando no lavatório ainda fétido do dormitório dos funcionários, situação em que tentava reconhecer em si aquele “árabe”. Aqui, uma oportunidade de olharmos também para a sua autocontemplação facial, “o rosto de °Adel al-Ḥammād”: no espelho da pia onde se barbeava, ele reparava no seu cabelo de fios grossos e difíceis de pentear, sua pele amorenada, o tamanho avantajado das suas bochechas – que era sempre um motivo para as críticas que dirigia à sua própria beleza – e, por fim, os olhos marrons de sua mãe, e não os azulados de seu pai; herança que lamentava muito de não ter adquirido. Como Rafil, que declarou sua origem cristã a fim de conquistar a confiança do locatário russo, nem mesmo um egípcio muçulmano °Adel era. Mas, para todos os efeitos, ali existia um “árabe”. Aquela talvez tenha sido a primeira vez que existiu um árabe em °Adel; ou, que pelo menos, que tenha se apresentado a figura imaginária de um no seu rosto.

Para o seu contentamento momentâneo, uma boca úmida de lágrimas se aproximou da sua bochecha suja de espuma de barbear para lhe beijar. Não era Delphine, e sim àquela que aprendeu a cortar talos de uva com ele. Um beijo e um garrafa de vinho, além de um agradecimento velado, que as lágrimas dela não deixaram dizer naquela despedida afobada, tímida. °Adel não acreditava que a sua patroa tivesse coragem de entrar no lavatório masculino dos funcionários apenas para o cumprimento de uma despedida. Mais do que isso, não acreditava que ela tivesse lhe dado um beijo sobre a camada de espuma de barbear do seu rosto,

o que a deixou com os lábios marcados de branco. Para ele, era inacreditável que a sua estada na França estivesse terminando daquela maneira: com um beijo da proprietária da vinícola da qual ele era um empregado.

A segunda e última experiência migratória de °Adel foi em Londres, para onde viajou a fim de visitar sua irmã mais nova, que morava numa cidade próxima à capital inglesa, e fazer alguma economia que o ajudasse no seu futuro casamento. Ele ainda não sabia quando, nem com quem iria se casar. Ele e Rāfqa ainda não haviam se conhecido, mas ele entendia que já era tempo de pensar financeiramente com mais cuidado sobre as despesas do casamento; aquela era uma antecipação comum à maioria dos homens egípcios, para ele não seria diferente. Trabalhar em dois empregos e empreender projetos migracionais são estratégias empreendidas até os dias de hoje pelos jovens que procuram juntar economias para os seus noivados e casamentos, quantias que serão investidas “na compra do imóvel, nos valores do dote, nos gastos com a festa” etc. (Talani, 2012:33, m.t.).

Aquela segunda temporada na Europa foi mais curta que a primeira. Ele viveu e trabalhou por um pouco mais de dois meses na recepção de um hotel suburbano de Londres, onde dividia os turnos da noite e do dia com outro funcionário. Ambos dormiam nas dependências do mesmo hotel, revezando o uso de uma mesma cama. Eles brincavam entre si que ninguém ali trabalhava mais do que a pequena cama que os acolhia: de dia, dormia nela o seu amigo, à noite, °Adel, de modo que o móvel estava sempre ocupado.

Além do seu colega de trabalho, a única amizade que fez naquela temporada foi com uma jovem inglesa da vizinhança que costumava sair de casa e ir sentar sobre o balcão para conversar com os funcionários do hotel, às vezes até se dispondo a ajudá-los com algumas pequenas atividades. Mas, no geral, ela queria apenas passar o tempo conversando sobre banalidades e apresentando sua coleção de blusas femininas que não cobriam totalmente a barriga. Era a primeira vez que o arquiteto via um umbigo que não era o seu próprio; mais do que isso: era a primeira vez que via um umbigo no corpo de uma mulher. Seu pai nunca permitiu que ele assistisse às performances sensuais da *raqs al-baladi* nos cabarés noturnos caiotas, e ele também nunca havia tido a curiosidade de ver os corpos seminus daquelas dançarinas.

Ele lembrava de uma cena de elevador, quando a inglesa se ofereceu para acompanhá-lo até o terceiro andar do hotel. Enquanto subiam, ele não conseguiu resistir à imagem daquele orifício sobre uma pele clara e uma barriga esguia exposta na sua frente. Confuso, apontou para o corpo da garota e, involuntariamente, perguntou:

Izaya bitikalamy zar il-inglīzi?

“Como se diz ‘umbigo’ em inglês?”.

(a.e.c)

Ela fez um rosto de incompreensão, enquanto ele fingiu que não havia feito qualquer pergunta; muito menos em árabe. O assunto embaraçoso do “umbigo” ou sobre qualquer outro relacionado aos seus corpos e desejos se encerraram ali, naquele elevador. Mas ‘Adel sabia que a garota se dava liberdade de ir até o quarto dos funcionários e acordar o seu amigo, um britânico, como ela, durante os horários de descanso daquele rapaz.

Na época do retorno de ‘Adel ao Egito, o cantor egípcio-canadense Karīm Shukry lançava no mercado fonográfico internacional a canção *Take me Back to Cairo*. A música se tornou uma espécie de ritornelo do orgulho nacional para as saudades dos egípcios que viviam e trabalhavam nos Estados Unidos, na Europa e na Península Arábica; territórios comuns da dispersão migratória do país. Sobre essa canção, ele pediu para que eu, Sidhom e Rafaíl procurássemos ouvi-la, pois nenhum de nós conhecia a obra daquele artista.

Take me back to Cairo

Beneath the silver moon

I left my heart in Cairo, Oh Cairo

The day I heard this tune:

يا نخلتين في العلالى يا بلحهم داوا

يا نخلتين على نخلتين هما الاتنين طرحوا سوا

I have been yearning to go back and see my darling

And still remember the big gardens in the sun

How can I stay away so long, my heart is burning

Please take me back I want to be near my dear one.

Karīm Shukry, *Take me Back to Cairo* (1963) (Bekeet, 2016).²²⁸

²²⁸ Cf. BEKKEET, Dīaa. Karīm Shukry's Take Me Back To Cairo. *Voice of America*, jul. 2013. Fonte: [Link](#). Acessado em: 13 ago. 2016.

Após aquelas narrativas, °Adel ainda nos relatou um drama que vivenciava naquele exato momento, e que estava relacionado a essas trajetórias de migração dos egípcios: seu cunhado, casado com a sua irmã mais nova, acabava de ser diagnosticado com Alzheimer. Eles eram egípcios, mas viviam há quase 40 anos na Inglaterra, onde ele era um professor de matemática e ela uma secretária, ambos aposentados. Eles tinham apenas uma filha, que nunca havia se casado. Quando os sintomas da doença se intensificaram, o seu cunhado passou a insistir que queria voltar para sua cidade-natal, Swhāg, no Alto Egito. Ele já não queria se comunicar em inglês com a sua esposa e com a sua filha, que cuidavam da sua saúde, e não permitia que TVs ou rádios fossem ligados dentro de casa, nem que amigos da família os visitassem, pois se dizia incomodando por ter “aquelas pessoas estranhas” convivendo e falando com ele. Mesmo diante do espelho, não conseguia reconhecer o seu rosto. Durante a noite, costumava se levantar e começava a arrumar suas malas, dizendo que estava se preparando para deixar aquele “lugar esquisito para onde havia sido levado”. A repetição de atitudes como essa, fez com que a sua esposa e a sua filha passassem a vigiá-lo dia e noite, com medo que ele pudesse sair de casa e ficasse vagando pelas ruas. Apenas quando todas as reservas da família se esgotassem, é que o governo inglês poderia passar a arcar com o tratamento e possível internação do cunhado de °Adel, por isso os seus familiares estavam mobilizados para tentar conseguir uma casa de repouso no Egito, onde os custos do tratamento de pessoas com Alzheimer eram mais baixos. Eles também acreditavam que realizar o seu desejo de trazê-lo de volta ao seu país de origem iria melhorar sua condição de saúde. Naquele momento, °Adel era o responsável por pesquisar e avaliar que instituições de internação e tratamento seriam as mais adequadas para acolher o seu cunhado.

Misturada ao fragmentário dessas memórias e experiências que °Adel nos apresentava naquele dia de Sham il-Nisīm, mensagens nacionalistas, conselhos e prevenções podiam ser entreouvados por Sidhom e Rafaīl, que antes estavam dialogando sobre planos de migração. Eu sabia que °Adel compreendia como uma ameaça à estabilidade política e econômica do país o sentimento odioso que alguns jovens nutriam pelo Egito, algo que se expressava nas suas desesperanças declaradas em comentários e na afirmação de projetos migracionais. Situação que tendia a se intensificar, caso a restauração e o recrudescimento do antigo regime militar e os conflitos inter-religiosos continuassem.

Envolvidas com aquelas suas lembranças exemplares, o arquiteto comparava-se e lançava advertências aos jovens sobre os desafios e os efeitos daquelas experiências no exterior, transmitindo as infelicidades desses projetos e lançando mão de tipificações do homem nacional através da sua própria rapsódia biográfica: o grande trabalhador braçal, forte e astuto; o homem

habilidoso em artes laborais e estéticas, o conhecedor de muitas expertises; no plano da moral, o homem que possuía *akhla*^o (integridade), que preservava o seu corpo da cupidez e evita se envolver com os apelos “mundanos”; todos como valores de um *rajul maṣrī* que ‘Adel apresentava por meio da exposição narrativa das suas autoimagens. Como observa Peterson (2011:106, m.t.), no vocabulário egípcio, “integridade” é um valor não apenas da pessoa em si, mas do sujeito nacional, que se diferencia do “estrangeiro” [*khawāg*] pelas suas condutas, sua religiosidade e conhecimentos.

Enquanto voltávamos da região de Ismā‘īlya, depois de passarmos aquele dia juntos compartilhando histórias pessoais e refeições, alguns outdoors dispostos ao lado de um viaduto da região caiota de al-Mazalat pareciam ilustrar tudo aquilo que havíamos conversado e vivenciado horas atrás. Numa das propagandas, que pertencia ao governo, uma foto apresentava o presidente e marechal Sīsy apertando a mão de Putín, o presidente russo. No centro da imagem, uma mensagem bilíngue (em russo e árabe clássico) falava em “união de grandes nações”, “acordo”, “projetos comuns”, enquanto uma arte de fundo colocava ao lado de cada representante nacional a Catedral de São Basílio, em Moscou, e a mesquita de Citadel, no Cairo. Os dois presidentes tinham acabado de se reunir para debater acordos comerciais. Aquele encontro demonstrava o empenho russo de aproximação junto aos países da região do MENA; como era o caso da Síria, onde o governo de Putín já intervinha nos conflitos internos, e do Egito. Mas foi um segundo *outdoor* que fez os meus companheiros de passeio lançarem um olhar de espanto através da janela do ônibus. Era um cartaz produzido pela Igreja Copta: no fundo, uma arte em tons alaranjados com versículos em árabe clássico do Sermão da Montanha (Mateus, caps. 05-07) ornando um centro onde existia um homem de pé olhando para uma luminosidade que fazia resplandecer os caracteres da uma mensagem principal:

Al-kitāb al-Muqadas nūr laṭurīfi.

“A Bíblia Sagrada é a luz do meu caminho”.

(a.c.)

Abaixo dessa mensagem, o número de uma linha gratuita de telefone foi colocado à disposição daqueles que porventura quisessem conhecer mais sobre a religião comunicada pelo *outdoor*. Os rapazes se entreolhavam sem acreditar no que tinham acabado de ver. Sidhom, que estava ao meu lado, repetia que nunca antes na história egípcia seria possível expor um cartaz como aquele nas ruas do Cairo, e que aquela mensagem cristã em forma de um grande e notável

outdoor colocado às margens de uma ponte só foi possível porque os coptas estavam recebendo apoio dos militares e do governo de Sīsy. Todos estavam admirados e contentes por terem presenciado aquela divulgação religiosa. Porém, quando descemos de um transporte coletivo e entramos num segundo, na estação de al-Mazalat, Sidhom teve a infelicidade de ver uma segunda mensagem que contrastava com aquela primeira: nas costas de uma das poltronas do veículo foi pichado um texto com letras vistosas, que dizia:

Nadā yatmi al-a'la inām hijāb al-bāl

Algo como: “mulheres que não usam *hijāb* tornam a vida mais cara”.

(a.e.c.)

Quando avistou essa frase rabiscada na poltrona do ônibus, Sidhom começou a balançar a cabeça, expressando reprovação. Até então, eu não havia percebido o que o incomodava. Apenas quando olhei para o texto, foi que compreendi aquela sua atitude. Na primeira leitura, não entendi a frase; ela me parecia confusa na sua escrita e informação, aquelas palavras juntas não me pareciam plausíveis. Foi preciso Sidhom retraduzir o sentido dela para que eu apreendesse o seu significado: ela reprovava que algumas egípcias muçulmanas andassem pelas ruas sem o véu, alegando que mulheres que praticavam aquilo estariam encarecendo os custos de vida da sociedade. Mas por que essas mulheres que resolviam não seguir o preceito da vestimenta religiosa estavam tornando a vida dos egípcios mais onerosa? Para o raciocínio daquele que escreveu a mensagem – de certo, um muçulmano e, provavelmente, um jovem, pelo tipo de expressão artística que escolheu: uma pichação –, as mulheres que não mantêm a postura religiosa e aderem a práticas de consumo e de comportamento não islâmicos, passam a exigir dos seus pais e esposos bens incompatíveis com as suas condições. Como se, “libertadas” do *hijāb*, elas estivessem em conexão com consumos de produtos que, por não serem da tradição egípcia e islâmica, trariam custos excessivos às famílias.

Alguns autores vêm tratando da emergência de um “islām *ihya* (renovado)” no Egito da primeira década do século XX (Wise, 2003; Sobhy, 2011), que se notabilizaria pela retomada do *tadayyun* – que é o incentivo ao “emprego da *dīn* (religião) em todos os contextos da vida individual” (Abdalla, 2003:107, m.t.) – e de um pietismo empenhado em realinhar as práticas de crença e comportamento dos muçulmanos com as preceituações religiosas fundamentais. Por “islamismo”, Sobhy (2011:416, m.t.) entende não “o extremismo, o ‘jihadismo’ ou a intolerância, como tratam os meios de massa, mas sim um desejo de retornar para o verdadeiro islām e implementá-lo na solução dos problemas sociais, econômicos e políticos diários”. Esse

fenômeno estaria ocorrendo principalmente entre os jovens, sendo reproduzido por indivíduos de todos os níveis socioeconômicos.

Duas condições para a prosperidade desse novo revivalismo islâmico estariam envolvidas: (i.) na base de um programa de ideologia religiosa, a consideração de mensagens que partem desde o senso comum, que costumam divulgar que os jovens seriam os culpados por boa parte das tendências que invadem os modos de vida dos egípcios e promovem “o declínio da nação”²²⁹ com posturas não conciliáveis com o islâm e com a concepção de uma sociedade saudável; (ii.) em vista de combater essas influências, esforços catequéticos de algumas didáticas e lideranças do islâm sunita vêm sendo empregadas na reeducação dessas mentes e corpos que se distanciaram ou podem se afastar da religião; ou seja, que se desvirtuam da figura modelar do *moltazîn* (os muçulmanos devotos), encontrando na individualidade dos jovens “o alvo da pregação religiosa” (Roy, 2002:109, m.t.).

A propósito dessa reeducação dos jovens e das suas famílias, sacerdotes muçulmanos com um discurso *muʿtadil* (moderado) vêm despontando como lideranças representativas desse revivalismo egípcio. É o caso do famoso *shayrk* Amr Khālīd, que é conhecido por se apresentar usando blusas e calças sociais, ao invés da distinta *kakūla* (túnica religiosa) do sacerdote sunita, além de privilegiar uma oratória contrabalançada entre o pragmatismo religioso e a discursiva filosófica abrangente, além de sempre procurar se comunicar pela internet com os seus “fãs”; imagem que tornou suas mensagens bastante divulgadas no Oriente Médio, principalmente entre os jovens. Mas mesmo sacerdotes acusados de serem excessivamente “moderados”, como é caso do *shayrk* Amr Khālīd, ainda reproduzem a fala acusatória que encontra nos jovens a fonte e o propósito da correção de posturas que agrediriam o centro moral do islâm; quando afirma, por exemplo, que:

os (jovens) muçulmanos não são mais *mutqīnīn* (proficientes) em nada nas suas vidas, a começar pelas suas performances rituais e pela suas relações pessoais com os seus estudos, empregos e produtos (Khaled, 2004 *apud* Sobhy, 2011:434, m.t.)

Por essa leitura, o jovem deve ser corrigido na sua postura individual, para que tanto ele quanto a sua sociedade prospere. Nesse sentido, pessoas “proficientes” [*mutqīnīn*] na fé são também pessoas bem-sucedidas na vida laboral, nos estudos e nas escolhas em geral; são jovens que sabem o que quer e concentram esforços na realização dos seus sonhos. É notado, aqui, que a preocupação com o homem moderno, arrojado e “civilizado” [*mutahadhir*] não é abandonada:

²²⁹ Ibid., p. 446, m.t.

sua figura é apenas compartimentada com a do homem religioso, que age com retidão e “submissão” à preceituação religiosa. Uma aproximação explicativa que autoras como Hania Sobhy dão para o fenômeno do pietismo entre os jovens egípcios é buscada na precarização das condições sociais e econômicas que vêm se afirmando nas últimas décadas; em especial, a dificuldade da realização dos projetos de casamento, em decorrência dos altos custos que eles demandam (imóvel, dote, festa etc.). Morando nas casas dos pais, sendo destes financeiramente dependentes, os filhos continuam a receber influências religiosas em forma de conselhos e vigilâncias sobre os seus atos de observância da fé. Além do mais, a religião seria um caminho “mais seguro” para atingir realizações pessoais em meio a um mundo de incertezas políticas que se afirmam.

No caso das mulheres, a operação dessa reeducação religiosa possui ainda mais flexibilidade em achar e corrigir os sinais da “transgressão” da fé [*tughyan*]. Antigas mensagens de uma didática religiosa do início do século XX voltam a ser divulgadas, com era o caso dos aforismos de Ḥassan al-Bannā (1906-1949), líder fundador da Irmandade Muçulmana, para quem a transgressão da mulher seria “o primeiro indicador da corrupção da essência de uma nação forte” (Ghanim, 1992:45 *apud* Sobhy, 2011:438, m.t.). Mas como esses sinais de desvio da mulher *mualtāza* (devota) são reconhecidos? O principal deles é no aspecto da vestimenta, através do uso ou não do *hijāb* pelas jovens muçulmanas. No seu artigo, Hania Sobhy (2011) ainda lembra da quantidade de mensagens em forma de *ṭirāz* (citações de fachadas), cartazes, grafites e faixas afixadas aleatoriamente em espaços públicos das cidades egípcias por civis que procuram lembrar às mulheres da importância de se voltar a observar o uso do *hijāb*. Um exemplo dessas estratégias de textualização é a mensagem pichada no banco de ônibus que incomodou Sidhom. Uma outra plataforma onde essa didática religiosa costuma operar é através de *posts* que circulam em sites e grupos do Facebook voltados ao aperfeiçoamento das condutas dos *moltazīn* (os muçulmanos compromissados). Algumas dessas mensagens trocadas através dessas plataformas costumam chamar a não observância do *hijāb* de um “*min al-kaba’ir*” (grande pecado), além de promoverem ideias que estão na fundação dos princípios da religião; como por exemplo, de que:

Al-ḥijāb farida mithl al-salah. Tahajabi qanl na tuhasabi.
“O *hijāb* é tão obrigatório quanto a reza”. “Ponha o véu, antes que seja questionada
(por Allāh)”²³⁰.

²³⁰ Ibid., p. 440-441, m.t.

Em meio a criação desses extremos de condutas que as didáticas religiosas modernas estimulam, alguns *gestus* individuais de juventudes procuram criar uma estilística dos “modos” [*ahlak*] de se vestir e de se comportar que esteja a meio caminho entre a regra estrita da preceituação do islâm e os costumes individuais que os agradam, e que entendem estar em sintonia com as suas interpretações religiosas pessoais. É o caso da opinião de Noḥra, a jovem psicóloga formada pela Universidade Americana no Cairo, apresentada na primeira parte deste trabalho, que defendia que um “islâm espiritualista” e vivenciado pelas demandas psíquicas de cada um é mais importante que uma religião que se preocupa em moralizar a pessoa pública, seus sinais diacríticos, suas influências mundanas. Para Noḥra, o islâm é melhor vivenciado pelo indivíduo e pela sua autovigilância espiritual. Na sua avaliação, é muito mais transgressivo uma garota muçulmana usar combinações do tipo “*ḥijāb* e calças jeans apertadas”, como faz a juventude *riwish*, do que fazer como ela: que optou por não usar a peça do vestuário feminino ou qualquer outra que a identificasse como muçulmana; hábito que, segunda a sua opinião, não a tornava uma pessoa menos religiosa, desde que cumpria com o que compreendia ser o essencial para a religião: recitar o *al-Qurʿān* e procurar se sensibilizar com o humanismo que as suas principais mensagens pregam.

Quando cheguei no Cairo, em 2014, existia uma série de observações públicas feitas em postagens do Facebook e também comunicadas por colegas dos meus círculos de amizade que observavam a quantidade excessiva de mulheres jovens que vinham se vestindo como *munaqaba*; ou seja, cobrindo inteiramente os rostos e as mãos, além de usarem a *ʿabayya*, uma capa longa, geralmente da cor preta, que não delineia o formato do corpo feminino. Era um fenômeno que alguns achavam não ter precedentes na história do Egito. Alguns comentários diziam que o aumento do número de mulheres jovens usando essas vestimentas – fenômeno constatado em indivíduos de todas as classes sociais, mas principalmente entre os estratos mais pobres – era também uma evidência da precarização das condições de vida naquela sociedade: em vista de garantir seus casamentos e seguir os apelos e as exigências dos seus pais e noivos, num contexto onde a união marital é cada vez mais onerosa e, por isso mesmo, de difícil realização, essas garotas passavam a se vestir não apenas como *muhaggaba*, cobrindo apenas os cabelos e o pescoço com o *ḥijāb*, mas como *munaqaba*, trajando um *niqāb*, véu que encobre quase todo o rosto, deixando de fora apenas os olhos. Calcula-se que 8% das egípcias usam essa

peça do vestuário islâmico, deixando o país atrás apenas do Paquistão e da Arábia Saudita em número de usuárias²³¹.

Reagindo ao aumento do número de mulheres usando o *niqāb*, uma líder feminista egípcia da contemporaneidade chamada Layla Izāt tentou por várias vezes organizar atos de protestos no centro da Praça Taḥrīr, entre 2014 e 2015. Seu objetivo era reunir o máximo possível de mulheres no centro do Cairo a fim de que todas retirassem os seus véus da cabeça ao mesmo tempo. Devido a Lei Anti-Protestos (n.º 107/2013) sancionada pelo regime do marechal Sīsy, os atos programados por ela foram proibidos pelas autoridades das Forças Egípcias de Segurança, que também alegaram que ataques programados pelos membros da Irmandade Muçulmana e de outras organizações islâmicas poderiam ser desferidos contra a população. Proibida de promover essas manifestações, a ativista passou a intensificar suas campanhas através das mídias tradicionais e digitais, reproduzindo a ideia de que: “antes de retirar o véu da cabeça, é preciso retirar o véu da mente. As mentes de algumas mulheres egípcias usam véus”. Embora a própria feminista nunca tenha aparecido sem *hijāb* nos canais de TV para os quais dava entrevista, nem nos seus álbuns das redes sociais.

A ativista foi amplamente criticada por intelectuais egípcias e pela opinião pública em geral, por se apresentar como um feminista e defensora dos direitos sociais, ao mesmo tempo que demonstrava submissão ao regime militar, a quem pedia autorização para realizar protestos; enquanto era indiferente ao fato de que dezenas de mulheres partidárias da Irmandade Muçulmana vinham sendo aleatoriamente presas, torturadas e sexualmente abusadas nas prisões egípcias. Assim como outras tantas mães e militantes islâmicas, muitas delas feministas, estavam perdendo a guarda dos seus filhos através de julgamentos arbitrários encenados pela Suprema Corte²³².

Lembro de quando Adel me descreveu a sua convivência com uma das zeladoras da sua repartição. Ele dizia que todos os dias, independente se fazia frio ou calor, aquela funcionária vinha vestida como *munaqaba* para o trabalho. Mesmo nos meses em que os termômetros marcavam 43°C ou mais, e que o calor era insuportável fora e, principalmente, dentro das repartições, ela estava trajando suas vestimentas escuras e fornidas. As altas temperaturas dos ambientes e o exercício das suas funções de limpeza a faziam transpirar, fazendo com que o seu odor corporal pudesse facilmente ser sentido por todos aqueles que

²³¹ Cf. “Mustaqabal al-hijāb al-islamiya”. *Al-Ray*, No. A0/13090, segunda-feira, 04 de maio de 2015. Fonte: [Link](#). Acessado: 23 set. 2016.

²³² Cf. “Female prisoners tortured and sexually abused in Egypt’s jails”. *Memo: The Middle East Monitor*, 22th March 2014. Fonte: [Link](#). Acessado: 10 ago. 2015. “Egypt court removes a child from Muslim Brotherhood mother”. *Memo: The Middle East Monitor*, 13th May 2015. Fonte: [Link](#). Acessado: 10 ago. 2015.

trabalhavam ao seu redor. °Adel dizia que se perguntava por que ela se sacrificava daquele modo, por que se vestia assim, mesmo durante o verão egípcio estafante. Será que aquele sacrifício pelos seus princípios ou pela vontade de um pai ou esposo valeria mais do que a sua saúde e a convivência agradável com os seus companheiros de trabalho?

Com todo o constrangimento por ser um copta, e entender que mulheres muçulmanas trajadas daquela maneira procuram conversar o mínimo possível com os homens, muito menos com os cristãos, por mais de uma vez ele disse ter ensaiado um gesto de aproximação na sua direção. Seu objetivo não era aconselhá-la ou constrangê-la. Ele intencionava uma aproximação amigável, algo que permitisse uma distância da qual fosse mais fácil compreendê-la. Eu já conhecia aquela sensibilidade de °Adel, suas observações sobre os tipos nacionais, os feitios e os costumes das pessoas. Afinal, esse era o seu papel dentro da comunidade religiosa: ser um *khādim*, conhecer as intimidades dos jovens egípcios, entender o máximo possível as suas individualidades, observá-los e guiá-los pela didática dos “bons-conselhos” e do ensinamento artístico. Quando ele citava alguém, como fazia ao mencionar a história daquela mulher, apareciam diante de mim tanto o esteta gravurista que ele era, capaz de descrever com detalhe e sensibilidade muitas formas de vida, como também o “moralista”, o copta ferido por algumas memórias de humilhações religiosas, mas, mesmo assim, orgulhoso da sua origem.

As tentativas de °Adel de se tornar um pouco mais próximo daquela funcionária foram intimidadas quando ele passou a perceber que ela se desviava de qualquer relação com as pessoas da repartição. Ele observava, por exemplo, que aquela mulher preferia parar e abrir caminho para que um homem cruzasse sua frente, do que ela própria avançar na dianteira daquele que caminhava. Seus cumprimentos eram tímidos e suas palavras com os homens dali se resumiam aos assuntos profissionais. °Adel acreditava que aquela timidez pudesse ser explicada também pelas diferenças de posições de status entre ela e as pessoas que trabalhava ali: entre aqueles engenheiros e arquitetos, ela era a faxineira que uma vez por dia entrava nos escritórios a fim de recolher o lixo dos cestos e varrer.

Mas uma informação lhe faria pensar melhor: por um acaso, ao ouvir uma conversa de corredor entre ela e uma outra funcionária, ele descobriu que a zeladora residia em Imbāba, distrito da região oeste da cidade; zona urbana violenta e distante do centro, onde mesmo os truculentos policiais caiotas evitam entrar para não terem que enfrentar facções islâmicas como o *al-Gamā'a al-Islāmiyya* (Grupo Islâmico – GI), que possui sua sede naquele bairro. Sabendo daquela informação, °Adel disse ter pensado na quantidade de conduções diárias que aquela mulher pegava entre o trabalho e a residência, e o quanto o seu corpo e a sua dignidade talvez sofressem com os trens e ônibus lotados, com os safanões dos que lutam por espaço, com os

contatos e investidas dos assediadores, como comumente acontecesse no interior desses veículos. Então se fez uma pergunta que lhe pareceu absurda, ao mesmo tempo que agressiva na possibilidade de ser uma verdade: aquele odor corporal que a mulher *munaqāba* levava consigo por aí, sem se importar com as opiniões e incômodos alheios, seria um pedido, um apelo, uma prevenção para que homens como ele se afastassem, não a violentassem, não a desejassem? Mais do que uma obrigação exigida pelo seu pai, noivo ou esposo, a vestimenta e o odor seriam também parte dessa “dignidade” que evita o contato proximal, valor diariamente perseguido pela moradora de Imbāba? Entre todas as outras teses que passaram pela sua cabeça, aquela última lhe pareceu ser a que mais fazia sentido.

Lembro da expressão de Sidhom após ler a mensagem deixada no ônibus: “mulheres que não usam *hijāb* tornam a vida mais cara”. Enquanto o veículo cruzava a capital egípcia, ele observava a pichação e percebia o contraste entre os dois momentos: um *outdoor* com uma mensagem bíblica no meio da cidade do Cairo, algo que nunca havia presenciado antes, e, imediatamente depois, aquela ideia gravada no encosto de um poltrona de ônibus. Era como se Sidhom não soubesse se se apegava a esperança daquela manifestação pública da Igreja Copta ou se se deixava afetar com a preocupação da segunda mensagem. E todo aquele dia de Sham il-Nisīm, feito para sair e ver o país recebendo a primavera, acabava como um pequeno relato exemplar dos extremos do após-revolução. Por coincidência, estávamos em janeiro, os fatos de 2011 faziam aniversário.

CONJUNTO III

Fotos 40 e 41



Conj. III, foto 40 (superior).

Divulgação das atividades da Igreja Copta nas ruas do Cairo.

Conj. III, foto 41 (inferior).

Aulas de língua copta sendo ministradas para os jovens do conjunto habitacional de Zilzāl.



Aconselhado por °Adel, passei a cursar as aulas de língua copta oferecidas pelo centro de apoio que a Igreja Qadīs Shinūda mantém dentro do conjunto habitacional de Zilzāl. O próprio arquiteto fez questão de me apresentar a uma jovem que, segundo ele, iria me ajudar tanto com as aulas quanto com a pesquisa. Ela se chamava Fāyda Badrāwi, 22 anos; uma estudante do curso de biologia da Universidade de Helwān e moradora daquela região de Muqāṭam. O arquiteto e Fāyda se conheceram quando ela passou a ter as suas primeiras experiências em canto-corral, tendo como seu instrutor o “*oncle* °Adel”.

O centro de apoio onde o curso era ministrado funcionava como creche que atendia às famílias carentes do conjunto, no período da manhã, e sala de aula e local onde os *abūnat* recebiam as confissões dos jovens e adultos, no período noturno. Na minha primeira visita àquele centro, eu e °Adel nos deparamos com um dos sacerdotes da igreja, o *abūna* Morus, que naquele momento discutia com alguns rapazes e garotas que estavam conversando na calçada. Ele pedia para que todos entrassem e fizessem menos barulho. Depois eu iria entender que aquela sua prevenção se dava por dois motivos: a vizinhança – formada na sua maioria por muçulmanos – sempre acompanhava atentamente tudo que se passava ao redor do centro; vigilância que os sacerdotes coptas temiam que pudesse resultar em algum ato futuro de violência contra os fiéis que frequentavam o local. O outro problema em ter aqueles jovens conversando entre eles, à vista de todos que passavam pela rua, era que ali interagiam juntos indivíduos de ambos os sexos; disposição que as famílias (coptas e muçulmanas) mais conservadoras de Zilzāl desaprovavam.

O centro copta, que ficava à parte do templo de Qadīs Shinūda – mas que ainda pertencia àquela congregação –, era o antigo projeto de uma capela que tinha sido projetada para ser erguida ali, no meio dos prédios onde residiam as famílias. Impasses “burocráticos” com o Estado vinham impedindo há anos que mais aquele templo fosse colocado à disposição dos cristãos do conjunto habitacional. Diante dessas dificuldades, os sacerdotes da igreja local adquiriram duas pequenas lojas do térreo de um prédio residencial de Zilzāl, reformaram e construíram salas de aula, um banheiro e uma sala de confissão. Para o conhecimento dos órgãos estatais que fiscalizam os assuntos religiosos, ali funcionava apenas uma creche que atendia às famílias coptas carentes; ou seja, o equipamento foi cadastrado pelo governo como uma ONG religiosa que “prestava serviços de caridade”, sendo proibida qualquer outra

atividade nas suas dependências, principalmente as de cunho estritamente religioso. Se o Estado descobrisse que outras funções tinham aquela instituição, o centro poderia ter suas portas fechadas.

Embora toda essa vigilância local, alguns vizinhos muçulmanos eram sensíveis à presença dos coptas naquela quadra de Zilzāl. A vizinhança do andar que ficava acima da creche costumava descer copos de chá de *tefel* dentro de uma pequena cesta que os egípcios chamam de *sabat*. Esses artefatos, geralmente feitos de palha e madeira, são amarradas a cordas e descidos dos andares mais altos dos prédios populares até os térreos, onde vendedores ambulantes deixam seus produtos e recebem o valor das coisas que venderam. No caso daquela vizinha muçulmana solícita e amiga da comunidade copta, ela descia gratuitamente copos quentes de chá, que eram distribuídos entre os sacerdotes e professores que estavam ali. Aquela era uma delicadeza que deixava o *abūna* Morus, o administrador da instituição e pároco, mas aliviado, embora sempre expressasse preocupação com a segurança dos jovens.

Naquela primeira visita, encontramos Fāyda conversando com alguns alunos do curso de língua copta, a quem dava instruções antes do início da aula. O reencontro entre ela e Adel naquela noite foi marcado por muitos cumprimentos carinhosos e, claro, pela minha apresentação. O arquiteto lhe falou sobre a minha pesquisa e meu interesse por conhecer a língua copta. De imediato, Fāyda se colocou à disposição para me ajudar no que fosse possível dali em diante.

Antes daquela primeira aula, ela sentou comigo num canto da sala e procurou me falar sobre a língua de uma maneira geral, abordando sua história e origem. Explicou, por exemplo, que o copta possuía variações mais clássicas e outras mais populares, mas que todas sofrem com a falta de vocabulários e expressões modernas; fato que impede que qualquer um dos seus dialetos seja utilizado com flexibilidade no dia-a-dia. Por isso ele é considerado, antes de tudo, um sistema linguístico litúrgico; ou seja, serve apenas à comunicação dos conhecimentos religiosos e das suas práticas rituais. Ela também comentou que o copta possui sua origem no mesmo tronco linguístico do egípcio antigo e do grego clássico, por isso a língua indo-europeia e esses sistemas guardavam bastante semelhanças, principalmente na fonologia e na caracterização das letras do alfabeto. Sobre a metodologia da aula que iríamos assistir, Fāyda chamou atenção que a didática empregada era toda baseada em cantos, pois é a esse propósito que o aprendizado da língua é oferecido aos jovens: para que eles participem da vida litúrgica dos templos, que têm no canto uma das principais expressões estéticas dos ritos.

Alguns detalhes que Fāyda não abordou naquela conversa precisam ser antecipados. Não são todos os cristãos coptas egípcios que conseguem se comunicar com a língua, embora

boa parte dos fiéis consigam ler, recitar e interpretar alguns dos seus vocabulários básicos; conhecimento que costuma ser adquirido durante as aulas de linguagem, canto e catequeses que os fiéis assistem entre a infância e a adolescência. No cotidiano dos mosteiros coptas mais tradicionais, como aqueles que se localizam no Alto Egito, os sacerdotes (monges e monjas) costumam se comunicar principalmente em copta; esses são ambientes onde antigos textos da tradição litúrgica são traduzidos para as versões do árabe clássico e moderno. Para os fiéis não alfabetizados no árabe – o chamado *al-‘āmmi*, i.e., “o iletrado”²³³ –, as igrejas oferecem os mesmos cursos de cantos litúrgicos como didática de alfabetização: os versos das canções são projetados nas paredes dos templos e as pessoas são guiadas por um *khādim* a recitarem as palavras seguindo os seus sons e ritmos específicos. O meio didático da catequese cristã acaba sendo também um importante ambiente de alfabetização de jovens e adultos no copta e no árabe.

Raghīb era o nome do professor que iria nos acompanhar na aula daquela noite. Um homem de aproximadamente 50 anos que de dia trabalhava como professor de árabe de uma escola pública de Zilzāl e nos horários noturnos exercia a função de *khādim*, o professor de língua copta. Diante dos quase 20 alunos da sua turma – indivíduos entre 15 e 28 anos –, ele ergueu os pratos do *dāf*²³⁴ e entoou sozinho os primeiros versos de um cântico do livro da *Tanafora Nte Piagios Basilios* [Co.] (Liturgia Copta Ortodoxa de São Basílio) que estava na sua frente; tendo cada um dos jovens também um exemplar em mãos. Esse caderno de hinos contém os sete cânticos dedicados à “Mãe de Deus”, um para cada dia da semana. As doxologias dos mártires dos santos – os hinários chamados de *al-Aḥlān* –, as odes retiradas de passagens bíblicas, as cantatas das preces da manhã, da tarde e da meia-noite e os cânticos do ano eclesiástico compõem o grande livro conhecido como Salmodias. Dessa literatura, o professor Raghīb escolheu a salmodia “O Orador da Meia-noite” para aquela aula de recitação.

