

Quantas Vezes se Deve Romper com um Regime para Precipitar Seu Fim? Uma Interpelação ao Egito Pós-Mubārak

How Often Must One Break with a Regime to Precipitate Its End? An Interpellation to Post-Mubārak Egypt

*Potyguara Alencar dos Santos¹ 

Resumo

Quantas vezes e de que modos inusitados uma civilização deve romper com um regime militar para que se lhe imponha um fim? Tal interpelação sobre rupturas ou simples descontinuidades entre regimes políticos é colocada em face de três quadros descritivos sintéticos que cobrem da história egípcia colonial moderna ao período conhecido como *baʿd al-Thaūra* (pós-Revolução), que tem início com o fim do governo militar de Ḥusnī Mubārak, em 2011. Parte-se do entendimento de que passar em revisão a história recente de países como o Egito auxilia a compreender que, para se começar a especular sobre escalas e medidas de rupturas ou de convivências com continuidades de culturas despóticas, é preciso, antes, abordar as viradas nas formas de restituição e subtração de sujeitos e subjetivações coloniais de um Estado-nação.

Palavras-chave: ruptura; despotismo; subjetivações coloniais; pós-Revolução; Egito.

Abstract

How many times and in what unusual ways must a civilization break with the same military regime before an end is imposed on it? Such questioning about ruptures or simple discontinuities between political regimes is posed vis-à-vis three synthetic pictures of an interregnum ranging from modern colonial Egyptian history to the period known as *baʿd al-Thaūra* (post-Revolution), which begins with the end of Ḥusnī Mubārak's military rule, in 2011. The article starts from the understanding that reviewing Egypt's recent history helps us understand that in order to begin speculating on scales and measures of ruptures or coexistences with continuities of despotic cultures, one must first address the turning points in the forms of restitution and subtraction of subjects and colonial subjectivations of a nation-state.

Keywords: rupture; despotism; colonial subjectivations; post-revolution; Egypt.

¹ Universidade Estadual do Ceará, Faculdade de Educação de Itapipoca, Licenciatura em Ciências Sociais (FACEDI/UECE, Itapipoca, CE, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9965-958X>.

Introdução

[...] não ocorre a Balfour, no entanto, deixar o egípcio falar por si mesmo, dado que, presumivelmente, qualquer egípcio que se pronunciasse se pareceria mais com o “agitador que [deseja] causar dificuldades” [...] (SAID, 1977, p. 44, tradução nossa).

De onde déspotas e seus regimes seculares adquirem vigor para as suas perdurações, e como eles têm suas forças “esgotadas”? Acolhimentos para questões como essas têm sido empenhados por apuros transdisciplinares que, desde 2011, voltam-se a avaliar as origens e o futuro inapreensível dos acontecimentos políticos da macrorregião conhecida como MENA (*Middle East and North Africa*). Para tanto, são buscadas saídas analíticas que exploram a formação dos Estados modernos da região, os intervencionismos coloniais históricos e as saturações de medidas populistas e de violências militares perpetradas ao longo de centenas de anos (ANSELL, 2013; LESCH, 2014; SULEIMAN, 2004).

No Egito, levantes populares se intensificaram 30 anos após o início do governo militar do general Ḥusnī Mubārak, que veio a renunciar à posição de presidente em 11 de fevereiro de 2011. As razões para as mobilizações naquele país deveram-se ao progressivo empobrecimento da população egípcia amplamente propalado pela recitativa de protesto “*‘Aish, karāma, huriya!* (Pão, dignidade, liberdade!)”. Também concorreram para tanto os consequentes atos de repressão policial que se ampliaram após a crise econômica global de 2008, com a perseguição aos movimentos de trabalhadores grevistas do complexo industrial de al-Maḥalla al-Kobra, na região do Delta do Nilo, e com as torturas e mortes dos opositores do regime, principalmente de jovens estudantes alexandrinos e caiotas (RASHED; EL AZZAZI, 2011).

Não obstante a avultosa complexidade analítica que se estruturou em torno da tentativa de remontar a história contemporânea dos países da faixa continental norte-africana e médio-oriental, as apreciações tendem a ser consensuais em admitir que os ansiados “fatos revolucionários” previstos para a região se revelaram processos até hoje inconclusos ou que sequer foram de fato iniciados (SAAD, 2012; SIKKA, 2014). Porém, subsequentes às irrefreáveis instabilidades criadas em várias nações, com fortes exemplos advindos de países como o Iêmen e a Síria – que ainda hoje vivenciam os estertores dos eventos de 2011 –, ainda perduram as relações memorialistas, morais e materiais de muitas dessas civilizações com as suas forças militares.

Mais uma vez nos remetemos à realidade do Egito, que, mesmo transposta a Era Mubārak (1981-2011), não conseguiu se distanciar da influência das forças militares, que voltaram a despontar sob a figura de um general centralizador: o marechal Fatāḥ al-Sīsī, presidente eleito em 2014, um ano após o golpe perpetrado contra Muḥammad Mursi, primeira liderança eleita democraticamente no Egito (EL-DABH, 2013).

Com o conhecimento desses fatos, este artigo tenta lançar luz sobre a difícil relação de ruptura das instituições políticas e civilizacionais egípcias com as forças militares coloniais e nacionais do passado e do presente. Para tanto, propõe revisitar eventos e protagonistas presentes em três momentos da história de formação do Estado, cobrindo um interregno histórico que vai da história egípcia colonial moderna, com centro no século XX e com o apogeu do Império Turco-Otomano, ao período conhecido como *ba‘d al-Thaūra* (pós-Revolução), que tem início com a renúncia de Ḥusnī Mubārak. A proposta dessa revisão parte do entendimento de que o conhecimento das forças

modernizadoras do Estado egípcio nos auxilia a compreender que, para se começar a especular sobre escalas e medidas de ruptura ou de convivências com continuidades de culturas despóticas militares nacionais, é preciso, antes, abordar as viradas nas formas de restituição e subtração de sujeitos e subjetivações coloniais de cada país.