Após a recitação do *khādim*, os alunos repetiram os mesmos versos que ele tinha acabado de pronunciar. Quando o professor notava que o coral tinha dificuldade de entoar algum trecho, ele interrompia o hino, escrevia aquele verso num pequeno quadro que tinha próximo de si e o repetia exaustivamente com os alunos, até que eles conseguissem recitar com o máximo de perfeição aquela parte da canção (cf. conj. III, foto 38). No quadro, o árabe não era usado para traduzir as palavras em copta: ele servia para fazer uma transcrição fonética dos caracteres linguísticos; semelhante ao que faço, quando utilizo caracteres latinos para “descrever o som” dos termos em árabe. Pois assim também eram utilizadas as letras do árabe para demonstrar o som do vocabulário copta. Aliás, esforços de tradução dos significados de

²³³ *‘Ammi* compartilha seu radical linguístico com a palavra *‘ammyia* (comum).

²³⁴ Pequeno instrumento feito de latão em forma de prato que serve para marcar o tempo das vozes

- [01.] $\begin{array}{l} \text{ΙΕΝΘΗ ΝΟΥ} \\ \text{ÈΠΥΩΙ ΝΙΥΗ} \\ \text{ΡΙ ΝΤΕ} \\ \text{ΠΙΟΧΩΙΝΙ} \\ \text{ΝΤΕΝΖΩΕ} \\ \text{ÈΠΟ̄C ÑΤΕ} \\ \text{ΝΙΔΟΜ} \end{array}$ *Tentenou epishoi nishe pi* *ente piouni entenoshe* *Eposh nte nizom.* Erga-se, criança da Luz:
vamos louvar ao Senhor
dos anfitriões!
- [02.] $\begin{array}{l} \text{ΖΟΠΩC} \\ \text{ÑΤΕΥΕΡΖΜΟΤ} \\ \text{ΝΑΝ ΜΠCΩΤ} \\ \text{ÑΤΕ} \\ \text{ΝΕΝΨΥΧΗ} \end{array}$ *Hopos entefehomet nan* *Epaten mepekem* *Tomaticosh,* Nos conceda a salvação
de nossas almas,
- [03.] $\begin{array}{l} \text{βΕΝ} \\ \text{ΠΤΕΥΕΡΖΜΟΤ} \\ \text{ΝΑΝ ΜΠCΩΤ} \\ \text{ΕΡΔΤΕΝ} \\ \text{ΜΠΕΚΩΘΟ} \\ \text{ΕΩ ΜΔΤΙΡΩC} \end{array}$ *ben pejitnothenohi* *Epaten mepekamoto* *Koshimaticos.* sempre que estivermos
diante de ti carnalmente.
- [04.] $\begin{array}{l} \text{Μοι ΝΑΝ ΠΟ̄C} \\ \text{ΝΟΥΜΕΤΡΥΕΡΝ ΖΟΠΩC} \\ \text{ΝΤΕΝΚΔ† ΝΤΕΝΖΟΣΙ} \end{array}$ *Alioui ebol hiten penos* *mapionio nte tebushi.* Retire de nossa mente o
enfado do sono.
- [05.] $\begin{array}{l} \text{ΔΛΙΟCΙ ÈΡΟΔ} \\ \text{ΖΙΤΕΝ ΠΕΝΝΟΥC} \\ \text{ΜΠΙΖΥΝΙ Μ ΝΤΕ} \\ \text{ΤΕΒΥΙ} \end{array}$ *Moi nan Posh* *noumetiferen* *hopos ntekat* *ntenohi epaten* *mipekomosh.* Dai-nos sobriedade,
Senhor! Para que
possamos nos erguer
diante de ti nos
momentos da oração.

[06.]

ΝΗΕΤΩΣΙ
 ἔρατοσ θεν
 τῆσι μῦπῶε
 θεν νιασλῆ
 οῦ ἄτε πῆσι
 μῦπεννοσῦ:
 Δοζδ σι
 ψιλανῶρωπτε.

Nhetoḥi eratokhen phi
Mepos khen niaoulah ou nte
phi mipenout: doksa si
psilanthrope.

Você que se ergue
 na casa do Senhor,
 na corte da casa do
 nosso Deus: que a
 glória esteja
 contigo, amante da
 humanidade.

[07.]

Νῆρῆσι θεν
 νιἔχωρζ ῥδι
 ἄτενχιχ
 ἔπυωι νη
 εῶσ ἔμοσ
 πῶοις:
 Δοζδ σι
 ψιλανῶρωπτε.

Nahpi khen niejorih fai ntenjij
epishoi nha etho emou poic:
doksa si psilanthrope.

Pela noite, erga as
 mãos, ó santo, e que
 o Senhor te abençoe:
 que a glória esteja
 contigo, amante da
 humanidade.

[08.]

εῦεἰ ἔθοσν
 μηεκῶσο
 ἄχε
 πῶδζιωμδ
 κῶτδ πεκσδχι
 μῶτδ νσοι:
 Δοζδ σι
 ψιλανῶρωπτε.

Efei ekhon mepekemeto
nde paksima kata pesaji
matanokhoi: doksa si
psilanthrope.

Deixai minhas
 súplicas se
 colocarem diante de
 ti. Dá-me tua
 palavra: que a glória
 esteja contigo,
 amante da
 humanidade.

[09.] Μάρε πατ̄ζο
 θ̄ωντ
 μπεκμ̄θο
 π̄ος: μακδ̄τ̄
 νητ̄ κδ̄τ̄δ
 π̄ε κ̄εδ̄χι:
 Δοζ̄δ̄ ci
 ψιλ̄δ̄ν̄ρωπ̄ε.

*Mape tatho khashnt
 mepekemetho tos:
 makat nhi kata
 peksaji: doksa si
 psilanthrope.*

Deixai o meu pranto
 se colocar diante de
 ti. Faça-me entender
 a tua palavra: que a
 glória esteja contigo,
 amante da
 humanidade.

[10.] ερε
 νδ̄ε̄ψοτο̄ρ
 βεβι
 ν̄ο̄ρ̄ε̄μο̄ρ
 ε̄γ̄ωπ̄
 δ̄κ̄υδ̄ν̄τ̄ε̄δ̄ροι
 ε̄νεκ̄μεθ̄ρη̄ι
 Δοζ̄δ̄ ci
 ψιλ̄δ̄ν̄ρωπ̄ε

*Epe naepsotou bebi
 nouemou eshop
 aksantsaboi
 enekmoeoumhi:
 doksa si
 psilanthrope.*

Meus lábios devem
 pronunciar preces,
 para que me ensines
 tua condição: que a
 glória esteja contigo,
 amante da
 humanidade.

[11.] Π̄δ̄λ̄δ̄ε
 ε̄γ̄ε̄ρο̄ρ̄ω
 θ̄εν̄ νεκ̄δ̄χι: χ̄ε
 η̄κεντο̄λη̄
 τη̄ρο̄ρ̄
 ε̄δ̄νη̄εθ̄ρη̄ι
 νε̄: Δοζ̄δ̄ ci
 ψιλ̄δ̄ν̄ρωπ̄ε.

*Palas eferou en
 nekeji: je hekentole
 tepou hanamethei
 ne: doksa si
 psilanthrope.*

Minha língua deve
 falar tuas palavras,
 pois todos os teus
 comandos são de
 retidão: que a glória
 esteja contigo,
 amante da
 humanidade.

[12.] Μὰ ρε σὺ ὡπι
 ἴνε τεκλιχ
 ἐψνδζ μετ
 χε
 νε κεντοχη
 διε ρεπιθουιν
 ἐρωστ: Δοζδ
 ci ψιχδ νᾶρωπε.

*Mapishopi nje tekjij
 epsnahmet je nekentole
 aieretithouin erou:
 doksa si psilanthrope.*

Deixai tuas mãos se
 erguerem em meu
 auxílio, pois escolhi os
 teus preceitos: que a
 glória esteja contigo,
 amante da
 humanidade.

[13.] Διβιγγωσ
 μετεκοσχι
 πβοικ: οχοζ
 πεκνομος
 πε
 τδ μελετη Δο...

*Aiqsihou mpekoai
 peqkois: ouoh:
 peknomos pe
 tamelete do... (doksa si
 psilanthrope).*

Sou carente da tua
 salvação, Senhor, tua
 lei é meu deleite...
 (que a glória esteja
 contigo, amante da
 humanidade).²³⁶

[14.] εσεωνθ ἴνε
 τδ ψυχη
 οχοζ
 εσεκμοσ
 ἐρωκ οχοζ
 νεκαπ
 ερεερβοθουιν
 ἐροι Δοζδ ci
 ψιχδ νᾶρωπε.

*Eseonx nae tapsoukhe
 ouoh esesomou erok
 eouz nekap euerboethoin
 eroi: doksa si
 psilanthrope.*

Deixai minha alma
 viver, e ela deverá te
 louvar, deixai os teus
 julgamentos me
 ajudarem: que a glória
 esteja contigo, amante
 da humanidade.

²³⁶ Apesar de suprimido na versão original, entende-se que o verso repetido aqui é o mesmo que aparece ao final das outras antífonas: “*doksa si psilanthrope*” [Co.] (Que a glória esteja contigo, amante da humanidade).

A voz e o conhecimento de Fāyda – que já conseguia não apenas cantar, mas se comunicar em copta – eram utilizados como exemplos pelo professor Raghīb. Não era raro que ele interrompesse a reprodução de alguma canção pelo coro de vozes e pedisse para Fāyda repetir em solilóquio a pronúncia daqueles versos. Nesses momentos, a repetição dos sons encorpados da pronúncia do copta pareciam nos dar uma outra imagem para o perfil franzino e tímido da jovem, de cuja performance parecia sempre satisfazer ao bajulo do seu professor.

Além do aprendizado da língua, ter disponível alguns instantes para conversar com Fāyda – minha primeira interlocutora do sexo feminino dentro de uma comunidade cristã – era o outro propósito que me levava a participar daquelas aulas. Eu sabia que questões relacionadas à *smā*^c (reputação) da família de Fāyda a impediam de ficar à sós comigo, sentar em cafeterias ou me encontrar em locais distantes dos limites da sua quadra residencial e da sua igreja. Embora não tendo nenhum compromisso marital ou de noivado, e já tivesse 22 anos – idade que, para os conceitos morais dos costumes do casamento, já a colocava na faixa de jovens “celibatárias” –, ela ainda devia respeito à “reputação” da sua casa; não ser vista sozinha andando e conversando com rapazes, principalmente com aqueles estranhos aos seus “grupos de amizades” [*shilāl*, sing. *shila*] mais conhecidos era uma maneira de ser observante à preservação dessa honra que liga a filha à imagem do pai e do irmão mais velho; valor que deveria ser polido diante dos vizinhos de quadra e, principalmente, da comunidade religiosa de templo, que é o local mais comum onde laços entre famílias e futuros casais se constituem. É em meio as pessoas da comunidade religiosa que se encontram nas missas, festas do calendário cristão e atividades catequéticas em geral que as famílias e os jovens se observam e avaliam a reputação e as qualidades pessoais dos seus membros, aventando com isso possíveis aproximações visando acordos matrimoniais. Figurar-se como alguém de uma casa que tem reputação é algo muito importante para o sucesso dos casamentos dos jovens de ambos os sexos, no contexto de uma comunidade minoritária que costuma se concentrar em círculos bastante proximais de convivência, como é o caso dos coptas. Os cuidados dispendidos por pais e irmãos mais velhos são redobrados no caso da vigilância das atitudes e companhias das filhas da casa. Sabendo disso, nunca sequer intencionei convidá-la para ter comigo mais horas de conversa além daquelas que tínhamos disponíveis antes e depois das aulas de copta.

No entanto, à medida que fui me tornando mais conhecido pelas pessoas de Zilzāl, em parte devido à constância da minha presença nas aulas e nos cultos da igreja, eu, Fāyda e outros rapazes e garotas passamos a deixar juntos o centro religioso após as aulas. Era sempre assim: nós caminhávamos cerca de quatro quadras juntos e cada um ia ficando pelo caminho, entrando

nas ruas das suas residências. Aquelas caminhadas em grupo pelo conjunto habitacional era a oportunidade de termos alguns minutos a mais de diálogo.

Mas esse hábito teve que ser interrompido depois de um incidente. Foi numa noite em que, ao final de uma das avenidas de Zilzāl, restaram apenas eu, Fāyda e uma de suas amigas. Caminhei por cerca de cem metros ao lado delas, até que notei a aproximação de uma cabine de *tuk-tuk* e os olhares na nossa direção de dois rapazes que estavam dentro do veículo, que passava na faixa contrária da avenida. Notando isso, eu pedi que apressássemos nossa caminhada. Quando as duas chegaram na rua das suas residências, elas correram, enquanto eu fiquei as observando de uma esquina. Depois de pegar o retorno da avenida, o veículo passou a vir na minha direção. Ainda demorei alguns segundos observando as garotas desaparecerem entre as ruas de Zilzāl antes de tentar correr. Do meu lado, o *tuk-tuk* parou e um dos rapazes desceu e tentou apanhar uma pedra do meio-fio da calçada. Corri para me distanciar deles, cruzando a avenida para o lado oposto ao sentido em que estávamos, a fim dificultar que me alcançassem. Quando imaginei que já havia me distanciado suficientemente e, por isso, comecei a desacelerar meus passos, fui surpreendido com o veículo surgindo de uma rua que interseccionava a avenida. A cabine parou diante de mim, um dos rapazes desceu, se posicionou a cerca de três metros e arremessou a pedra na direção do meu rosto. E eu pude ver o momento que aquele objeto, ao invés de me acertar de cheio, projetou-se um palmo acima da minha cabeça. Foi o momento que voltei a correr e consegui me abrigar dentro de uma pequena mercearia de quadra. Para o vendedor e para alguns clientes que estava lá dentro, contei o que tinha acabado de acontecer e todos correram para a frente da loja.

Aquela noite terminaria com Adel indo me buscar no local onde busquei proteção. E como toda essa situação acabou lhe deixando irritado, ao final, eu tive que esquecer o quanto estava abalado para poder tranquilizá-lo.

A quem aqueles rapazes procuraram atingir parecia estar claro. Poucos dos meus sinais denunciavam que eu era um estrangeiro, mesmo as minhas roupas haviam sido compradas ao longo dos últimos meses em lojas populares de Muqāṭam, e, além do mais, nunca fui confundido com um *khawāg*; pelo menos não antes de me expressar verbalmente. Pelo contrário, já havia participado de discussões com algumas pessoas que achavam que eu era um egípcio me passando por um estrangeiro para enganá-las; ocasião em que tive que sacar meu passaporte do bolso e apresentar àqueles que duvidavam da minha nacionalidade. Era a minha presença entre aquelas duas garotas coptas (de cabelos soltos, blusas e calças esportivas) que denunciava minha suposta origem religiosa para aqueles agressores; e também era a minha presença (eu, um homem) entre duas jovens – cena por vezes incomum, a depender em que lugar da cidade

estamos – que talvez os instigou à violência. E, provavelmente, o alvo não era apenas eu, mas também aquelas que acompanhavam; o que seria mais um caso entre os inúmeros que envolvem mulheres (coptas e muçulmanas) sendo violentadas diariamente nas ruas do Cairo.

Quando voltei a frequentar as aulas, detalhei para Fāyda o que havia acontecido comigo naquela noite. Ficou claro que não era possível mais sairmos juntos pelas ruas de Zilzāl, e que ela e os outros alunos deveriam passar a ter mais cuidado ao deixarem o centro religioso. Com aquele incidente, perdemos umas das únicas oportunidades que tínhamos de conversar. Nossos encontros passaram a se resumir a alguns minutos de conversa antes e imediatamente depois das aulas de língua. Até que a própria Fāyda teve uma ideia: ela me convidou para conhecer o campus da Universidade de Helwān, onde poderia conhecer a sua instituição de ensino e os seus amigos, além de termos um momento para ficarmos “*bi-rahithum*” (à vontade). Mas como acessar um dos campi de uma universidade pública egípcia, se todas elas estavam impedindo pessoas que não fossem alunos e funcionários de entrar? Se os homens das Forças Egípcias de Segurança faziam toda uma política de controle da entrada e saída de pessoas, devido aos atos de protestos e às agremiações de militâncias que se organizavam nesses espaços? A própria Universidade de Helwān era um conhecido centro de concentração de militantes islâmicos do *R4bia*, por isso estava sendo excessivamente vigiada naqueles dias. Diante disso, Fāyda teve uma ideia: um dos seus colegas do curso de biologia residia também ali em Zilzāl, e todos os dias o pai dele, que trabalhava no setor de limpeza da universidade, o levava de carro para dentro do campus principal. A ideia é que eu entrasse na universidade junto com eles, e assim passasse pelos muros da instituição sem ser notado. Bastaria apenas que eu fosse discreto quando estivesse dentro do campus, procurando me manter próximo de Fāyda e do seu grupo de amigos.

A estratégia acabou dando certo. O pai de Aḥmed – colega da turma de Fāyda – aceitou me levar com eles para dentro do campus. Partimos de Zilzāl às seis da manhã de uma terça e, antes das oito, estávamos em Helwān.

Dentro da universidade, entre o restante dos seus amigos, eu iria entender o que era esse estar “à vontade” [*bi-rahithum*] que os muros das universidades públicas egípcias ainda propiciavam: contatos entre jovens de sexos opostos e de pertencas religiosas diferentes era a primeira impressão sobre a convivência ali dentro. O próprio grupo de amizade de Fāyda possuía três rapazes e uma jovem, todos muçulmanos, que sempre estavam juntos dela e de outras duas garotas coptas. No entanto, apesar de toda essa liberdade da convivência intersexual e religiosa entre os indivíduos, Fāyda admitia que existiam várias garotas muçulmanas que simplesmente não dirigiam a palavra para as estudantes coptas, e que era bem mais fácil

encontrar amigos entre os meninos muçulmanos do que entre as meninas. Elas três faziam parte de um coletivo de oito coptas que compunham uma turma de 60 alunos, de onde cerca de 30% era de homens e o restante de mulheres.

Boa parte daqueles estudantes universitários saíram de modelos de escolas religiosas, como as *madāris* islâmicas para garotas²³⁷, e de centros públicos de ensino que costumam separar os alunos no sistema “sexo por sala” ou de “salas divididas por metades de gêneros”. Embora esse seja um modelo em declínio no Egito, muitas salas do ensino básico e preparatório (médio) ainda apresentam essa divisão. Um outro modelo escolar, esse privado, e, por isso mesmo, acessível para menos de 10% da população, é aquele que pertence às prestigiadas *madāris lughat* (escolas de língua): centros educacionais que misturam os componentes curriculares básicos com outros relacionados às “culturas” estrangeiras, privilegiando àquelas relacionadas ao passado colonial egípcio: escolas britânicas e francesas de língua.

O acesso às etapas de ensino e às escolas públicas de melhor qualidade se dá através de uma série de exames: entre a escola primária e o secundário são realizadas as etapas da avaliação nacional conhecida como *iʿdadiyya ʿamma*, que compreende três provas: o *ibtidaʿiyya*, avaliação primária feita com seis anos de vida escolar; o exame preparatório *iʿdadiyya*, realizado após nove anos de experiência escolar; e, finalmente, o *thanawiyya ʿamma*, o exame secundarista, realizado após doze anos de ensino regular. Os bons escores obtidos em cada uma dessas etapas estabelecem a qualidade do centro educacional que aquele aluno poderá cursar: um bom ensino primário dá garantia a uma boa formação preparatória, um preparatório a um bom ensino médio e, conseqüentemente, esse último determina a posição do aluno em relação ao ranque de cursos superiores; sendo os mais prestigiados: medicina, engenharia, direito e comércio. Entre as universidades, as mais visadas são a Universidade do Cairo e a Universidade de Helwān; enquanto que entre as privadas se destacam a Universidade Americana do Cairo e Universidade Alemã do Cairo.

A medida que as etapas dos exames avançam, aumenta proporcionalmente a tensão para conseguir bons escores e garantir acesso a centros de ensino de qualidade. O chamado *iʿdadiyya* – que ocorre entre o preparatório e o médio – é particularmente importante por definir em que instituição do ensino secundário o estudante será matriculado, ou se, devido às suas notas baixas, ele cursará um “instituto comercial”. O diploma de ensino médio torna o aluno “habilitado” a trabalhar em áreas administrativas (escritórios e firmas bancárias), enquanto os institutos formam técnicos comerciais para trabalhar em lojas e empresas. Os que não se

²³⁷ Sing. *madrassa*: “escola”.

classificaram para nenhuma dessas instituições, deixa o ensino preparatório com um *diblum* (diploma) que lhes garante apenas “*shughl basit bi-marattab basit*” (um trabalho simples, para um simples pagamento) (Starrett, 1998:116, m.t.).

Apesar de ter obtido bons scores em todos os exames, principalmente no *thanawiyya*, Fāyda não conseguiu entrar para a concorrida Faculdade de Medicina da Universidade do Cairo; sua primeira opção de curso. A biologia foi sua alternativa imediata. Um dos seus colegas de ensino médio e morador do conjunto habitacional de Zilzāl tinha o mesmo projeto em mente: cursar medicina numa boa instituição pública. Assim como Fāyda, ele também teve suas expectativas frustradas pelo ranque nacional, mas, ao invés de escolher um curso alternativo, decidiu se mudar para a Austrália, onde já viviam alguns dos seus parentes. Naquele país, passou a trabalhar e a se preparar para tentar entrar numa faculdade de medicina. Fāyda costumava me falar daquele amigo com admiração pela sua atitude e personalidade, mas sempre lembrava que ela própria não conseguia se imaginar vivendo longe do Egito; embora dissesse ter “razões para querer deixar o país”. Ela ainda iria me apresentar alguns desses “motivos” que lhe incentivavam a um projeto de migração.

Naquele primeiro dia de visita ao campus da Helwān, Fāyda e seus amigos me apresentaram alguns espaços da instituição, como a área de convivência e o refeitório, prédios de departamentos e a sala onde em algumas horas assistiriam à uma aula do curso de biologia molecular, da qual fui convidado a participar. Eles acreditavam que o professor não notaria a presença de um rosto estranho na turma e, caso percebesse, não denunciaria à guarda do campus, pois era uma pessoa que tinha a confiança dos estudantes. De todo modo, não aceitei o convite. Mas tive que prometer para Fāyda que, sem a sua presença junto de mim nos espaços externos, eu procuraria ficar próxima das aglomerações de estudantes, sem me destacar ou fazer alguma atitude que denunciasse que eu não era um aluno.

Circular sozinho pela universidade me fez conhecer melhor seus espaços e perceber, por exemplo, que as suas áreas de lazer, como os jardins entre blocos de salas, cantinas e estacionamentos, eram aproveitadas pelos alunos no propósito desse “sentir-se à vontade”, razão pela qual Fāyda havia me convidado para conhecer o campus. Embora fosse perceptível a ostensiva presença de grupos de guardas andando à paisana e observando os comportamentos dos estudantes, também era notável a atuação da militância do *R4bia*; que ganhava visualidade nas intervenções artísticas em forma de murais com símbolos e cores do movimento nas paredes de muitos prédios da universidade. Por conta dessa presença militante, principalmente islâmica, diferente de outros conceitos de “cidade universitária”, Helwān é completamente murada e vigiada pelos homens das Forças Egípcias de Segurança.

Enquanto Helwān é conhecido como um centro universitário onde predomina a militância juvenil islâmica, como aquela que devota apoio à Irmandade Muçulmana, a Universidade do Cairo – instituição de maior prestígio – é conhecida por concentrar os apoiadores do *Ḥarakat Shibāb Sita Abryl* (Movimento Jovem 06 de Abril); organização não islâmica que tem sua base intelectual e política nesse centro. A Revolução e a continuidade dos seus eventos encontraram nessas instituições dois momentos distintos de atuação. Em 2011, foi a Universidade do Cairo que forneceu as principais lideranças dos movimentos antimilitaristas de janeiro (Asmā Mahfūz, Walīd Rashed, Muḥammad °Adel, entre outros)²³⁸. Após esse período, a Universidade do Cairo começa a ter seu protagonismo enfraquecido devido às prisões e mortes de várias dessas lideranças. Já a partir de 2013, com o massacre dos manifestantes pró-Mursi na praça da mesquita Rāb°aḥ al-A°daūya e a consequente criação do movimento islâmico *R4bia*, é a Universidade do Helwān que passa a concentrar a militância atuante nos anos da contrarrevolução militar promovida por Sīsy.

Conhecer o ambiente da sala frequentado por Fāyda, minutos antes da aula começar, me fez perceber que ali não operava o modelo de divisão por gênero das escolas, desde que homens e mulheres estavam distribuídos de maneira mista entre as carteiras. Por outro lado, se repetiam os sectarismos religiosos e as políticas que presenciávamos no cotidiano da vida extramuros acadêmicos. O próprio isolamento que os coptas sofriam em sala de aula tinha a ver com a associação que passou a ser feita entre “os cristãos e o novo regime”, algo que se intensificou a partir de 2013, quando muitos coptas marcharam pelas ruas pedindo a renúncia de Muḥammad Mursi. Fāyda entendia que essa questão política estava envolvida naquela atitude das colegas que a evitavam, ela tinha conhecimento das garotas que estavam nos protestos do *R4bia* ocorridos meses atrás no campus, e sabia que eram as mesmas que não respondiam aos seus cumprimentos.

Durante as manifestações de mulheres realizadas em Helwān, mesmo as universitárias que não costumavam usar *niqāb* – o véu da cor preta que deixa à mostra apenas os olhos – se trajavam com um, pois suas imagens ficavam menos vulneráveis diante dos pelotões policiais. A quantidade expressiva de moças se vestindo como *munaqāba* dentro do campus foi motivo de uma das minhas observações durante um dos raros diálogos sobre a política nacional que mantive com Fāyda, ao que ela me lembrou que boa parte daquelas alunas e militantes (inclusive as suas colegas de sala) faziam um uso menos “religioso” do *niqāb*, e mais “tático e político” daquela peça de roupa: era a identificação das suas fisionomias que elas queriam

²³⁸ Membros fundadores do *Ḥarakat Shibāb Sita Abryl*, junto com Aḥmed Maher.

esconder dos guardas que as pudessem reconhecer como militantes. Além do mais, ao se trajarem de maneira idêntica, elas também reforçavam a imagem de paridade e união do corpo político da qual faziam parte; embora, por um efeito negativo, passassem também a chamar a atenção do controle policial, que redobrou sua vigilância sobre as estudantes que se trajavam como *munaqāba*. Um dos protestos estudantis mais violentos ocorridos dentro daquele campus, evento que resultou em várias mortes e prisões de estudantes, se deu exatamente por conta da vestimenta: dias antes daquelas manifestações, várias garotas vestindo *niqāb* foram confinadas, interrogadas e violentadas nas dependências da universidade, tudo sob o conhecimento de um diretor de centro, que as apontou como partidárias da Irmandade Muçulmana e do *R4bia*.

Eu já havia notado que Fāyda sempre costumava se esquivar do assunto da política. Por isso, mesmo dentro da cidade universitária, local em que muitos sinais e interações remetiam ao tema, e onde tínhamos mais espaço e “liberdade” para conversar, procurei evitar diálogos que tocassem em aspectos da política nacional, seus conflitos e suas personalidades. A questão das relações entre coptas e muçulmanas dentro do campus surgiu numa das raras vezes em que algo mais próximo dessa temática foi acessado pelo nosso contexto de fala.

Após aquele dia, ainda visitaria Helwān uma segunda vez. Mas uma forte tempestade de areia – fenômeno comum no início da primavera da faixa norte do continente africano – nos impediu de aproveitarmos o campus e a nossa companhia. Quando estava certo que eu visitaria Fāyda e os seus amigos numa terceira ocasião, recebi uma mensagem pelas redes sociais em que ela me avisava que não seria possível o meu retorno à universidade, e que apenas a perdoasse. Embora minha insistência, Fāyda não quis me explicar o motivo de imediato. Fiquei pensando se poderia ter sido meu comportamento ou se era o pai de Aḥmed, o seu colega, que se negava a me oferecer carona. Até que decidi não procurar por uma explicação, esperando que a própria Fāyda se sentisse à vontade para me contar o que havia acontecido. Foi somente durante as celebrações da chamada “Festa de Jonas”, no sexto mês do calendário religioso conhecido como *Amshir*, que eu e ela voltamos a tocar no assunto daquele “desencontro”.

O Calendário Copta [*Typika* – Co.], ou Calendário Alexandrino, é composto de 12 meses que são intervalados entre 30 ou 31 dias²³⁹. Desde o século IV d.C., a Igreja Copta se baseia no que chama de “A Era de Diocleciano”, imperado romano que é entronado em 284 d.C., vindo a promover inúmeras execuções em massa de cristãos egípcios. O calendário da Igreja é, portanto, baseado no *anno martyrum*, que começa a ser datado em 29 de agosto de 284 d.C., datação a partir da qual começa a ser contada a história hagiográfica de todos os santos

²³⁹ Cf. *The Coptic Encyclopedia*, Ce., vol. III, 1991, p. 762.

egípcios que foram martirizados até os dias de hoje. Já as três estações do ano reconhecidas por esse calendário são orientadas pelos ciclos de colheitas do Vale do Nilo do Egito Antigo, que se baseavam nos períodos de “cheia do rio”, “plantação” e “colheita”; momentos da vida rural egípcia que ainda hoje são lembrados pela liturgia copta quando são pedidas “bênçãos à nação”.

O mês de *Amshir*, período das celebrações que vivenciávamos, é contado do dia nove de fevereiro ao dia nove de março. No início dessa data, a Igreja de Qadīs Shinūda, de Zilzāl, estava lotada de fiéis que vieram participar da missa e assistir às apresentações dos corais de crianças e adolescentes. Os sacerdotes responsáveis pelo templo abriram uma segunda grande tenda *suradeq* num espaço vago entre as tumbas do cemitério, chamando as famílias para apreciarem as performances vocais dos seus filhos e filhas. Os temas musicais eram baseados na doxologia de Jonas: ou seja, o conjunto de hinários dedicados ao profeta de cuja trajetória é relatada em Jonas, o 37º livro bíblico (BOC).

Depois de participarmos daquelas celebrações, Fāyda me convidou para nos afastarmos da multidão e caminharmos por entre as construções mortuárias e jardins laterais da igreja, a fim de que pudéssemos conversar sem a interrupção de outras pessoas. Ela já se sentia mais segura por ficar a sós comigo, pois praticamente toda a comunidade de Zilzāl já sabia da minha presença e tinha uma informação precisa sobre mim: eu era casado; naquele período, tinha voltado a usar minha aliança. Enquanto estive dentro da mesquita *Bilāl Ibn Rabāh*, o *shaykh* Aḥmed, meu instrutor, havia me pedido para que eu não usasse a aliança do meu casamento, me lembrando que anéis dourados não são permitidos pelo islām. Embora no islām existam leituras que relacionem essa interdição a uma *sunna*, eu sabia que ela era também uma reação à simbologia cristã que associa a aliança à união matrimonial. Entre os cristãos coptas, esse sinal acabou funcionando de maneira positiva, pois todos passaram a conhecer meu status de casado e a desconsiderarem que eu pudesse manter interesse por alguma das jovens da comunidade.

No momento daquela conversa, Fāyda me pediu desculpa pela maneira como havia me proibido de retornar ao campus de Helwān. Existia na sua atitude um motivo específico, e que ela queria me contar naquele momento: Aḥmed, o amigo muçulmano de cujo pai havia me levado para dentro da cidade universitária, tentou beijá-la sem o seu consentimento. No intervalo entre as aulas, enquanto eles conversavam, o rapaz fez um movimento de se aproximar do rosto dela, como se fosse lhe dar um beijo na bochecha. Quando percebeu aquela sua inclinação, ela se afastou e demonstrou reprovação pela sua atitude. Ele tentou se desculpar e justificar o que havia intencionado fazer, mas o constrangimento não permitiu que ela o escutasse e o perdoasse de imediato. Eles ficaram alguns dias sem se falar, até que ela mesma

o procurou para, segundo sua expressão, fazer com que ele entendesse como havia sido grosseira a sua atitude. Por conta desse fato, ela não se sentia mais confortável de pedir que o pai daquele amigo me levasse de carro para dentro de Helwān.

Tempos depois do relato desse incidente, Fāyda me contou a história de uma amiga que morava num outro bairro caiota. Quando o pai daquela sua conhecida ficou doente e teve que ficar internado por algumas semanas, tendo ao seu lado apenas a companhia da esposa, a garota ficou sob a guarda de um tio paterno. Ela poderia ter ido morar na casa de amigas, como na residência de Fāyda, mas o pai acreditou que era mais seguro deixá-la sob a proteção do seu irmão mais velho, o tio da garota. Sob os “cuidados” daquele homem, de quem ela conhecia até então apenas a pessoa afetuosa e protetora, ela sofreu várias tentativas de abuso sexual. Quando os seus pais retornaram para casa, após a internação, a vítima não teve coragem de lhes contar o que havia acontecido. Fāyda, sua amiga, foi a primeira pessoa a quem ela conseguiu se confessar. Não sabendo como proceder, Fāyda pediu o conselho de *abūna* da sua igreja, que, sem informá-la, se reportou àquela que havia sido violentada para incentivá-la a fazer exames médicos. A decisão do sacerdote foi a de não contar aos pais da adolescente o que havia acontecido, mas sim levá-la diretamente a uma ginecologista para avaliar o seu estado. Os exames comprovaram que ela não havia sido desvirginada e, por isso, o sacerdote a recomendou a “esquecer aquela história”, não levar o assunto para o seio da família e procurar fazer orações que ajudassem a superar o trauma sofrido.

Com esforço, a jovem procurou seguir o conselho do sacerdote, mas Fāyda, sua amiga, não se contentava em se manter calada diante daquele caso, e por isso sofria; sabendo que não padecia só: tinha certeza que a sua amiga também guardava aquela informação com sofrimento. Não achava justo que os pais da garota violentada não soubessem, que o tio dela continuasse visitando sua casa, enfim, não conseguia se conciliar com a ideia de que “aquele que protegia era o mesmo que traía!”. Quando Fāyda repetiu com ênfase essa frase, eu tive a impressão de já tê-la ouvido; ela me parecia de alguma forma familiar. Não conseguindo recordar em que contexto havia escutado, recorri a Fāhd Abāza, que me clareou a memória, explicando a origem da citação proverbial: aquela era uma expressão popular que havia sido utilizada durante os protestos contra o governo do ex-presidente Muḥammad Mursi. Meses antes da sua deposição, a mídia nacional e os militares passaram a divulgar que fazia parte do plano do presidente apoiado pela Irmandade Muçulmana a conversão do Egito em uma “grande nação islâmica”, um “*khilāfa*” (califado); um Estado administrado apenas pelas lideranças da Irmandade. Também foi anunciado que Mursi iria entregar parte das terras do Sinai do Norte aos palestinos; “traição contra a pátria” que os seus acusadores diziam que já se comprovava pelas suas ações:

o governo do Egito estava doando gás à população do país vizinho como maneira de ajudá-los a superar o bloqueio de suprimentos imposto por Israel, atitude pela qual a imprensa atribuía a culpa da “crise do gás de cozinha” que os egípcios vinham enfrentando nos últimos meses. Diante dessas informações, milhares de pessoas marcharam pelas ruas do Cairo pedindo a deposição de Mursi, enquanto gritavam:

حاميها حراميها

Hāmyhā ḥarāmayhā.

Algo como: “aquele que protege é o mesmo trai”.

(a.e.c.)

O *masal* (dístico proverbial) – uma sentença curta feita de palavras de cujas rimas tentam revelar a existência de uma semântica comum entre elas – foi usada por parte da população como uma expressão de frustração e traição diante das primeiras promessas de Mursi de empreender um governo “democrático”, livre de autoritarismos partidários e de interesses religiosos. Os acontecimentos seguintes são conhecidos: Sīsy, o marechal, conclamou pela TV a “nação” a lutar contra a suposta tentativa de se implantar um “regime autoritário islâmico” no Egito, ao mesmo tempo que se lançou como o herói da “*il-Thaūra il-Thāniyah*” (A Segunda Revolução) e o futuro candidato à presidência; enquanto parte dos egípcios, principalmente os coptas, foi para as ruas a fim de exigir a saída de Mursi e a prisão dos membros e apoiadores da Irmandade.

Naquele momento, não sabia se Fāyda acionava a expressão com a consciência da sua significação histórica e política recente, ou se a citava pensando apenas no seu valor de provérbio da tradição; ou, ainda, se acessando esses dois sentidos. O fato é que a enunciação daquele dístico pela sua voz trazia consigo uma ordem metodêutica que poderia ser traçada desde o “tio que molesta a sobrinha”, passando pelo “governante traidor” e indo esbarrar na pessoa genérica e dúbia da tipificação de gênero do *rajul maṣrī* (homem egípcio): como sendo aquele que “protege” e, por esse mesmo poder a que é investido (o da proteção), tem a oportunidade de “trair”. Chamava minha atenção que um provérbio político estivesse sendo proferido para definir certas memórias e sensibilidades em torno de afetos despertados por uma violência sexual e de gênero cometida por um “homem”, um “familiar”, um “protetor”.

Esse *rajul maṣrī* que é o homem residente do *mabna sakany*, aquele autorizado pelo costume a “proteger” a filha, a esposa e a sobrinha; o homem dos gabinetes públicos do Edifício

Mugamma^e al-Tharīr; o homem que sempre carrega uma pequena cruz copta na mão direita, e que cuida dos seus “filhos de confissão”, a quem todos chamam de *awbna* (“o nosso pai”). O homem que está em todo lugar, protegendo-se moralmente e ensinando a proteger. Aquele mesmo que diz “fale para mim”, quando procura aconselhar o jovem, e que diz “cale-se” e pede resignação para Fāyda; aquela que levou as dores da amiga até uma confissão sincera feita aos ouvidos do “pai terreno da igreja”, mas que acabou sendo silenciada, ao final. Se, para o *rajul maṣrī*, a estratégia e arte dessa *paressía* é feito do “fazer falar”, para a *bint al-baladī* (a filha da minha nação), o movimento é o de “fazer cantar” (com estética e beleza cerimonial) e, em seguida, “fazer calar”. Tanto na política quanto nos afetos proximais da casa, do bairro, do templo religioso, “aquele que protege é o mesmo que trai” – recitava a jovem de Zilzāl.

Exergo VIII.

Uma afecção que tenha a força de construir vínculos a partir do que me despossei de minhas determinações e predicções (...).

Vladimir SAFATLE,
In O Circuito dos Afetos, 2015a, p. 32.

Circuito

Pensar em proximias e distanciamentos: desde que a errância etnográfica me colocou em meio aos coptas, considerar o problema da composição e afastamento entre pessoas a partir das suas afecções corporais e dos seus meios expressivos tornou-se imperativo. O pós-revolução, seus sectarismos, suas conflitivas religiosas e a pequena sociologia cotidiana das representações de valores apareciam insistentemente nos recursos expressivos e nas relações dos membros da *dhimmī al-qibṭī* (“minoría” copta). “*Dhimmī*” como a categoria constitucional que descreve um grupo religioso minoritário que é legalmente reconhecido por e que vive no interior de um Estado governado por interpretações da *sharīa*^c (legislatura islâmica).

O medo da emergência de um governo islâmico autoritário, dos atos depredatórios e dos morticínios era o principal motor da necessidade desses cristãos de significarem quem eles eram, em que momento da história egípcia estavam e qual futuro era reservado às suas ideologias nacionalistas, sendo as duas principais: o nacionalismo-militarista e o nacionalismo-religioso. Esse último, resumido na ideia de que os coptas são os primeiros egípcios, os descendentes culturais diretos dos “*Hikaptah*” (Eg.A.) (egípcios antigos) cristianizados pelo apóstolo Marcos, por isso estariam mais próximos dos cultos das origens da nação. E o segundo, inspirado pela ideia de que os militares seriam os únicos egípcios capazes de governar o país

acima de qualquer religião, por isso deveriam ser enaltecidos como os pórticos de uma autoridade racional e estratégica empenhada em garantir a integridade territorial e a segurança da diversidade religiosa e étnica da nação.

Entre 2014 e 2015, anos do empreendimento da pesquisa de campo, havia na imagem dos relacionamentos interindividuais cotidianos observados toda uma política do pertencimento e da ostentação de marcadores religiosos. Os revivalismos islâmicos e cristãos coptas, e suas demonstrações coletivas de fé e de ortodoxias “reencantadas”, haviam criado um contexto para pensar a sociedade como um a ordem de embates de velhas e novas “figurações”; tudo que favorecia a uma representação da política no sentido “mecanicista e faccional”. De certo modo, foi difícil fugir dessas amplas representações e ordens metodêuticas em disputa, principalmente lidando com expressões da tradição e da invenção recitativa das vozes individuais.

No entanto, fui percebendo que a questão sobre o medo, a política e as proximidades e distâncias interindividuais precisavam ser feitas desde níveis mais instanciais; talvez fosse o caso de procurar a política onde raramente ela é questionada: naquele lugar onde o próprio pesquisador existe como um possível afeto incorporado. Era perguntar, por exemplo, antes de tudo: por que eu próprio queria passar mais horas junto ao “*ustedh* °Adel” do que o projeto de pesquisa me exigia? Por que inventávamos horários incômodos e rápidos entre as nossas rotinas – ele no trabalho, eu na recolha dos dados de campo – para nos ver? O que urgia nos estados que buscávamos um no outro? Se desde o princípio eu olhava para os tempos vividos do após-revolução a partir de figurações individuais e das suas invenções expressivas, porque também não começar a considerar a díade, as confissões e os secretismos que nos envolviam com intimidade? Quem eu havia me tornado para o arquiteto? Onde eu me encontrava entre os seus “desamparos” e suas vivências políticas e, da mesma forma, onde ele se via entre as minhas? Qual a minha importância dentro dessa história de integrações e fissuras sociais que se ampliavam e de um tempo político estranhado? Era permitido que dentre tantas grandes estruturas históricas de poder, eu quisesse falar com miudeza sobre uma díade de amigos?

Percebi que era preciso responder essas questões a partir de um solo relacional: talvez a partir do influxo afetivo e vicinal da intimidade do prédio da família de °Adel – da qual eu fui um frequentador – e da própria maneira de nos identificarmos em alguns aspectos, sendo o principal deles: naquela vontade de gastar um dia interior na escuta das nossas rapsódias pessoais, onde nos narrávamos da infância à vida adulta, falando a partir de terrenos de memórias nacionais e biográficas tão incongruentes antes de serem relatados, tão semelhantes depois de deslindados.

O *mabna sakany* – a residência conjugada de uma família copta –, o próprio sujeito autobiográfico de ‘Adel al-Ḥammād e a sua apercepção sobre os relacionamentos entre muçulmanos e coptas no Egito recente são as coisas que ganham imagens nos tópicos seguintes, aos quais chamo de o “circuito vicinal” e o “circuito odiento”. Embora espacialidades, desenhos e velocidades deem descrição para vários termos conceituais antropológicos – a própria ideia de “circuito de jovens” tem um uso específico dentro da antropologia urbana brasileira (Magnani, 2005:173) –, mas não é neles que a figura do “circuito” que utilizo se inspira: boa parte das reflexões seguintes, e também de outras que ficaram em páginas anteriores, vem da leitura de *O Circuito dos Afetos* (2015), título do filósofo Vladimir Safatle.

Porque a perífrase do tempo da “revolução juvenil egípcia” nunca me surgiu como um fenômeno confortável a uma abordagem política hegemônica – segundo aquela que observa apenas grandes sínteses estruturais e históricas separadas dos indivíduos e de suas emoções; vide os médio-orientalistas ocidentais e suas preocupações de estadistas – é que minha proposta foi se tornando afim à produção de Safatle (2015a/b). Aprecio particularmente seu texto pelas instâncias conceituais que ele aproxima para um entendimento da política. Quando, no espaço do seu livro, se pergunta “que afetos criam sujeitos” e como políticas são movidas por afetos (Safatle, 2015a:39), ele está visualizando o mundo político pela consideração dos seguintes princípios: (i.) que adesão e coação social são produzidas por “afecções”, desde que “construir vínculos políticos é indissociável da capacidade de ser afetado”²⁴⁰; (ii.) que as transformações na sociedade são compensadas e descompensadas por afetos que circulam; (iii.) que o “medo” e o “desamparo” – nível da articulação emocional do individual com a sociedade – são, para o modelo de vida baseado na tese contratualista e liberal do reconhecimento do “indivíduo” como propriedade, as peças e o próprio moto desses “circuitos dos afetos”; e (iv.) que é impossível “descorporificar” a política, pois os afetos são os seus próprios conteúdos de agência.

Em centro de visualização, o termo do “desamparo” – buscado desde os escritos sociológicos e psicanalíticos de Freud e Lacan – cria o que considero um dos principais programas analíticos do seu trabalho. Com referência nesses autores, e, principalmente no primeiro deles, Safatle vem desnaturalizar certos negativismos morais e explicar os pontos de ambivalência do conceito, assinalando que a partir de Freud “podemos fazer com o ‘desamparo’ coisas bastante diferentes, como transformá-lo em medo, em angústia social, ou partir dele para produzir um gesto de forte potencial desbravador”²⁴¹; ainda propondo que o desamparo “seja retirado da lógica neurótica das narrativas de reparação (como aquelas envolvidas ao

²⁴⁰ Ibid., p. 23.

²⁴¹ Ibid., p. 21.

conhecimento puramente clínico) e de demanda de cuidado”. Nesse sentido, o próprio sentir-se desamparado comum às sociedades liberais acaba sendo reconhecido como um “afeto político central” e, por isso mesmo, capaz de produzir inflexões criativas feitas de “contingências, indeterminações e desposseções” interindividuais²⁴². Entra em combinação com essa ideia, a reflexão lacaniana sobre o “amor”, esse sentimento e vivência que “nos desampara, mas que nos recria”²⁴³. Pela via desse amor que desampara – coisa não confundível com os acordos intersubjetivos em que agem as “figuras do contrato das trocas recíprocas, do consentimento consciente ou da afirmação identitária” – reinventa-se uma política que inaugura um horizonte antipredicativo de reconhecimento²⁴⁴, e que refunda

sujeitos continuamente despossuídos de suas determinações e, por isso mesmo, *desamparados*, abertos a um modo de afecção que não é simplesmente da pertença do outro no interior de um sistema coerente de interesses e vontades que determinam a minha pessoa (...) Uma afecção que tenha a força de construir vínculos a partir do que me despossei de minhas determinações e predicções (...)”²⁴⁵

Como se, no contínuo da existência social, os agentes aproveitassem a “violência pulsionada pela vida”²⁴⁶ diária e reconduzisse suas trajetórias na direção de paixões insuspeitas, reinventando o indivíduo despossuído, sem predicado e determinação.

No que inspira a teoria, digo que toda saída etnográfica, seu deslocamento e errância, é também um movimento ativo de seguir para “fora do que nos promete amparo”²⁴⁷. O que se vive e o que se chama por “etnografia” é, portanto, uma imagem para o “desamparo”: essa flexão que fazemos nas nossas individualidades, corporeidades e afetos para estarmos nas proximidades do “outro” que é figurado de várias maneiras, mas que prefiro fazer como Simmel (2009[1905]) e Agamben (2001) e chamar de “o amigo”; porque vejo nessa tipificação o elo “desubjetivante” que me desampara de mim mesmo no instante vivido. A vivência etnográfica seria como uma maneira de entrar num regime sensível de *aesthesis*²⁴⁸, como uma “força produtiva do reconhecimento daquilo que não se deixa predicar como atributo da pessoa individualizada”²⁴⁹, sujeitos que “ao menos por um momento, deixam de querer ser

²⁴² Ibid., p. 34.

²⁴³ Idem.

²⁴⁴ Nos termos do autor, a “predicalidade” como aquele algo que possuo, que tem uma propriedade na pessoa; em que a posseção (o possuir) “eleva-se a um modo naturalizado de relação” (ibid., p. 28).

²⁴⁵ Ibid., p. 32, g.m.

²⁴⁶ Ibid., p. 34.

²⁴⁷ Ibid., p. 40.

²⁴⁸ Ibid., p. 23.

²⁴⁹ Ibid., p. 28.

determinados”²⁵⁰ como “pessoas indivíduos”. Por que queremos permanecer no halo proximal onde vive o amigo? E por que ele costuma “imitar” o nosso movimento? Relações de campo são capazes de conflugar experiências de amizades como “contra-dispositivos de poder”: ou seja, há alguma imagem entre eu e ele que conformam “tudo aquilo que podemos contar” de novo e bastante entre as coisas relatáveis? Há prosas mais íntimas para relatar aquilo que a modernidade do conceito cognitivo de “intersubjetividade” não descreve em antropologia, e que talvez a ideia de “desamparo” resuma uma explicação ideacional possível?

Entre eu e ‘Adel, “o amigo”, passo a citar os momentos que compuseram nossos circuitos diádicos e intensivos de afetos como desamparos. Mais do que dizer que aqui são “descritas passagens das vivências biográficas” de um copta egípcio, prefiro acreditar que apresento o contexto de nosso imaginário inventivo desdobrado em instantes. Como ocorre às autoconsciências de muitos pesquisadores, também sei o quanto estou implicado nas coisas que fiz falar e ouvir. E, embora o fluxo narrativo de ‘Adel estivesse cheio de recursos passadistas que revisitavam lugares e personagens “apenas dele”, creio que toda o gestual de apresentação das suas rapsódias só foi possível porque se construiu entre nós um círculo afetivo (logo, também “político”) de feitio especial; espero que o texto dê demonstração disso.

Em antropologia, nós costumamos reforçar que “afetos podem criar relações” de pesquisa (Hage, 2010; Hsu, 2010), e que a relação política da etnografia deve ser fruto de um contrato entre indivíduos em estado pleno de “consentimento” (Eckert, 2013:56). Tendo a resolver diferente essas ordens. Entendo, por exemplo, que afeto não é o que criou, mas o que resultou: é esse “agora” da escrituraria etnográfica, feita ao reconhecimento do desamparo, que por sua vez é feito à criação expressiva que me ajuda a “descrever” e remontar as afecções. O afeto está para a posteridade das relações de campo: naquele “lá” relacional, só queremos ter certeza de estarmos seguros, que vamos tomar o voo de volta, de que nos matemos no caminho certo, com as pessoas certas. Nesse sentido, a escrita é o “presentismo” da incorporação afetiva com o outro: o realismo desse desamparo é tudo que temos e tudo que podemos contar. Também não acredito em consentimento “prévio” em etnografia; pelo menos não nos contextos em que o pesquisador e o colaborador se apresentam um para o outro com a intensidade de dois “animais autobiográficos” e com as suas “afecções orgânicas”²⁵¹ (Derrida, 2003:89; Safatle, 2015a:20, resp.). O “com-sentimento”, como prefiro – um acordo menos “contratual” do que

²⁵⁰ Ibid., p. 33.

²⁵¹ A antecipação do termo “consentimento” à relação de campo pode surgir como uma atualização do indivíduo contratualista, o signatário e proprietário do contrato social, algo “que eleva a pessoa (e as suas relações) à figura fundamental da individualidade social” (Safatle, 2015a:20).

aquele da “permissão tácita ou implícita do consentimento” (Cardoso de Oliveira, 2010:29) – só existe depois que a relação proximal já não é mais dramatizada: no distante e na continuidade dos contatos, é que a certeza da confiança do afeto se prova. Como é possível assegurar quem o outro é e quem ele “está sendo” para mim na instancialidade, se tudo entre nós segue com fragilidade no decurso do vivido e da sua deviação? Depois do consentimento moral – aquele ensinado pelos manuais de metodologia da ética de pesquisa – ainda daremos um consentimento menos cognoscível e mais sensível ao afeto que mantemos co-dividido. O “consentimento” permite as relações temporárias, as cooperações conscientes e os seus prazos a vencerem; a ética do “com-sentimento”, quando descoberta entre as coisas que fazemos, acredita nas permanências e no fabrico de uma etnografia que é a nossa vida continuando por ciclos de “estar perto” e “estar longe” de um organismo real que me figura uma saudade também real.

O termo conceitual dos “circuitos” descreve jogos de “identificações e concorrências pelo desejo do desejo do outro” (Safatle, 2015a:19) que aparecerão em dois perfis narrativos: (i.) nas “rapsódias de vicinalidade” – onde são apresentados os modos de coabitação dos familiares de ‘Adel, demonstrando que o prédio do *mabna sakany* é uma verticalidade que possui um “curso de vida” feito de fissuras e fusões afetivas e políticas (Khadr; El Zeini, 2001:145, m.t.); e (ii.) nas “rapsódias das figurações inter-religiosas odientas”, onde se descreve o momento em que o ciclo vicinal-doméstico é transposto e o “copta” passa a conviver com outros homens públicos, o “muçulmano odiento”, aquele com o qual concorre o desejo de pertencer ao país e de influenciar o seu tempo político presente. Entre vicinalidades e as ocorrências de ódios manifestos, são os desamparos individuais, aqui compreendidos como afetos em potencial, que criam relações entre pessoas e suas determinações identitárias ora modelares ora impredicantes.

Enxergo IX.

Vicinalidade, por oposição a vizinhança, descreve uma proximidade aberta entre espaços de morada. Vicinalidades não são vizinhanças, zonas territorialmente demarcadas; são processos de aproximação territorial constitutiva.

João de PINA-CABRAL e Emília Pietrafesa de GODOI,
In. “Vicinalidade e casas partíveis”, 2014, p. 11.

O circuito vicinal

Os alimentos são misturados, cozidos e assados principalmente na residência do térreo, onde vivem Adel e sua esposa Rāfqa, 54 anos. Os nomes dos pratos que circulavam pelos três outros andares da família me vêm agora emulsificados com os seus sabores: Ashura, Fatta, Fūl Nabet etc.; todos como grãos, pendões vegetais e sulcos processados como “receitas da terra”. É a própria Rāfqa e sua mãe, a senhora Dimyana, 74 anos, residente do primeiro andar com o seu esposo, que se empenham no preparo daquelas refeições; sim, pois de acordo com elas, as esposas dos irmãos mais novos de Rāfqa que ocupam o terceiro e o quarto pavimentos do *mabna sakany* da família não “sabem cozinhar como se fazia em Minya”.

A um pouco mais de 200 km do Cairo, Minya é uma dentre as tantas cidades do Alto Egito que estão imprensadas entre o Nilo e os campos agricultáveis multicultores que se alimentam das águas do rio. Aquela é a cidade da família de Rāfqa e de muitos outros coptas que fizeram suas comunidades entre as igrejas e o monastério que existem ali. Calcula-se que os cristãos, depois dos egípcios antigos, tenham sido os primeiros moradores e fundadores modernos da vila. Quando a senhora Dimyana residia naquela região, ela administrava a meia dúzia de hectares que o seu pai havia recebido com a reforma agrária do governo socialista de Naşer, em 1968, contexto em que as terras férteis do país foram confiscadas e redistribuídas entre as famílias egípcias que tinham interesse em produzir subsídios alimentares para a nação.

Quando casou, Dimyana convidou seu esposo para morar em meio aos trabalhos daquela fazenda; modo de residência incomum para uma realidade onde geralmente são as mulheres passam a residir na casa da família dos maridos. Mas o senhor Kirolos, seu companheiro, não tinha emprego ou recursos quando casaram; seu projeto era entrar para o Exército Egípcio e tentar seguir a carreira militar. Naquela época, a ascensão de patentes no serviço militar

dependia, entre outros aspectos, das suas “origens familiares distintas” (Miguel, 1974:29). Como o senhor Kirolos não vinha de uma família de prestígio e nem fazia parte dos ciclos políticos da capital egípcia, o sonho de carreira militar foi logo frustrado. A sua passagem pelas fileiras de cadetes do exército lhe rendeu algumas amizades e também a oportunidade de conhecer aquele que se tornaria o futuro presidente do Egito: Ḥusnī Mubārak, que naquele período era apenas um aspirante a uma vaga na escola de formação da aeronáutica.

Também era incomum o trabalho exercido pela senhora Dimyana, pois embora tivesse três irmãos mais velhos, ela era a única que cuidava das terras. “Cuidar” significa aqui, revolver, nutrir e encher a terra de vida, também mensurar, pesar e aferir os produtos e preços; colheita e contabilidade da plantação, todo o serviço laboral sob os seus cuidados; segundo o dístico popular: “*shayil ish-shirka ʿala kitafū*” (ele/ela carrega a empresa nos seus ombros). Para uma mulher, principalmente para uma mãe de quatro filhos – entre eles, Rāfqa, a esposa de ʿAdel – era um fardo mais pesado. E tudo ficou ainda mais difícil quando o seu esposo foi chamado para servir na fronteira Egito-Israel, num contexto em que os conflitos porvir entre os dois países começavam a ser instigados. Foi o momento em que ela se viu necessitada de ajuda; se não fosse a participação dos filhos na rotina laboral, os negócios da família teriam sucumbido. Na época, as terras não eram recursos tão disputados como nos dias de hoje: cada *ʿayam* egípcio (grande proprietário) possuía seu quinhão, enquanto a unidade doméstica cedia a força braçal à produção.

Para tornar a situação financeira ainda mais difícil, os seus irmãos, que nunca haviam reivindicado o direito às terras, passavam a falar em divisão daquela herança. Eles não eram *falāḥyn* (camponeses), e sim comerciantes locais: tinham os seus estabelecimentos no centro urbano e menosprezavam o trabalho com a terra. O que visavam, de fato, ao protestarem seus direitos, era apenas a quantia que iriam lucrar com a venda dos hectares. Naquela época, o Egito vivia o fim da era dos programas socialistas de Naṣer. No horizonte das reformas, o presidente Sadāt, homem de armas e de ideologia empreendedora, inaugurava o plano da “abertura de portas” do Estado; o chamado “*infītah*”: privatizações e abertura ao fluxo internacional de comércio eram os itens do seu projeto administrativo, além do incentivo a uma onerosa e sacrificante guerra contra Israel. Esse era um contexto visto como promissor aos negócios, e, a fim de atender as novas tendências de consumo que começavam a surgir no Egito, os comerciantes procuravam ampliar e modernizar seus empreendimentos.

Na justiça comum, a repartição dos bens rurais foi feita sob o procedimento da legislação basilar da república: a interpretação da legislatura islâmica (*sharīʿa*). Embora ali se tratasse de um assunto da família copta cristã – seara geralmente legislada pelas religiões de cada grupo –

, mas o tema em litígio era a herança, pauta especialmente interpretado pelas “leis do Estado”, que por sua vez eram consultivas às jurisprudências islâmicas. Tínhamos, então, para o caso, uma situação de assuntos coptas sendo legislados por princípios legais islâmicos; algo que não incomodava as partes, pelo menos, não os irmãos, que, por serem homens foram favorecidos pela leitura jurídica do caso, que dizia:

للرجل له حق لاتثن من حق المرأة

Al-rajul lah haq latnthun min haq al-Amrā

“O homem tem direito a duas partes, enquanto a mulher tem direito a uma”.

(a.c.)

Dimyana não protestou por mais direitos e não apelou à sensibilidade dos irmãos, aceitando o que lhe foi entregue como herança: uma porção de bens fundiários proporcionalmente menor do que aquela garantida aos homens. Com o dinheiro da venda da sua parte e com as economias que o seu marido havia feito ao longo da vida, eles decidiram investir em um novo *mashrū*^c (projeto): eles adquiriram uma pequena farmácia no centro do Cairo. Fazendo isso, além de garantirem a empregabilidade das suas economias, também dariam a chance aos seus filhos de continuarem os seus estudos na capital egípcia.

A aposta foi positiva em vários aspectos: a farmácia se tornou uma empresa pouco robusta financeiramente, mas bastante respeitada pela sua clientela fiel, e os filhos (os dois rapazes) puderam continuar suas formações em melhores instituições; um deles se formou em contabilidade e o outro em medicina, com especialidade em oftalmologia. Já Rāfqā, a única filha e a mais nova da casa, não conseguiu adquirir um diploma do ensino superior, pois, assim como havia acontecido com a sua mãe, também se tornou a responsável pela *mashrū*^c da família: à semelhança da senhora Dimyana, que administrava as terras dos seus pais, Rāfqā passou “a levar a farmácia nos ombros”. No balcão, no controle da estocagem, na administração das finanças; tudo na empresa recebia o seu cuidado. O seu pai e o seu irmão formado em contabilidade também trabalhavam ali, mas preferiam atuar como representantes da empresa: eram eles que iam até a porta das grandes indústrias, quando algum medicamento faltava, ou que providenciavam a importação de algum item. Além do mais, o prestígio do pequeno estabelecimento, que passou a ser conhecido como a “farmácia onde sempre achamos o remédio procurado”, era a própria imagem do pai de Rāfqā: o rosto do senhor Kirolos como a *façade*

prestigiosa do estabelecimento. Um homem corpulento e forte, com óculos grandes, para combinar com as proporções do seu rosto, dono de uma pequena mas muito respeitada farmácia do centro do Cairo, loja acessada indistintamente por muçulmanos e coptas. A fim de polir a reputação do estabelecimento, o seu proprietário atuava exaustivamente para não deixar que os medicamentos faltassem à sua clientela. Para isso, ele era capaz de viajar para outros países da região, caso algum item deixasse de ser produzido pela precária indústria farmacêutica egípcia. Rāfqa, sua filha e o seu braço direito na loja, acabou absolvendo esse costume de lustrar a reputação da empresa, tornando-se ainda mais atenta que o seu pai na rotina de localizar e procurar preencher os vazios das prateleiras.

Toda aquela entrega da filha mais nova da casa, que interrompeu a continuidade dos seus estudos para ajudar seu pai, foi aliviada quando, já depois dos 20 anos, percebeu a ansiedade da família pelo seu casamento. Ela também entendeu que era hora de se imaginar dentro da sua própria casa, cuidando da sua própria família. Na primeira oportunidade que teve de se apaixonar por um rapaz – alguém que conheceu na igreja das suas visitas semanais –, disse ter certeza que aquele seria o seu companheiro. Antes de esperar ser galanteada, ela própria lhe comprou um presente, adiantando-se na demonstração dos seus afetos; atitude incomum para uma mulher egípcia. Poucos meses depois dos primeiros encontros, °Adel e Rāfqa estavam noivando e casando; entre eles, cerca de quinze anos de diferença de idade. Eles foram morar no apartamento do pai do arquiteto, pois ele ainda não havia conseguido comprar a casa própria. Mesmo impedido de lhe oferecer uma residência, Rāfqa insistiu que queria se casar com °Adel; situação possível devido à postura flexiva do seu pai, que também tinha bastante apreço pela escolha da filha.

Poucos anos depois, quando °Adel já era um funcionário do *Naval Medical Research Unit No. 3 (Namru-3)*²⁵², eles adquiriam o primeiro imóvel: um apartamento na porção norte de Muqāṭam, numa época em que o bairro ainda era chamado de *Medīna al-Muqāṭam* (Cidade de Muqāṭam); um distrito urbano preferencial da classe média caiota emergente. Ao redor da rua da sua primeira residência, °Adel relatava que passavam mais rebanhos de ovelhas do que pessoas, e que a polícia fazia soar um toque de recolher às dez horas da noite. Era uma época de efervescência de movimentos de militância islâmica na cidade, e os militares estavam à caça dos seus comitês de organização e das suas lideranças.

Após a habitação, veio o desejo da gravidez. O período de gestação transcorreu com tranquilidade. Mas no parto ocorreram complicações devido a erros médicos: o profissional

²⁵² Área militar da Marinha Americana no Egito que comporta uma série de laboratórios onde são estudadas “doenças comuns em contextos de guerra”.

responsável, um muçulmano de larga experiência clínica, deixou Rāfqa sob os cuidados de um médico obstetra inexperiente, enquanto saiu para participar da noite de celebração do *ramadān* com a sua família. Os problemas no parto resultaram na morte do bebê e na esterilidade definitiva da esposa de °Adel. Eles demoraram anos para se reconciliar com a ideia de que não poderiam ter mais filhos.

Depois de um logo período de internações e tratamentos psicológicos, Rāfqa voltou a gerenciar a farmácia do pai. O momento de aproximação solidária dos familiares junto ao casal lhes despertou o interesse de morarem juntos. °Adel, o seu sogro e os dois cunhados resolveram fazer uma típica *gama'iyya*: uma sociedade de fundo econômico para poderem erguer um prédio que avizinhasse todos os membros da família de Rāfqa. Esse tipo de fundo é muito comum em cooperativas de trabalhadores, associações de bairros e em projetos familiares como aquele: ele consiste basicamente em alimentar periodicamente uma poupança a fim da realização de uma obra que beneficie uma coletividade organizada. Nos bairros caiotas, dos mais carentes aos mais abastados, iniciativas em forma de *gama'iyya* costumam garantir a realização de iniciativas públicas negligenciadas pelo governo: recolhimento de lixo, pavimentação de ruas, manutenção de jardins públicos ou de alguma pequena *midān*²⁵³.

Em poucos anos, eles concretizariam também a *mashrū'* da residência. °Adel projetou e acompanhou o edifício de quatro andares em todas as suas etapas. Na fachada, parte trabalhada com bastante cuidado pelos projetistas desses imóveis onde irão residir núcleos domésticos de uma mesma família, foram distribuídas sacadas voltadas para o oeste do Cairo, num dos altiplanos mais elevados da montanha de Muqāṭam. Decorações do estilo *art deco* colonial pré-moldadas em cimento branco foram colocadas nas quinas das paredes e ao longo das suas linhas laterais externas. Os álbuns de família estão cheios de fotos dos moradores pousando ao lado das vigas de fundação do prédio, próximos às paredes sendo pintadas e dos umbrais de portas sendo encaixados. São relatos visuais do orgulho pela realização do *mabna sakany*: como no passado, quando residiam na cidade de Mynia e trabalhavam na unidade rural da família de Dimyana, pais e filhos voltaram a morar juntos depois de anos afastados; agora também com a presença dos netos, genros, noras e, claro, o *bāwba*: o porteiro e a sua família, especialmente trazidos daquela cidade do Alto Egito para servi-los e serem seus “agregados”.

²⁵³ Praça, geralmente de formato circular, que são como que pequenas “ilhas” de plantas no meio da paisagem invariável dos prédios de paredes escuras da cidade do Cairo. Esses espaços são frequentados pelas famílias dos distritos, principalmente durante o final do período vespertino e mais ainda durante as noites de verão. Como muitos outros equipamentos urbanos, a *midān* costuma ser mantida pela iniciativa popular.

O projeto estava realizado: todos estavam unidos por °Adel e Rāfqa, irmanados e fortalecidos depois dos eventos traumáticos que os impediram da sorte de terem um filho, e também unidos pelo desejo comum a muitos egípcios, que é o de morarem “entre famílias”. Para outros tantos grupos, morar em regime de coresidência com núcleos familiares é uma condição da qual não se pode escapar: ou é ampliar o imóvel dos pais verticalmente ou não se casar pela falta de lugar para alocar a sua própria família, dado que adquirir um terreno e construir sobre ele são empreendimentos cada vez mais caros, e que o aluguel é uma medida de alto custo impraticável no contexto da vida urbana. O costume da moradia da família extensa acaba se transformando numa obrigação inescapável para os grupos mais pobres e para os seus filhos recém-casados.

O resultado final da *mashrū*^c do imóvel era sempre que possível apresentado com orgulho para os amigos da família. Lembro de uma visita que o chefe americano de °Adel fez à sua residência. Para recebê-lo, Rāfqa preparou receitas da culinária egípcia e o arquiteto redecorou o interior da cozinha e das salas. A minha presença foi especialmente requisitada na data daquele almoço em que iriam participar apenas o militar, eu, °Adel e sua esposa.

Oglesby, o patrão de °Adel no departamento de arquitetura do Namru-3, era um oficial da Marinha Americana destacado para ser o diretor dos laboratórios militares dos Estados Unidos no Egito. °Adel era o responsável pelo setor de criação e manutenção de patrimônio arquitetônico do complexo, que contava com mais de vinte sub-departamentos; sendo a maioria deles centros de pesquisa onde eram “desenvolvidas vacinas, agentes terapêuticos e ensaios de diagnósticos”²⁵⁴ para doenças comuns em zonas de guerra. O programa estava vinculado à Embaixada Americana no Egito desde 1946.

Sobre o seu chefe, °Adel dizia ter especial admiração, pois, diferente dos oficiais anteriores que administraram o programa, aquele era um homem compreensivo e cordial com os funcionários, tratando todos os indivíduos com o mesmo apreço, independente se eram americanos ou egípcios. Sobre a conduta daquele militar, o arquiteto costumava falar da sua maneira de lidar com os conflitos que ocorriam entre os funcionários; principalmente quando se tratava discussões envolvendo coptas e muçulmanos que conviviam no mesmo ambiente de trabalho. Quando, por exemplo, os funcionários muçulmanos passaram a reivindicar que uma *masjīd* (mesquita)²⁵⁵ fosse erguida ao lado da capela cristã ecumênica que existia dentro da área militar, pedido que aquele diretor iria atender, se não tivesse recebido uma negativa da

²⁵⁴ Sobre o *Naval Medical Research Unit* (Namru-3): [Link](#); acessado em 09 de setembro de 2016.

²⁵⁵ Mesquita destinada apenas ao cumprimento das cinco orações diárias, diferente da *gāma*², onde também o sermão da sexta-feira é proferido.

Embaixada Americana no Egito, que passou a proibir qualquer tipo de culto religioso dentro do Namru-3, inclusive os cristãos, que eram frequentados majoritariamente pelos americanos.

Em outro contexto, o próprio °Adel vivenciou uma situação de desentendimento com um funcionário muçulmano do setor de reparação de equipamentos e sistemas elétricos: eles trocaram xingamentos enquanto discutiam o planejamento técnico de uma nova obra para o centro. Naquela ocasião, Oglesby chamou os dois até o seu escritório e os advertiu a não repetirem cenas de discussão diante dos outros funcionários. Aquele era um momento de bastante tensão política no Egito, pois o partido da Irmandade Muçulmana tinha sido caçado há poucos meses e as animosidades entre apoiadores e opositores da intervenção militares surgiam a todo momento, em todos os lugares; não seria diferente naquele ambiente de trabalho. Após aquela conversa com o seu chefe, °Adel memorizou uma expressão que ele dizia apreciar bastante o significado, pois refletia a tolerância daquele militar; pessoa que, diante de conflitos como aqueles, costumava repetir para os funcionários egípcios:

“I know where you’re coming from”.

O arquiteto entendia que sempre quando o seu chefe se expressava daquela maneira – assim mesmo, em inglês, talvez para reforçar origem civilizacional do seu modo de pensar –, ele estava dizendo que sabia das origens dos seus funcionários egípcios: “que aquela era uma população naturalmente exaltada”, “que os homens ali discutem e brigam a despeito de qualquer motivo” e “que naquele país, diferenças religiosas separam as pessoas em todos os lugares e situações”; essas como tipificações de temperamentos que os próprios egípcios costumam se atribuir nas suas autocríticas. °Adel dizia admirar a capacidade daquele administrador de demonstrar compreensão e temperança diante dos conflitos inter-religiosos que ocorriam no interior do Namru-3. A única coisa que não tolerava era vê-lo indo ao escritório com as mesmas roupas do treino militar que os oficiais americanos participavam pela manhã: às vezes entrava em espaços de trabalho usando uma *budi* soada que lhe marcava os músculos, em ambientes que também eram frequentados por mulheres egípcias. *Budi* é como são chamadas as camisetas e camisas masculinas apertadas, vestimentas geralmente usadas apenas como pijamas pelos homens egípcios. Mas ele o admirava, apesar daquele comportamento, que entendia ser habitual para um americano, principalmente para um oficial da marinha que era obrigado a passar por treinamentos físicos rotineiros.

Vários outros “problemas” ligados às relações interpessoais ocorreriam entre as paredes do Namru-3; °Adel presenciou alguns deles, ao longo das suas três décadas de serviços prestados à instituição. Eram situações que os oficiais americanos procuravam manter o máximo possível de sigilo sobre os detalhes e sujeitos envolvidos, como os casos de militares de alta-patente que mantinham relacionamentos homossexuais com cadetes. O último envolvimento homoafetivo que se soube acabou de maneira trágica: um deles assassinou o parceiro e depois cometeu suicídio. Outros casos tinham menor repercussão e deixavam os egípcios que trabalhavam ali menos escandalizados, mas mesmo assim eram vistos com preocupação e tratados de maneira velada pelos militares da Embaixada: como eram as inúmeras ocorrências de oficiais da Marinha Americana aderindo ao islâm enquanto prestavam serviço no Egito.

Naquele almoço na presença do chefe americano, °Adel lhe apresentou os detalhes da casa, além de nos servir uma refeição que Rāfqā fez questão que não fosse “especial” o ponto de fugir do padrão da comida tradicional egípcia: *monohiya*, pães e *kūshary* – pratos do dia-a-dia de qualquer família – foram distribuídos com abundância na mesa da cozinha, onde jantava as pessoas do *mabna sakany*, e não na sala de jantar, onde eram acolhidas as “visitas”.

Após a refeição na companhia daquele homem de personalidade jovial e comunicativa, que sempre estava tirando dúvidas a fim de aprimorar seu árabe egípcio, °Adel foi até mim expressar sua tristeza pela forma como eu tinha me vestido para o encontro: na sua opinião, as jaquetas, botas e calças surradas e empoeiradas com as quais eu andava vestido durante as andanças da pesquisa não eram adequadas para aquele almoço na presença do seu chefe. Dias após essa repreensão, o próprio °Adel fez questão de abrir seu guarda-roupa e separar algumas peças que não lhe serviam mais, impondo que quando fossemos receber alguém em casa, eu me vestisse com “tais”, ou quando tivéssemos que ir a encontros religiosos nas igrejas, que eu usasse “tais”. Apesar de termos hábitos de roupas diferentes, eu passei a me vestir com aqueles seus cuidados.

A residência do térreo, onde moravam °Adel e Rāfqā era o local dos almoços entre família que aconteciam sempre após a *oads* (missa) matutina das sextas. Também era da cozinha da esposa do arquiteto de onde saíam as refeições que seriam divididas com todas as famílias dos andares de cima. Tudo era feito com abundância, por isso Rāfqā e a sua mãe, a senhora Dimyana, contavam com a ajuda de Marīam, a esposa do *bāwba* (porteiro) da residência. Os empregados residiam no subsolo do prédio, junto com os seus dois filhos: um de dois anos e outro de seis, chamado Fu°ad; crianças que nunca haviam frequentado um ambiente escolar, pois os pais eram semianalfabetos e muitas instituições escolares públicas só aceitavam

crianças de cujos pais ou tutores pudessem garantir o acompanhamento educacional dos filhos em casa.