Para a hipótese que se promove no espaço deste artigo, o momento ideal da crítica popular interna produzida pelos egípcios diante dos fantasmas nacionais do militarismo acontece, de forma mais pujante, a partir de 2011. É naquele contexto que expressividades coletivas e individuais na forma de protestos, hinários populares e muralismos urbanos voltam a passar em revisão não apenas os nomes das famílias de ditadores, mas também as formas de recrudescimento pelas vias morais, sentimentais e corporais das subjetividades coloniais que moldaram as autoimagens de um povo a partir das sombras do militarismo inaugurado pelos colonizadores.

Defendemos que a inconclusão dos enredos revolucionários se insinua, portanto, não apenas quando um novo déspota militar se investe do mesmo poder dos seus antecessores, como aconteceu no Egito entre 2012 e 2013, mas quando, ainda ao longo das rodadas da história futura, lentas e íntimas iniciativas de desmonte de urdimentos subjetivos começam a acontecer por meio das participações entre os vários estratos responsáveis pelo forjamento de novas imagens para a civilização. Em cada um desses lances da história, nos fragmentos mais ou menos conflituosos e longos que recontam as intervenções dos indivíduos, ensinam-se as inumeráveis formas como se deve romper com uma mesma ditadura para que a ela se espere um fim.

Rupturas Nada Inteligíveis: As Perífrases Históricas do Egito

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 princípio, em vez de sombras de jardins e do frescor das fontes d'água, o que se via naqueles 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 os colonizadores curdos e turcos viram que não era possível viver apenas da conquista de homens e terras, resolveram criar a sombra e se dar o direito de descansar sob ela. Então fizeram o *bustan*, palavra persa que descreve um “jardim amplo ou pomar” (LABABIDI, 2008, p. 21). 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 vocábulos ligados a uma herança bélica que descrevem as praças e os seus trechos urbanos disputados pela população com esses homens de armas.

Depois dos eventos políticos de 2011, cabia perguntar: onde a “revolução” se repete, onde ela é “imitativa” ou não de um programa político? Melhor: onde ela se repete diferentemente daquilo que acontece nas ruas egípcias, mas ainda assim reproduzindo seus estímulos? As violências das ruas dos protestos caiotas não colocavam agentes, demandas e práticas militantes diferentes daquelas que se conheciam, por exemplo, das avenidas brasileiras das Jornadas de Junho de 2013 (ORTELLADO, 2013), nem eram diferentes das manifestações conduzidas em outras sociedades civis (ABU-RISH, 2014; ADAMS, 2014). Talvez alguns paroxismos das violências exercidas pela ditadura militar egípcia deem imagens singulares para o que se presenciava naqueles dias. Mas, no geral, tratava-se de questionamentos, clamores e

violências semelhantes a muitos contextos. Se olhássemos apenas para aquelas ruas, suas recitações expressivas e as coisas que eram anunciadas, talvez nem precisássemos ir ao Cairo. Poderíamos assistir aos protestos por meio de uma conta numa plataforma *streaming* de vídeos ou, melhor, participar dos nossos próprios “protestos caseiros”. Então, ter-se-ia à mão e ao alcance do 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 – que vamos conhecer as origens daqueles manifestantes de 2011 e dos anos seguintes. Não é apenas naquelas repetições, onde conteúdos políticos reprimidos eram toados, que vamos nos acercar das “repetições” (as mais importantes) que assoalham a vida anterior às ritualísticas políticas.

Em 2014, quando dei início à missão a campo de uma pesquisa de doutorado no Egito, os interesses priorizados incidiam sobre a exploração de temas metapolíticos presentes no cotidiano emocional expressivo dos indivíduos e nas vivências das suas artes verbais, pictográficas e corporais criativas no contexto do *ba‘d al-Thaūra* (pós-Revolução), com centro em relações estabelecidas em cenários da vida pública e do íntimo familiar de grupos do bairro caiota de al-Muqaṭam. Aquele é o distrito urbano onde se localiza a sede da Irmandade Muçulmana, uma das denominações partidárias cujos membros, antes de serem presos, deportados ou mortos, estiveram envolvidos com os eventos de janeiro e fevereiro de 2011 (WICKHAM, 2013).

Os ritmos de que sentia falta, quando, naquele ano, conheci as ruas dos protestos, estavam de fora dos territórios das manifestações populares: não eram extraordinários – tal como anunciados por um noticiário alarmista do mundo norte-africano transmitido pela CNN ou pela Al-Jazira –, não eram clarividentes – como para 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 revista *Anthropology Today* queriam que fossem, ao tentar entrevistar manifestantes no centro do Cairo a fim de colher entre eles as razões para o Egito estar vivendo uma “festa” revolucionária (RASHED; EL AZZAZI, 2011). Não eram esses ritmos e essas corridas por “inteligibilidades” imediatas, estruturadas e históricas que eu imaginava ser preciso empreender para falar algo mais sobre as tentativas de produzir rupturas nos antigos regimes militares do país.

Então, conduzi a pesquisa por algumas questões: são 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 mais íntimo que aqueles onde eles são recitados por meio de ritornelos de hinários, saudações e poesias *qaṣīdah* e *zajāl*? Parecia-me ser no cotidiano intimista e fenomênico dos organismos que a revolução se constituía como factualmente “imitativa”: isto é, no seu dia a dia, as pessoas imitam sentimentos e estados políticos que não foram criados por elas, mas sob os quais viveram *sub judice* ao longo de vários regimes, precisando, por isso mesmo, rompê-los.

Assim, a pesquisa se dispôs a acompanhar as participações políticas dos indivíduos no período pós-revolucionário não por meio da ostensividade dos protestos, mas na forma de expressões autotélicas e engajamentos íntimos em que a vida pública

era vivenciada por meio do direito individual de recitar suas próprias histórias sentimentais. Tentei me fazer de um interlocutor dessa oportunidade em lento processo de conquista pelos egípcios: o direito a dramatizar – através de citações de dísticos, referências a trechos musicais, paisagens e imagens urbanas – uma história singular dentro de um interregno de eventos de grande magnitude que ocorriam no Egito a partir de 2011, com a renúncia de Ḥusnī Mubārak.

Procurava pelos gestos das elaborações pessoais que existem por trás do prosclênio 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. Isso era realizado por meio de uma contracenação etnográfica conduzida como uma espécie de etnodramaturgia (FABIAN, 1990): uma dialogia filosófica espontânea sobre as possíveis formas de realizar as existências, de ritmo instancial e de conteúdos emocionais relevantes que tornam o pesquisador e o interlocutor figuras audientes e produtoras de um quadro de estímulos caros um para o outro.

Porém, em vez de pormenorizar esse arsenal etnográfico expressivo, o artigo tem por objetivo revisar – ao modo ou semelhantemente ao método histórico crítico-interpretativista (RÜSEN, 2007) – as evoluções das emergências e declínios dos regimes militares no Egito. Pretende-se uma aproximação, mesmo que de forma abreviada, do momento em que a história egípcia só poderia ser apreendida se saíssemos da ansiedade pela explicação das revoluções inteligíveis e reconhecêssemos as destituições subjetivas que se depositavam e se escondiam entre os grandes eventos.

Um exemplo dessa ansiedade eufórica pela “revolução inteligível” buscada pelos acadêmicos aparece no volume 39 do periódico da *American Ethnological Society*, no número do *American Ethnologist* de fevereiro de 2012, intitulado “*Egypt Forum: 2011 Revolt*”. Ali, uma série de antropólogas e antropólogos ocidentais e egípcios – entre eles, Lila Abu-Lughod e Saba Mahmood – visitavam suas pilhas de notas e análises de campo para compor uma analítica um pouco mais “sofisticada” para aqueles eventos; diferentemente do que fizeram os repórteres etnográficos da *Anthropology Today*, no número de abril de 2011. Lila Abu-Lughod, por exemplo, voltava para uma vila do Alto Egito para dizer que os jovens *falāḥīn* (camponeses) daquela realidade estavam traçando identificações distintas daquelas estabelecidas pelos jovens caiotas com os eventos políticos de 2011. Saba Mahmood lembrava 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 despertavam, outras complexidades que constituiriam ou mesmo não foram apreciadas pela revolução. Reem Saad, antropóloga egípcia da American University in Cairo (AUC), lembrava as artes verbais e referências a nomes e trabalhos de poetas que os manifestantes acessavam durante as suas demonstrações políticas. Um outro tanto de pesquisadores estava cruzando a revolução com gênero (WINEGAR, 2002), 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, não obstante a incontestável sensibilidade etnográfica dos seus autores, a revolução ainda parecia como uma “perífrase”: um debate em torno de, uma ideia fraseada que perseguia a si mesma e à sua grandeza, reproduzindo a sua própria estrutura verbo-nominal e ideativa (SHYLDKROT; LE QUERLER, 2005). Havia uma euforia para tornar a revolução e o que restou dela algo inteligível, e para isso eram

usadas as notas explicativas, os lugares-comuns e as frases feitas que estavam à 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 militar 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 usuários gozassem de sombra e se escondessem; então surgiu o *bustan*, o jardim persa que circundava o local. Mas se sabe que a política não é somente esse campo aberto, uma arena de conflitos, uma ginástica de treinos militares ou uma avenida de protestos; por vezes, os ritos políticos “não bastam para unir e cicatrizar (ou definir) uma sociedade em crise” (SENNETT, 1994, p. 86). A política não é inteligível porque movimentada 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. E é dessa política e das suas “evidências nativas”, diante das quais precisamos “curvar” nossas ansiedades por inteligibilidades (BORGES, 2003, p. 9), que se pretende tratar ao abordarmos as rupturas temporais e as reemendas produzidas entre colonizadores, regimes e movimentos populares ao longo de três momentos da história egípcia.

A Perífrase Colonial-Moderna

Os antigos e hoje pouco fiáveis “contos ocidentais da descoberta” costumam começar pela invasão francesa do Egito. O médio-orientalista Dale Eickelman (1981) chega a chamar os expedicionários da campanha colonial bonapartista no Egito e na Síria de “*intellectual predecessors*”, pesquisadores que, segundo ele, “descobriram” o Egito antes que os antropólogos William Robertson Smith, Winifred S. Blackman, E. E. Evans-Pritchard e Arthur Maurice Hocart. A verdade é que, para além dos quase 200 cientistas levados pela Expedição de Bonaparte (1798-1801), também seguiu todo um ímpeto de produzir uma colonização efetiva da região do MENA, e não apenas do Egito. Isso significava, no começo, não usar violência, mas propor “trocas pacíficas”, a maioria delas baseadas em promessas políticas fantásticas, como a mensagem em árabe enviada 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 (EICKELMAN, 1981).