A situação do pequeno Fu'ad preocupava °Adel, pois a criança já estava na idade de conclusão do ensino primário, mas nunca havia sequer conhecido o ambiente de uma sala de aula. Se estudasse, já deveria estar se preparando para o exame nacional do *ibtida'yya*, objetivando somar uma pontuação que lhe garantisse uma vaga numa escola pública de melhor prestígio e qualidade.

Sabendo que seria difícil para os pais de Fu'ad matricularem o filho, °Adel se ofereceu como o seu “representante”. Numa determinada manhã, ele saiu para visitar algumas escolas de Muqāṭam à procura de uma vaga ainda para aquele ano letivo; estávamos em maio de 2015, e o período de aulas já havia começado. Nas três instituições que tentamos, duas públicas e uma privada, não obtivemos sucesso: elas não aceitavam a matrícula fora do prazo de admissão; além de dizerem que o caso de Fu'ad era especial, e que deveria ser analisado com cuidado pela direção escolar. Na última tentativa, num centro educacional público de dentro do conjunto habitacional de Zilzāl, finalmente conseguimos uma matrícula. A diretora – uma senhora muçulmana de gestos atenciosos – fez algumas indagações formais: como sobre o padrão de escolaridade dos pais biológicos, sobre o suporte pedagógico que ele, o representante, poderia dar à criança, caso necessário, e sobre as condições financeiras da sua família. Ao final da entrevista, ela fez questão de nos acompanhar até a saída da escola, na frente da qual °Adel havia estacionado o seu carro; um automóvel visivelmente com alguns anos de uso, mas que dava demonstrativo do seu padrão confortável de vida. Foi quando deixamos o colégio que ele admitiu que deixar o carro ali, estacionado exatamente na porta da instituição, foi uma atitude calculada; ele sabia que os funcionários iriam reparar naquele detalhe que comprovava as informações socioeconômicas que ele havia acabado de declarar. Em menos de uma semana, Fu'ad estaria matriculada naquela instituição.

Marīam, a mãe da criança, de cuja religiosidade aparecia tatuada nas várias imagens de crucifixos ao longo dos antebraços, e que sempre se mantinha dentro de uma °*abayya* preta aveludada e de lenço cobrindo os cabelos, como fazem as mulheres da sua região, agradeceu a °Adel de maneira emocionada pelo seu gesto²⁵⁶. A maioria dos porteiros professam a mesma fé que os seus patrões, frequentam os mesmos templos que eles e, dentro do *mabna sakany*, participam da família como agregados, recebendo assistências que entram na quantidade de outros direitos que já os beneficiam: remuneração mensal, roupas e alimentos; ao que devolvem

²⁵⁶ Quando são marcados com a cruz copta no pulso direito, alguns fiéis costumam tatuar seus antebraços com outros sinais da fé cristã: rostos marianos, versos devocionais na língua copta, nomes de mártires etc.

com trabalho oferecido a qualquer hora do dia e da noite, além de expressões afetuosas de fidelidade à família.

Por que Rāfqa, sua mãe e a esposa do *bāwba* se empenhavam tanto em lembrar e executar as antigas receitas da cidade de Mynia, de onde praticamente todas as pessoas da casa eram naturais? Por que, nos últimos tempos, aquelas mulheres vinham se esmerando em preparar os pratos de onde todas aquelas gerações de pessoas eram naturais? Não era por nenhuma intenção festiva ou rememoração de antigos hábitos familiares. Preparar aquelas receitas de *fūl* (feijão) e deixarem suas essências se dispersarem pelos apartamentos estava relacionado a um dos sentimentos mais aterradores que já lhes ocorreu: a vivência de uma consternação e, ao mesmo tempo, a preparação dos espíritos de cada um para o acolhimento da morte iminente do senhor Kirolos, pai de Rāfqa, que estava com um câncer de próstata clinicamente incombátível. Logo ele, que atendeu as demandas por medicamentos de tantas pessoas, agora sofria de uma doença que nenhuma outra droga poderia combater.

Preparar aqueles pratos que o senhor Kirolos tanto gostava era uma maneira de alentar um dos seus desejos e também manter a família reunida o máximo de tempo possível junto a ele, que transcorria as suas últimas semanas de vida em casa. Todos passaram a jantar ao lado pai de Rāfqa. Nessas ocasiões, a senhora Dimyana servia a família com o “pão do sacrifício”, o *qūrbān*, alimento eucarístico da Igreja Copta. Ela pedia pequenas nergas de pães consagrados do *abūna* de sua igreja e levava para casa, onde distribuía as porções entre os seus parentes, colocando ela própria na boca de cada um. Numa das ocasiões em que estive presente, e que ela distribuía o *qūrbān*, alimentando com ele seus filhos, netos, noras e genros, fui proibido de recebê-lo por não ser copta. Para reparar essa proibição, ela fez um pequeno bolinho de feijão amassado com *felfel* (tipo de pimenta) e colou na minha boca, dizendo que aquela seria minha refeição eucarística. Sua atitude espirituosa arrancou risos das pessoas que participavam da mesa de jantar, inclusive do senhor Kirolos. Eram brincadeiras assim que naqueles meses distraíam os corações e procuram trazer alegria para aqueles que faziam de cada jantar uma celebração da presença e uma despedida. Algumas semanas depois daquele dia, o estado de saúde do pai de Rāfqa pioraria e ele seria internado uma última vez. Ainda teve forças para se despedir de cada um dos seus filhos.

◦Adel fez questão de repetir uma experiência que teve com o seu pai: ele levou o corpo do seu sogro até um antigo tanatopraxista do centro da cidade, para, junto com ele, fazer os procedimentos de limpeza e de preparo do falecido. O arquiteto admirava o trabalho daquele profissional, pois na sala de higienização era ligado um velho toca-fitas que reproduzia recitais religiosos: para os coptas, canções daquela igreja eram entoadas, para os muçulmanos, a voz de

um *fiqi* islâmico. E assim, durante o seu trabalho, o tanatopraxista permitia que um familiar o acompanhasse naquele ambiente onde a recitação parecia participar como algo tão substancial quanto a água e os óleos perfumados envolvidos no preparo do morto.

A cerimônia mortuária foi realizada na igreja de *al-^cAdrā^o Marīam*, em Muqāṭam, onde uma grande parcela da comunidade local se reuniu, inclusive com a presença de antigos amigos muçulmanos da família; pessoas que guardavam com o falecido uma memória de serviços às armas, e que naquele momento abriam mão das diferenças religiosas e foram também se despedir. Dois sacerdotes rezaram a doxologia mortuária copta e discursaram. Na sua fala, um deles lembrou que o senhor Kirolos havia sido um dos primeiros a acreditar e a lutar junto com os *abūnat* pela fundação de um templo cristão naquela porção do bairro, obra que todos agora poderiam usufruir. Ao final da cerimônia, os homens da família e alguns amigos ergueram o caixão acima das suas cabeças e foram em direção à campânula do altar, ao redor do qual deram três voltas completas, repetindo o gesto comum à ritualística fúnebre. Em seguida, o cortejo partiu em direção ao cemitério copta de Zilzāl, onde ocorreria o enterro. O caixão seguia coberto por um *busā* preto ornado com desenhos de cruzes douradas; pano que se coloca sob as urnas funerárias de pessoas distintas.

A morte do senhor Kirolos dramatizou a transformação de muitas coisas na família. Passadas as semanas de viver o *ḥizīn* – o estado do corpo que se ressentia com o luto por meio de disposições físicas e espirituais, período em que filha e esposa transcorreram vestidas de preto e com lenços que escondiam os cabelos –, então os assuntos da herança começaram a ser discutidos. Era preciso pensar sobre o que deveria ser feito com a farmácia. Durante os meses que o senhor Kirolos esteve afastado dos negócios, Rāfqa e o seu irmão contabilista assumiram a administração daquela *mashrū^c*. As tarefas continuaram as mesmas: ela no balcão e no estoque, ele na tarefa de comprar os medicamentos junto às indústrias farmacêuticas. Naquele ano, a economia do Egito foi prejudicada por uma desvalorização da libra egípcia frente ao dólar, algo que resultou no aumento dos preços dos insumos importados com os quais eram produzidos os remédios. Alguns medicamentos que atendiam à clientela da farmácia começaram a ficar cada vez mais escassos no mercado, pois a indústria nacional não possuía mais aporte financeiro para produzi-los. Rāfqa ficou bastante preocupada com a possibilidade de não atender aos seus antigos clientes. A alternativa era visitar as indústrias periodicamente para arrecadar o máximo possível de itens de muitas marcas que estavam sendo produzidas em pequena quantidade, e que mal conseguiam abastecer o mercado da capital egípcia. Na opinião do irmão de Rāfqa, a farmácia deveria continuar funcionando com os medicamentos que tinha disponível, e que os clientes iriam entender que a culpa pela falta de algumas marcas não era

da empresa. Já para o entendimento de Rāfqa, a administração deveria se esforçar para conseguir aquelas drogas, nem que tivesse que recorrer aos estoques das lojas concorrentes: seu desejo era que todas as famílias que compravam medicamentos com o seu pai, e que conheciam a reputação da loja de ter disponível todos os remédios que as pessoas procuravam, pudessem continuar sendo assistidas nas suas demandas. Para ela, manter as prateleiras abundantes era uma questão não apenas de garantir os lucros, mas também de honrar a reputação construída pelo senhor Kirolos ao longo dos anos. Era em referência a uma razão disposta entre os seus “afetos filiais” que ela insistia em manter o regime de funcionamento dos negócios inaugurado pelo pai. Já seu irmão, que pensava diferente, tentava convencê-la que era impossível conseguir alguns medicamentos, pois esses já não existiam mais no mercado, nem mesmo escondidos nos estoques de outras empresas. O Egito começava a vivenciar uma grande “crise dos remédios”; mais uma questão econômica para aquecer as animosidades populares contra o governo de Sīsy. Meses antes, o país vivenciara a “crise do gás”: em algumas cidades, o gás de cozinha havia praticamente sumido das distribuidoras. O governo militar acusava as empresas que faziam oposição política de reterem os estoques para incentivar levantes populares contra ele – à maneira como os próprios militares incentivaram durante o governo de Mursi –, enquanto o mercado apontava que as usinas estatais de abastecimento não estavam mais suportando a demanda nacional.

Diante dos desacordos existentes entre Rāfqa e o irmão quanto ao modelo de funcionamento da farmácia, eles decidiram dividir a herança; aparentemente, não era mais possível trabalhar em regime de sociedade. Na repartição dos bens, o irmão declarou que iria protestar sua herança pela lei do Estado; ou seja, que iria buscar seu direito de filho do sexo masculino de “possuir duas partes sobre cada uma” que cabia a ela. Assim, teria direito a cerca de 2/3 dos lucros da venda do negócio, como informa a legislatura islâmica; princípio legal que assiste aos códigos do direito público no Egito. Sua alegação era de que, diferente de sua irmã, ele possuía dois filhos ainda jovens que precisavam da sua assistência financeira. Como havia ocorrido com a senhora Dimyana, durante a repartição das unidades fundiárias da sua família, mais uma vez o direito público de base islâmica era utilizado na resolução de um assunto da herança de uma família cristã copta. E, de novo, a interpretação da lei poderia desfavorecer um membro do sexo feminino da casa. Aquela sentença jurídica acaba sendo uma das únicas convergências sobre a administração da vida pública, funcionando como uma “trégua aos conflitos” e o estabelecimento de um consenso moral entre o homem muçulmano e o homem copta; momento em que já não são divididos por “credos”, e sim figurados apenas como o *rajul maṣrī*, sujeito de gênero e de direitos prioritários.

Depois de algumas conversas entre a senhora Dimyana e o seu outro filho – o médico, que da sua parte não reivindicava nenhuma quantia dentro dos lucros da farmácia –, o irmão mais velho e a própria Rāfqa foram convencidos a não dividirem a herança por ora, sendo incentivados a melhorar suas relações de parceria, impondo procedimentos e limites consensuais para as atuações de cada um dentro do negócio. Em princípio, a proposta foi aceita, mas ambos continuaram considerando a possibilidade da divisão dos bens herdados. Um outro fato surgia para interferir no destino do projeto da família: o filho mais velho do irmão de Rāfqa estava prestes a se formar em farmácia pela Universidade do Cairo; ele era o primeiro da sua geração a conseguir um *diblum* (diploma) do ensino superior naquele ramo em que o seu avô havia sido apenas um administrador diletante. Nem mesmo Rāfqa, que depositou todos os seus anos de trabalho na empresa conseguiu se tornar farmacêutica; algo impossibilitado justamente pela dedicação que se impôs de estar junto do pai e do projeto idealizado por ele.

Como as pessoas, os seus projetos também enfrentam os seus “cursos de vida”: eles são criados, reforçam os seus valores, vivenciam crises e se transformam. De repente, a farmácia, a residência e a própria família de Rāfqa começaram a passar por readequações após o falecimento do pai. A ausência do ente chamava, por sua vez, à substituição das lideranças, das suas zonas de influência e das políticas dos afetos dentro da organização familiar: mudança posicional de pessoas, mas não de sujeitos de gênero. Como no passado, era um outro “homem egípcio copta” que reivindicava o lugar que o direito público lhe assegurava. E tudo indicava que um segundo membro do *mabna sakany*, de uma geração à frente, agora legitimado por um capital intelectual especializado, repetiria a posição masculina prioritária dentro da casa.

Mas que eventos demoviam essas mudanças, para além dos ciclos de vidas que fazem as pessoas deixarem coisas e reputações como heranças uns para os outros? Foi a referência do afeto de Rāfqa e a sua vontade de honrar à iniciativa do pai que acionaram essas mudanças, provando que não são apenas os circuitos ontogênicos envolvidos nos nascimentos, casamentos e mortes que dinamizam as estruturas de vicinalidade entre os parentes (Pina-Cabral; Godoi, 2014; Pina-Cabral, 2014), mas algo também como o desejo e os gestos das afecções de cada uma das vozes. As casas que se avizinham estão submetidas às fabulações dos afetos e aos *gestus* pessoais dos seus viventes. Era a continuidade da *façade* da empresa e a sobrevivência do semblante moral do pai através dela que fizeram Rāfqa protestar diante do irmão – esse ente sob a proteção do direito costumeiro, público e religioso – uma posição para si e para as suas vontades, o que faz crer que não são apenas os “sistemas de normas que criam a adesão e coesão”, mas, também, o circuito das afetividades (Safatle, 2015a:18). Para o irmão, conseguir mais remédios no contexto de uma indústria nacional estruturalmente falida era um “devaneio”;

para Rāfqā, que ainda vivenciava corporalmente o *ḥizn* (pesar) pelo seu pai ausente, esse desejo não entendia a linguagem das grandes crises econômicas e políticas e dos estatutos filiais.

A sua realidade mantinha a expectativa que ela cerimonializasse apenas o “lamento da morte”, como fazem as mulheres da região onde nasceu: a exemplo dos coros femininos feitos para o “chorar juntas” chamados de *yatabako* (Abu-Lughod, 2006:34, m.t.) e das recitadoras fúnebres de Luxor, cidade do Alto Egito, com as suas poesias mortuárias *ʿidid*, que acompanham movimentos de “carpir os cabelos e bater com as mãos espalmadas sobre as bochechas diante de um falecimento” (Wickett, 2010:78, m.t.). Essas disposições foram contraditas pela maneira de Rāfqā reivindicar política e afetivamente uma “honra paterna”, passando a requerer a sua própria voz nos processos decisórios da residência e da *mashūc* da família. *Gestus* que fazia do seu “choro” uma potência política, e não apenas o movimento de uma atuação de gênero ou uma prescrição da tradição ritualística.

Ao invés de o irmão ser aquele que assume a reputação da herança e dos bens e a mulher ser apenas a que conhece a “arte do lamento” (Al-Mutawah, 2008), como é comum na divisão dos papéis nos ritos de sucessão familiar, era o *gestus* da irmã quem chamava para si as duas autoridades: a de dar expressão a um corpo que se ressentia com a morte, ao mesmo tempo que se impulsionava a garantir a sobrevivência do projeto paterno. Para uma “casa ausentada de um pai”, num contexto onde o homem é a autoridade, a seguridade e a decisão (Abdalla, 2001:202, m.t.), Rāfqā ousava ser a força de sucessão a impedir que o projeto do *mabna sakany* e todo o resto agonizasse junto com o seu fundador. O que se chama aqui de “projeto” [*mashūc*] não é um empreendimento acabado ou uma trajetória finalizada, ele acompanha o mesmo curso das vidas e das afecções que cerzem os *scripts* relacionais entre as pessoas da casa. Um sonho projetado e realizado – como o da farmácia – é um elemento que sofre com todos os sentimentos que unificam e criam pontos de desvios entre os membros. Na história da farmácia estão todos os sentidos metodêuticos disputados ao longo dos circuitos vicinais feitos de proximidades físicas e afetivas.

Enxergo X.

Em que reside a natureza real de uma tradição, em que repousa seu poder especial, quão impossível é discutir a influência pessoal sobre a história mundial, dos grandes homens tomados individualmente (...)

(...) existe um fragmento de verdade histórica na ressurreição de Cristo, pois ele foi o Moisés ressurrecto e, por trás deste, o pai primevo retornado da horda primitiva, transfigurado e, como o filho, colocado no lugar do pai.

Uma tradição baseada unicamente na “comunicação oral” não poderia produzir o caráter compulsivo que se liga aos fenômenos religiosos (...)

Sigmund FREUD,
In Moisés e o Monoteísmo, 1996[1939],
págs. 36, 58 e 65, resp.

O circuito odiento

Chegar do trabalho, jantar e sair com o cão: o arquiteto dizia repetir esse movimento há muito tempo, com a diferença que agora contava com a minha companhia e as conversas que mantínhamos enquanto passeávamos juntos pelas quadras. Aqueles encontros passaram a ser tratados por nós como o momento que definitivamente concluía a nossa rotina diária. Foi durante esses passeios que, por acaso, descobrimos que apenas nove dias separavam a data de falecimento do filho de °Adel e o meu nascimento: nove dias depois que ele recebia a notícia do filho natimorto, eu estava nascendo. Se tivesse sobrevivido, ele teria a minha idade. Essa coincidência entre as datas serviu para que quiséssemos nos conhecer melhor a partir de então; interesse por intimidades compartilhadas que o fez descobrir, por exemplo, que tive poucas e rápidas chances de conviver com o meu pai biológico ao longo da vida. Tínhamos, diante um do outro, um filho que nunca havia conhecido o pai (pelo menos não a fundo) e um pai que nunca havia conhecido o filho. Desse reconhecimento de quem éramos até a permissão de nos sabermos “pai” e “filho conquistados por uma amizade, custou apenas alguns passeios.

Também por essas caminhadas pelas ruas de Muqāṭam, ele ia tratando de outros assuntos aleatórios; eu quase não dava “instrução” às suas falas. Ele próprio cuidava de fazer uma seleção de histórias que entendia serem importantes à minha pesquisa e outras tantas que pareciam apenas necessidade de contar e repetir assuntos do seu dia-a-dia. Sobre essas retomadas de temas narrativos, eu procurava respeitar a todas, mesmo que já tivesse ouvido alguns daqueles relatos. Então fui percebendo que os textos iam ganhando novos detalhes e perdendo outros tantos, porque eram esquecidos ou porque não mereciam ser recontados.

Fazendo com que eu observasse as diferenças dos estilos arquitetônicos das residências dos vizinhos, ele traçava relatos específicos: como na sua lembrança das fugas das famílias abastadas de Muqāṭam durante a Revolução e 2011. Quando os protestos começaram por todo o país, algumas famílias do bairro se mudaram às presas para países da Península Arábica e do Oriente Médio, pois tinham medo de terem seus patrimônios saqueados pela população e serem mortos. Eram parlamentares do governo de Mubārak, grandes empresários e militares de alta-patente. Enquanto os manifestantes se mantiveram concentrados nas ruas, essas famílias permaneceram nos seus exílios. Dois grupos de cidadãos fugiram do Egito, naquele período revolucionário: as famílias mais ricas da nação e os militares americanos. O restante das pessoas, como °Adel, apenas tratou de estocar alimento e gás nos seus domicílios, pois não são se sabia o que poderia acontecer a partir daquele janeiro de 2011.

Naquelas caminhadas, eu ia percebendo que ao se aproximar de algumas calçadas, °Adel descia e seguia andando pela rua. Por outras, cruzava normalmente. Depois fui entender, através da sua própria explicação, que aquelas calçadas onde ele não se sentia à vontade para caminhar com o cachorro pertenciam a famílias muçulmanas, e que sua atitude não se tratava de “repúdio” a elas, mas de “respeito”: pois sabia que os “muçulmanos não gostam de cães”. Para dar “prova” a essa informação, ele me chamava a atenção para a quantidade das hordas de animais que nasciam e cresciam abandonados pelas ruas do Cairo, se alimentando do lixo e atacando os pedestres, e também para o desprezo e a crueldade das autoridades no trato dessa população: quando elas cresciam, homens contratados pelo governo distribuem porções envenenadas de carne pelas sarjetas, para no outro dia saírem recolhendo os corpos dos animais pelas ruas. Para °Adel, a crueldade desse tipo de controle populacional de cães, que eram tratados como pragas, se dava pelo costume religioso da maioria da população: muçulmanos que eram recomendados pela religião a não domesticarem esses animais.

Embora alguns °*aḥādīth* (*ḥadīth*, sing.) apresentem mensagens que avisam do interdito do contato entre homens e cães, seja quando tratam das impurezas ou quando simplesmente abominam o fato de que cachorros possam estar entre humanos (Juyboll, 2007), o *al-Qurʿān*,

por outro lado, parece fazer uma interpretação positiva dos relacionamentos interespécies em pelos menos dois momentos do seu texto: *sūratu* Al-Kahf (n. 18) e *sūratu* Al-Hijr (n. 05). No pensamento islâmico egípcio do medievo, principalmente na doutrina sufi, aos cães são feitas diversas menções a fim de elucidar “temas, doutrinas e características louváveis” entre os seres vivos (Hofer, 2016:79, m.t.). No Egito contemporâneo, embora persistam os sacrifícios em massa praticados pelas autoridades públicas, em 2015, a justiça comum sentenciou a três anos de prisão quatro homens por terem participado de uma cena de tortura e sacrifício de um cão no distrito caiota de Shobrah al-Kheimah. Os acusados alegaram que o animal era usado para amedrontar as pessoas pelo seu dono, que também era um assaltante, por isso eles amarraram o cachorro e o esfaquearam até a morte²⁵⁷.

Entre °Adel e a sua estima pelo seu cão, havia Rāfqā e uma opinião: ela não aceitava que o animal vivesse entre eles dentro de casa enquanto não fosse castrado. Se °Adel não permitisse a castração, eles teriam que doar o cão. A ela, incomodava o comportamento agitado do animal; castrar era uma alternativa para tentar amansar seus instintos. °Adel, por sua vez, era contra o procedimento. Para ele, seriam os cuidados, os passeios e a imposição de limites ao comportamento que reeducariam o animal; a castração lhe parecia uma medida extrema e dolorosa, algo como uma tortura. Tentando explicar para si mesmo e para mim o que significava a “esterilização”, ele repetia que aquilo era como “tirar algo muito importante de alguém sem a sua permissão”, algo a que ninguém deveria ser submetido. Como uma última intervenção para tentar convencer a esposa a não castrar o cachorro, ele pediu que eu próprio tentasse convencê-la a mudar de ideia. No entanto, meu apelo não sortiu efeito sobre a sua opinião. Quando percebeu que seria impossível convencê-la, o arquiteto se rendeu aos fatos; ele ainda previu a possibilidade de doar o animal, mas seus afetos não permitiram. Então o casal levou o cão até um médico veterinário de origem copta do bairro de Zamālik, em uma das poucas clínicas especializadas em cirurgia animal em todo o Cairo, onde foi feito o procedimento.

No primeiro passeio com o cão após a cirurgia e a recuperação, °Adel dizia que já tinha conseguido perdoar sua esposa, que “entedia a opinião dela” e me pedia para ser compreensivo também. Então me lembrou que Rāfqā já havia “perdido muitas coisas”, sendo as duas principais: o filho e a capacidade reprodutiva. E que desde esse evento, toda a paixão e o ânimo dela passaram a ser empregados no trabalho; era ali, na farmácia do pai, onde ela encontrava o seu prazer. Por isso, tudo que ele pudesse fazer para agradá-la, ele buscava realizar, nem que aquilo custasse o sacrifício de algo do seu apreço. Então foi o momento que voltou a narrar para

²⁵⁷ Cf. “Quatro são sentenciados a três anos de prisão pelo assassinato brutal de um cão” (m.t.). *Aswat Masrya*, Cairo, Egito, 15 mar. 2015.

mim a história do filho natimorto. Mas antes de descrever as coisas que são contadas da noite do parto, é preciso tratar da expectativa de °Adel pelo casamento com Rāfqa, pois essa história aborda o contato do arquiteto com um homem muçulmano que participaria de maneira especial de sua trajetória. O que se tenta aqui é reconstituir suas rapsódias pessoais a partir dos circuitos de ódios e reparações de sentimentos odientos que foram interrompidos e religados entre ele e alguns personagens muçulmanos ao longo de sua vida.

Foi quando °Adel passava pela avenida al-Modarāt, na região leste da cidade, e um garoto de cerca de oito anos cruzou repentinamente a frente do seu carro. Quando o para-choque do veículo atingiu a criança, o corpo dela foi arremessado com violência para o lado oposto da pista. A mãe da vítima e alguns pedestres se aproximaram da cena para socorrê-lo, enquanto °Adel descia do carro perguntando em voz alta por que motivo aquele garoto havia se lançado na frente do seu veículo daquela maneira. Por sorte, o atropelado se levantou sozinho, dando sinal de que nada de grave havia lhe acontecido. A mãe do garoto passou a discutir com °Adel, dizendo que aquele era o seu único filho homem e que o pai da criança ficaria furioso quando soubesse o que tinha acontecido. O arquiteto se ofereceu para levá-los a um hospital, mas a mãe não aceitou. Então ele lhes deu carona até a residência da família, que morava numa das *turab* do cemitério islâmico de al-Gamaliyya: os pais, oito filhas e o garoto que acabava de ser atropelado habitavam o interior da sepultura de uma família muçulmana. Aproveitando a estrutura desses mausoléus, que são construídos no formato de saletas quadradas e com coberturas planas, aquela família e cerca de 179.000 outros egípcios faziam desses monumentos as suas residências. Comparando os dados de diversos *aqsam* (censos distritais) do governo e localizando as contradições entre os seus números, autores como Sims (2012) e Janet Abu-Lughod (2012) acreditam que essa população pode ser ainda maior. O movimento de êxodo rural ocorrido principalmente na segunda metade do século XX e as desocupações forçadas das chamadas *manatiq al-ashwayi°at*, que são as áreas urbanas habitadas ilegalmente, explicariam a opção por essas formas de moradia.

Naquele dia, o pai do garoto foi compreensivo com toda a situação, em nenhum momento quis culpar o arquiteto ou exigiu dele algo; apenas o convidou para fazer visitas esporádicas à sua casa quando pudesse. °Adel descobriu que o menino havia sido a última tentativa daquele homem de ter um filho, após as oito anteriores, que geraram apenas mulheres. Com quase 60 anos, ele já não tinha esperança de ver uma criança do sexo masculino em meio àquela família de oito irmãs, até que na última gravidez nasceu um menino.

Desde aquele dia, o arquiteto passou a visitá-los mensalmente, levando consigo alimentos e roupas. Ele e o pai da família, um muçulmano, se tornaram grandes amigos. Quando

faltava poucos dias para o casamento de °Adel, e aquele seu novo e experiente companheiro percebeu sua ansiedade, ele o levou para o fundo do mausoléu que era a sua residência, pediu que todos os seus filhos e a esposa os deixassem a sós e ali – no canto mais escuro e reservado da tumba –, foi lhe aconselhar sobre o que deveria fazer para que a noite nupcial fosse “bem-sucedida”: dando instruções sobre qual seria a atitude devida para que a sua esposa se sentisse à vontade, como deveria tratá-la e como deveria se comportar para que aquele momento fosse vivido de maneira prazerosa e sem constrangimentos pelo casal. Diante de °Adel, aquele homem se tratava como uma pessoa afortunada, pois havia se casado com uma boa mulher. A prova disso foi que na *Laylt al-Dukhla* (noite da defloração), quando, por força da tradição, ele teria que mostrar a mancha sanguínea nos panos nupciais para os seus familiares, a sua esposa o desobrigou da atitude, avisando que aquilo não seria preciso, pois todos conheciam a reputação dela e da sua família. Ele explicava que ela havia sido sensível ao perceber o quanto ele estava tímido naquele momento, por isso o poupou de cumprir com a comprovação de que ali, com ele, havia se deitado uma mulher que havia preservado sua virgindade. A partir da noite nupcial até aqueles dias em que faziam de uma tumba a casa da família, todas as atitudes da esposa vieram comprovar que ao lado dele sempre existiu uma boa companheira.

Tratando de uma “cultura recente da vergonha”, Labidi (2001:134, m.t.) explica que o constrangimento por expor o sangue da Noite da Defloração é um dado que se constata principalmente nos relatos das jovens mulheres de hoje. No passado, não apresentar essa evidência da honra era algo impensável para as esposas. Uma outra mudança nas relações entre as mulheres e os “constrangimentos do casamento”, tem sido a vergonha feminina de ser humilhada pelo marido por não possuir um emprego e ter sua casa mantida apenas por ele, além dos relatos dos vexames por ver o esposo passando mais horas do seu lazer nas *°ahwi* (cafeterias) do que em casa. Enquanto no passado, a expectativa da esposa era a de que o homem não se prendesse ao espaço doméstico, que tivesse liberdade de frequentar locais públicos à procura de divertimento e de manter relações políticas importantes ao prestígio e ao futuro financeiro da casa.

Antigos contos e dísticos proverbiais da tradição oral egípcia costumam desenhar o feito da “boa esposa”. A maioria dessas mensagens são consensuais na atribuição de um valor específico à companheira exemplar: que seria aquela que, diante das dificuldades financeiras da casa e da impossibilidade de o marido lhes prover melhores condições de vida, não o dirige cobranças, não o humilha, nem o abandona. O advento da internet e da circulação de mensagens digitais possibilitou que o conjunto dessas narrativas morais onde a personagem do cônjuge exemplar é descrita seja conhecida com mais facilidade do que antes, quando essas histórias

circulavam principalmente no nível da transmissão oral e nas colunas de provérbios do jornal *al-Ahrām*, nas cartilhas religiosas e nos almanaques que o tempo não permitiu que fossem preservados.

Quando algumas semanas após o seu casamento °Adel procurou aquele amigo para lhe falar o quanto os seus conselhos haviam sido valiosos, ele teve uma surpresa: a família havia se mudado da tumba sem deixar qualquer pista para onde teriam ido. Nem os outros moradores do cemitério de al-Gamaliyya sabiam de certo para onde eles foram, apenas confirmaram que há muitos dias não residia mais ninguém naquele mausoléu. O arquiteto disse ter se resignado com o fato de que a separação das suas vidas era o destino reservado a eles.

Quase um ano depois do casamento, °Adel estaria acompanhando Rāfqa no hospital onde ocorreria o parto do seu filho. No leito de espera, ela teve a ideia de abrir o pequeno exemplar da bíblia que trazia consigo desde que começaram as primeiras contrações. Como costumava fazer, abriu o livro de maneira aleatória e passou a ler em voz alta o primeiro trecho que avistou. O livro aberto foi o Apocalipse, e a passagem que Rāfqa primeiro enxergou foi aquela que descrevia a aparição de uma mulher, personagem que as exegeses bíblicas costumam associar à Maria, a mãe de Cristo; o capítulo é chamado de *Al-Amrā' wa al-Tanīn* (“A Mulher e o Dragão” – cap. 12, vers. 1-9). Mais de uma vez, em contextos diferentes, lembro de °Adel recitando aquele trecho de cor para mim. Em outros momentos, ele punha a bíblia aberta diante de si e lia a tradução em árabe clássico, em seguida, em copta, a fim de localizar o som e o significado de uma palavra específica dentro da entonação narrativa:

12. *Al-Amrā' wa al-Tanīn* (A Mulher e o Dragão)

- 01 Um grande sinal apareceu no céu: uma mulher, vestida de sol, a lua debaixo dos pés e uma coroa de doze estrelas na cabeça;
- 02 Estava grávida e gritava em trabalho de parto, em dores para dar à luz.
- 03 Apareceu então outro sinal no céu: era um grande dragão, vermelho-afogueado. Ele tinha sete cabeças e dez chifres e, nas cabeças, sete diademas.
- 04 Sua cauda, varrendo a terça parte das estrelas do céu, lançou-se sobre a terra. O dragão postou-se diante da mulher, que estava para dar à luz, a fim de lhe devorar o filho, tão logo nascesse.

- 05 E ela deu à luz um filho, um varão: é ele que deve apascentar todas as nações com vara de ferro. E seu filho foi arrebatado para junto de Deus e do seu trono.
- 06 A mulher então fugiu para o deserto, onde Deus lhe preparava um lugar, para aí ser alimentada por mil duzentos e sessenta dias.
- 07 Houve então um combate no céu: Miguel e seus anjos combateram contra o dragão. Também o dragão combateu, junto com os seus anjos,
- 08 mas não conseguiu vencer: e não se encontrou mais lugar para eles no céu.
- 09 Foi precipitado o grande dragão, a antiga serpente, aquele a quem chamam Diabo e Satanás, o sedutor do mundo inteiro. Ele foi precipitado à terra, seus anjos com ele.

[BOC, 2010, p. 2.439]

Aquela noite era véspera da *°Yd al-Fitr*, celebração islâmica que encerrava o mês do *ramadān*, e, por isso, o médico de Rāfqa, um muçulmano, deixou o caso daquela paciente aos cuidados de um outro profissional, alguém mais jovem e inexperiente. O médico iria quebrar o jejum da festa islâmica em casa, na companhia dos seus filhos e da sua esposa; algo que ele ainda não havia feito naquele mês; foi assim que o profissional que iria assistir ao parto justificou sua saída para Rāfqa e *°Adel*.

Nas esperas de corredor, enquanto sua esposa era preparada e levada para a sala de parto, *°Adel* avistou um homem que apertava os dois olhos com os pulsos, como se quisesse escondê-los: ele estava chorando; chorava porque sua esposa havia dado à luz a uma menina, e não a um menino. Ele foi até aquele que procurava esconder o próprio pranto e procurou consolá-lo, dizendo que “era errado lamentar por aquele motivo, que ele deveria se alegrar, pois sua casa iria saudar a presença de uma filha”. Pouco tempo depois de ter tentado consolar aquele homem, era o próprio *°Adel* que necessitaria de amparo: ele descobriu que o seu filho – um menino, como era desejado pelo outro pai – não havia sobrevivido ao parto. Exames feitos em Rāfqa, dias depois, atestavam que ela não poderia dar à luz novamente: aquela tinha sido a sua primeira e última oportunidade. Isso a levou a uma internação longa e sofrida em decorrência de uma depressão. Nem mesmo ao enterro da criança ela pode assistir. *°Adel* também não permitiu que outros familiares participassem do sepultamento. Com o corpo do filho no banco do passageiro

do seu carro, ele foi até a igreja copta que costumava frequentar. Naquele templo, colocou o natimorto diante do altar, fez orações e seguiu para o cemitério cristão de Zilzāl, onde o enterrou sozinho.

Antes de deixar aquele templo carregando o corpo do filho, °Adel percebeu que um grupo de adolescentes eram tatuados dentro da igreja: como a maioria dos cristãos egípcios, eles recebiam a imagem da cruz copta sobre o pulso direito; geralmente essa marcação é feita nos jovens de ambos os sexos enquanto adquirem os primeiros ensinamentos catequéticos da igreja. Por conselho de seu pai, °Adel nunca havia tatuado o sinal da cruz; seu pulso era limpo como quando havia nascido. No entanto, ele entendeu que aquele era o momento devido: no mesmo dia, retornou ao templo e, como se estivesse voltando a reviver sua adolescência, permitiu que um crucifixo fosse marcado na sua pele. Naquele instante, ainda sob os efeitos da imagem do filho morto, ele disse ter se assumido definitivamente como um “copta”.

Desde pequeno, °Adel ouvia do seu pai conselhos do tipo: “aquele que não pertence à sua religião é a quem você mais deve respeito”; “não trate as pessoas tendo em mente que elas são muçulmanas ou cristãs”; “não antecipe que você é um copta antes de dizer o seu próprio nome para alguém”. Ele entedia essas advertências como sinais da tolerância daquele homem e como uma preocupação para que ele não se tornasse alvo de preconceitos religiosos. Não por acaso, o próprio nome “°Adel”, que foi escolhido pelo seu pai, pertence à classe onomástica das denominações neutras: ele não tem origem nem na tradição islâmica nem na copta. Escolher um nome neutro para o seu filho – e não o de um santo da igreja, de um grande sacerdote ou de um personagem bíblico, como ocorre na maioria dos batismos – era uma maneira de fazer com que as pessoas lhe conhecessem antes como um indivíduo, do que simplesmente como alguém que pertence a uma religião; isso era confessado explicitamente pelo seu pai a ele.