Para além do insucesso da colonização política e econômica e da efetividade da campanha científica francesa, da qual conhecemos os resultados, Bonaparte conseguiu abrir um canal de iniciativas entre a Europa e o Egito. Isso 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 escravizados egípcios-sudaneses para participarem da campanha militar da França contra o México (HILL; HOGG, 1995, p. 3).

Após os franceses, os ingleses passariam a se relacionar com um cenário diferente: uma realidade política onde o *khidiv* (vice-rei) Mehmed ^oAli, 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, p. 166). Esses homens estavam não apenas a serviço do empreendimento de conquista pela guerra, mas mobilizados para 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 cuja força e destreza foram elogiadas por um famoso *ḥadīth* do profeta Muḥammad, que se referia ao egípcio chamando-o de “o melhor soldado da terra”.

O legado militar de Mehmed ‘Ali é ampliado e desenvolvido pelo seu filho, Muḥammad al- Sa‘īd (1854-1983), e por outros governantes, como Isma‘īl (1863-1892) e Muḥammad Tewfik (1879-1892). Em 1882, a Inglaterra ocupa o Egito, mas mantém com esses governantes otomanos uma relação baseada em acordos comerciais, troca 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* (GOLDSCHMIDT JUNIOR; JOHNSTON, 2003), o Egito passa a viver formalmente sob o protetorado britânico, situação que se estendeu até o ano da Revolução de 1919.

A ocupação inglesa e otomana do Egito, além de toda a infraestrutura ideológica fornecida pelo projeto de criação de um país moderno e independente iniciado por Muḥammad ‘Ali, incentivou a formação de movimentos nacionalistas, como o coletivo comandado pelo oficial do Exército Egípcio Ahmad ‘Urābi (1841-1911). Esta era 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 *kedivato* 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 Sa‘d Zaghlūl (1859-1927), liderança de ideias nacionalistas e liberais que encabeçou a revolução de 1919, quando se contestou a ocupação britânica do Egito. Embora tenham concordado com a independência do país, os ingleses ainda exerceriam influência econômica 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.

A Perífrase Nacional-Militarista

A Revolução Egípcia de 1952 ganhou o nome de “Levante dos Oficiais” (COOK, 2012, p. 39). Esse momento marca a definitiva ascensão das instituições das Forças Armadas Egípcias ao comando da recém-inaugurada *Jumhūriyat Miṣr al-‘Arabiyyah* (República Árabe do Egito), regime político que decreta o fim do último estágio da monarquia constitucional de ascendência otomana, que à 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 era republicana em quatro momentos de sobrepujança dos militares herdeiros dos antigos regimes coloniais: Eras Nagīb (1953-1956), Naşer (1956-1970), Sadāt (1970-1981) e 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). 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 coloniais através dos oficiais egípcios.

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 a manutenção de uma política externa oportunista baseada em múltiplas alianças e engajamentos do que em 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 – do que como um Estado sensível à necessidade do desenvolvimento da sua independência social e econômica garantida por forças nacionais (EZELL, 2012).

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 infraestruturais importantes para o desenvolvimento econômico nacional. Durante a sua administração, é 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, a eficácia do orgulho nacionalista com o qual Naşer fortaleceu o seu carisma, sentimento que lhe rendia o apoio da população *falāḥiyyn* do Baixo Egito aos movimentos feministas islâmicos do Cairo, passando pelos jovens aspirantes a cadetes das escolas egípcias e chegando até os intelectuais da Universidade do Cairo. Isso tudo ainda era controlado pelo seu projeto de definir os campos de competência do poder republicano e das comunidades religiosas, a fim de “finçar certos marcos da tolerância e da liberdade religiosas” que produzissem uma esfera em separado daquela onde idealmente deveria operar a política (ALI AGRAMA, 2012, p. 26).

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 regional e internacionalmente, alargando o setor industrial e, conseqüentemente, impulsionando o consumo nacional de *commodities*. Sadāt é assassinado em 1981 por militantes islâmicos que se opunham à aproximação entre Egito, Israel e Estados Unidos que as políticas neoliberais vinham possibilitando. A insurgência desses militantes islâmicos 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) na máquina administrativa. É nesse 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 das demandas populares e a “degradação moral da sociedade egípcia”. Pregava-se, diante desse cenário, uma restauração dos valores islâmicos e da submissão da política à *hakimiyya* (soberania de Allāh), suas leis e seus princípios morais. A contestação lançada por esse autor era contra todos os sistemas políticos – liberais, socialistas-populistas e democráticos – que funcionavam como substitutivos da “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, p. 45).

Saiyyd Quţb, o *ibn al-baladī* (filho da minha terra), o intelectual e autobiógrafo que escreveu sobre o sonho revolucionário da sua infância, em *Tifl 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 ombro a ombro contra o aparelho anticolonial britânico e otomano. Mas ao longo da história republicana viu os oficiais sobrepujarem os 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 Quţb 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-Mişrī* (Jihād Islâmica Egípcia); essa última, um subsegmento descendente da primeira, mas de atuação mais aguerrida, é o 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, p. 88. Ao mesmo tempo, também 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, p. 2). Ergueu-se, como um quarto, mas não último momento, da Era dos Oficiais, o governo de Mubārak (1981-2011).

Desabamentos Públicos e Íntimos no Egito Pós-Mubārak

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 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, sob o pretexto de que fosse o “mediador-pacificador” de conflitos regionais.