O arquiteto lembrava que o seu pai possuía mais amigos muçulmanos do que cristãos. E porque também foi funcionário do Ministério da Educação nos governos de Naşer e Sadāt, aquele homem sempre se relacionou mais com políticos e militares do que com os sacerdotes da igreja. Era um copta convicto, mas frequentava as comunidades de templo menos do que a maioria das pessoas. Até aquele momento da entrega do corpo do seu filho morto à igreja como prova da sua complacência diante da vontade divina, esses traços da personalidade paterna haviam influenciado a relação de °Adel com a religião

Quando Rāfqā deixou a internação psiquiátrica e se mostrou disposta a conversar sobre a morte do filho com °Adel, eles tiveram por certo que aquela recitativa da bíblia feita logo antes do parto havia sido um vaticínio que os avisa da tragédia. Mas também tiveram certeza que se o médico muçulmano não houvesse negligenciado atendimento a ela, deixando o seu

caso nas mãos de um profissional inexperiente, hoje aquele filho estaria entre eles. Nas reminiscências de Rāfqa, quando falava sobre o filho, a ideia da predição e da vontade sagrada eram sempre citadas: a morte era, no íntimo do desejo divino que a inspirou, um milagre, uma revelação; como também foi uma “revelação” o sonho de João que gerou o último capítulo do texto bíblico que foi lido por eles naquele dia.

Mas para °Adel, era sempre a memória do “médico” (O Dragão), da sua negligência, da festa islâmica colocada no lugar do parto da sua “esposa” (A Mulher) que vinham como imagens expressivas e dramáticas quando voltava a narrar o caso. Se conhecer o muçulmano morador da tumba de al-Gamaliyya havia sido como uma reparação às imagens de humilhação da sua infância, quando colegas muçulmanos de escola desenhavam cruzes no chão e urinavam sobre ela, a indiferença daquele médico diante da sua esposa em trabalho de parto tinha sido como a retomada de um rancor que agora parecia irreparável.

O estigma do “filho ausente” também era evitado quando ele aparecia na trajetória de uma outra pessoa. Certa vez °Adel me apresentou a um amigo flautista da cidade da sua esposa, Minya, que tinha ido ao Cairo à procura de emprego como eletricitista, sua segunda profissão. Era um homem que havia se casado há menos de dois anos, mas que ainda não havia tido filhos. Na sua comunidade, as pessoas se perguntavam porque ele ainda não havia dado uma criança à sua família, e aquilo o deixava constrangido. Quando o conheci, tive a infelicidade de lhe perguntar se ele possuía filhos; isso porque até então não conhecia sua história. Quando eu e °Adel ficamos a sós, ele demonstrou que estava chateado devido à minha pergunta, lembrando que alguns homens do Alto Egito costumam se envergonhar quando “as suas esposas ‘não conseguem engravidar’ nos primeiros anos de casamento”, e que por isso minha indagação havia sido indelicada. Aquela advertência vinha também da empatia de °Adel pelo caso do amigo, ela surgia da mesma vivência do “filho ausente”.

No Egito, os casos de infertilidade são geralmente associados às mulheres: antes dos exames comprobatórios que apontam o homem como o organismo infértil, a mulher costumava ser estigmatizada como a fonte da incapacidade reprodutiva. No entanto, dados populacionais mostram que a infertilidade não congênita masculina é muito mais comum do que a congênita e a não congênita feminina, devido às condições laborais insalubres a que os homens são submetidos, às vezes trabalhando em ambientes com altas temperaturas que afetam seus corpos. Inhorn (2006) analisa as expressões comuns que são usadas quando se quer culpa a mulher por ser estéril e quando a origem da infertilidade é localizada no homem, enquanto esse insiste que é saudável. Quando se quer dizer que um homem é estéril, são usadas metáforas de efeitos eufêmicos e engraçados que minimizam a culpa masculina: costuma-se repetir a frase popular

que diz que “as suas ‘minhocas’ (espermatozoides) são fracas”²⁵⁸. Enquanto para o caso da atestação (ou suposição) da infertilidade feminina, um conjunto de expressões ríspidas e acusatórias apontam nela a razão da incapacidade reprodutiva.

∴

Massacre no Sinā^c

∴

No último trimestre de 2014, o governo egípcio passou a intensificar ações que chamou de “combate a grupos armados do Synā^o”. Naquela região, áreas de intervenção militar foram ampliadas e, para isso, alguns vilarejos vizinhos ao território palestino foram violentamente desocupados pelo Exército Egípcio. Essas intervenções foram justificadas pelo medo de que militantes do *Daesh* (vulgo “Estado Islâmico”) pudessem estar entrando no Egito pelas fronteiras norte do país, ao mesmo tempo que o presidente Sīsy procurava cumprir com o acordo firmado com Israel de evitar que os palestinos usassem essa fronteira para transportar “armas”. Entenda-se por “armas” também os gêneros alimentícios, medicamentos e água potável, coisas fundamentais à sobrevivência da população palestina em seus territórios bloqueados.

Essas intervenções militares acabaram despertando a atuação de militâncias islâmicas naquela região. Os jornais apontavam que homens da *al-Gamā^a al-Islāmiyya* (Grupo Islâmico) – organização radicada na capital egípcia, mas que possui células em todo o país – estaria por trás das mortes de soldados e da destruição de bases e equipamentos militares: durante a noite, cadetes que faziam a vigilância eram assassinados a tiros de fuzil e bombas eram arremessadas para dentro de quartéis. Nos canais de TV, imagens de vilas inteiras senso implodias pelos militares eram intercaladas com notícias que informavam que mais um jovem soldado do exército havia sido assassinado enquanto fazia a guarda de uma base durante a madrugada.

A culminância desses atos de violência foi quando um homem armado invadiu a casa de uma família copta de uma cidade do Synā^o e desferiu vários tiros contra um casal e sua filha pequena. Essa ação tinha ligação com a onda de ódio contra o governo de Sīsy que se espalhava pelo nordeste do país naquele período. Porque eram tidos como apoiadores do presidente, os civis coptas passaram a se tornar alvos desses ataques localizados.

²⁵⁸ Ibid., p. 202, n.m.

Eu ainda não sabia da chacina daquela família copta, quando ‘Adel me convidou para um “passeio”. Ele me pediu para entrar no seu carro e começou a circular por Muqāṭam sem destino, de maneira aleatória, às vezes entrando na mesma rua mais de uma vez. Em silêncio e com as pálpebras cansadas, como se tivesse passado a noite em claro, ele se concentrava apenas no seu caminho, respondendo às minhas perguntas de uma maneira apática. Foi então que se voltou para mim questionando: “você não soube?!”. E passou a procurar uma estação FM no aparelho de rádio do seu carro. Numa daquelas estações, uma apresentadora conversava com uma audiente que havia ligado para o estúdio. Elas falavam sobre a Praça Rāb‘aḥ, onde ocorrera o massacre dos manifestantes pró-Mursi, em 2013: aquela que havia entrado em contato com a emissora de rádio perguntava com uma voz exaltada “por que eles não bombardeiam o Synā e matam todos juntos? Por estão lidando com isso de maneira ‘leve’?”, enquanto o radialista dizia que o “governo não queria transformar o Synā numa ‘nova Praça Rāb‘aḥ’”, criando com isso uma outra memória de massacre que inspirasse outros grupos e seus militantes. ‘Adel me esclareceu o assunto do qual tratavam, descrevendo o ataque que havia acontecido na madrugada daquele dia, que acabou vitimando uma família copta inteira. Após a sua descrição, ele disse com pesar que os falecidos eram seus parentes: o homem era um primo materno; alguém a quem ele não via há muito tempo, mas pelo qual guardava bastante estima.

E o carro do arquiteto, conosco em silêncio, ainda vagaria por muitas ruas naquela noite.



A ziyāna de Fāriḥ



Cabelo cortado baixo e a barba feita; para manter assim, ‘Adel visitava pelo menos duas vezes ao mês a *ziyāna* (barbearia) de um jovem muçulmano chamado Fāriḥ, em Nāfwra, na entrada de Muqāṭam. Não era apenas pelo corte do barbeiro que ele fazia essas visitas, o arquiteto também gostava dos diálogos que mantinha com ele. Entre discordâncias e risos, aqueles homens de religiões diferentes se davam a oportunidade de falar sobre alguns temas geralmente “evitados”, principalmente entre pessoas como eles, de credos e opções políticas “opostas”: falavam, por exemplo, sobre os embates entre as ideologias religiosas e sobre a cena política da época. Quando ‘Adel entendia que saía “em desvantagem” de alguma discussão, sempre deixava a pequena loja do barbeiro prometendo para mim, que quase sempre lhe acompanhava, “que nunca mais voltaria a cortar o cabelo com aquele homem”, ou afirmando

que fazia muito tempo que Fārih “não acertava o seu corte”. No próximo mês, assegurava, iria tentar com um outro profissional. Mas era inevitável, no mês seguinte estava lá: eu e °Adel cruzando a porta daquela mesma loja. Entre eles, me mantinha em silêncio, observando o barbeiro depilar com fios o rosto e o pescoço distendido de °Adel, enquanto as bocas de ambos não paravam de falar. Os vários espelhos da barbearia os multiplicavam, dando a ideia de que ali existiam mil deles participando de uma conferência pública que poderia acabar numa luta corporal a qualquer momento; embora sempre aquelas “pelejas” se encerrassem de maneira amigável.

Suspensa numa das paredes, uma TV de 14 polegadas se mantinha durante todo o tempo sintonizada em canais como o al-Wla, que privilegia o noticiário político sobre o Egito e o Oriente Médio. Nos intervalos dos noticiários, propagandas estatais mostravam cenas de ataques a bomba no Cairo e de um manifestante arremessando pedras em pelotões militares, em seguida concluía com uma chamada do tipo: “A Irmandade contra o povo”. As informações transmitidas pela TV abasteciam os assuntos das conversas. Numa dessas transmissões, um jornal da tarde exibiu um vídeo de um soldado do *Daesh* brincando de maneira carinhosa com um cão, enquanto matinha a tiracolo o seu fuzil. A gravação foi feita por um soldado desertor do movimento, que costumava registrar em vídeo o cotidiano dos seus companheiros. Ao ver a imagem, o barbeiro chamou a atenção de °Adel para o fato de que aquela gravação provava que a maioria dos homens do *Daesh* não eram muçulmanos, e sim europeus e americanos que mantinham aliança com grupos paramilitares da região; mas que nenhum ali se tratava de um muçulmano. A prova disso era a imagem do soldado brincando com o cão de uma maneira que, na concepção do barbeiro, dificilmente um fiel muçulmano faria: fazendo carícias e deixando o animal se aproximar do seu rosto. °Adel discordava daquela opinião, lembrando que inclusive jovens egípcios muçulmanos vinham se aliando ao *Daesh* nos últimos anos, como era o caso de um rapaz de uma família abastada do Cairo que se mudou para a Síria a fim de lutar ao lado do movimento. Nesses momentos, se iniciava entre eles um pequeno “tribunal da verdade”. Aquele que tinha suas ideias “vencidas”, se mantinha em silêncio, enquanto procurava por alguma falha nos argumentos do outro para que coubesse uma intervenção.

Em demonstração da sua tolerância religiosa, o barbeiro lembrava que durante parta da infância sua rotina consistia em chegar do colégio e, ao invés de ir para casa, tomar o caminho da residência da vizinha, que era copta. Ali, ele participava das refeições como se fosse um dos filhos da casa. Embora professassem fés diferentes, as duas famílias conviviam como se fossem uma só, e nunca o assunto das diferenças entre os credos era mencionado por elas, embora ambas fossem bastante observantes das suas religiões.

Em outras ocasiões, essas imagens de um passado que inspirava relações de tolerância davam lugar a discussões que envolviam os centros nervoso das ortodoxias das duas religiões. Como na vez que o barbeiro afirmou que os cristãos não leem e, portanto, não conhecem o *al-Qurʿān*, diferente de alguns muçulmanos como ele, que liam e consideram muitos dos valores bíblicos, e que era inclusive capaz de provar que na bíblia existiam trechos que diziam que um “novo profeta iria surgir depois de Jesus,” pessoa que se tornaria o mensageiro do islām séculos à frente. No dia em que afirmações como essa que apelavam para a confrontação entre verdades das literaturas sacras eram proferidas, ʿAdel saía da barbearia decidido a nunca mais voltar. Mas, como sempre, o arquiteto retornava: era como se fosse reaver uma polêmica que havia ficado em aberto do último encontro. Na TV, sempre ligada e sintonizada em canais estatais, a propaganda de uma empresa egípcia de produtos alimentícios mostrava uma comemoração de vizinhança feita por coptas, uma festa popular qualquer realizada num beco entre edifícios de famílias. De repente, um grupo de muçulmanos se aproxima para reclamar da celebração. Quando as duas partes estão prestes a entrar em confronto, um homem alteia a voz entre eles para lembrar que “todos ali eram unidos por um mesmo sangue e por uma mesma pátria”. Os rostos dos figurantes começam a demonstrar vergonha, as mãos que ameaçavam arremessar pedras começam a baixar e, ao final, todos estão ao redor de um banquete sortido de produtos da marca anunciada pelo comercial.

Na saída de uma dessas visitas ao barbeiro, ʿAdel pediu que passássemos numa banca de jornal, onde comprou um exemplar do periódico *al-Ahram*: ele procurava por outras informações sobre uma notícia que havia acabado de saber pela TV. Era a história de uma garota chamada Suheir al-Bataʿa, 13 anos, que foi levada pelo pai a um médico a fim de ser submetida ao procedimento de mutilação genital. Após a cirurgia, a garota não acordou da anestesia, vindo a falecer devido a uma brusca queda de pressão arterial resultante de um choque traumático. O pai e o médico foram presos e enquadrados na Lei de 2008, que condena a prática da mutilação genital feminina, prevendo até dois anos de detenção e pagamento de multa. A defensoria que acompanhava o caso apelou para que os envolvidos fossem incriminados por homicídio, mas a justiça não acatou o pedido. O Egito ocupa o primeiro lugar no número do procedimento conhecidos internacionalmente como *Female Genital Mutilation* (FGM), respondendo por 27% dos casos que ocorrem em todo o mundo (Barron, 2014:2).

Expressões da opinião popular presentes nas redes sociais e em debates públicos acreditam que tentativas de maior penalização de crimes como aquele ainda irão demorar a acontecer, se depender do parlamento egípcio; casa legislativa que até poucos anos atrás se preocupava em aprovar leis como a chamada “Lei da Última Relação”, que consistia em

descriminalizar o ato sexual com a esposa durante as 48 horas seguidas à constatação da sua morte pelo marido. Felizmente, o projeto não foi sequer apreciado pelos parlamentares, embora a sua proposta tenha sido suficiente para apavorar parte da sociedade.

°Adel explicava que a mutilação da genitália – quando era extraído o clitóris ou removido este e também as partes anatômicas que compõem a chamada *farg* (genitália) – é incentivada pelos pais que desejavam manter a *mu°adab* (decência) de suas filhas adolescentes e daquelas jovens consideradas pelo costume como “celibatárias” [*batūl*]: as que passavam dos 25, 30 anos e nunca receberam propostas de casamento. *Mu°adab* também significa *hishma* (modéstia), segundo a acepção de um comportamento desprovido de vaidades, de hedonismos e apreços por luxúrias²⁵⁹.

Numa sociedade baseada na expectativa do matrimônio, contexto em que essa instituição se encontra em “crise material e de valores”, a mutilação feminina procura criar corpos “pios”, corpos que “aguardem um pouco mais”; como se todas as mensagens dos revivalismos e das expressões das religiões já não gritassem suficientemente pela sujeição dos corpos às várias esperas criadas pela situação da *waithood*, a “juventude do aguardo” (Honwana, 2013:45, m.t.): jovens à espera do casamento, da casa, da liberdade, da viagem, do fim do regime. A “crise do casamento”, como é tratada por alguns autores, não é apenas a crise moral, como uma crítica ao modelo feita pelos valores de uma época que vão transformando a instituição. Ela surge também como uma crise da habitação, onde casar é desejar uma casa, abandonar a moradia do pai, adquirir uma suposta liberdade para, por fim, perceber que todos os anseios podem ser frustrados por laços vicinais de família e domínios patriarcais que se perpetuam mesmo com o casamento; principalmente para as mulheres. A crise do casamento também é a mesma dos desníveis entre status sociais e das assimetrias dos direitos entre gêneros; enfim, a falência de uma “sociedade que desaba” e que vai levando consigo os “sujeitos que ela mesma criou para reproduzir sentimentos e sofrimentos” (Safatle, 2015a:17).

Naquele dia, uma constatação assustou o arquiteto: ele tinha aberto e revirado todas as páginas do jornal do dia à procura da notícia que começou a acompanhar pela TV da barbearia de Fārih, mas não encontrou sequer uma linha de informação. Por que um caso como aquele não foi divulgado no *al-Ahrām*, o maior jornal do país? Aquela dúvida persistiu até o dia em que °Adel descobriu que a morte da garota ocorreu, na verdade, em 2013, ou seja, quase dois anos antes, e que a matéria da TV era apenas uma cobertura em reprise para o caso; detalhe que ele não havia notado. Espantoso era imaginar que, à época dos fatos, a notícia não tivesse

²⁵⁹ °*Adab* (modos, maneiras); *mu°adab* (aquele que tem boas maneiras).

repercutido suficientemente a ponto de fazer com que homens como °Adel soubessem; pessoas que acompanham a mídia e discutem sobre política e religião em barbearias e cafeterias. A pujança do número de casos de mutilação que ocorrem no Egito todos anos talvez explique essa aparente “falta de espanto” de uma realidade que por vezes naturaliza seus hediondos.



Qudus!



Os fatos se adiantaram à coragem de explicar para °Adel o meu envolvimento com o islâm e com alguns muçulmanos de Muqatam. Tudo se precipitou numa noite. Eu estava numa cafeteria de Nāfwra, quando recebi uma ligação do arquiteto, que falou comigo com uma voz grave e tensa. A sua primeira pergunta foi: “você mantém contato com a Irmandade?”. Eu pedi que ele repetisse: “você mantém contato com a Irmandade? Eu vi duas mensagens na sua conta do Facebook que me preocuparam... eu quero que você venha aqui!”. Ele desligou o telefone e eu fiquei imóvel, sem conseguir me concentrar no que era devido. Foi depois desse lapso que passei a me fazer a pergunta certa: “o que eu havia postado demais ali?!”. E com essa questão em mente saí correndo pela avenida Shirªa Tisªa até a residência de °Adel. Na sua casa, ele me levou até a sala, fechou a porta que dava para cozinha e colocou dois papéis sobre uma mesa-de-centro. Em um, aparecia um símbolo do *R4bia* – a mão direita erguida formando o numeral quatro, imagem que era acompanhada de uma mensagem em português –, no outro, a *sūra* alcorânica conhecida como *Tawrid*, a 112ª do livro, aquela que descreve a profissão de fé na “unidade de Allāh”. Quando ele me apresentou essas duas imagens e pude lembrar quando eu as havia postado, toda a tensão causada pelo susto da sua ligação e da corrida até a sua casa resultou numa dor aguda de estômago, que se seguiu de uma ânsia de vômito incontrolável que me levou ao banheiro. Demorou quase meia hora para que eu conseguisse recobrar minhas forças e pudesse voltar a falar com °Adel, que naquele momento só se preocupava em me socorrer.

°Adel fez algo que nunca havia tentado antes, pois raramente usava a internet para aquele fim: do trabalho, ele procurou meu perfil nas redes sociais e me adicionou à sua conta, tendo a curiosidade de observar as minhas antigas postagens. Antes de sair para campo, e mesmo durante a pesquisa, eu costumava ter cuidado com os materiais compartilhados, procurando evitar que eles tocassem em questões políticas ou religiosas que possivelmente incomodassem

alguns dos meus interlocutores no Brasil e no Egito. Por descuido, aqueles dois conteúdos restaram na minha *timeline*.

Depois do susto, voltei a reconstituir toda a história da pesquisa, explicando que aquela imagem do *R4bia* que acompanhava uma mensagem se tratava do anúncio de um seminário que organizei em 2013, quando dois egípcios militantes do movimento islâmico se apresentaram na Universidade de Brasília: a minha professora de árabe, a senhora Māha Abdel Azīz, e o senhor Muḥammad Elenāny, seu esposo²⁶⁰. Também expliquei que os seminários se tratavam de um “envolvimento acadêmico” com o assunto dos movimentos sociais islâmicos do Egito, dado que o meu plano inicial de pesquisa era estudar a formação do *R4bia* e do *Ḥarakat Shibaab Sit Abryl*. Com preocupação, Adel ainda retrucou dizendo que manter aquela imagem associada à minha conta era de todo modo muito ariscado, pois o governo não “iria entender que eu era um pesquisador se visse aquilo”, e sim que eu era um estrangeiro apoiador da Irmandade Muçulmana; hoje considerada uma organização terrorista pelo Estado. Mesmo com esses esclarecimentos, Adel me perguntava com veemência como eu concluiria minha pesquisa e voltaria para casa, caso fosse detido pelas autoridades egípcias; além de explicar que eu tive sorte por ele ter atentado para aquela postagem com antecedência. Quando viu aquelas matérias no computador da sua sala, ele disse ter repetido “por quê?!” uma infinidade de vezes, abafando a boca com a mão, enquanto olhava para a tela do computador sem querer acreditar que eu fosse um apoiador daquela organização.

Foi o momento de lhe explicar qual era o meu envolvimento com o islām, e como ele teve início há alguns anos atrás, quando comecei a estudar árabe. No início, minha aproximação das pessoas da mesquita de Brasília visava apenas as aulas e o conhecimento da comunidade egípcia que circulava por ali, mas com o tempo passei a frequentar também os cultos e a manter respeito e apreço pela religião; como teria por qualquer outra. Tentei lhe explicar que vivencio a experiência religiosa de uma maneira menos dogmática, por isso, qualquer expressão de fé costuma acessar minhas emoções com facilidade. Foi exatamente o que aconteceu com o islām. Como já havia feito antes, voltei a lhe falar sobre os rapazes da Masjīd Bilāl Ibn Rabāḥ, com quem realizei parte da pesquisa; pessoas que me tratavam como um amigo e um irmão muçulmano, disposições que não me incomodavam, porque em essência eu me sentia um muçulmano naqueles aspectos que a religião pode se comunicar com qualquer pessoa: nas mensagens que buscam controlar nossas urgências e sensações de vacuidão espiritual. E da mesma forma que me sentia parte das mesquitas, também me sentia das igrejas coptas; afinal,

²⁶⁰ “Militantismo Islâmico e ‘golpismo democrático’ no Egito: diálogos com dois membros do grupo *R4bia*”. Seminário do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, Dan/UnB, 14 nov. 2013.

eu vinha de uma formação cristã, tinha uma história de vida construída naquela tradição e, por isso, ainda me sentia integrado às suas práticas de credo.

Depois de explicar essas coisas, “Adel me fez uma pergunta precisa; na verdade, repetiu ela mais de uma vez e de maneira preocupada: “você recitou a *shahāda*?”. Ele procurava saber se eu havia passado pelo rito de conversão religiosa; momento em que os seguintes versos são repetidos diante de um *shaykh* a confirmar o vínculo com o islām:

Lā ilah illā l-lāh. Muḥammad rasūlu llāhi.

“Não há outro Deus, além de Allāh, e Muḥammad é o seu mensageiro!”.

(a.c.)

Não, eu não havia recitado a *shahāda*, minha relação com a religião não passava por essa aceitação pronunciada e ritualizada, e nunca nenhum muçulmano insistiu para que eu a recitasse a propósito de uma conversão. Sempre fui tratado como alguém que vivenciava aprendizados religiosos importantes. “Mas por que compartilhar a *Tawid*? Esses versos que negam que exista um “pai” que criou um “filho”, que é Jesus! Por quê?!” – era a pergunta íntima de “Adel. Porque eu a admirava na convicção que ela demovia nas pessoas, porque eu admirava a recitativa dos seus sons na vitalidade da voz do *shaykh*, porque aquela era a sua verdade para mim; eu explicava. A *Tawid*, chamada no *al-Qurʿān* de *al-Ikhlāṣ* representava a confissão muçulmana em um Deus uno, uma entidade impossível de ser tripartite em “pai, filho, espírito santo”, que não tem, por isso, uma denominação de patriarca, de Pai: como o *abūna* copta (nosso pai). É a confissão na fé de um Deus que é único, possui um só nome e, na língua sagrada em que se revelou, depois de ter se manifestado para os hebreus e para os cristãos através dos seus respectivos profetas, foi chamado por fim de “*Allāh*”, que vem de “*al-lāh*”, literalmente, “O Deus”. O princípio da unidade é enfatizado, portanto, sempre que a denominação do próprio deus é recitada; o seu nome é uma memória recitativa da sua unidade inquestionável. Sobre esse sentido original, reflete as *ʿayātun* (“sinais” em forma de versos) da *al-Ikhlāṣ*:

| | | |
|--|---|--------------------------------------|
| <i>Qul huwa llāhu ʿaḥad</i> | 1 | Diga: Ele é Allāh, o Único. |
| <i>llāhu ṣ-ṣamad</i> | 2 | Allāh, o Absoluto. |
| <i>lam yalid wa-lam yūlad</i> | 3 | Jamais gerou nem foi gerado, |
| <i>wa-lam yakun lahū kufuwan ʿaḥad</i> | 4 | e nada nem ninguém a Ele se compara. |

[*Sūratu al-Ikhlāṣ*, s. 112, a. 01-04] (a.c.)

Nas notas de uma tradução do sentido do *al-Qurʿān* para o português, Helmi Nasr explica que o infinitivo substantivado “*al-ikhhlās*”, que dá nome à *sura* alcorânica, vem do verbo “*akhlasa*”, que significa “ser sincero”²⁶¹. Mais uma vez, a *parresía*, a “fala sincera” que confessa a verdade é citada como primeiro atributo da religião. Aquele que recita *al-Ikhhlās* assume confessamente sua crença na unidade de Deus. É pela religião que a voz mais sincera se doa, é por ela que as pessoas podem ser identificadas na “expressão pura” que diz quem verdadeiramente cada um é para o outro. Nessa concepção, a palavra pronunciada seria o meio mais acessível ao reconhecimento de alguém que fundamentalmente “é”, e é porque cremos saber das recitações que vêm proferidas pela sua boca. Pois aqueles que repetem (somente repetem) o *Abana-llazi* (o “Pai Nosso”, para os coptas) não podem proferir o *al-Ikhhlās*; existe uma contradição que se prende mesmo à intenção da citação que reproduz a poética, porque em essência, a primeira mensagem é uma ode ao “Pai”, enquanto a segunda é uma negação à sua existência; algo provado na facticidade biológica avisada pela terceira *ʿāya* da *sūra*:

3 *lam yalid wa-lam yūlad.*

3 Jamais gerou nem foi gerado.

[*Sūratu al-Ikhhlās*, s. 112, a. 04] (a.c.)

Nesse verso, atesta-se que Deus não pode ser o veio originário de uma partenogênese, ele não foi feito carne, não foi gerado por um ventre e dado à luz. Assim, “Cristo” e “Deus” não mantêm uma relação filial sociativa: para o islām, eles seriam apenas o “mensageiro” e a “mensagem”, respectivamente. Como eu poderia estar, portanto, entre o Deus que gera filhos – um Deus *pater* – e um que não tem ascendentes e cogação, que é pura unicidade? Era essa a contradição que Adel buscava quando me perguntava por que citar a *Ikhhlās*. Ao que lhe respondi que aquele era o sentido da minha vivência, e que ela talvez fosse assim mesmo, feita de contraditos e de sentidos que se conflitam, como se a minha experiência espiritual fosse incapaz de “compreender” a mensagem, e ficasse apenas com a “pronúncia da sua recitativa”. Se mesmo o som e as combinações sonoras do *al-Qurʿān* inspiram a potência de Deus, como confere a doutrina islâmica, então porque não era através da vida acústica e dos sentidos que ela desperta que se justificavam minhas convicções?

²⁶¹ Cf. *Tradução do Sentido do Nobre Alcorão para a Língua Portuguesa*. Complexo do Rei Fahd para imprimir o Alcorão Nobre/Liga Islâmica Mundial, Al-Madinah Al-Munauarah K. S. A. Realizada por Dr. Helmi Nasr.

Como descrita antes, minha relação com o islâm começa com um conselho primário, uma advertência formal sobre um gesto da mecânica da oração. Era Māha Abdel Azīz aconselhando que sempre quando repetisse a *takbīr*²⁶², antes de cada reza do dia, eu procurasse anular qualquer pensamento e me concentrasse apenas na enunciação da sentença, pois assim eu garantiria a “validação da prece”. A sua técnica pessoal era a de imaginar a frase inscrita no ar, como se o verso pudesse saltar na forma de letras espessas que aparecem e se desfazem na frente do orador enquanto ele as “lê”; ler, sem nem mesmo buscar sentidos para elas, porque aí já se afirmaria um “pensamento”. Se conseguisse me concentrar dessa maneira, recitando apenas aquilo que tinha na minha frente, eu garantiria a eficácia da reza. Se eu cometesse erros durante todo o resto dos gestos da oração, se porventura não executasse as flexões corporais de maneira correta ou recitasse algum verso do *al-Qurʿān* de forma equivocada, não importava: desde que eu tivesse repetido as palavras do *takbīr* me concentrando somente no enunciado vocal delas. Esse era o ensinamento que ela me retransmitia dos conhecimentos que adquiriu da sua própria formação religiosa de infância.

Depois dessa lição, eu me perguntava se era possível aquele esvaziamento e aquele destaque metapragmático sobre dois termos sem significá-los e sem pensar em todo o resto: minha presença, aquele espaço, aquele transcurso de um tempo. E passei a imaginar que pudesse ser impossível um ato de reza que bloqueasse a “ipseidade”: o indivíduo apenas proferindo coisas, um corpo sem a ideia de um “status individual”. Talvez fosse uma realidade possível para os habituados e sensíveis às ortopraxis da religião. Como era de se esperar, para mim, aquela tarefa nunca sortia efeitos, e o resultado era óbvio: quando me concentrava na expressão e na leitura dela buscando me “esvaziar” das imagens externas, sempre acabava me concentrando e visualizando a mim mesmo repetindo aquele exercício. Essa frustração me fazia recobrar uma reflexão: que a consciência da consciência de si – ou a aparência de que estamos cientes de nós num contexto e num curso temporal – fosse um estranhamento natural do gesto da reza; ou seja: que a oração é um momento de um destaque epifenomenal em que do curso da vida saltamos para o tempo da expressão ritual, mas também um estranhamento de si, onde continuo a me ver envolto por um ambiente especial, dentro do qual “ainda sou”. De alguma forma, eu sempre estive cognitiva e emocionalmente interior à pronúncia do *takbīr*, apenas estou me impondo gestos destacados e estranhados que buscam prescrever uma eficácia às

²⁶² “A expressão mais breve de se definir a superioridade de um Deus único”, que é composta dos termos *Allāhu Akbar* (*Allāh* é Maior); palavras que sugerem a “grandeza e a bondade de *Allāh*” (cf. *The Encyclopaedia of Islam*, Ei., vol. X, 1986, p. 119, m.t.).

palavras e ao movimento. Diante daquela frase, meu fluxo de consciência persiste, e isso para mim resume o sentido da oração: o movimento consciente de produzir estranhamentos.

Se a reza é um dos modos mais pessoais de manifestação fenomenal da vida religiosa (Mauss, 2002[1909]), então porque não considerar que a religião possui tão ou mais “acidentes” e imponderáveis na forma das suas pessoas que rezam, das suas biografias e dos seus estados quanto ortodoxias e axiologias? Desde esse raciocínio, que se aguçou com a “frustração de rezar e não conseguir me ‘tirar do centro da oração’ (me des-concentrar)”, a minha maneira de abordar o mundo religioso e a própria religiosidade na minha experiência passou a privilegiar mais os envolvimentos singulares dos indivíduos e das suas ideias de ipseidade com as práticas religiosas do que propriamente a teosofia e as ortodoxias. Algumas abordagens do islâm pela antropologia ainda tendem a olhar antes para o que “seria a religião” – o centro do seu pensamento e da sua ortopraxis – do que para os indivíduos, tratando esses como se fossem apenas estrados que apoiam o funcionamento das regras religiosas. É compreensível que exista nessas abordagens uma resposta política à tendência de associar ao islâm qualquer manifestação autoritária e violenta: partindo do centro axiológico da teoria religiosa e abordando em seguida as práticas religiosas singulares, alguns autores acreditam que é possível desmontar certas imagens odientas produzidas sobre o islâm, ao mesmo tempo que apresentar uma concepção mais “legítima” sobre a religião. Embora seja sensível ao projeto político por trás dessas opções epistemológicas, meu reconhecimento dos fenômenos tende a olhar mais para o *gestus* – o indivíduo e os usos difusos, criativos e imprevisíveis do sagrado – do que para o “gesto” (ação prescritiva) das religiões. Por isso, trato o meu próprio envolvimento intensivo e parcial com as religiões como um *gestus*: onde componho e me associo a figuras do sagrado a partir do que me “desposui”, e não daquilo que me “predica”; independente se estou me comunicando com o cerne das ortodoxias religiosas ou não.

A própria rapsódia e peregrinação rumo ao forjamento em si de um “fiel copta” por Adel é flagrante de um corpo desamparado por uma “grande ausência”: ele, um homem, um egípcio e a sua *shahām* (autoconfiança masculina), mas um homem ausente de um filho. Do processamento dessa obliteração, desse fato que desposui o indivíduo, surge o princípio para o *gestus* de uma trajetória reconduzida a outros engajamentos afetivos que também falharam em reparar as relações com o “outro” muçulmano: o médico negligente e o barbeiro, entre outros. O morador do mausoléu, o primeiro amigo muçulmano, se foi há muito. E, nesse limite, a minha aparição no decurso de sua história: eu próprio, sem me sentir, envolvido, mas não autoconfesso, “pelo meu pai ausente”; algo somente declarado na disposição da díade do encontro com Adel. Mas como permitir essa emulsão entre afetos de dois indivíduos

despossuídos se eu rejeitava o “Pai primevo”²⁶³, o epíteto da união filial que pronuncia *abūna* (nosso pai)? Como poderia existir entre eu e ele um filho para um pai, e vice-versa, se não existia a “fala sincera”, a “confissão”, a *parresía*, desde que essa é adquirida na e pela religião, que nos diz quem “verdadeiramente nós somos um para o outro”? Como seria possível, se eu recitava *al-Ikhlās*, os versos que confessavam minha consideração pelo islām e pela sua negativa íntima do Deus parental? É aqui que os *gestus* dos indivíduos desamparados confabulam com as rapsódias das religiões, as estranham e as reusam para dar imagem às duas ausências: desconsideramos quem poderíamos ser pela religião e voltamos a nos predicar como afins que não precisavam da confissão de credo para fruir encontros. Era interromper a corrente gerativa que parte do primeiro Pai aos últimos filhos e reimaginar uma outra filiação, essa feita da curiosidade que tenho de conhecer a “falta” que localizo no outro. Era °Adel, por fim, alguns dias depois daquela noite em que muitas coisas foram ditas, com expressões de uma nova confissão: “eu o amaria de qualquer maneira: mesmo se fosse um muçulmano!”.

A minha aproximação de °Adel havia me distanciado de Muḥammad al-Sa‘īd, o jovem da Masjīd Bilāl; fato que resultou num certo mal-estar entre eu e esse último. Tempos depois, quando eu já havia retornado do campo, e que contei essa situação ao arquiteto, ele de imediato se dispôs a ir até a mesquita como portador pessoal das minhas desculpas àquele outro amigo. Eu fiquei surpreso com a sua disposição. Entendia que existia uma certa curiosidade na vontade de conhecer aquele ambiente das minhas vivências, talvez para saber quem era o próprio Muḥammad, de quem tanto eu passei a falar. Então ele foi o templo muçulmano e procurou aquele para lhe dizer que “Tamīm” pedia perdão pela forma apressada como havia se despedido. Eu estava contente que as pessoas da minha estima e dos extremos das minhas relações (e de muitos extremos relacionais) tivessem enfim se conhecido.

Tenho que lembrar também de um pedido que °Adel me fez meses antes de eu deixar o Egito: ele queria que lêssemos todo o livro do Apocalipse, apenas nós dois, e que depois repetíssemos isso na companhia dos membros da igreja de al-°Adrā° Marīam, numa cerimônia guiada por homens que acontece sempre na madrugada do sábado pascoal, quando os fiéis fazem a leitura integral e em voz alta de todos os versículos daquele livro bíblico. Quando dei uma resposta positiva ao seu pedido, ele escolheu uma bíblia trilingue traduzida para um dos vernáculos oficiais da igreja (o árabe clássico), em copta e em inglês, pois queria que as mínimas palavras e passagens pudessem ser claramente compreendidas por mim; e que no exercício da leitura pudssemos buscar os sentidos no “original” e depois confrontá-los com a

²⁶³ Cf. Freud, 1996[1939], p. 58.

tradução, de modo que eu pudesse me aproximar o máximo possível da força das imagens cedidas pela visão do apóstolo João. Nos momentos dessas recitações, ele sentava ao meu lado, entregava o livro nas minhas mãos, apreciava minha leitura do árabe, fazendo correções de pronúncia, e interrompia sempre quando necessário para lançar explicações sobre trechos ou terminologias importantes para ele. Uma dessas paradas aconteceu sobre uma palavra da tradução copta que, segundo ele, descrevia com exatidão o que havia sentido quando estendeu o corpo do filho natimorto no altar:

ΛΟΧΛΕΧ

Lojlej

“A melancolia da vivência do pesar”.

(Co.)

Ele fez questão de procurar pelo termo em copta; como é costume nas técnicas de leitura das bíblias utilizadas pelos fiéis da igreja²⁶⁴. Apontava para a palavra, batendo o indicador sobre ela, e dizia que assim se chamava o seu sentimento. Naquelas leituras, voltamos a manter as audições e os olhos atentos a todos os trechos que correspondiam às suas dores. Na nossa frente, o livro do apóstolo João tratava de um mundo em julgamento: meio-humanos e bestas decidiam o fim e o princípio de alguma coisa; existiam misturas, decretações de derrotas e de vitórias, havia também uma dor humana confessada aqui e ali por vidas que padeciam com o espetáculo. Ali, as pessoas do mundo sofriam sem denominações, sem distinções: todos caminhavam, o destino era indiferente a quem aqueles povos pertenciam. Sobre os símbolos da prosa bíblica, aos quais não associávamos plausibilidades, entregamos tudo ao mistério prenunciado pela ideia de que “*al-ma^cna fī baṭan al-shā^rr*”: “o significado está na barriga do poeta”; *masal* (dístico proverbial) que ʿAdel costumava citar quando os seus alunos questionavam as metáforas obscuras de alguns hinos que aquele *ustedh* levava para as aulas de coral. Na nossa leitura, havia também um recital íntimo do próprio ʿAdel, que admirava mais uma vez o enfrentamento entre a Mulher parturiente e o Dragão. Com cuidado, eu procurava colocar o máximo de mim nas intenções vocais dos versos; pois a respiração da minha pronúncia, ali, ao seu lado, também era uma reparação.

²⁶⁴ Exemplos bilíngues traduzidos em árabe clássico e copta, dialeto *bohairic*.

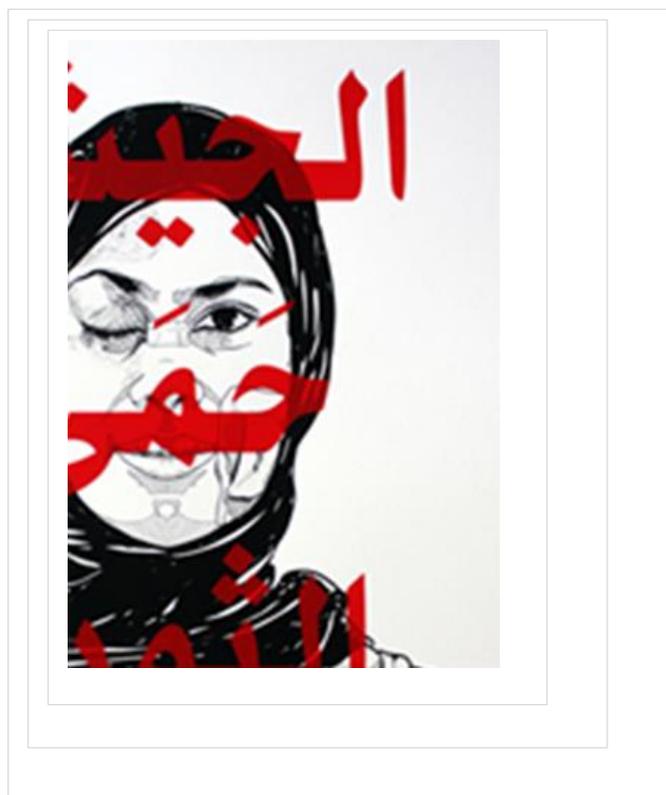
Na madrugada da páscoa dos coptas, todas as portas do subsolo da igreja foram fechadas e as luzes parcialmente apagadas. Éramos cerca de vinte homens de todas as idades. Cada um dos presentes leu em voz alta ao menos cinco capítulos do Apocalipse. Naquele momento, minha participação como leitor não foi permitida. Por vez, cada pessoa se dirigia ao púlpito do altar e doava sua voz aos versos do *apokalyptein* (Gre.C.), a revelação, esse “véu que decai”²⁶⁵ e faz ver. Na missa copta do domingo de páscoa do dia seguinte, quando a ressurreição de Cristo foi reencenada, todas as portas da igreja foram de novo fechadas; naquele momento, a assembleia inteira vivia o verdadeiro escuro dos olhos do apóstolo João enquanto aquele sonhava: imitava-se a escuridão apocalíptica, que só foi vencida quando um ator que não tinha máscara, apenas voz, abriu a porta da nave central do templo com violência e gritou três vezes a presença do Filho renascido:

Qudus, qudus, qudus!

Espírito Sagrado! Espírito Sagrado! Espírito Sagrado!

(a.c.)

²⁶⁵ Da tradução do termo ἀποκάλυψις [*apokalyptein*], que origina o nome do livro (cf. TOB, 1989, p. 2.421).



Os absolutos e a face figurante

Remontagem & coda

Ilustr.: Ganzīr.

Título: “*al-Jaīsh ḥama al-thaūra ṭaba‘ā*”.
(O Exército salvou a revolução).

Exergo XI.

Rosto como a própria mortalidade do outro homem (...) Como se a morte invisível que o rosto de outrem enfrenta, fosse questão minha, como se essa morte me dissesse respeito. A morte do outro homem me põe em xeque e me questiona, como se dessa morte o “eu” se tornasse, por sua indiferença, o cúmplice, e tivesse que responder pela morte daquele e não o deixar morrer só.

Immanuel LEVINAS
In Entre Nós: Ensaio Sobre a Alteridade,
1997(1991), p. 239.

Face figurante

O *Daesh* havia acabado de divulgar um vídeo em que apareciam os 21 coptas egípcios sendo decapitados na costa da Líbia. Aquelos homens foram sequestrados e executados pelos militantes da organização em fevereiro de 2015. Suas decapitações foram apresentadas por meio de uma gravação intitulada “*Risāla mūqa^c yāldamā^o ʾila ummah al-ṣalīb*” (Uma mensagem assinada com sangue para a nação da cruz). Eu estava no centro de apoio da Igreja Qadīs Shinūda, do conjunto habitacional de Zilzāl, quando os alunos da turma de língua copta do professor Raghīb pediram o meu celular para acessar o vídeo que tinha acabado de ser publicado na internet. A filmagem trazia a cena explícita das decapitações: 21 homens apareciam vestidos em roupões laranjas e ajoelhados na areia de uma praia – cenário escolhido provavelmente nas proximidades de Ṭarāblus (Trípoli), capital da Líbia –, em seguida, todos são degolados ao mesmo tempo; cada vítima pelo seu respectivo carrasco. Após o morticínio, as cabeças foram colocadas sobre as costas dos cadáveres, que foram deixados de bruscões na areia da praia. A última tomada da gravação valorizava a cena das águas do Mar Mediterrâneo sendo tingidas pelo vermelho do sangue daqueles mártires.

Usando o meu celular, os jovens de Zilzāl reproduziram várias vezes a mesma gravação. Durante essas repetições, alguns deles choravam e tinham seus prantos socorridos pelos seus companheiros, outros se mantinha com os olhos estáticos e incrédulos. Ao menos oito deles

tentavam se aproximar da tela do aparelho para tentar ver as expressões dos mártires. Alguns faziam observação sobre a serenidade e resignação das faces daqueles que seriam sacrificados, outros tentavam fazer a leitura labial de um dos prisioneiros, que parecia rezar enquanto o seu carrasco o segurava pela gola da camisa. As palavras que conseguiram ler entre as expressões daquele *shahīd* foram tomadas como uma manifestação final de sua fé, pois da sua boca foram reconhecidos os dois termos mais repetidos pela liturgia copta; versos proferidos na língua litúrgica que religam os fiéis à narrativa hagiográfica dos primeiros santos egípcios. Para aqueles intérpretes, à iminência da morte, o mártir balbuciava:

Kyrie Eleison.

“Tende piedade, Senhor!”.

(Co.)

No rito missal, essas palavras são recitadas inúmeras vezes enquanto o *abūna* está apresentando e consagrando os paramentos envolvidos no preparo do *qūrbān*, o “sacrifício”, o pão que fisicaliza o Cristo morto e a reavivado pelo oferecimento do seu corpo à assembleia. Também são os mesmos termos que a história do milagre de São Samān diz terem sido proferidos enquanto aquele santo erguia a montanha de Muqāṭam, tendo diante de si o testemunho de Al-Muaʿiz Lidīn Illāh (c. 932–975), o califa fatímida que governou o Egito no terceiro século da era islâmica.

Naquele dia, o professor Raghīb não ministrou sua aula de língua copta. Na internet – em plataformas de vídeos e imagens e nas redes sociais –, começava a surgir um conjunto de manifestações estéticas que expunham os “rostos mortos” dos 21 mártires. A pictografia virtual do “rosto que morreu” – à semelhança das representações dos semblantes do “Cristo Morto” utilizadas pela tradição cênica e pictográfica cristã (Trevisan, 1993)²⁶⁶ – é aquela da face “desfigurada”, de identidade indeterminada, é o rosto que caberia em qualquer face. As composições dos “rostos mortos” são feitas de traços disformes, do sangue exposto, dos esgares; elas são imagens que circulam no mundo virtual e são feitas, entre outras coisas, para alimentar as curiosidades sobre o trágico.

Na sexta-feira seguinte, durante a *oads* (missa), cânticos de acolhimento daqueles novos mártires foram entoados na Igreja de Qadīs Shinūda: os chamados *mandāʿihyl* são hinos

²⁶⁶ Como exemplo, Trevisan (1993:195) cita o artista renascentista Andrea Mantegna (c. 1431-1506) e sua estética dos rostos de um “Cristo que sofre”, a face do homem martirizado; aquele de cujo semblante desfalecido dá prova de sua carnalidade.

dedicados aos santos dos tempos modernos, versos recitados quando algum copta padece em decorrência de sua fé. Para recordar do massacre daqueles 21 cristãos, °Adel solicitou a um amigo a composição de uma letra que fizesse menção àquelas mortes, sobre a qual escreveu as partituras de uma música que ensaiou com o seu coral de jovens. Os hinários chamados de *mandā°ihyl* têm tanta importância quando as doxologias dos primeiros santos coptas: eles celebram a vida dos cristãos egípcios que compartilham de uma mesma “santidade”, de uma igual “*al-waṭan al-samāwi*” (cidadania celestial). A canção foi intitulada “*al-Wahid wa °Ashryn*” (Os 21):

| | | |
|---|----|---|
| <i>°Adaduhum kān 21fī ṭaraqihim ladabiḥ mashyn jw qalbahum tasbiḥ wa tartīl</i> | 01 | Eles eram em 21, e estavam a caminho do sacrifício. |
| <i>Daūl ākid °arfyn hum fyn rāyihin fī laḥ za wa °ahnān raq°ayn</i> | 02 | Existiam canções e orações sendo entoadas dentro dos seus corações, |
| <i>Wa °anaynā lisma° raq°ayn wa shayfin al- samā° maftuḥ jahiza lyna</i> | 03 | e apenas quando já estavam ajoelhados, foi que descobriram o que lhes iria acontecer. |
| <i>Bāl-tarḥib wa malāyika ṭal°ayn nazulayn wa fī al-qami yasūa° wa āqif bisūq ḥanyn</i> | 04 | E com boas-vindas, Jesus os aguardava ansiosamente, enquanto eram trazidos por anjos para a assembleia do Senhor. |
| <i>wa 21 °ala al-tawāli min al-tijān</i> | 05 | E para os 21, uma fileira de coroas. |
| <i>fī wujuda, wālan hum yaghnūn</i> | 06 | Na Sua presença, hoje eles cantam: |
| <i>nahn nadkhul al-jann wa ḥanā farihin wa nasinā kal ta°ib wa al-nīn</i> | 07 | entramos no paraíso e fomos felizes, esquecemos os nossos cansaços e tristezas. |
| <i>Abitada° al-°aīd bāl tasīha al-°anāshid fī wa saṭ malāyikat waqadisīn</i> | 08 | Começamos a festejar entre hinos no meio dos anjos e dos santos. |
| <i>Afriḥi °umm al-shahīd ābnak al-yaūm fī al-°aīd</i> | 09 | Regozije-se, ó, mãe do mártir! Hoje, o seu filho vive um dia de festa! |
| <i>Mash qādra āwsif qad ayuh āna sa°īd kulū °umm al-shahīd</i> | 10 | Mal consigo descrever como estou feliz e como estou contente, ó, mãe pálida do mártir! |
| <i>kān sharaf li yamūt āna taqayat al-ṣalīb</i> | 11 | Foi uma honra morrer, pois eu conheci a cruz! |

(a.e.c)

Como acontecia no início do Ano Copta – chamado de *Anno Martyrum* (Ano dos Mártires) – foram preparadas e servidas gratuitamente comidas da cor vermelha no átrio do templo. Essas são *ramiziyya* (simbologias) que aproximam os coptas do sangue dos seus mortos, fazendo com que cada refeição seja realizada em nome daqueles que sacrificaram pelos vivos; a exemplo do que fez o *Fadi* (Co.): “*Yasūa*” (a.c.) (Jesus), o Deus morto e ressuscitado.

O compartilhamento cerimonial dessas refeições não era comum naquela data do ano. As celebrações que recordam dos primeiros mártires são realizadas no início do ano litúrgico, durante a cerimônia conhecida como o *Nayrouz*²⁶⁷. Nessa data, a Igreja relembra os massacres cometidos pelo imperador romano Diocleciano (c. 243-312), quando milhares de cristão coptas foram mortos no Egito. Sempre quando as rapsódias desses antigos massacres são retomadas, a primeira imagem terrificante que essas narrativas citam é aquela que descreve os soldados romanos deixando as vilas coptas do Alto Egito com “o sangue dos mártires cobrindo metade das patas dos cavalos”. Era como se o massacre daqueles 21 cristãos a mando do *Daesh* – vulgar e erroneamente alcunhado de “Estado Islâmico” – houvesse novamente despertado a celebração do *Nayrouz*, como se um “novo ano litúrgico” estivesse se abrindo e reinaugurando as “festividades dos primeiros santos”. O deslocamento dessas simbologias dos alimentos fazia elidir as diferenças entre os “rostos mortos” do passado e do presente, os antigos santos para os quais são cantadas as “doxologias” [*al-alḥān*] e os “santos” recentes, para os quais são compostos os “novos hinários” [*al-mandāʿiḥyl*]

Em meio às pessoas que provavam daqueles alimentos tingidos com a cor da sangria do martírio, alguns jovens distribuía folhetos com os rostos das vítimas do massacre. Nessas imagens, não eram mais as faces desfiguradas e irreconhecíveis que circulavam pela internet: agora, a face figurante era a de um “rosto vivo”, semblante que rescendia esperança. As fotos dos mártires foram digitalmente editadas de modo a compor uma imagem gloriosa para aqueles que morreram. Diferente dos “rostos mortos” que circulavam no universo virtual, aquelas pictografias de um “rosto vivo” distribuídas na forma de panfletos foram produzidas para existir como um vínculo existencial com aqueles que sobreviveram e que guardam a esperança pregada no livro bíblico de Filipenses; versos que formam a máxima glorificante do mártir da fé:

²⁶⁷ *Anno Martyrum*: 11 de setembro (cf. *The Coptic Encyclopaedia*, Ce., vol. 1, 1991, p. 96, m.t.).

L-āna liy al-ḥayiā hiya al-Masiyḥ wa lāmwt huwa rabḥ (a.c.).
Knok sap pashn pephc ousoh pushu ouhe ou nei pe (Co.).
“Para mim, quando se vive em Cristo, a morte é um ganho”.

[Filipenses, cap. 01, vers. 21 – BOC – Co./a.c.]

O “aceite” pregado por essa sentença – ou, pelo menos, a conciliação psíquica-emocional com a realidade do martírio que eles inspiram – vem da ideia de que “a crueldade do carrasco é a glória do martirizado” (Hatina, 2014:26, m.t.):

Afriḥi ʿumm al-shahīd ābnak al-yaūm fī al-ʿaīd.
“Regozije-se, ó, mãe do mártir! Hoje, o seu filho vive um dia de festa!”.

[*al-Waḥid wa ʿAshryn*, Os 21; verso 09 – a.e.c.]

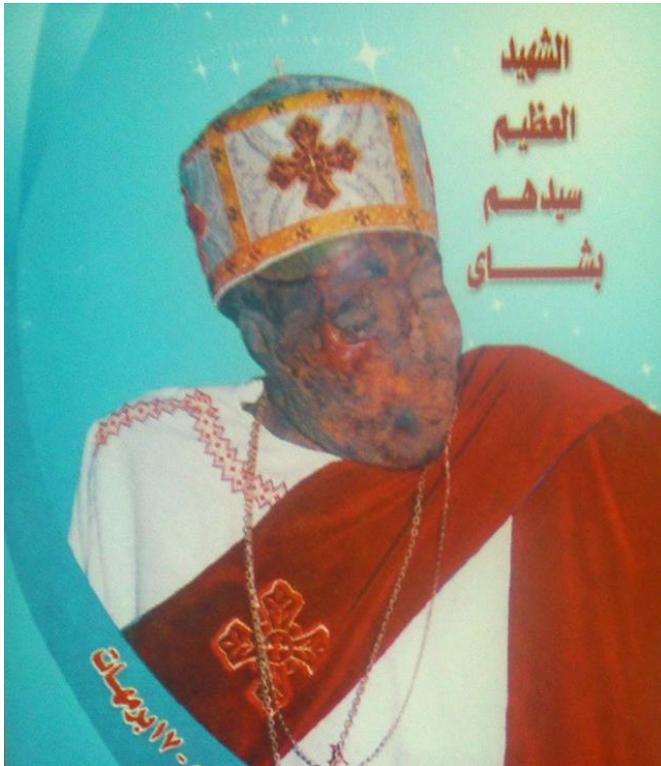
Diferente das ações de autoimolação praticadas por fiéis do islām e do judaísmo, ao longo dos séculos das histórias dessas denominações, o cristão copta – inspirado na própria biografia do seu *Fadi* – seria interpretado como aquele que não “autoinflige a morte”, mas sim que entrega sua vida na mão dos seus agressores. Mas isso não expressa um gesto de “passividade” diante da crueldade²⁶⁸. No exercício dessa ética, a persistência dos fiéis na vivência da fé, mesmo diante da mensura dos riscos de continuar exercendo-a, dão provas contrárias à tese da “morte passiva” que surge como opção desse martírio cristão.

²⁶⁸ Ibid., p. 26.

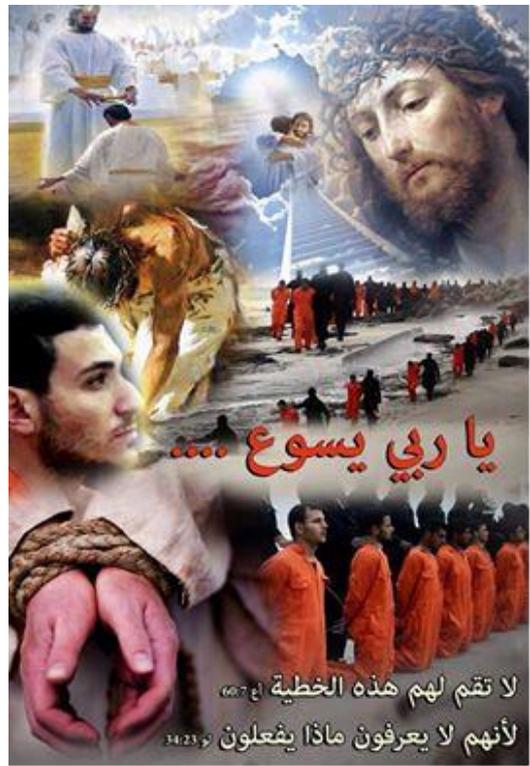
CONJUNTO IV

Fotos 42, 43 e 44

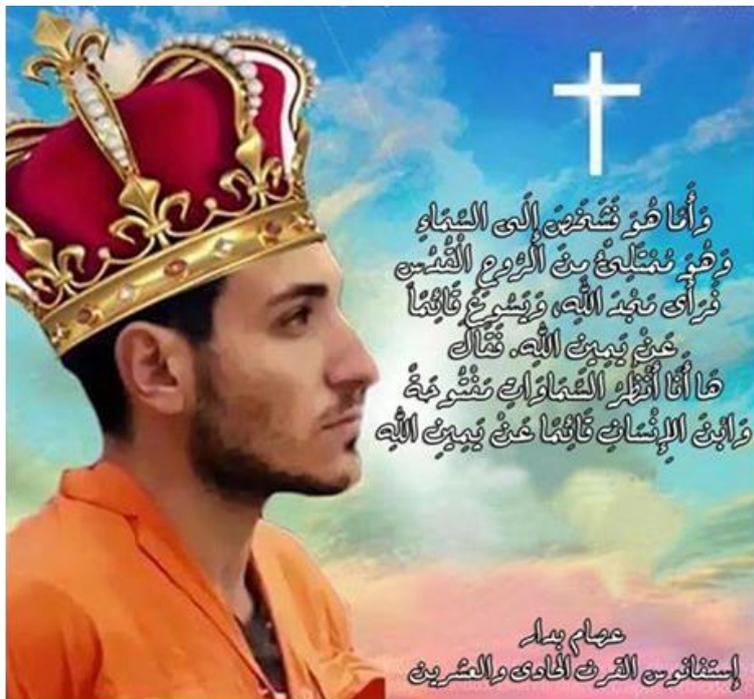
[42.]



[43.]



[44.]



Conj. IV, Fotos 42, 43 e 44.

Corpo taxidermizado de um santo mártir da Igreja Copta morto no século XIV. Na imagem, ele é descrito como "*al-shahīd al-‘azīm Sidhom Bishoi*" (o majestoso mártir Sidhom Bishoi) (foto 39). Panfleto mostrando a cena do massacre dos 21 coptas (foto 40). Imagem do "rosto vivo" de um dos mártires do massacre de fevereiro de 2015; ao lado do seu semblante foram colocados versos devocionais (foto 41).

A conhecida avaliação de Hannah Arendt sobre as revoluções modernas e ocidentais – Revolução Francesa e Revolução Americana – diz que a direção tomada por esses empreendimentos políticos foi no sentido de encontrar “um novo absoluto para substituir o absoluto do poder divino” (Arendt, 2011[1963]:68) que “predominava” nos regimes políticos anteriores às eras republicanas.

A necessidade de um absoluto se manifestou de muitas maneiras diferentes, assumiu diferentes feições e encontrou diferentes soluções. Mas sua função dentro da esfera política sempre foi a mesma: ele era necessário para quebrar dois círculos viciosos, um visivelmente intrínseco à criação humana de leis, o outro inerente à *petitio principii* (pequeno princípio) que acompanha todo novo início, ou seja, em termos políticos, inerente à própria tarefa de fundação. O primeiro deles, a necessidade de todas as leis positivas feitas pelo homem de ter uma fonte externa que lhes confira legalidade e transcenda como uma “lei superior” o ato legislativo em si, é evidentemente muito conhecido e já tinha sido um fator importante na formação da monarquia absoluta²⁶⁹.

O problema da Revolução Francesa, segundo a autora, residiu no fato de que o “endeusamento do povo”, nessa experiência revolucionária, “foi consequência inevitável da tentativa de derivar a lei e o poder da mesma fonte”²⁷⁰. A singularidade da Revolução Americana, por outro lado, foi ter dado ao “absoluto” um lugar que não fosse questionado pelo “relativo”, pelos apelos das vicissitudes da comunidade de indivíduos, e sim que se concentrasse em um absoluto reconhecido por todos: o regramento jurídico, o conjunto das leis, esse acordo constituído pelo consenso das “vozes”. Ou seja, diferente da experiência francesa, a Revolução Americana teria localizado a fonte do poder na “ação em conjunto que funda a comunidade, isto é, o ‘ato de fala’ que declara o acordo mútuo” (Santos, 2015:89). O texto da Declaração da Independência dos Estados Unidos é definido por Arendt como “a maneira perfeita para que uma ação apareça em palavras”²⁷¹: as sentenças legais não apenas fazem constar preceitos legais absolutos, mas buscam as suas origens no “nós” que, pelo seu ato performativo de fala, performa também um início; pois a “ação exclusivamente política, na

²⁶⁹ Ibid., p. 212.

²⁷⁰ Ibid., p. 237.

²⁷¹ Cf. Arendt, 2011 *apud* Santos, 2015, p. 88.

explicação de Arendt, não é a enunciação constativa e sim a performativa, um ato de fala que em si próprio traz ‘ao ser algo que não existia antes’” (Honig, 1991 *apud* Santos, 2015:88)²⁷².

A autora está emendando as duas assertivas de Aristóteles para a definição do homem, que é qualificado de “ser político” e “ser de linguagem”: “o homem, como ser político, é dotado do poder de fala” (Arendt, 2011[1963]:44-45). Diante dessa proposição, a “violência” seria o limite da revolução, dado que a política precisa de fala, e “a violência em si é (ou seria) incapaz de falar”:

Devido a essa ausência de fala, a teoria política tem pouco a dizer sobre o fenômeno da violência e deve deixar essa discussão aos técnicos (...) Uma teoria da guerra ou uma teoria da revolução, portanto, só pode tratar da justificação da violência porque essa justificação constitui seu limite político; se, em vez disso, ela chega a uma glorificação ou a uma justificação da violência enquanto tal, já não é política, e sim antipolítica²⁷³.

Destaco duas proposições a partir do que se colocou em resumo sobre o lugar do absoluto na fundação da política, de acordo com Arendt: (i.) o de que a política é manifestação de fala, e que a experiência inaugural de uma revolução está baseada no ato propositivo e performativo em que um “nós” se declara em favor de um conjunto de dispositivos legais; (ii.) a violência é muda e inteligível e, fatalmente, atenta contra o político e as suas falas que inauguram relações.

A guia metodológica de observação usada por esse trabalho me levou a pensar a “revolução” não no sentido da realização de absolutos que sejam constitutivos de formas políticas estáveis; como propõe Arendt e outras teorias modernas sobre um conceito de revolução. A opção testada aqui foi por enxergar o fenômeno político nos momentos em que as expectativas sobre o “absoluto” – as leis, os atos inaugurais e as experiências coletivas renovadas – eram contestados pelos “absolutos relativos”, ou seja, por “absolutos contra-arendtianos”: deslocando o “*pathos* revolucionário” que Arendt encontra na “experiência de ser livre” e na “experiência de dar início a algo novo”²⁷⁴ na direção dos vínculos instanciais das pessoas com os seus universos proximais feitos tanto da “comunicação de violências” constitutivas da vivência política naquela realidade, quanto da elaboração enunciativa e prática das esperanças dos “projetos de vida”.

²⁷² As noções referenciadas aqui são aquelas dos “enunciados constativos” e “enunciados performativos”, conceitos que estão na base da teoria dos “atos de fala” de John L. Austin, para quem os “enunciados não são tomados como verdadeiros ou falsos, mas como felizes ou infelizes em realizar o que dizem, ou seja, a partir de sua eficácia” (Santos, 2015:87).

²⁷³ Idem.

²⁷⁴ Ibid., p. 62-63.

Nos mundos da vida percorridos pela pesquisa, ao invés de serem simplesmente rechaçadas ou colocadas no registro das “coisas que não poderemos entender” – objetos mudos e ininteligíveis –, as “violências” próprias de uma política como “destinação fática dos rostos vivos e mortos” são citadas e re-citadas como uma fala que comunica mais do que a narrativa da “política como um absoluto”. Para algumas das experiências individuais registradas do tempo do após-revolução, os imaginários sobre a “esperança” e os projetos de vida são alimentados não somente do corpo político e das “práticas linguísticas comuns” (Honig, 1991:102, m.t.), mas também reavidas nos atos recitativos que os indivíduos fazem dos seus circuitos de afetos vicinais e odientos e dos estímulos sinestésiais provocados pela vivência do mundo como fenômeno inacabado.

Não é o caso apenas de dizer que as instituições religiosas são buscadas como restauração de um “absoluto” que a experiência política revolucionário não conseguiu ceder às pessoas; não é apenas afirmar que os revivalismos religiosos presenciados no após-revolução sejam experiências de um encontro entre pessoas e as sensações do “ser livre” e do “refundar a realidade e a vida”: mesmo quando as esperanças políticas são minadas ou quando as imagens das violências fazem as pessoas reaverem seus vínculos com a religião, acaba operando, ainda assim, certas *aisthesis* que reconectam os indivíduos com as suas demandas psíquicas e sociais específicas. Descrevi o contexto da memória fúnebre dos 21 mártires coptas para dar observância a um aspecto específico: o “santo” [*qadīs*], naquele contexto de atos devocionais e memorialísticos, era o egípcio comum, um “rosto vivo” que estava entre nós, e com o qual nos identificamos: seus versos, por exemplo, foram “entoados” [*tariīla*] no árabe egípcio coloquial. O primeiro movimento substancial de ressuscitar o “rosto morto” – esse semblante sem identificação mas notadamente carnal e percível, como “todos somos” – era feito pela assembleia dos vivos através das recitações para os novos santos, as chamadas *mandā’iḥyl*: hinos que descrevem o martírio, mas que também celebram a eternidade da vida, figuram um rosto esperançoso no meio dos vivos. O “rosto figurante” – diferente dos absolutos arendtianos abstratos –, esses semblantes que decorrem do paroxismo da violência, é um gesto de “pura medialidade”: sua ação não visa comunicar, mas fazer operar um vínculo sinestésial entre os que vivem e os que jazem mortos, eles inspiram “resistências práticas e de simbolizações irreduzíveis ao pensamento” (De Certeau, 1994:65). O que se possa chamar de “revolução” – ou a duração em que se manifestam as experiências de um após-revolução – é vivenciado pelas suas inúmeras e mínimas medialidades, que no espaço deste trabalho foram colhidas através dos “atos de recitação”.

As “rapsódias”, por exemplo, não são apenas atos abstratos de fala em nome de uma nova experiência política de governança e de Estado: elas são feitas dos contatos fenomênicos e diretos entre as falas e os meios proximais; eles inspiram negociações instanciais com a resistência dos absolutos presentes na religião e nas ideias políticas. As “falas” – esse valor recobrado por Arendt como a positividade através da qual o homem se realiza e realiza em prático efeito a política – são as maneiras como os cursos biográficos se colocam no mundo através dos seus *gestus*: é a imposição das minhas demandas e das coisas que me afetam no circuito das minhas relações diretas com os meios. As “rapsódias” e os “*gestus*” – ilustrando seus potenciais interpretativos com as expressões dos sujeitos – são também movimentos contrários aos dispositivos de predicação operados pelo Estado, pelas denominações religiosas e pelo regramento moral público.

Os paroxismos das violências citados, assim como todo o reuso em potencial das suas cenas terrificantes, são como rapsódias significativas que revolucionam certas relações, seja recobrando antigos afetos, seja realinhando as práticas e produzindo estranhamentos sobre aqueles sentimentos costumeiros. Nesse sentido, o “negativismo da violência” encontra na experiência do “negativo da vida política” e dos seus “absolutos” uma “positividade” que desafia os indivíduos e os seus estímulos a desvios. A face figurante do *shahīd* é plena não apenas de *ramiziyya* – o “simbolismo” do mundo religioso como uma outra e mesma experiência do “absoluto” –, mas sim de efeitos de pura agencialidade: aquele “outro rosto”, o “rosto morto”, vive uma realidade que “poderia ser minha”, “se parece comigo”, tem meus traços. Sua pictografia gloriosa – e mesmo o sinal incompreensível do seu esgar de morte – me retira do centro da minha ipseidade, do meu isolamento corporal como o meu absoluto particular, dentro do qual protejo o meu “primeiro e inalienável direito moderno”. “A morte do outro homem me põe em xeque e me questiona” (Levinas, 1997[1991]:239), o seu rosto é “como a própria mortalidade do outro”²⁷⁵ e a sua violência é como o lugar dos “puros meios”: a comunicação inócua da violência, sua aparente “incapacidade de dizer algo”, é, na verdade, a própria ação que relaciona os organismos e as intensidades situadas. A violência – ação contra a política – é o gesto que não permite o *petitio principii* (pequeno princípio) arendtiano; esse nome para uma ansiedade histórica e civilizacional pelos “atos inaugurais”, pelo “novo início” (Arendt, 2011[1963]:54), a sociedade política imaginada como um corpo que se “revoluciona” e aperfeiçoa as colunas abstratas que o sustentam.

²⁷⁵ Ibid., p. 239.

A constância da “face figurante”, sua forma comum replicada – como milhares de cópias de um mesmo panfleto que são distribuídos – é a sua ação de ser singular: sua mediação é feita da reprodutibilidade, do esgotamento, do cansaço; essas são as formas de sua pulsão: acelerar os organismos com “o mesmo”. Nesse sentido, a “revolução” não é o “ato inaugural”, mas sim o momento mais célere da ansiedade pela “grande quebra”. O adensamento dos atos de violência no após-revolução – a exemplo daqueles praticados pelos civis nas suas *riots* urbanas²⁷⁶ – não dizem apenas de um sintoma de uma sociedade em corrida concorrencial por experimentar “o Estado democrático de direito, a ‘liberdade’ e as suas novidades” – até mesmo porque esses são projetos que não se efetivaram na realidade egípcia. Essas violências são evidências do que ainda não foi acelerado ao máximo, do cansaço exponencial que não foi atingido, do “outro” – o copta, o jovem *riwish*, o camponês, a mulher – que ainda não foi reconhecido ou superado como um conceito predicante que cria isolamentos entre as condutas; isto é, pessoas com as quais as mediações proximais não foram efetivadas positivamente; pelo menos, não com as suas “afecções orgânicas”, apenas com os seus “nomes identitários”. O regime da violência é para ser “escutado”, pois tanto quanto a política ele é o lugar onde “a fala reina suprema”²⁷⁷: nos seus movimentos insistentes de repetição, ele explica as nossas derrotas na busca desses “novos inícios”. A derrocada da “revolução” acontece quando, imitando conceitos e valores políticos de origens desencontradas, ela se transforma numa busca por “absolutos” que substituam ou estejam acima das experiências fenomênicas acumuladas. Quando os mundos da vida e as suas errâncias constitutivas são tratadas e menosprezadas como “ininteligíveis”, a “fala recitante” e as “faces figurantes” radicalizam-se por outros meios: as “simbologias” (religiosas e políticas) que usam para mediar os corpos políticos não levam as pessoas para “outros lugares”, não funcionam como *deixis*, elas vinculam os indivíduos com o que é imediatamente proximal e existente; seus “símbolos” servem para reforçar o que é “real”.

Este movimento de pesquisa foi à procura desses instantes onde as expectativas pelos “absolutos arendtianos” falharam diante do extremo esforço regular que é esse de procurar construir “outros mundos” por meio dos processos predicantes e individualizantes típicos, esses processos com base nos quais tentamos erguer nossas ideações de sociedade.

²⁷⁶ As *riots* na forma dos ataques populares aos museus cairotas, os atos incendiários contra igrejas coptas, os enfrentamentos entre torcidas de futebol que são aclimatados por questões políticas, os estupros coletivos, entre outras interações onde a violência é apontada como “prática civil”, e não como conduta das instituições públicas (cf. Schielke, 2013; Galán, 2016).

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 64.

AMER, Rania.

2015. Tajdīd ḥabs 5 mutahamin bi-mumārasat al-daʿālara dākhil shaqat bi-al-Muqaṭam. *Al-Alīwm*, Cairo, Egito, 14 mar.

A.N.I.²⁷⁸

- 2014a. Al-shʿab al-miṣrī mutadīn biṭabaʿiah. *Miṣr al-Arabya*, Cairo, Egito, 01 Out.
- 2014b. Female prisoners tortured and sexually abused in Egypt’s jails. *Memo: The Middle East Monitor*, Mar. 22th.
- 2015a. Mustaqabal al-hijāb al-islamiya. *Al-Ray*, No. A0/13090, segunda-feira, 04 mai.
- 2015b. Egypt court removes a child from Muslim Brotherhood mother. *Memo: The Middle East Monitor*, May. 13th.

EL-DABH, Basil.

2013. 6 April’s Ahmed Maher arrested. *Daily News Egypt*, May 10th.

GUTHRIE, Alice.

2015. Decoding Daesh: why is the new name for ISIS so hard to understand? *Free World*, Feb. 19th.

ISKANDAR, Adel.

2016. In memoriam: a Coptic Eucharist. *Jadalliyya*, 13 dec.

MASUʿAD, Hadir.

2016. Hamāmat miṣrī. *Al-Waṭani*, 08 fev.

MEZZOFIORE, Gianluca.

2014. Egypt: 33 men arrested in Cairo's hammam for “perversion” and “spreading HIV”. *International Business Times*, Dec. 6th.

SCHIELKE, Samuli.

2016. *There will be blood: expecting violence in Egypt, 2011-2013*. Feb. 3rd 2013. Fonte: kingsreview.com.uk. Acessado em: 03 jan.

²⁷⁸ A.N.I.: Autoria não indicada pelas fontes originais.

SHU^cAĪB, Mukhtār.

2016. Shibāb misrī. *Al-Ahrām*, Cairo, Egito, 12 set.

TAREK, Sherif.