Embora Mubārak figurasse 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. Essa foi uma crise 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 aspecto cansado que eram fotografados enquanto levavam pesados tonéis de gás nas costas até suas residências.

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, na região do Delta do Nilo, e as práticas generalizadas de corrupção compõem toda uma narrativa importante para o evento revolucionário. Esses corpos acossados e os nomes e rostos dos cadáveres podem ser abstraídos 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 se 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 “*cAish, karāma, huriya!* (Pão, dignidade, liberdade!); essas que são expressões da constituição “social e político-democrática” da demanda revolucionária (ALEXANDER; BASSIOUNY, 2014, p. 13).

Mas não se trata aqui de uma revolução feita somente em nome de e por segmentos minoritários e direitos compatibilizados a políticas de reconhecimento. Defende-se, antes de tudo, que essa *aisthesis* decorreu, por assim dizer, de um contato sinestésico, afetivo, cotidiano e insistente entre os sujeitos e uma situação mais geral na qual a identificação comum era a “desposseção” (SAFATLE, 2015a, 2015b): o espriamento das formas individualizadas, ao mesmo tempo que coletivamente reconhecidas, da ideia de que a população está de fora do regalo do direito público, do Estado, enfim, da grande política, e, principalmente, que “existe nessa desposseção” uma afetação orgânica que reproduz antigos vínculos entre os sujeitos e as instituições, mas que também possibilita o cultivo de relações renovadas e criativas entre eles.

Com base em Safatle (2015a, p. 45), principalmente pela imagem potencial de “afetos que podem ser gerados pelas sensações de despossessão e desamparo”, perguntamos, nesta última seção, até que ponto a experiência revolucionária egípcia dá exemplos 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, p. 111). 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 aos vínculos instanciais nos quais as biografias estão manejando os seus afetos orgânicos imediatos, esses mesmos em sintonia com leituras que cotidianamente estranham uma “revolução feita pela via política”?

As revoltas e suas rupturas, ao que compreendemos, começaram e ainda começam 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^ozīzy 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^oid, 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 por trás dos quais se sabia 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 martirizado não deixava reconhecer. A concentração humana explorou a própria 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, p. 81). Os “rostos vivos” vocalizavam “*amish, Mubārak!*” (cai fora, Mubārak!), e era a *ghadab* (fúria) por trás dessas expressões que se valorizava como um postal político do Egito para o mundo.

Na tentativa da ruptura do regime de Mubārak, em 2011, ressaltava-se a constituição orgânica do movimento, o aparente consenso das vozes e o afinamento dos sentimentos, embora existisse alguma “vagueza” na razão dos protestos, no sentido de 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. Eram 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 descritiva-

mente os acampamentos do centro da Praça Taḥrīr realizados nos 18 dias antes da renúncia de Mubārak como uma experiência singular de uma “protocomunidade anarquista” feita de muçulmanos, coptas e estrangeiros irmanados por uma “causa comum”: “*isqāṭ il-nizām*” (derrubar o regime) (RASHED; EL AZZAZI, 2011, p. 25).

De todas essas *aistheseis* valorizadas pela revolução, chamamos a 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. Um deles é *gidʿān* [pl. *gadaʿ*], 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, p. 33). O outro, em contraste com esse primeiro, é o indivíduo *baltagi* [pl. *baltagiyya*]: “alguém (geralmente um homem) que impõe sua própria vontade sobre outros em favor do seu interesse pessoal”. 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, p. 122). Para Ghannam (2012, p. 33), os eventos 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* (GHANNAM, 2012, p. 33).

Completando o comentário da autora: o governo de Mubārak e os seus apoiadores eram figurados como “covardes, violentos e gananciosos”. Porém, 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, p. 139), pois o homem *baltagi* (sing.) passou a ser apontado principalmente do meio das interações populares do pós-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 odiento” fosse transferida da imagem do ditador e do seu governo para os gestos interindividuais da população.

Ponderando sobre essas violências, o comentário mais comum 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” (*mubtadhāl*) e pouco “devotos” (*muaʿmin*), 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 autorrealização que suplantam a relação “harmoniosa” com o “outro”.

Para dar outra consistência histórica ao “poder do fantasma” de um caráter egoísta e violento projetado sobre os egípcios do pós-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 minorias étnicas, religiosas e de gênero ampliaram o clamor por liberdade e políticas de reconhecimento (RAGAB, 2012). Todas essas adaptações expressam as transformações que vemos dispostas ao tempo do pós-Revolução, que, no geral, é considerado um momento de atualização de violências reproduzidas de outros períodos ditatoriais. Esse é um contexto para se dizer nas ruas *ḥaiyba fī dam* (“vai haver sangue!”), expressão costumeiramente repetida quando algum ato de protesto não autorizado pelo regime de Sīsy é anunciado nas redes sociais.

O *baltagi* – homem corrupto, egoísta, inescrupuloso – não é mais apontado apenas na face do ditador, mas aparece também na autofiguração 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 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 *taḥsub* (fanatismo religioso violento); no militante que joga artefatos incendiários dentro de um museu nacional e, principalmente, no *baltagi* “presunçoso” que é apontado nos jovens em geral, sujeitos que sobretudo hoje são descritos como “indolentes” (*tanābla*) – despreocupados com os projetos individuais que lhes garantirão a arquitetura 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 diziam repetir com disciplinamento e pietismo.