2015. Suicide rates increase: reflection of new realities in Egypt. *Al-Ahrām*, Cairo, Egito, 20 jan.



AHDR. Arab Human Development Report.

2016. *Youth and the prospect for the human development in a changing reality*. United Nations Development Programme (UNPD), Regional Bureau for Arab States, New York.

HRW. Human Rights Watch.

2014. *Mudhabaḥa rāb^caḥ wa laqatal al-ḥamā^ci al-mutaḏāhiryn fī miṣr*. HRW.

MANSUR, Adly (Presidente da Suprema Corte Egípcia).

2013. *Karār rays gamahūry miṣr al-ara^cb: yalkanun raqm 107/2013 (...)* (Trad.: “Decreto Presidencial da República Árabe do Egito. Lei de Número 107 / 2013. Para Organizar o Direito dos Encontros Públicos Pacíficos, Procissões e Protestos”).



Al-^cArḏ (O Solo), Egito.

1969. Direção: Youssef Chahine. Duração: 2h 10min.

Ḥlām al-Zabālin (Sonhos das Pessoas do Lixo), Egito.

2009. Direção: Mai Iskander. Duração: 1h 23 min.

Al-Irhāb wa al-Kebāb (Terrorismo e Kebāb), Egito.

1992. Direção: Sherif Arafa. Duração: 1h 45 min.

Cairo 678, Egito.

2010. Direção: Mohamed Diab. Duração: 100 minutos.



LONGAS-
METRAGENS,
PUBLICIDADES &
DOCUMENTÁRIOS

Al-Qurʿan Al-Karīm.

Tradução do Sentido do Nobre Alcorão para a Língua Portuguesa (texto bilíngue). Complexo do Rei Fahd para imprimir o Alcorão Nobre, Liga Islâmica Mundial, Al-Madinah Al-Munauarah K. S. A. Realizada por Dr. Helmi Nasr.

BOC. *al-Kitāb al-Muqadas* (Bíblia Sagrada Copta).

2010. Cairo: Dar El-Tebā El-Kawmia.

SHENOUDA III, H. H. Pope.

1993. *So many years with the problems of people: biblical questions.* Cairo: Dar El-Tebā El-Kawmia.

Tanafora Nte Piagios Basilios [Co.].

2006. *The Coptic Orthodox Liturgy of St. Basil.* Cairo: The American University in Cairo Press.

TOB. *Traduction Oecuménique de la Bible.*

1989. Paris: Les Éditions du Certs et Societé Biblique Française [Versão em português: TEB. *Tradução da Bíblica Ecumênica.* São Paulo: Edições Loyola, 1994].

ABAZA, Mona.

2007. *The changing consumer cultures of modern Egypt: Cairo's urban reshaping.* Cairo & New York: The American University in Cairo Press.

ABDALLA, Ismail H.

2003. "The Shari'a State: the case of the Islamists in the Sudan". In. TOFFOLO, Chris (org.). *Emancipating cultural pluralism.* New York: State University of New York Press, p. 105-128.

ABDALLA, Josette.

2003. "The absent father". In HOPKINS, Nicholas. *The new Arab family.* Cairo: The American University in Cairo Press, p. 201-213.

ABDELMONEM, Mohamed Gamal.

2011. Understanding everyday homes of urban communities: the case of local streets (Hawari) of Old Cairo. *Journal of Civil Engineering and Architecture*, Nov., v. 5, n. 11, p. 996-1010.

ABDENNOUR, Samia.

2007. *Egyptian customs and festival*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press.

ABU-LUGHOD, Janet.

2007. *Space, race, and riots in Chicago, New York, and Los Angeles*. Oxford & New York: Oxford University Press.

2012. “Foreword”. In SIMS, David. *Understanding Cairo: the logic of a city out of control*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, p. 19-23.

ABU-LUGHOD, Lila.

1986. *Veiled sentiments: honor and poetry in a Bedouin society*. Los Angeles; Berkeley; London: University of California Press.

2006. “Islam and the gendered discuss of death”. In. In HOPKINS, Nicholas S.; IBRAHIM, Saad Eddin. *Arab society: class, gender, power, and development*. Cairo/ New York: The American University in Cairo Press, p. 527-549.

2012. Living the “revolution” in an Egyptian village: moral action in a national space. *American Ethnologist*, v. 39, p. 21–25, Feb.

ABU RISH, Ziad.

2014. “Protests, regime stability, and State formation in Jordan”. In KAMRAVA, Mehran. *Beyond the Arab Spring: the evolving ruling bargain in the Middle East*. Oxford & New York: Oxford University Press, p. 227-312.

ADAMS, Jason M.

2014. *Occupy Time: technoculture, immediacy, and resistance after Occupy Wall Street*. London: Palgrave Macmillian.

AGAMBEN, Giorgio.

2008. Notas sobre o gesto [Tradução: Vinícius Nicastro Honesko]. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 4, jan. (1996), p. 09-14.

2009. “O amigo”. In. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios* [Tradução: Vinícius Nicastro Honesko]. Chapecó, SC: Argos, p. 77-92.

AGOSTINHO, Santo.

1996. “Confissões” [Tradução: Helena Barbas]. In *Estética teatral: textos de Platão a Brecht*. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 45-47.

- AHARONI, Reuven.
2007. *The Pasha's Bedouin tribes and state in the Egypt of Mehemet Ali, 1805–1848*. London and New York: Routledge.
- AL-[◌]AWWA, Muhammad Salim.
1998. *Al-haq fi al-ta[◌]bīr*. Cairo: Palm Press.
- AL-ANI, Salman H.
2006. “Phonetics”. In. VERSTEEGH, Kees (ed.). *Encyclopedia of Arabic language and linguistics* (v. III). Leiden & Boston: Brill.
- ALBRECHT, Holger; BISHARA, Dina.
2011. Back on horseback: the military and political transformation in Egypt. *Middle East Law and Governance*, v. 3, p. 13–23.
- ALLAM, Abeer.
2000. Urfi delivers the goods, at half the price. *Middle East Times* (online), fev. 18.
- ALLAITHY, Ahmed.
2014. *Qur[◌]anic term translation: a semantic study from Arabic perspective*. Alpedoorn, Holanda: Grant.
- ALEXANDER, Anne; BASSIOUNY, Mustafa.
2014. *Bread, freedom, social justice: workers and the Egyptian Revolution*. London: Zed Books.
- ALI AGRAMA, Hussein.
2002. Reflections on secularism, democracy, and politics in Egypt. *American Ethnologist*, v. 39, p.26-31, Feb.
- ALI, Kamram.
2002. *Planning the family in Egypt: new bodies, new selves*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press.
- AL-MUTAWAH, Hoda.
2008. “Muruwa as an Arab-Islamic communication approach for creating possibilities and new understandings of gender relations”. In. SWARTZ, Omar (ed.). *Transformative communication studies: culture, hierarchy and human condition*. Lincoln: Troubador Publishing ltd., p. 45-68.
- AL-NOMAN, Tarek.
2010. “Responsibility in Arab-Islamic cultures”. In. SIZOO, Edith (ed.). *Responsibility and cultures of the world: dialogue around a collective challenge*. Bruxelles: P.I.E Peter Lang, p. 135-154.

AL-RASHEED, Madawi.

2011. Sectarianism as counter-revolution: Saudi responses to the Arab Spring. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, v. 11, n. 3.

AL-SAYYAD, Hezad.

2011. *Cairo: history of a city*. Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

AL-SHARMANI, Mulki; GRABSKA, Katarzyna.

2011. "African refugees and diaspora struggles in Cairo". In SINGERMAN, Diane. *Cairo contested: governance, urban space, and global modernity*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, p. 455-487.

AL-SULAITI, Fatema.

2010. "Fatimid woodwork in Egypt: its style, influences and development". (A Thesis Submitted to The Department of Arab and Islamic Civilizations The American University in Cairo – AUC). School of Humanities and Social Sciences, Master of Arts.

AL-TABATABAÍ, Allamah Ayyatullah al-Odhmah Assayed Mohammad Hussein.

2008. *O xiismo no islām*. Centro Islâmico no Brasil: São Paulo.

AL-TAWILA, Sahar; IBRAHIM, Barbara; WASSEF, Hind.

2003. "Social change and adolescent-parent dynamics in Egypt". In. HOPKINS, Nicholas. *The new Arab family*. Cairo: The American University in Cairo Press, p. 214-242.

ALTORKI, Josette.

2003. "Sisterhood and stewardship in sister-brother relation in Saudi Arabia". In HOPKINS, Nicholas. *The new Arab family*. Cairo: The American University in Cairo Press, p. 180-200.

AL-THAKEB, Fared T.

1985. The Arab family and modernity: evidence from Kuwait. *Current Anthropology*, v. 26, n.5, p.575-580.

AMIN, Galal.

2012. *Egypt in the Era of Hosni Mubarak (1981-2011)*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press.

AMIN, Shahid.

1995. *Event, metaphor, memory: Chauri Chaura (1922-1992)*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

ANSELL, Aaron.

2013. The Vinegar Revolts and the diverse faces of democracy in Brazil. *Cultural Anthropology*, Online, 20th Dec.

APPADURAI, Arjun.

1996. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ARMBRUST, Walter.

1996. *Mass culture and modernization in Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.

1998. "Terrorism and Kabab: crapesque view of modern Egypt". In ZUHUR, Sherifa. *Images of enchantment: visual and performing arts of the Middle East*. Cairo: The American University in Cairo Press, p. 283-300.

ARENDDT, Hannah.

2011. *Sobre a revolução* [Tradução: Denise Bottmann]. São Paulo: Companhia das Letras.

ARKOUN, Mohammed.

1996. *L'Islam: morale et politique*. Paris: Unesco, Desclée de Brouwer.

ASAD, Talal.

2009. "Free speech, blasphemy, and secular criticism". In. ASAD, Talal; BROWN, Wendy; BUTLER, Judith; MAHMOOD, Saba. *Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech*. Berkeley, Los Angeles, London: The Townsend Center for the Humanities University of California, p. 20-63.

ASSMANN, Selvino José.

1995. Estoicismo e helenização do cristianismo. *Revista de Ciências Humanas (CFH/UFSC)*, Florianópolis, v. 11, n.15, p. 24-38.

ASSMAN, Fan.

1998. *Moses the Egyptian: the memory of Egypt in the Western monotheism*. Cambridge & London: Harvard University Press.

ATIA, Aziz S (ed.).

1991. *The Coptic encyclopedia* (vol. 1-7). New York: Macmillan Publisher Company.

AUSTIN, J.L.

1956. A plea for excuses: the presidential address. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, v. 57, p. 1-30.

1962. *How to do things with words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- AYROUT, Henry Habib.
2005. *The Egyptian peasant*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press (1938).
- BACHELARD, Gaston.
1993. *A poética do espaço* [Tradução: Antonio de Padua Danesi]. São Paulo: Martins Fontes.
- BARSOUM, Ghada.
1999. “Female graduates in Egypt: the jobs dilemma”. In FARAG, Mohamed. *Human development for the 21st century: proceedings of the Sixth American University in Cairo Research Conference*. Cairo: American University in Cairo.
2004. *The employment crisis of female graduates in Egypt: an ethnographic account*. *Cairo Papers in Social Science*, n. 25, v. 3, p. 1–121
- BARBEITAS, Flavio Terrigno.
2011. “As potencialidades inauditas da voz: entre filosofia, música, poesia e política”. In. CAVARERO, Adriana. *Vozes plurais: filosofia da expressão vocal*. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, p. 9-13.
- BARRETO, Alessandra S.
2014. Dossiê: jovens, projetos e carreiras: diálogos entre Brasil e Portugal. *Revista Antropolítica*, Niterói, n. 37, n. 2, p. 13-19.
- BARRON, Sandra.
2014. Ending female genital mutilation in Egypt: a policy recommendation. *Midterm HRWA*, p. 01-09.
- BASSIOUNEY, Reem.
2014. *Language and identity in modern Egypt*. Edinburgh, Scotland: Edinburgh University Press.
- BATAILLE, Georges.
1975. A sociedade conquistadora: o islão. In *A parte maldita* (precedida de A noção do desperdício) [Tradução: Júlio Castañon Guimarães]. São Paulo: Imago.
- BATTESTI, Vincent; PUIG, Nicolas.
2016. “The Sound of Society”: a method for investigating sound perception in Cairo. *The Senses & Society*, Vol. 11, Issue 3, p. 298–319.

BATTESTI, Vincent.

2013. “L’ambiance est bonne ou l’évanescent rapport aux paysages sonores au Caire. Invitation à une écoute participante et proposition d’une grille d’analyse”. In CANDAU, Joël; LE GONIDEC, Marie-Barbara (dirs.), *Paysages sensoriels. Essai d'anthropologie de la construction et de la perception de l'environnement sonore*, Paris, éditions du CTHS, coll. Orientations et Méthodes, n. 26, p. 70-95.

BAUMAN, R.

1977. *Verbal art as performance*. Rowley, MA: Newbury House.

BAYAT, Asef.

2013. *Life as politics: how ordinary people change the Middle East*. Cairo & London: The American University in Cairo Press.

BENJAMIM, Walter.

1980. “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov” (1936). In. Os pensadores: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno e Jürgen Habermas (textos escolhidos) [Tradução: José Lino Grunnewald e outros]. São Paulo: Abril Cultural.

BENTEIN, Klaas.

2016. *Verbal periphrasis in Ancient Greek: have- and be- constructions*. Oxford: Oxford University Press.

BERGER, Mauritis.

2001. Public policy and Islamic law: the modern *dhimmī* in contemporary Egyptian Family Law. *Islamic Law and Society*, v. 8, n. 1, p. 88-136.

BERTAUX, Daniel.

2010. *L'enquête et ses methods: le récit de vie*. Paris: Armand Colin.

BERNADR-MAUGIRON, Nathalie.

2008. “Introduction”. In. *Judges and political reform in Egypt*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, p. 1-18.

BIER, Laura.

2011. *Revolutionary womanhood: feminisms, modernity, and the State in Nasser's Egypt*. Stanford, California: Stanford University Press.

BISHAI, Wilson B.

1964. Coptic lexical influence on Egyptian Arabic. *Journal of Near Eastern Studies*, v. 23, n. 1, jan., pp. 39-47.

BISHARA, Dina.

2014. “The power of workers in Egypt’s 2011 Uprising”. In KORANY, Bahgat; EL-MAHDI, Rabah. *Arab spring in Egypt: revolution and beyond*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, p. 83-103.

BLACKMAN, Winifred S.

2000. *The fellahin of Upper Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press.

BLOCH, Maurice E. F.

1998. *How we think they think: anthropological approaches to cognition, memory, and literacy*. Boulder & Oxford: Westview Press.

BORGES, Antonádia Monteiro.

2003. “Tempos de Brasília”: etnografando lugares-eventos da política. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UnB), Brasília.

BOURDIEU, Pierre.

1984. *Question de sociologie*. Paris: Lés Éditions des Minuit.

1996. *Razões práticas: sobre a teoria da ação* [Tradução: Mariza Corrêa]. Campinas, SP: Papyrus.

BOVE, Laurent.

1996. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

BOWKER, Sam.

2014. The urban fabric of Cairo: *khayamiya* and the *suradeq*. *International Journal of Islamic Architecture*, v. 3, n. 2, p. 475–501.

BRAVMANN, M. M.

2009. *The spiritual background of early Islam: studies in ancient Arab concepts*. London & Boston: Brill.

BRECHT, Bertolt.

2005. *Estudos sobre teatro* [Tradução: Fiana Pais Brandão]. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

BRUNER, Edward M.

1986. “Experience and its expressions”. In. TURNER, Victor; BRUNER, Edward M (eds.). *Anthropology of experience*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, p. 3-30.

- BRUCK, Gabriele Von Bruck; BONDENHORN, Barbara.
2006. “Entangled in histories”: an introduction to the anthropology of names and naming. In BRUCK, Gabriele Von Bruck; BONDENHORN, Barbara. *The anthropology of names and naming*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, p. 1-30.
- BUBLITZ, Wolfram; HUBLER, Alex.
2007. *Metapragmatics in use*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, p. 1-26.
- BURAK, Guy.
2015. *The second formation of Islamic Law: the Ḥanafī School in the early modern Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press.
- BURGESS, G. Thomas; BURTON, Andrew.
2010. “Introduction”. In. BURTON, Andrew; CHARTON-BIGOT, Hélène. *Generations past: youth in East African history*. Ohio: Ohio University Press, p. 1-24.
- BURIAN, Peter.
1996. “Introduction”. In EURÍPIDES. *Ion* [Tradução: W. S. Di Piero]. New York & Oxford: Oxford University Press, p. 3-19.
- CAIAFA, Janice.
2003. *Jornadas urbanas: exclusão, trabalho e subjetividade nas viagens de ônibus na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- CALVERT, John.
2011. *Sayyid Qutb and the origins of radical Islam*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- CASSIRER, Ernst.
1992. *Linguagem e mito* [Tradução: J. Guinsburg e Miriam Schneider]. São Paulo: Editora Perspectiva.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto.
2010. “A antropologia e seus compromissos ou responsabilidades éticas”. In: FLEISCHER, Soraya Fleischer; SCHUCH, Patrice (Org.). *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. Brasília: UnB & Letras Livres, p. 25-38.
- CASTRO, Celso.
1990. *O espírito militar: um estudo de antropologia social na Academia Militar das Agulhas Negras*. Rio de Janeiro: Zahar.

CAVARERO, Adriana.

2011. *Vozes plurais: filosofia da experiência vocal* [Tradução: Flavio Terrigno Barbeitas]. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG.

CAVERO, Laura Miguélez.

2008. *Poems in context: Greek poetry in the Egyptian Thebaid (200-600 AD)*. Walter de Gruyter, Berlin, New York: W de G.

CHEREM, Youssef Alvarenga.

2010. A crença, a lei, a guerra: uma análise do pensamento de °Iṣām Muḥammad Ṭāhir al-Barqāwī. (Tese de Doutorado – Unicamp), Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, Campinas.

COELHO, Maria Cláudia.

2010. Narrativas de violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*, v. 16, n.2, p. 265-285.

COMPAGNON, Antoine.

1996. *O trabalho de citação* [Tradução: Cleonice P. B. Mourão]. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG.

COMENFORD, John.

2014. Vigiar e narrar: sobre formas de observação, narração e julgamento de movimentações. *Revista de Antropologia (USP)*, v. 57, n. 2, p. 107-142.

CRESPI, John A.

2009. *Voices in revolution: poetry and the auditory imagination in modern China*. Honolulu: University of Hawai‘i Press.

CHRISTIANSEN, Catrine; UTAS, Mats; VIGH, Henrik E. (eds.).

2006. “Introduction: navigating youth, generating adulthood”. In *Navigating youth, generating adulthood: social becoming in an African context*. Uppsala: The Nordic Africa Institute, p. 1-28.

COOK, Steven A.

2007. *Ruling but not governing: the military and political development in Egypt, Algeria, and Turkey*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

2012. *The struggle for Egypt: from Nasser to Tahrir Square*. Oxford & New York: Oxford University Press.

COLE, Juan R. I.

1993. *Colonialism and revolution in the Middle East: social and cultural origins of Egypt's 'Urabi revolt*. Princeton: Princeton University Press.

COHEN, Jean.

1974. *Estrutura da linguagem poética* [Tradução: Álvaro Lorencini e Anne Arnichand]. São Paulo: Cultrix.

CORTINA, Arnaldo.

2000. *O Príncipe de Maquiavel e seus leitores: uma investigação sobre o processo de leitura*. São Paulo: Editora UNESP.

COSERIU, Eugenio.

1996. "Structure lexicale et enseignement du vocabulaire". In *Actes du premier Colloque International de Linguistique Appliquée*. Nancy, Université de Nancy, p. 175-252.

CHAKRABARTY, Dipesh.

2000. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

CLARK, Candace.

1997. *Misery and company: sympathy in everyday*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

CRAPANZANO, Vincent.

1981. Text, transference, and indexicality. *Ethos*, v. 9, n. 2, p. 122-148.

1979. "The self, the third, and desire". In. LEE, Benjamin. *Conference in new approaches to the self*. New York & London: Plenum Press, p. 179-207.

CRUM, W. E.

1939. *A Coptic dictionary*. Oxford & New York: Oxford at The Clarendon Press.

CUNHA, Celso; CINTRA, Lindley.

2001. "Linguagem, língua, discurso, estilo". In *Nova gramática do português contemporâneo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 1-8.

CUNO, Kenneth M.

1992. *The Pasha's peasant: land, society, and economy in Low Egypt, 1740-1850*. Cambridge: Cambridge University Press.

DAS, Veena.

1999. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, n. 40, p. 31-42.

DAVIS, Stephen.

2008. *Coptic Christology in practice: incarnation and divine participation in Late Antique and Medieval Egypt*. Oxford & New York: Oxford University Press.

DE CERTEAU, Michel.

1994. *A invenção do cotidiano: artes de fazer* [Tradução: Ephraim Ferreira Alves]. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.

DE CERTEAU, Michel; JULIA, Dominique; REVEL, Jacques.

1995. “A beleza do morto”. In. TEAU, Michel. *A cultura no plural* [Tradução: Enid Abreu Dobrázky]. Campinas, SP: Papyrus Editora, p. 55-85.

DJAÏT, Hichem.

1996. “Las culturas magrebíes a través del la historia”. In. ROQUE, Maria-Àngeles. *Las culturas del Magreb: antropología, historia y sociedad*. Barcelona: Icaria Antrazyt, p. 75-96.

DE KONING, Anouk.

- 2009a. *Global dreams: class, gender, and public space in cosmopolitan Cairo*. Cairo/New York: American University in Cairo Press.
- 2009b. “Café latte and Caesar salad: cosmopolitan belonging in Cairo’s coffee shops”. In SINGERMAN; Diane; AMAR, Paul. *Cairo cosmopolitan: politics, culture, and urban space in the new globalized Middle East*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, p. 221-234.

DENIS, Eric.

2012. “The commodification of *Ashwa’iyyat*: urban land, housing market unifications, and the Soto’s interventions in Egypt”. In ABABSA, Myriam; DUPRET, Baudouin; DENIS, Eric. *Popular housing and urban land tenure in the Middle East: case studies from Egypt, Syria, Jordan, Lebanon, and Turkey*. Cairo: The American University in Cairo Press, p. 227-258.

DERRIDA, Jacques.

2002. *O animal que logo sou* [Tradução: Fábio Landa]. São Paulo: Editora Unesp.

DOUGLAS, Mary.

1986. *How institutions think*. Syracuse: Syracuse University Press.

DURANTI, Alessandro.

2009. *Linguistic anthropology: a reader*. Malden, MA: Blackwell.

EL-ATTAR, Marwa M.

2016. *The emergence of sidewalk cafés in El Korba, Heliopolis: towards a framework of design guidelines for Café societies*. Urban Design Theories and Realities.

EL-SAYED, Muhammad.

2009. *Religious Islamic satellite channels: a screen that leads you to heaven*. Oxford: Reuters Institute Fellowship Paper.

EICKELMAN, Dale F.

1981. *The Middle East: an anthropological approach*. New Jersey: Prentice-Hall.

EILAM, Ehud.

2014. *Next war between Israel and Egypt: examining a high-intensity war between two of the Strongest Militaries in the Middle East*. London & Portland: Vallentine Mitchel.

EL-ASWAD, El-Sayed.

2002. *Religion and folk cosmology: scenarios of the visible and invisible in rural Egypt*. London: Praeger.

EL-GAWHARY, K.

1995. Sex tourism in Cairo. *Middle East Report 196*, v. 25, n. 5.

EL-HOUDAIBY, Ibrahim.

2014. "Islamism in and after Egypt's revolution". In KORANY, Bahgat; EL-MAHDI, Rabah. *Arab spring in Egypt: revolution and beyond*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, p. 125-152.

ELIAS, Norbert.

1994. *A sociedade dos indivíduos* [Tradução: Vera Ribeiro]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L.

2000. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade* [Tradução: Vera Ribeiro]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

EL-KHOLY, Heba.

2002. *Defiance and compliance: negotiating gender in low-income Cairo*. New York: Berghahn.

EL-MESSIRI, Sawsan.

1978. *Ibn al-Balad: a concept of Egyptian identity*. Leiden: Brill.

ENRIQUE, Klaus.

2011. “La presse à l’épreuve des weblogs”. In BATTESTI Vincent et IRETON François (dir.). *L’Égypte au présent: inventaire d’une société avant révolution*, Paris, Sindbad-Actes Sud, p. 953-970.

EL-SA^oID, Muḥammad Badawī.

1973. *Mustawayāt al-‘arabiyya al-mu‘āšira fī miṣr*. Cairo: Palm.

EURÍPIDES.

1996. *Ion* [Tradução: W. S. Di Piero]. New York & Oxford: Oxford University Press.

EZELL, Darell.

2012. *Beyond Cairo: US engagement with the Muslim world*. New York: Palgrave Macmillan.

FABIAN, Johannes.

1990. *Power and performance: ethnographic explorations through proverbial wisdom and theater in Shaba, Zaire*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

2006. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

2001. “Ethnology and history”. In. *Anthropology with attitude: critical essays*. Stanford: Stanford University Press, p.70-85.

2005. “O tempo e a escrita sobre o outro” [Tradução: Carlos Branco Mendes]. In SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *Deslocalizar a Europa: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade*. Lisboa: Livros Cotovia, p. 25-42.

FAHMY, Ziad.

2011. *Ordinary Egyptian: creating the modern nation through popular culture, 1870-1919*. Cairo & New York: The American University Press.

2003. *All the Pasha’s men: Mehmed Ali, his army and the making of modern Egypt*. Cairo & New York: The American University Press.

2007. *Popularizing Egyptian nationalism: colloquial culture and media capitalism, 1870-1919*. A Dissertation Submitted to the Faculty of the Department of History (University of Arizona).

- FARGUES, Phillipe.
 2003. "Terminating marriage". In HOPKINS, Nicholas. *The new Arab family*. Cairo: The American University in Cairo Press, p. 247-273.
- FATTAH, Nabil Abdel.
 2008. "The political role of the Egyptian judiciary". In BARENDAR-MAUGIRON, Natalie. *Judges and political reform in Egypt*. Cairo/New York: the American University in Cairo Press, p. 71-90.
- FATHY, Hassan.
 1969. *Gourna: a tale of two villages*. Cairo: Ministry of Culture [Tradução para o português: *Construindo com o povo: arquitetura para os pobres*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982].
- FAVRET-SAADA, Jeanne.
 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Éditions Gallimard.
- FEJTO, François.
 1958. *Le Printemps des Peuples (1948)*: tome I. Paris: Les Éditions de Minuit.
- FERGUSON, Charles A.
 1971. *The Ethiopian language Area*. Stanford, California: Institute of International Studies.
 1996. "Diglossia". In HUEBNER, Thom. *Sociolinguistic perspectives: papers on language and society (1959-1994)*. New York & Oxford: Oxford University Press, p. 25-39.
- FEYERABEND, Paul.
 2010. *Adeus à razão* [Tradução: Vera Joscelyne]. São Paulo/SP: Editora Unesp.
- FINNEGAN, Ruth.
 1992. *Oral traditions and the verbal arts: a guide to research practices*. New York: Routledge.
 2011. *Why do we quote? The culture and history of quotation*. London: Open Book Publisher.
- FISCHER, Michael M. J.
 2004. *Mute dreams, blind own, and dispersed knowledge: Persian poesis in the transnational circuitry*. Durham: Duke University Press.

FOUCAULT, Michel.

2001. *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Gallimard le Seuil [Tradução para o português: *A hermenêutica do sujeito: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2006].

2010. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Martins Fontes.

FRANCASTEL, Pierre.

1993. *A realidade figurativa* [Tradução: Mary Amazonas Leite de Barros]. São Paulo: Editora Perspectiva.

FREITAS, Renata Cazarini.

2016. “Introdução”. In. SÊNECA. *Edificar-se para a morte: das cartas morais a Lucílio* [Tradução: Renata Cazarini de Freitas]. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 7-14.

FREUD, Sigmund.

2016. *Estudos sobre a histeria (1893-1895)* [Tradução: Paulo César Souza]. São Paulo: Companhia das Letras.

1996. *Moisés e o monoteísmo* [Tradução: Luiz Hanns] (1939). Rio de Janeiro: Imago.

FRISHKOPF, Michael.

2010. *Music and media in the Arab World*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press.

GABRA, Gawdat.

2008. *Historical dictionary of the Coptic Church*. Cairo: The American University in Cairo Press.

GAFFNEY, Patrick D.

1994. *The Prophet's Pulpit: Islamic preaching in contemporary Egypt*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

2006. “Authority and the mosque in the Upper Egypt: the Islamic preacher as image and actor”. In HOPKINS, Nicholas S.; IBRAHIM, Saad Eddin. *Arab society: class, gender, power, and development*. Cairo/ New York: The American University in Cairo Press, p. 551-574.

GAIRDNER, H. T.

1917. *Egyptian colloquial Arabic: a conversation grammar and reader*. Cambridge: W. Heffer & Sons Ltda.

GALÁN, Susana.

2016. "From the square to the streets: sexual harassment and assault in Cairo after the 2011 Egyptian Revolution". In. SHARP, Deen; PANETTA, Claire. *Beyond the square: urbanism and the Arab Spring*. New York: Terreform, p. 182-207.

GASPER, Michael.

2013. "Public deliberation of self in fin-du-siècle Egypt". In. HAMZAH, Dyala. *The making of Arab intellectual: empire, public sphere and the colonial coordinates for selfhood*. New York: Routledge.

GEERTZ, Clifford.

1973. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
2000. *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

GHANNAM, Farha.

2013. *Live and die like a man: gender dynamics in urban Cairo*. Stanford, California: Stanford University Press.
2012. Meanings and feelings: local interpretations of the use of violence in the Egyptian revolution. *American Ethnologist*, v. 39, p. 32-36, feb.

GIBB, H. A. R.; KRAMERS, J. H.; LÉVI-PROVENÇAL, E.; SCHACHT, J. (eds. vol. I).

1986. *The encilopaedia of Islam* (vols. 01 – 12). Leiden: E. J. Brill.

GOODY, Jack.

1986. *A lógica da escrita e a organização da sociedade* [Tradução: Teresa Louro Pérez]. Lisboa: Edições 70.

GOFFMAN, Erving.

1961. *Encounters: two studies in the sociology of interaction*. Indianapolis: U.I.
1981. *Forms of talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

GOLDSCHMIDT JR.; JOHNSTON, Arthur Robert.

2003. *Historical dictionary of Egypt: African historical dictionaries*, No. 89. Lanham, Maryland, and Oxford: The Scarecrow Press, Inc.

GOMES, Fabíola Silva.

2015. "O compromisso de casar e o desejo de mar: experimentos existências entre jovens abastados da cidade de Nova Délhi". Tese de Doutorado em Antropologia Social (Universidade de Brasília – UnB), Brasília.

- GORDON, Joel.
1992. *Nasser's blessed movement: Egypt's free officers and July Revolution*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- GOLDZIHNER, Ignaz.
2007. *The Zahiriz: their doctrine and history. A contribution to the history of the Islamic theology*. New York: Brill.
- GREIMAS, Algirdas Julien; COURTÉS, Joseph.
1979. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Editora Cultrix.
- GRÖNDAHL, Mia.
2012. *Revolution graffiti: street art of the new Egypt*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press.
- GROSSMAN, Évelyne.
2004. Lire, délier, délirer Artaud. *Magazine Littéraire*, Paris, n. 434, sept. p. 20-27.
- GRUMAN, Marcelo.
2009. Litigioso Estado brasileiro e Igreja Católica: divórcio? *Revista Espaço Acadêmico*, n. 98, jul. p. 61-65.
- GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH; Sandra.
1995. *Textos em representações sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- GUATTARI, Félix.
1992. "Restauração da cidade subjetiva". In. *Caosmose: um novo paradigma estético* [Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão]. São Paulo: Editora 34, p. 169-179.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich.
2012. *Atmosphere, mood, Stimmung: on a hidden potential of literature*. Stanford: Stanford University Press.
- GUNNING, Jeroen; BARON, Ilan Zvi.
2013. *Why occupy a square? People, protests, and movements in the Egyptian revolution*. London: C. Hurst & Co.
- GUTAS, Dimitri.
1998. *Greek thought, Arabic culture: the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early Abbasid society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. London, UK: Routledge.

HAENNI, Patrick.

2011. "Cousins, neighbors, and citizens in Imbaba: the genesis and self-neutralization of a rebel political territory". In SINGERMAN, Diane. *Cairo contested: governance, urban space, and global modernity*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, p. 309-330.

HAERI, Niloofar.

2003. *Sacred language, ordinary people: dilemmas of culture and politics in Egypt*. New York: Palgrave Macmillan.

HAGE, Ghassan.

2010. "Hating Israel in the field: on ethnography and political emotions". In. DAVIES, James; SPENCER, Dimitrina. *Emotions in the Field: the psychology and anthropology of fieldwork experience*. Stanford, California: Stanford University Press, p. 129-154.

HALL, Edward T.

1990. *The hidden dimension*. New York: Anchor Books Edition.

HASPELMATH, Martin.

2015. "A grammatical overview of Egyptian and Coptic". In. GROSSMAN, Eitan; HASPELMATH, Martin; RITCHER, Tonio Sebastian (eds.). *Egyptian-Coptic Linguistics in typological perspective*. Berlin, Munich & Boston: De Gruyter, p. 103-143.

HAMZAH, Dyala.

2013. *The making of Arab intellectual: empire, public sphere and the colonial coordinates for selfhood*. New York: Routledge.

HANANIA, A. R.

2010. A Jahiliya e a cultura árabe. *Revista Internacional d'Humanitats*, São Paulo, v. 18, p. 47-58.

1999. *A caligrafia árabe*. São Paulo: Martins Fontes.

HANNERZ, Ulf.

2016. *Writing future worlds: an anthropologist explores global scenarios*. Stockholm, Sweden: Palgrave Macmillan.

HAMZIC, Vanja; MIR-HOSSEINI, Ziba.

2010. *Control and sexuality: the revival of zina laws in Muslim contexts*. Nottingham, UK: The Russell Press.

HARVEY, David.

2012. *Rebel cities: from the right to the city to the urban revolution*. London & New York: Verso.

HASHASH, Sara.

2012. “Beer, cabaret and politics in a Cairo 'baladi' bar”. *BBC News Magazine*, 25 fev.

HASHISH, Abu, ALI, Shireen; PETERSON, Mark Allen.

1999. Computer *Khatbas*: databases and marital entrepreneurship in modern Cairo. *Anthropology Today*, v.15, p. 7-11.

HASSANEIN, Ahmed Taher; EL SEOUD, Dalal Yassin Abo; ABDOU, Kamar Mostafa.

The concise Arabic-English lexicon of verbs in context. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, 2011.

HATINA, Meir.

2014. *Martyrdom in modern Islam: piety, power, and politics*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

HAUSER, Arnold.

2003. *História social da arte da literatura* [Tradução: Álvaro Cabral]. São Paulo: Martins Fontes (1953).

HAZAM, Haim; HERTZOG, Esther.

2012. “Introduction: towards a nomadic turn in anthropology”. In *Serendipity in anthropological research: the nomadic turn*. Burlington, USA: Ashgate, p. 1-11.

HAZAM, Haim; HERTZOG, Esther. HELAL, Emad Ahmed.

2010. “Muhammad Ali’s first army: the experiment in building an entirely slave army”. In WALZ, Terence; CUNO, Kenneth M. *Race and slavery in the Middle East: histories of Trans-Saharan Africa in nineteenth-century Egypt, Sudan, and Ottoman Mediterranean*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, p. 17-42.

HELLER, Monica.

2007. *Bilingualism: a social approach*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

HENRY, Paul.

2010. “Os fundamentos teóricos da ‘análise automática do discurso’ de Michel Pêcheux (1969)” [Tradução: Bethania S. Mariani]. In. GADET, François; HAK, François (org.). *Por uma análise automática do discurso*. Campinas, SP: Editora Unicamp, p. 11-38.

HERZFELD, Michael.

1985. *The poetics of manhood: contest and identity in a Cretan mountain village*. Princeton: Princeton University Press.

The social productions of indifference: exploring the symbolic roots of western
1993. *bureaucracy*. Chicago: The University of Chicago Press.

The cultural intimacy: social poetics in the Nation-State. New York & London:
2005. Routledge.

HICKEY, T. M.

2012. *Wine, wealth, and the State in Late Antique Egypt: the House of Apion at Oxyrhynchus*. Michigan: The University of Michigan Press.

HILL, Richard; HOGG, Peter.

1995. *A black corps d'élite: an Egyptian Sudanese conscript battalion with the French Army in Mexico, 1863-1867, and its survivors in subsequent African history*. East Lansing, Michigan: Michigan State University Press.

HINDS, Martin; BADAWI, El-Said.

2009. *Muʿjam al-luġha al-ʿarabīya al-miṣry (A Dictionary of Egyptian Arabic)*. Beirut: Librairie du Liban (1986).

HIRSHKIND, Charles.

2002. Beyond secular and religious: an intellectual genealogy of Tahrir Square. *American Ethnologist*, v. 39, p. 49-53, feb.

HOFER, Nathan.

2016. "Dogs in medieval Egyptian Sufi literature". In. GELFAND, Laura D. *Our dogs, our selves: dogs in medieval and early modern art, literature, and society*. Leiden & Boston: Brill, p. 78-93.

HOLES, Clive.

1993. The uses of variation: a study of the political speeches of Gamal Abd al-Nasir. *Perspectives on Arabic Linguistics*, v. 5, p.13-45.

HOLY, Ladislav; STUCHLIK, Milan.

1983. *Actions, norms and representations: foundations of anthropological inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.

HONWANA, Alcinda.

2013. *Youth and revolution in Tunisia*. London & New York: Zed Books.

2014. “Juventude, *waithood* e protestos sociais em África”. In. FRANCISCO, António *et alii*. *Desafios para Moçambique em 2014*. Maputo: IESE, p. 399-412.
- HONIG, B.
1991. Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the problem of founding a republic. *American Political Science Review*, n. 85, p. 97-113.
- HOMERO.
1991. *Iliada* [Tradução: Emílio Crespo Güemes]. Madrid: Editora Gredos.
2002. *Odyssey* [Tradução: Rodney Merrill]. Lansing, Michigan: University of Michigan Press.
- HOPKINS, Nicholas.
2014. *Anthropology in Egypt (1900-67): culture, function, and reform*. Cairo & New York: the American University in Cairo Press.
- HOPKINS, Nicholas; SAAD, Reem.
2004. “The region of Upper Egypt: identity and change”. In *Upper Egypt: identity and change*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, p. 01-23.
- HSU, Elisabeth.
2010. “*Tian’anmen* in Yunnan: emotions in the field during a political crisis”. In. DAVIES, James; SPENCER, Dimitrina. *Emotions in the Field: the psychology and anthropology of fieldwork experience*. Stanford, California: Stanford University Press, p. 155-170.
- HUNTER, F. Robert.
1999. *Egypt under the khedives (1805-1879): from household government to modern bureaucracy*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press.
- HUSAYN, Ṭaha.
1997. *The days: his autobiography in three parts* (Traduzido: E. H. Paxton, Hilary Wayment e Kenneth Crag). Cairo: The American University in Cairo Press.
- HUSSERL, Edmund.
1991. *Idées directrices pour une phénoménologie*. In. Tomo 1: Introduction générale à la phénoménologie. Paris: Gallimard.
- HYMES, D. H.
1968. “The ethnography of speech”. In. FISHMAN, Joshua A. *Readings in the sociology of language*. New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, p. 99–138.

2006. Ethnopoetics, *Theory Culture Society*, n. 23 p. 9-67.
- IBARHIM, Fouad; IBARHIM, Barbara.
 2003. *Egypt: an economic geography*. London & New York: I.B. Tauris.
- IBRAHIM, Saad Edim.
 2002. *Egypt, Islam, and democracy: critical essays*. New York & Cairo: The American University in Cairo Press.
1982. "Social mobility and income distribution in Egypt, 1952-1975". In KHALEK, Gouda Abdel; TIGNER, Robert (ed.). *Political economy of income distribution in Egypt*. New York: Holmes and Meiers, p. 375-434.
- IBRAHIM, Vivian.
 2011. *The Copts of Egypt: the challenge of modernization and identity*. New York: Palgrave Macmillan.
- ILETO, Raynaldo C.
 1997. *Pasyon and revolution: popular movements in the Philippines*. Quezon City: ADMU Press.
- INGOLD, Tim.
 1993. "The art of translation in a continuous world". In: PÁLSON, Gísli (ed.). *Beyond boundaries: understanding, translation and anthropological discourse*. Oxford & Providence: Berg, p. 210-230.
- INHORN, Marcia C.
 2006. "'The worms are weak': male infertility and patriarchal paradox in Egypt. In OUZGANE, Lahoucine. *Islamic masculinities*. London & New York: Zed Books, p. 217- 237.
- ISER, Wolfgang.
 1996. *O ato da leitura: uma teoria do efeito estético* [Tradução: Johannes Kretschmer]. São Paulo: Editora 34.
- ISHAQ, Ibn; GUILLAUME, Alfred (trad.).
 2004. *The life of Muḥammad: a translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*. Oxford: Oxford University Press [1955].
- ISLAMIL, Sawla.
 2006. *Political life in Cairo's new quarters: encountering the everyday State*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.

IULIANELLI, Jorge Atílio Silva; FRAGA, Paulo César Pontes.

2013. “Juventude como sujeito de direito: nova gramática dos discursos sobre juventude”. In. *O tempo real dos jovens: juventude como experiência acumulada*. Rio de Janeiro: Letra Capital, p. 7-24.

JACOB, Wilson Chacko.

2011. *Working out Egypt: effendi masculinity and subject formation in colonial modernity, 1870-1940*. Cairo: The American University in Cairo Press.

JACOBSEN, Karen; AYOUB, Maysa; JOHNSON, Alice.

2014. Sudanese refugees in Cairo: Remittances and Livelihoods. *Journal of Refugee Studies*, January 17, p. 145-159.

JAEGER, Werner.

1995. *Paidéia: a formação do homem grego* [Tradução: Arthur M. Parreira]. São Paulo: Martins Fontes.

JAKOBSON, Roman.

1960. “Linguistics and poetics.” In SEBEOK, Thomas E. *Style in language*. Cambridge, MA: MIT Press, p. 77-350.
1985. “Poetry of grammar and grammar of poetry”. In. *Verbal art, verbal sign, verbal time*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 37-46.

JAROUCHE, Mamede Mustafa.

2006. “Uma poética em ruínas”. In. *Livro das mil e uma noites: volume 1, ramo sírio*. São Paulo: Globo, p. 11-35.

JOHNSON-HANKS, Jennifer.

2002. On the limits of the life cycle in ethnography: toward a theory of vital conjunctures. *American Anthropologist*, v. 104, n. 3, p. 865-880.

JOSEPH, Suad.

2003. “Among brothers: patriarchal connectivity and brotherly deference in Lebanon”. In HOPKINS, Nicholas. *The new Arab family*. Cairo: The American University in Cairo Press, p. 165-179.

JUNGK, Isabel.

2015. Métodos para a investigação do real. *Teccogs: Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, TIDD, PUC-SP, São Paulo, n. 12, p. 37-65, jul-dez.

JUYNBOLL, G. H. A.

2007. *Encyclopedia of canonical ḥadīth*. Danvers, MA: Brill.

KADHIM, Hussein N.

2004. *The poetics of anti-colonialism in Arabic Qaṣīdah*. Leiden & Boston: Brill.

KALTNER, John.

2011. *Introducing the Qurʾan for today's reader*. Minneapolis: Fortress Press.

KANDIL, Hazem.

2014. *Soldiers, spies, and statesmen: Egypt's road to revolt*. London & New York: Verso.

2015. *Inside the Brotherhood*. Cambridge: Polity Press.

KAMRAVA, Mehran.

2014. "The rising and fall of ruling bargain in the Middle East". In KAMRAVA, Mehran. *Beyond the Arab Spring: the evolving ruling bargain in the Middle East*. Oxford & New York: Oxford University Press, p. 17-45.

KAMIL, Jill.

2002. *Christianity in the land of the pharaohs: the Coptic Orthodox Church*. Cairo: The American University in Cairo Press.

KARAM, Azza M.

1998. *Women, Islamisms, and the State: contemporary feminisms in Egypt*. Palgrave Macmilam.

KASSEM, Maye.

2004. *Egyptians politics: the dynamics of authoritarian rule*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, Inc.

KEPEL, Gilles.

1985. *Muslim extremism in Egypt: the Prophet and pharaoh*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

2005. *The roots of radical Islam*. London: SAQI.

KHALAFALLAH, Abdelghany.

1969. *Descriptive grammar of Saʿīd Egyptian colloquial Arabic*. Paris: The Hague.

KHALDŪN, Ibn.

1958. *Muqadimah* (Prolegômenos, ou Filosofia Social) [Tradução: José Hhoury]. São Paulo: Safady (1377).

KHALED, Amr.

2015. “*Tafriḡh halaqat al-itqan 2*”. Disponível em: [Link](#). Acessado em: 12 set. 2015.

KHALIL, Ashraf.

2012. *Liberation Square: inside the Egyptian Revolution and the rebirth of a nation*. New York: St. Martin's Press.

KHEDR, Zeinab EL ZEINI, Laila.

2003. “Families and households: headship and co-residence”. In. HOPKINS, Nicholas. *The new Arab family*. Cairo: The American University in Cairo Press, p. 140-164.

KHOLOUSSY, Hanan.

2010. *For better, for worse: the marriage crisis that made modern Egypt*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press.

KORANY, Bahgat.

2014. “A microcosm of the Arab Spring: sociology of Tahrir Square”. In KAMRAVA, Mehran. *Beyond the Arab Spring: the evolving ruling bargain in the Middle East*. Oxford & New York: Oxford University Press, p. 249-276.

KORN, L.

2001. “The façade of Aṣ-Ṣāliḡ ʿAyyūb’s Madrasa and the style of Ayyubid architecture in Cairo”. In VERMEULEN, U.; STEENBERGEN, G. Von. *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid, and Memluk Eras*. Leuven, Belgium: Peeters Publishers, p. 101-137.

KRAMER, Mario.

2007. *Violence as routine: transformation of local-level politics in KwaZulu-Natal (South Africa)*. Koln: Rudiger Koppe.

KURY, Mário da Gama.

1992, “Apresentação”. In *Ésquilo (Os Persas), Sófocles (Electra) e Eurípides (Hécuba)* [Tradução: Mário da Gama Kury]. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, p. 09-16.

LABABIDI, Lesley.

2008. *Cairo’s street stories: exploring the city’s status, squares, bridges, gardens, and sidewalk cafés*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press.

LAMBEK, Michael.

2010. “Introduction”. In. LAMBEK, Michael. *Ordinary ethics: anthropology, language, and action*. New York: Fordham University Press, p. 01-36.

LAMER, Wiebke.

2012. "Twitter and tyrants: new media and its effects on sovereignty in the Middle East". In. *Arab Media and society: 03 years since the Spring*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, p. 55-80.

LANE, Edward Willian.

1860. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London: John Murray (online).

LAHMAR, Mouldi.

2006. "The Bread Revolt in rural Tunisia: notables, workers, peasants". In HOPKINS, Nicholas S.; IBRAHIM, Saad Eddin. *Arab society: class, gender, power, and development*. Cairo/ New York: The American University in Cairo Press, p. 327-338.

LAUAND, Luíz Jean.

2000. Os *amthal* na cultura árabe. *Collatio*, Madrid e São Paulo, n. 5, p. 47-66.

LAZARIDIS, Nikolaos.

2007. *Wisdom in loose form: the language of Egyptian and Greek proverbs in Collections of the Hellenistic and Roman Periods*. Leiden & Boston: Brill.

LEAVITT, John.

2014. Words and worlds: ethnography and theory of translation. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 2, p. 193-220.

LE BRETON, David.

1998. *Les passions ordinaires: anthropologie des émotions*. Paris: Armand Colin.

LEIRVIK, Oddbjørn.

2006. *Human conscience and Muslim-Christian relations: modern Egyptian thinkers on al-ḍamīr*. London & New York: Routledge.

LEROI-GOURHAN, André.

2002. *O gesto e a palavra: memória e ritmos*. Lisboa, Portugal: Edições 70.

LESCH, Amn M.

2014. "Concentrated power breeds corruption, repression, and resistance". In In KAMRAVA, Mehran. *Beyond the Arab Spring: the evolving ruling bargain in the Middle East*. Oxford & New York: Oxford University Press, p. 17-42.

- LEV, Y.
2001. "Aspects of the Egyptian society in the Fatimid period: wise fools and critical of the powerful". In VERMEULEN, U.; STEENBERGEN, G. Von. *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid, and Memluk Eras*. Leuven, Belgium: Peeters Publishers, p. 1-30.
- LÉVI-SATRAUSS, Claude.
1982. *As estruturas elementares do parentesco* [Tradução: Mariano Ferreira]. Petropolis, RJ: Vozes.
- LEVINAS, Emmanuel.
1997. *Entre nós: ensaio sobre a alteridade* [Tradução: Pergentino Stefano Pivatto e outros]. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- LUZIÈRE, Henri.
2016. *The making of Salafism: Islamic reform in twentieth century*. New York: Columbia University Press.
- LYSTER, William.
2002. *The Citadel of Cairo*. Cairo: Palm Press.
- MAHMOOD, Saba.
2002. Sectarian conflict and family law in contemporary Egypt. *American Ethnologist*, v. 39, p. 54-62, feb.
- MAINGUENEAU, Dominique.
2010. *Doze conceitos em análise do discurso*. In. SOUZA-E SILVA, Maria Cecília Perez; POSSENTI, Sírio (orgs.). Curitiba: Criar Edições.
- MALDIDIÉRE, Denise.
2010. "O discurso político e a guerra na Argélia". In ORLANDI, Enni Puccinelli (org). *Gestos de leitura*. Campinas/SP: Editora Unicamp, p. 143-160.
- MALINOWSKI, Bronislaw.
1935. *Coral gardens and their magic: a study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- MARTINI, Renato da.
1999. A fenomenologia e a epoché. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 21, p. 43-51.
- MARTINS, José de Souza.
1996. "A peleja da vida cotidiana em nosso imaginário onírico". In MARTINS, José de Souza et alii. *(Des)figurações: a vida cotidiana no imaginário onírico da metrópole*. São Paulo: Editora Hucitec, p. 11-46.

MAHFUZ, Nagib.

2003. *O beco do pilão* [Tradução: Paulo Daniel Farah]. São Paulo: Planeta (1974).

MANDOUEF, Anna.

2009. “Mulids of Cairo: Sufi Guilds, popular celebrations, and roller-coaster landscape of the resignified city”. In SINGERMAN; Diane; AMAR, Paul. *Cairo cosmopolitan: politics, culture, and urban space in the new globalized Middle East*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, p. 465-488.

MAUSS, Marcel.

2002. *La prière*. Quebec: Université du Quebec (1909).

MAYOL, Pierre.

1994. “O bairro”. In DE CERTEAU, Michel; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano: morar, cozinhar*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, p. 37-210.

MBEMBE, Achille.

2011. *On the postcolony* [Tradução: Steven Rendall]. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

MEAD, Margaret.

1928. *Coming of age in Samoa: a psychological study of primitive for Western civilization*: New York: William Morrow and Company (online).

MECHAM, Quinn.

2014. “Bahrain’s fractured ruling bargain: political mobilization, regimes responses, and the new sectarianism”. In KAMRAVA, Mehran. *Beyond the Arab Spring: the evolving ruling bargain in the Middle East*. Oxford & New York: Oxford University Press, p. 341-371.

MEHREZ, Samia.

2008. *Egypt’s culture war: politics and practice*. Cairo: The American University in Cairo Press.

2011. “From *hara* to *‘imara*: emerging urban metaphors in the literary production of contemporary Cairo”. In SINGERMAN, Diane. *Cairo contested: governance, urban space, and global modernity*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, p. 145-173.

MEIJER, R.

2009. *Global Salafism: Islam’s new religious movement*. London: Hurt and Company.

MEINARDUS, Otto. F. A.

2002. *Coptic saints and pilgrimages*. Cairo & New York: The American University Press.

MEUNIER, Pascal; GANDOSSO, May Telmissany Eve.

2009. *The last hammams of Cairo: a disappearing bathhouse culture*. Cairo: The American University Cairo Press.

MIGUEL, Sérgio.

1974. *Nasser (1918-1970)*. São Paulo: Editora Três.

MIR-HOSSEINI, Ziba.

2012. "Sexuality and inequality: the marriage contract and Muslim legal tradition". In. HÉLIE, Anissa; HOODFAR, Homa. *Sexuality in Muslim contexts: restriction and resistance*. London & New York: Zed Books, p. 124-148.

MITERMAIER, Amira.

2015. Death and martyrdom in the Arab Uprisings: an introduction. *Ethnos*, vol. 80:5, p. 649–670.

MITCHELL, T.F. Mitchell.

1975. Some preliminary observations on the Arabic Koine. *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies*, v. 2, n. 2.

MONTEIL, Vincent.

1960. *L'arabe moderne*. Paris: Klincksieck.

MORAES, Vinícius.

2008. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.

MU-CHOU, Poo.

1995. *Wine and wine offering in the religious of Ancient Egypt*. London & New York.

MUNN, Nancy.

1973. *Walbiri iconography: graphic representation and cultural symbolism in Central Australian society*. Ithaca & London: Cornell University Press.

MUSSALIM, Fernanda.

2013. A enunciação aforizante: o caso do gênero manifesto. *Delta*, v. 29, p. 467-484.

NADER, L.

1972. "Up the anthropologist: perspectives gained from *studying up*". In HYMES, D. *Reinventing anthropology*. New York: Random House, p. 284-311.

MAGNANI, José Guilherme Cantor.

2015. Os circuitos dos jovens urbanos. *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, v. 17, n. 2, p. 173-205, nov.

NAGY, Gregory.

2002. *Plato's rhapsody and Homer's music: the poetics of the Panathenaic Festival in Classical Athens*. Massachusetts, USA: Harvard University Press.

2010. *Homer the preclassic*. Berkeley, Los Angeles, London: The University of California Press.

NAMAAN, Mara.

2011. *Urban space in contemporary Egyptian literature: portraits of Cairo*. New York: Palgrave Macmillan.

NELSON, Kristina.

2001. *The art of reciting the Qur'an*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press.

NETTO, Andrei.

2002. *O silêncio contra Muamar Kadafi*. São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich.

2007. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo* [Tradução: J. Guinsburg]. São Paulo: Companhia das Letras.

NOURKOVA, Veronika V.; BERNSTEIN, Daniel M.

2010. Why historical becomes personal? Spontaneous historical content of individual autobiographical memory. *Psychology in Russia: State of the Art*, p. 257-277.

OCHS, Elinor; CAPPS, Lisa.

1996. Narrating the self. *Annual Review of Anthropology*, n. 25, p. 19-43.

OMAR, Mohd Nasir.

2013. Ethics in Islam: a brief survey. *The Social Sciences*, n. 8, p.387-392.

ONDIGO, Yahya M. A.

2011. *Muslim Christian interaction: past, present, and future*. Riyadh, Saudi Arabia: International Islamic Publishing House.

ORTELLADO, Pablo.

2013. On processes and outcomes: remarks on the Brazilian protests of June, 2013, and other experiences of “new movements”. *Cultural Anthropology*, Durham, Online, Dec. 20.

OUZGANE, Lahoucine.

2006. *Islamic masculinities*. London and New York: Zed Books.

PAIVA, Geórgia Maria Feitosa *e et ali.*

2016. *Introdução aos estudos de (im)polidez linguística*. Fortaleza: Centro Universitário Estácio do Ceará.

PALMEIRA, Moacir.

2002. “Política e tempo: nota introdutória”. In. PEIRANO, Mariza. *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro, RJ: Relume Dumará, p. 171-177.

PÊCHEUX, Michel.

2010. “Análise automática do discurso (AAD-69)” [Tradução: Eni Puccinelli Orlandi]. In. GADET, François; HAK, François (org.). *Por uma análise automática do discurso*. Campinas, SP: Editora Unicamp, p. 59-158.

PETERSON, Mark Allen.

2003. *Anthropology and mass communication: media and myth in the new millennium*. New York: Berghahn.

2011. *Connected in Cairo: growing up cosmopolitan*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

2012. “Egypt’s media ecology in a time of Revolution”. In. *Arab Media and society: 03 years since the Spring*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, p. 81-95.

PEIRANO, Mariza.

2008. Etnografia, ou a teoria vivida. *Ponto Urbe*, USP, v. 2, p. 1-11.

PEIRCE, Charles S.

1958. *Collected papers* (vols. 1-6). In HARTSHORE, C.; WEISS, P. Weiss (eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

PINA-CABRAL, João de. GODOI, Emília Pietrafesa de.

2014. Vicinalidade e casas partíveis. *Revista de Antropologia (USP)*, v. 57, n. 2, p. 11-21.

PODEH, Elie; WINCKLER, Onn.

2004. “Introduction: nasserism as a form of populism”. In PODEH, Elie; WINCKLER, Onn (eds.). *Rethinking nasserism: revolution and historical memory in modern Egypt*. Gainesville: University Press of Florida, p. 45-71.

PUIG, Nicolas.

2006. Shāʿbi, “populaire”: usage et signification d'une notion ambiguë dans le monde de la musique en Egypte. *Revue Internationale D'anthropologie et de Sciences Humaines*, Université Libre de Bruxelles, v.3, n. 12, p. 23-44.

QUTB, Sayyid.

1946. *Ṭifl min al-Qarya*. Beirut: Dar al-Hikma [Versão em inglês: CALVERT, John; SHEPARD, William (trad.). *A child from the village*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2005].

RAGAB, Eman.

2012. Islamic political parties in Egypt: an overview of positions on human rights and development and opportunities for engagement. *IRP, Cairo Policy Brief*, Cairo, n. 2, may. , p. 1-6.

RAGAB, Ahmed.

2012. Prophetic traditions and modern medicine in the Middle East: resurrection, reinterpretation, and reconstruction. *Journal of the American Oriental Society*, v. 132, n. 4, p. 657-673.

RAMUSSEN, Anne K.

2010. *Women, the recited Qurʿān, and Islamic music in Indonesia*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.

RAMZY, Carolyn M.

2015. “To Die is Gain”: singing a heavenly citizenship among Egypt’s Coptic Christians. *Ethnos*, vol. 80:5, p. 649–670.

RANKO, Annette.

2015. *The Muslim Brotherhood and its quest for hegemony in Egypt State-discourse and Islamist counter-discourse*. Hamburg, Germany: Springer VS.

RASHED, Abouelleil Mohammed; EL AZZAZI, Islam.

2011. The Egyptian revolution: a participant’s account from the Tahrir Square, January and February 2011. *Anthropology Today*, v. 27, n. 2, p. 22-27, April.

RAYMOND, André.

2007. *Cairo: city of history*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press.

REMLER, Pat.

2006. *Egyptian mythology A to Z*. New York: Fact on File.

RIBEIRO, J. P.

2005. *Do self e da ipseidade: uma proposta conceitual em Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus Editorial.

RICOEUR, Paul.

1983. *Temps et récit (tomes I-III)*. Paris: Éditions du Seuil.

2014. *O si-mesmo como outro* [Tradução: Ivone C. Benedetti]. São Paulo: WMF Martins Fontes.

RIOLO, Amy.

2009. *Nile style: Egyptian cuisine and culture: ancient festivals, significant ceremonies, and modern celebrations*. New York: Hippocrene Cookbook Library.

ROSALDO, Michelle.

1986. "Inlogot hunting history and experience". In In. TURNER, Victor; BRUNER, Edward M (eds.). *Anthropology of experience*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, p. 97-138.

ROBINSON, Warren C.; EL-ZANATY, Fatma H.

2008. *The demographic revolution in modern Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Conelia.

2011. Etnografia da duração nas cidades em suas consolidações temporais. *Política & Trabalho, Revista de Ciências Sociais*, n. 34, abr., p.107-126.

ROUSHDY, Noha.

2013. *Feminity and dance in Egypt: embodying and meaning in al-Raqs al-Baladi*. Cairo & New York: American University in Cairo Press.

ROY, Oliver.

2002. *L'islam mondialisé*. Paris: Éditions du Sueil.

RUMSEY, Alan.

2010. "Ethics, language, and human sociality". In LAMBEK, Michael. *Ordinary ethics: anthropology, language, and action*. New York: Fordham University Press, p. 105-122.

RYDING, Karin C.

2005. *A reference grammar of Modern Standard Arabic*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.

SAAD, Reem.

2012. The Egyptian Revolution: a triumph of poetry. *American Ethnologist*, v. 39, p.63-66, feb.

SABBAGH, Alphonse Nagib.

1988. *Dicionário árabe-português-árabe*. Rio de Janeiro, RJ: Editora UFRJ.

SAID, Edward.

1977. *Orientalism*. London: Penguin.

2005. “Reconsiderando a teoria itinerante” [Tradução: Manuela Ribeiro Sanches]. In SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *Deslocalizar a Europa: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade*. Lisboa: Livros Cotovia, p. 25-42.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro.

- 2015a. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac & Naif.
- 2015b. Por um conceito “antipredicativo” de reconhecimento. *Lua Nova*, São Paulo, n. 94, p. 79-116.

SANTOS, Ana Flávia Moreira.

2002. “Peirce e O Beijo no Asfalto”. In PEIRANO, Mariza. *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro, RJ: Relume Dumará, p. 43-58.

SANTOS, Potyguara Alencar dos.

2014. *Al-Harakat Shibāb Sittah Abril: performatividades e memórias corporais da Primavera Árabe caiota, Egito*. *Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia*, Associação Brasileira de Antropologia (ABA), v. 1, p. 33-38.

SANTOS, Rodrigo Ponce.

2015. O problema do absoluto na fundação de novas comunidades: pensando Arendt entre Derrida e Agamben. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 27, p. 95-84.

SAPIR, Edward.

1949. *Selected written of Edward Sapir*: edited by David G. Manderbaum. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

SEARLE, John Rogers.

1981. *Os actos de fala*. Coimbra: Almedina.

SÉJOURNÉ, Marion.

2012. “Inhabitants daily practices to obtain legal status for their homes and security of tenure: Egypt”. In ABABSA, Myriam; DUPRET, Baudouin; DENIS, Eric. *Popular housing and urban land tenure in the Middle East: case studies from Egypt, Syria, Jordan, Lebanon, and Turkey*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2012, p. 91-110.

SENNETT, Richard.

1994. *Flesh and stone: the body and the city in Western Civilization*. New York and London: W. W. Norton and Company.

SÊNECA (c. 4 a.C. – 65 d.C.).

2016. *Edificar-se para a morte: das cartas morais a Lucílio* [Tradução: Renata Cazarini de Freitas]. Petrópolis, RJ: Vozes.

SERRA, Ordep.

2007. *O reinado de Édipo*. Brasília: Editora UnB & Editora Universa.

SCHAFER, R. Muray.

2001. *A afinação do mundo: uma exploração pioneira pela história passada e pelo atual estado do mais negligenciado aspecto do nosso ambiente: a paisagem sonora* [Tradução: Marisa Trech Fonterrada]. São Paulo: Editora Unesp (1977).

SCHUTZ, Alfred.

1979. *Fenomenologia e relações sociais* [Tradução: Ângela Melin]. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

SCHEPER-HUGHES, Nancy.

2004. Parts unknown: undercover ethnography of the organs-trafficking underworld. *Ethnography*, v. 5, n. 29, p. 28-73.

SCHECHTER, Relli.

2006. *Smoking, culture, and economy in the Middle East: the Egyptian tobacco market, 1850-2000*. Cairo: The American University in Cairo Press.

SCHIELKE, Samuli.

2012. Surfaces of longing: cosmopolitan aspiration and frustration in Egypt. *City and Society*, V. 24, n. 1, 2012, p. 29–37.

SCHOENBERG, Arnold.

2011. *Harmonia* [Tradução Marden Maluf]. São Paulo, SP: Editora Unesp.

SHAHD, Laila S. Shahd.

2003. *An investigation of the phenomenon of polygyny in rural Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press.

SHEHATA, Dina.

2014. "Youth movements and the 25 January Revolution". In KORANY, Bahgat; EL-MAHDI, Rabah. *Arab spring in Egypt: revolution and beyond*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, p. 105-124.

SHOLKAMY, Rania.

2003. "Rationales for kin marriages in rural Upper Egypt". In HOPKINS, Nicholas. *The new Arab family*. Cairo: The American University in Cairo Press, p. 62-79.

SHENOUDA III, H. H. Pope.

1993. *So many years with the problems of people: biblical questions*. Cairo: Dar El-Tebaa El-Kawmia.

SHYLDKROT, Hava Bat-Zeev; LE QUERLER, Nicole.

2005. "Présentation". In *Les périphrases verbales*. Amsterdam & Philadelphia: Johns Benjamins Publishings Company, p. 1-11.

SIDNELL, Jack.

2010. "The ordinary ethics of everyday talk". In LAMBEK, Michael. *Ordinary ethics: anthropology, language, and action*. New York: Fordham University Press, p. 123-139.

SIKA, Nadine.

2014. "Dynamics of a stagnant religious discourse and the rise of the new secular movements in Egypt". In KORANY, Bahgat; EL-MAHDI, Rabah. *Arab spring in Egypt: revolution and beyond*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, 2014, p. 63-82.

SILVERSTEIN, Michael.

1993. "Metapragmatic discourse and metapragmatic function". In LUCY, John A. *Reflexive language: reported speech and metapramatics*. Cambridge & New York: Cambridge Univeristy Press, p. 33-58.

SIMMEL, Georg.

2009. A sociologia do segredo e das sociedades secretas [Tradução: Simone Carneiro Maldonado]. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, EDUFSC, v. 43, n. 1, p. 219-242, abr. (1905).

SIMS, David.

2012. *Understanding Cairo: the logic of a city out of control*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press.

SINGERMAN, Diane.

1997. *Avenues of participation: family, politics, and networks in urban quarters of Cairo*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press.

SINGERMAN, Diana; IBRAHIM, Barbara.

2003. "The costs of marriage in Egypt: a hidden dimension in the new Arab demography". In. HOPKINS, Nicholas. *The new Arab family*. Cairo: The American University in Cairo Press, p. 80-116.

SMITH, Richard.

1999. *A concise Coptic English lexicon*. Atlanta, GA: Scholars Press.

SOBHAY, Amr.

2011. "Khaled and young Muslim elites: Islamism and the consolidation of mainstream Muslim piety in Egypt". In SINGERMAN, Diane. *Cairo contested: governance, urban space, and global modernity*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, p. 415-454.

SONNEVELD, Nadia.

2012. *Khul^c divorce in Egypt: public debates, judicial practices, and everyday life*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press.

SONBOL, Sherif; ATIA, Tarek.

1999. *Mulids! Carnivals of faith*. Cairo & New York: American University in Cairo Press.

SPERBER, Dan.

1982. *On anthropological knowledge*. London & New York: Press Syndicate of the University of Cambridge.

SPINOZA, Benedictus de.

2007. *Ética* [Tradução: Tomaz Tadeu]. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

STARK, Carol. B.

2003. "Framework for studying families in the 21st century". In HOPKINS, Nicholas. *The new Arab family*. Cairo: The American University in Cairo Press, p. 5-19.

STARRETT, Gregory.

1998. *Putting Islam to work: education, politics and religious transformation in Egypt*. Berkeley: University of California Press.

STRATHERN, Andrew; STRATHER, Marilyn.

1968. "Marsupials and magic: a study of spell symbolism among the Mbowamb". In LEACH, E. R. *Dialectic in practical religion*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 179-207.

STRICKLAND, G. Thomas.

2006. Liver disease in Egypt: hepatitis C superseded schistosomiasis as a result of iatrogenic and biological factors. *Hepatology*, v. 43, n. 5.

SULEIMAN, Yasir.

2004. *A war of words: language and conflict in the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press.

TADROS, Mariz.

2013. *Copts at the crossroads: the challenges of building inclusive democracy in Egypt*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press.

TALANI, Leila Simona.

2010. *From Egypt to Europe: globalization and migration across the Mediterranean*. London & New York: I.B.Tauris Publishers.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja.

1985. *Culture, thought, and social action: an Anthropological Perspective*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press.

1997. *Leveling crowds: ethnonationalist conflicts and collective violence in South Asia*. Berkley and Los Angeles: University of California Press.

TAREK, Sherif.

2015. Suicide rates increase: reflection of new realities in Egypt. *Ahram*, 20 jan.

TEKÇE, Belgin et ali.

2006. "Manshiet Nasser: a Cairo neighborhood". In HOPKINS, Nicholas S.; IBRAHIM, Saad Eddin. *Arab society: class, gender, power, and development*. Cairo/ New York: The American University in Cairo Press, p. 141-171.

THOMPSON, Jason.

2011. *A history of Egypt: from earliest times to the present*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press.

TILLION, G.

1983. *The republic of cousins: women's oppression in Mediterranean society*. London: Al Saqi Books.

TOHAMY, Sahar; SWINSCOE, Adrian.

2000. *The economic impact of tourism in Egypt*. Paper N. 40, The Egyptian Center of Economic Studies, ECES.

TREDENNICK, Hugh; TARRANT, Harold (trad.).

1969. *Plato: the last days of Socrates: Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*. London: Penguin Books.

TREVISAN, Armindo.

1993. *O rosto de Cristo: a formação do imaginário e da arte cristã*. Porto Alegre, RS: AGE Editora.

TURNER, Victor.

1982. "Dramatic ritual/ritual drama: performative and reflexivity anthropology". In RUBY, Jay. *A crack in the mirror: reflexive perspectives in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, p. 83-97.

1986. "Dewey, Dilthey, and drama: an essay in the anthropology of experience". In TURNER, Victor; BRUNER, Edward M (eds.). *Anthropology of experience*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, p. 33-44.

VAN DIJK, Teun Adrianus.

1977. *Text and context: explorations in the semantics and pragmatics of discourse*. New York: Longman.

VAN DIJK, Riik; BRUIJN, Mirjam; CARDOSO, Carlos; BUTTER, Inge.

2011. Introduction: ideologies of Youth. *Africa Development*, v. 36, n. 3 e 4, p. 1-17.

VAN BRUINHORST, Gerard C.

2002. "*Raise your voices and kill your animals*": Islamic discourses on the Id el-Hajj and sacrifices in Tanga (Tanzania): authoritative texts, ritual practices and social identities. Leiden, Netherlands: Amsterdam University Press.

VAN NIEUWKECK, Karin.

1995. "*A trade like any other*": female singers and dancers in Egypt. Austin: University Texas Press.

VELHO, Gilberto.

2014. “Medo, insegurança e violência”. In MACHADO, Lia Zanotta; BORGES, Antonádia Monteiro; MOURA, Cristina Patriota. *A cidade e o medo*. Brasília: Verbena/Francis, p. 17-21.

VELHO, Otávio Guilherme.

2010. A religião é um modo de conhecimento? *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, v..1, n. 1, p. 3-37.

VERSNEL, H. S.

2002. “The poetics of the magical charm: an essay of the power of words”. In MIRECKI, Paul; MEYER, Marvin. *Magical and ritual in ancient world*. Leiden, Boston, Koln: Brill, p. 105-158.

VON GRUNEBAUM, G. E.

1967. “Introducion”. In GAILLOIS, Roger; VON GRUNEBAUM, G. E. *Le rêves et les sociétés humaines*. Paris: Éditions Galimard, p. 8-25.

WAGNER, Roy.

1974. *The invention of culture*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

WEBER, Max.

2004. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* [Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. Revisão e glossário: Antônio Flávio Pierucci]. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 (1904/05).

2006. *Sociologia das religiões e consideração intermediária* [Tradução: Paulo Osório de Castro]. Lisboa: Relógio D’Água (1936).

WEHR, Hans.

1976. *A dictionary of modern written Arabic*. New York: Spoken Language Services Inc.

WENTLENT, Anna.

2014. *Alfred’s IPA made easy: a guidebook for the International Phonetic Alphabet*. Los Angeles/USA: Alfred Music.

WEISS, Brad.

2009. *Street dreams and hip-hop barbershops: global fantasy in urban Tanzania*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

WICKETT, Elizabeth.

2010. *For the living and the death: the funerary laments of Upper Egypt, ancient and modern*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press.

WILKS, Ivor.

1968. "The transmission of Islamic learning in the western Sudan". In. GOODY, Jack *Literacy in traditional societies*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 161-197.

WINKLER, Hans Alexander.

2008. *Ghost riders of Upper Egypt: a study of spirit possession*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press (1936).

WINEGAR, Jessica.

2002. The privilege of revolution: gender, class, space, and the affect in Egypt. *American Ethnologist*, v. 39, p. 67-70, feb.

WISE, Lindsay.

2003. "*Words from the heart*": new forms of Islamic preaching in Egypt. MPhil Thesis, St. Anthony's College, Oxford University.

WITTGENSTEIN, Ludwig.

1977. *Investigações filosóficas* [Tradução: José Carlos Bruni]. São Paulo: Abril Cultural.

WOIDICH, Manfred.

1997. "Egyptian Arabic and dialect contact in historical perspectives". In ASMA, A.; ZAHNISER, M. *Humanism, culture and language in the Near East: studies in honor of Georg Krotkoff*, Baltimore: Eisenbrauns, p. 90-185.

WYNN, L. L.

2007. *Pyramids & nightclubs: a travel ethnography of Arab and Western imaginations of Egypt, from King Tut and a colony of Atlantis to rumors of sex orgies, urban legends about a marauding prince, and blonde belly dancers*. Austin, USA: University of Texas Press.

YAZBEK, Mustafa.

2010. *A revolução argelina*. São Paulo, SP: Editora Unesp.

YOUSSEF, Ahmed Abdalla.

2003. *From Pharaoh's lips: ancient Egyptian language in the Arabic of today*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press.

ZAIR, Mohammed.

2012. *The Muslim Brotherhood and Egypt's succession crisis: the politics of liberalization and reform in the Middle East*. London & New York: I. B. Tauris.

ZEGHAL, Malika.

2011. "Cairo as a capital of Islamic institution? Al-Azhar Islamic University, the State, and the city". In SINGERMAN, Diane. *Cairo contested: governance, urban space, and global modernity*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, n. 201, p. 63-82.

ZENOBI, Diego.

2010. O antropólogo como "espião": das acusações públicas à construção das perspectivas nativas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 471-499.

ZUMTHOR, Paul.

1993. *A letra e a voz: a "literatura" medieval* [Tradução: Amálio Pinheiro & Jerusa Pires Ferreira]. São Paulo: Companhia das Letras.