As manifestações desses jovens qualificados como *baltagi* (presunçosos) e *tanābla* (indolentes) ganharam expressões visuais nas paisagens dos muralismos, grafites e fanzines que povoaram as ruas e os meios virtuais nos anos após a Revolução. São obras ligadas a NeMo, Aya Tarek, Basma Handy e Bahia Shehab, jovens pensadores e artistas visuais que codividem as produções textuais e as imagens apresentadas na célebre obra *Walls of Freedom: Street Art of the Egyptian Revolution* (HANDY; KARL; ELTAHAWY, 2014).

Figura 1 - Zīna al-^oArab



Fonte: Ganzeer (2013). Estencil, domínio público.

Vê-se, acima, uma peça pictográfica digital de Ganzeer, jovem gravurista e ativista alexandrino. Sua atuação artística é reconhecida pelo uso do estêncil associado ao grafite, marca técnica que deu notabilidade aos seus trabalhos após 2011. Na obra, lê-se, no seu topo, *Zīna al-^cArab* (Zīna Árabe), um jogo de palavras entre *zīna* – nome do gesto egípcio de conotação erótica que consiste em destacar o dedo anular e movimentá-lo no ar, como se assim pretendesse acariciar um sexo – e *fanzine* – gênero das revistas de ficção científica ilustradas com desenhos feitos à mão livre.

Antes de ser violentamente amputada pela censura moral da religião e do Estado, a mão do jovem gravurista representada pelo desenho ainda gesticula um movimento “sujo” para os seus agressores. Esse é um dos tantos experimentos visuais pós-revolucionários que estreitam contraposições com a opinião pública tradicional e com as suas reações ante os gestos de destituição e reinvenção subjetivas dos jovens. São insinuações visuais de protagonistas políticos que, antes de se identificarem com um programa genérico para a Revolução, preferem provocar seus algozes com o potencial metapolítico de um gestual: na imagem, a Revolução não é representada como um ato massificador de rua, mas como uma iconologia pontual que nos explica onde as muitas subversões devem ocorrer para, só em seguida, aparecerem como unidades de um monumento grandiloquente e pretensamente único e popular.

Diante 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 *naḥḍa* (renascimento) religiosa do islām e do cristianismo copta: como em outros tempos – quando a desesperança da transformação pela via política obrigava as pessoas a se recolherem nos 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 retrata o egípcio como o trabalhador incansável, o soldado indômito, o homem de vigor sexual singular e o devoto incorruptível. De dentro das comunidades de templos, entre os familiares e em outros espaços, é fortalecida uma “ideologia de juventude” (van DIJK *et al.*, 2011) 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 resultou, por exemplo, nos fenômenos recentes do aumento do número de garotas entre 12 e 15 anos que usam o *nīqab*, 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 *ba^cd 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, como a crise do emprego, das oportunidades de escolarização, das economias individuais que financiariam os casamentos; enfim, todas essas continuidades das crises econômicas e sociais decorrentes dos governos dos oficiais e, principalmente, da Era Mubārak (1981-2011).

Mobilizados pelo que busca Safatle (2015b, p. 107), ao se perguntar “como reconhecer politicamente potências que não se predicam”, e considerando que o “despossuído” e o “desamparado” podem inspirar condições de insurgência de “afetos políticos” importantes, foram apresentados argumentos na direção das seguintes perguntas sobre as figurações de juventudes e outras subjetivações coloniais no pós-Revolução: como esses jovens alcunhados de *baltagiyya* (“os despossuídos”), figurados pelas suas inúmeras maneiras de textualizar e experimentar o *ba^cd il-thaūra*, dispõem essas potências de afecções desviantes entre as expectativas de ruptura 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 *aistheseis* das suas violências constitutivas – e as correções posturais e os afetos modelares do *rajul maṣrī* (homem egípcio)? Nessa cruzada atual pela pregação do jovem e da sua individualidade, como as sensibilidades dos seus afetos percebidos e mobilizados pelas “esperanças” e pelos “medos” despertados pelo pós-Revolução influenciam suas ideias?

A Título de Conclusão

As perguntas que encerram esta última seção se abrem para especulações em curso porque também são inconclusos e descontínuos os caminhos das inúmeras rupturas geracionais com o passado militarista egípcio. Avaliamos, no entanto, que o momento da *aisthesis* da Revolução juvenil aquecida em 2011 marca uma virada decisiva no rompimento dos círculos de reprodução de “colonizadores militares em trajes de ditadores nacionais”, que é feita da inauguração de uma geração de níveis estéticos de identificação da população consigo mesma, ou dessa população contra todos os sinais opostos à sua inserção na vida política.

Falamos em “estética” (*aisthesis*) – usando um termo de Safatle (2015a, 2015b) – porque o pendor expressivo, musical, pictográfico e informativo utilizado pelos movimentos antes e durante as manifestações de 2011 é notável. Essa estética que se queria agressiva aos ditadores atuou não apenas “embelezando ou enobrecendo” os movimentos populares, mas produzindo “esvaziamentos e transferências” de autoridades simbólicas. Transferências porque a força das palavras foi transmutada do vigor da fala do ditador para o troar das vozes populares. E esvaziamentos porque as extrapolações dos usos políticos dos versos, das bandeiras e dos rostos não procuravam limitar “simbolicamente” personalidades, partidos ou mesmo uma nação unitária. Eles se manifestavam mais como insígnias de uma participação a qualquer custo, e não como elementos heráldicos de uma coletividade organizada. Como símbolos sem *representamen* (PEIRCE, 1958) – ou sem um “terceiro”, esse “algo que, sob certo aspecto ou de algum modo, representa alguma coisa para alguém” (VOGT, 1973, p. 30) –, os emblemas políticos figuravam antes as pessoas físicas e históricas que os portavam do que personagens e valores distantes da pulsão popular daqueles dias.

As sínteses descritivas acima apresentadas detalham que toda a história moderna do Egito foi intercruzada por tentativas populares ou de grupos de casernas de contestação e de promoção de fraturas nos espectros do colonialismo francês, otomano e britânico, que foram continuados por meio dos ditadores nacionais da segunda metade do século XX. Como que de forma previsível, esses regimes apenas reproduziram programas máximos da economia política internacional:

protecionismo nacionalista, panregionalismo, socialismo soviético e liberalismo, além de empregarem os mesmos expedientes violentos do colonialismo para soçobrar as demandas populares.

Diante desses quadros de tentativas de rupturas, que aqui chamamos de “perífrases históricas” – por utilizarem símbolos comunicativos diferentes para chegarem aos mesmos resultados representacionais do poder –, fica evidente que a indagação sobre “quantas vezes é preciso romper com um regime para que a ele se imponha um fim” pode chegar a um valor inumerável. Como se as tentativas fossem inócuas diante, talvez, de uma questão mais eficiente, essa inspirada nos agentes das ruas dos protestos de 2011: em que veio, em que extremidade, é preciso promover uma fratura precisa para que comecemos a idealizar rompimentos sem reemendas com os espectros políticos coloniais e militares? As respostas que as ruas parecem nos dar se aproximam daquelas que ideólogos da crítica ao colonialismo também forneceram: é preciso que os indivíduos se entremochem com as sobras do colonialismo que busca se atualizar por meio de consolidações corporais, linguísticas e psíquicas (enfim, estético-políticas), ampliando as oportunidades para que sujeitos localizados (como os jovens egípcios do pós-Revolução) saibam encontrar nas suas próprias vidas e substratos socioculturais as alternativas de mudança (FANON, 1964). Um dos modos práticos para realizar essa “ruptura da ruptura” (quando, junto com o regime militar, também se rompe com a própria individuação como herança colonial moderna) apareceu na *aisthesis* dos atos egípcios de 2011, que apenas pela neutralização, pelo esvaziamento e pela crítica continuada de antigos expedientes simbólicos e representativos do passado conseguiram converter a esperança política em deleite pela participação.

Referências

- ABU-RISH, Ziad. Protests, regime stability, and State formation in Jordan. In: KAMRAVA, Mehran (org.). *Beyond the Arab Spring: the evolving ruling bargain in the Middle East*. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 227-312.
- ADAMS, Jason M. *Occupy time: technoculture, immediacy, and resistance after Occupy Wall Street*. London: Palgrave Macmillan, 2014.
- AHARONI, Reuven. *The Pasha's Bedouin tribes and state in the Egypt of Mehemet Ali, 1805–1848*. London and New York: Routledge, 2007.
- ALEXANDER, Anne; BASSIOUNY, Mustafa. *Bread, freedom, social justice: workers and the Egyptian Revolution*. London: Zed Books, 2014.
- ALI AGRAMA, Hussein. Reflections on secularism, democracy, and politics in Egypt. *American Ethnologist*, Washington, v. 39, p. 26-31, 2002.
- ANSELL, Aaron. The Vinegar Revolts and the diverse faces of democracy in Brazil. *Cultural Anthropology*, [s. l.], dez. 2013. Disponível em: <https://culanth.org/fieldsights/the-vinegar-revolts-and-the-diverse-faces-of-democracy-in-brazil>. Acesso em: 03 ago. 2023.
- BARRON, Sandra. *Ending female genital mutilation in Egypt: a policy recommendation*. 2014. Disponível em: <https://www.academia.edu>. Acesso em: 12 jan. 2023.
- BORGES, Antonádia Monteiro. *Tempos de Brasília: etnografando lugares-eventos da política*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2003.
- CHEREM, Youssef Alvarenga. *A crença, a lei, a guerra: uma análise do pensamento de ʿIṣām Muḥammad Ṭāhir al-Barqāwī*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Campinas, Campinas, 2010.

- COOK, Steven. *The struggle for Egypt: from Nasser to Tahrir Square*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- EICKELMAN, Dale F. *The Middle East: an anthropological approach*. New Jersey: Prentice-Hall, 1981.
- EL-DABH, Basil. 6 April's Ahmed Maher arrested. *Daily News, Egypt*, 10th May 2013.
- EZELL, Darell. *Beyond Cairo: US engagement with the Muslim world*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- FABIAN, Johannes. *Power and performance: ethnographic explorations through proverbial wisdom and theater in Shaba, Zaire*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1990.
- FANON, Frantz. *Toward the African revolution: political essays*. New York: Grove Press, 1964.
- GALÁN, Susana. From the square to the streets: sexual harassment and assault in Cairo after the 2011 Egyptian Revolution. In: SHARP, Deen; PANETTA, Claire (org.). *Beyond the square: urbanism and the Arab Spring*. New York: Terreform, 2016. p. 182-207.
- GANZĪR. *Zīna al-ʿArab*. [S.l.: s.n.], 2013.
- GHANNAM, Farha. Meanings and feelings: local interpretations of the use of violence in the Egyptian revolution. *American Ethnologist*, Washington, v. 39, p. 32-36, 2012.
- GOLDSCHMIDT JUNIOR; Arthur; JOHNSTON, Robert. *Historical dictionary of Egypt: African historical dictionaries*. Lanham, Maryland, and Oxford: The Scarecrow Press, 2003.
- HANDY, Basma; KARL, Don Stone; ELTAHAWY, Mona (org.). *Walls of freedom: street art of the Egyptian Revolution*. Berlin: From Here to Fame, 2014.
- HILL, Richard; HOGG, Peter. *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*. Michigan: Michigan State University Press, 1995.
- HIRSCHKIND, Charles. Beyond secular and religious: an intellectual genealogy of Tahrir Square. *American Ethnologist*, Washington, v. 39, p. 49-53, 2012.
- HUNTER, F. Robert. *Egypt under the khedives (1805-1879): from household government to modern bureaucracy*. New York: The American University in Cairo Press, 1999.
- IBRAHIM, Saad Edim. *Egypt, Islam, and democracy: critical essays*. New York-Cairo: The American University in Cairo Press, 2002.
- ISMAIL, Salwa. *Political life in Cairo's new quarters: encountering the everyday State*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2006.
- KASSEM, Maye. *Egyptian politics: the dynamics of authoritarian rule*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2004.
- KEPEL, Gilles. *The roots of radical Islam*. London: Saqi Books Publishers, 2005.
- LABABIDI, Lesley. *Cairo's street stories: exploring the city's status, squares, bridges, gardens, and sidewalk cafés*. New York: The American University in Cairo Press, 2008.
- LESCH, Amn M. Concentrated power breeds corruption, repression, and resistance. In: KAMRAVA, Mehran. *Beyond the Arab Spring: the evolving ruling bargain in the Middle East*. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 17-42.
- ORTELLADO, Pablo. On processes and outcomes: remarks on the Brazilian protests of June, 2013, and other experiences of "new movements". *Cultural Anthropology*, [s. l.], dez. 2013. Disponível em: <https://culanth.org/fieldsights/on-processes-and-outcomes-remarks-on-the-brazilian-protests-of-june-2013-and-other-experiences-of-new-movements>. Acesso em: 01 ago. 2023.
- PEIRCE, Charles S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958. v. 1-6.
- PETERSON, Mark Allen. Egypt's media ecology in a time of Revolution. In: PETERSON, Mark Allen (org.). *Arab media and society: 03 years since the Spring*. Cairo & New York: The American University in Cairo Press, 2012. p. 81-95.
- RAGAB, Ahmed. Prophetic traditions and modern medicine in the Middle East: resurrection, reinterpretation, and reconstruction. *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, v. 132, n. 4, p. 657-673, 2012.

- RASHED, Abouelleil Mohammed; EL AZZAZI, Islam. The Egyptian revolution: a participant's account from the Tahrir Square, January and February 2011. *Anthropology Today*, London, v. 27, n. 2, p. 22-27, abr. 2011.
- RÜSEN, Jörn. *Reconstrução do passado – Teoria da história II: os princípios da pesquisa histórica*. Brasília: EdUnB, 2007.
- SAAD, Reem. The Egyptian Revolution: a triumph of poetry. *American Ethnologist*, Washington, v. 39, p. 63-66, 2012.
- SAFATLE, Vladimir Pinheiro. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac & Naif, 2015a.
- SAFATLE, Vladimir Pinheiro. Por um conceito “antipredicativo” de reconhecimento. *Lua Nova*, São Paulo, n. 94, p. 79-116, 2015b.
- SAID, Edward. *Orientalism*. London: Penguin, 1977.
- SENNETT, Richard. *Flesh and stone: the body and the city in Western Civilization*. London: W. W. Norton and Company, 1994.
- SHYLDKROT, Hava Bat-Zeev; LE QUERLER, Nicole. Présentation. *Les périphrases verbales*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2005.
- SIDNELL, Jack. The ordinary ethics of everyday talk. In: LAMBEK, Michael (org.). *Ordinary ethics: anthropology, language, and action*. New York: Fordham University Press, 2010. p. 123-139.
- SIKA, Nadine. Dynamics of a stagnant religious discourse and the rise of the new secular movements in Egypt. In: KORANY, Bahgat; EL-MAHDI, Rabah (org.). *Arab Spring in Egypt: revolution and beyond*. New York: The American University in Cairo Press, 2014. p. 63-82.
- SULEIMAN, Yasir. *A war of words: language and conflict in the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- TEGA, Danielle. Corpos que transgridem, palavras que resistem: um debate sobre gênero e testemunho. *Mediações*, vol. 26, n. 3, p. 621-638, 2021.
- VAN DIJK, Rijk; BRUIJN, Mirjam; CARDOSO, Carlos; BUTTER, Inge. Introduction: ideologies of youth. *Africa Development*, v. 36, n. 3-4, p. 1-17, 2011. https://www.researchgate.net/profile/Mirjam-Bruijn/publication/277989864_Introduction_Ideologies_of_Youth/links/57baf06308ae724ecea32421/Introduction-Ideologies-of-Youth.pdf. Acesso em: 26 jul. 2023.
- VOGT, Carlos. Finalmente Peirce. *Revista de Administração de Empresas*, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 27-36, 1973.
- WICKHAM, Carrie Rosefsky. *The Muslim Brotherhood: evolution of an Islamist movement*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- WINEGAR, Jessica. The privilege of revolution: gender, class, space, and the affect in Egypt. *American Ethnologist*, Washington, v. 39, p. 67-70, 2002.
- YAZBEK, Mustafa. *A revolução argelina*. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2010.

*Minicurriculo do Autor:

Potyguara Alencar dos Santos. Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2017). Professor Adjunto junto ao curso de Licenciatura em Ciências Sociais da Faculdade de Educação de Itapipoca da Universidade Estadual do Ceará. Pesquisa financiada pela CAPES (Processo nº 88882.317427/2019-01). E-mail: potyguara.alencar@gmail.com.