

Artigos

O EGITO ANTIGO NA VISÃO DOS ÁRABES: PROBLEMAS E POSSIBILIDADES DA EGIPTOLOGIA MODERNA

Thaís Rocha da Silva¹⁴⁸

RESUMO

Diferentemente dos europeus, quando os árabes tomaram posse do Egito, a tradição copta era muito presente, o que permitiu que os árabes também tomassem conhecimento de textos clássicos e os preservassem (EL DALY, 2005, p. 9). Numa perspectiva orientalista mais atual, em que árabes são sinônimo de terroristas e fundamentalistas destruidores de monumentos, cabe refletir sobre seu mérito em fazer com que esses materiais chegaram a nós.

Palavras-chave: Orientalismo; Egito Antigo; Mundo Árabe.

Egypt was not just a place where antiquities decorated the landscape
(EL DALY)

A chamada “Primavera Árabe” parece ter recuperado uma certa visibilidade da relação do Egito antigo com o mundo árabe. Questões em torno da preservação dos museus, de coleções importantes sob os auspícios do Islã voltaram à mídia, deixando transparecer um discurso que deslegitima o mundo árabe de sua relação com o passado

¹⁴⁸ Mestranda do Departamento de Letras Orientais FFLCH-USP, sob orientação do Prof. Dr. Antonio Brancaglioni Jr., desenvolve o projeto de pesquisa “Os papiros ptolomaicos e as fronteiras de gênero: uma possibilidade hermenêutica”. Contato: thaistrds@gmail.com.

faraônico. Uma ética em torno da preservação do passado tem atravessado a mídia “ocidental” interessada nos eventos decorrentes das manifestações em Tahir.

Eventos desse porte têm sublinhado um problema de ordem política, mas também epistemológica. A relação do Egito antigo com o mundo árabe não é um acaso geográfico. Do mesmo modo, o próprio fato de pensar a visão árabe sobre o Egito antigo como uma questão acadêmica, ressalta um tipo de relação problemática com o passado, o que permite rediscutir a ação dos egiptólogos e a constituição da egiptologia como disciplina acadêmica.

A institucionalização da egiptologia pela Europa aponta para a retirada do Egito antigo da história árabes, deslocado para outras referências espaciais e temporais. O mundo árabe é então colocado como cenário, moldura para exibição do passado faraônico, representando mais ainda, o fim de uma era de ouro.

É evidente que as práticas imperialistas do século XIX forjaram modelos de pesquisa e investigação histórica acerca do passado, principalmente da chamada Antiguidade¹⁴⁹. Nesse escopo, a Inglaterra esboçou aquilo que se tornaria a visão contemporânea sobre o Egito antigo através das galerias do British Museum. O mundo clássico, referência para uma definição de beleza e civilização, exigia do público visitante um repertório para “interpretar adequadamente” seu significado, inacessível à maioria. O conhecimento sobre o mundo grego e romano era claramente um traço de distinção social na Europa do século XIX. Assim, o Egito antigo, ainda sem tradução dos hieróglifos, ficou relegado ao exótico, às “curiosidades monstruosas”, como afirma Moser (2006), destacando o aspecto monumental das obras colocadas em exposição. O fato do Egito antigo não ter sido apropriado cientificamente num primeiro momento, permitiu que sua visibilidade fosse constituída pelo crivo popular, combinando múltiplos olhares que ainda hoje andam lado a lado do discurso acadêmico (MOSER, 2006).

¹⁴⁹ Refiro-me aqui exclusivamente ao termo genérico, referente à cronologia tradicional encontrada nos livros didáticos, que se inicia com o surgimento da escrita e termina com a queda do Império Romano do Ocidente.

Não pretendo explorar aqui essas construções, até porque seria necessário lançar mão do debate em torno da Egitomania. Entretanto, é importante destacar que o Egito antigo foi, gradativamente, retirado de seu passado árabe-islâmico para integrar a história da civilização ocidental. Esse deslocamento epistemológico, uma vez colocado sob os estudos referentes ao orientalismo, permite compreender que uma ideia de Oriente forja as balizas conceituais para o desenvolvimento de um saber sobre o Oriente.

Apesar das críticas após a publicação de *Orientalismo*, a obra de Edward Said, acusada muitas vezes por seu excessivo engajamento político, numa apologia ao Islã e aos árabes (SAID, 2001), merece ser considerada. Talvez seja precisamente pelo seu engajamento político que a sua crítica ao orientalismo europeu, pelas heranças imperialistas, tenha revelado uma prática acadêmica livre de isenções.

É importante destacar aqui que Edward Said não é o único autor a tratar do orientalismo e tão pouco, seu criador. Há outros “orientalistas” e mesmo o orientalismo de Said não pode ser tomado como único e monolítico, como afirmam alguns de seus críticos (MARCHAND, 2009). É preciso compreender algumas diferenças cruciais das definições - e percepções - do orientalismo e, mais ainda, contextualizar o seu desenvolvimento. Se assumimos a afirmação de Said de que “o orientalismo não é uma fantasia avoadada (grifo meu) da Europa sobre o Oriente, mas sim um corpo criado de teoria e prática em que houve, por muitas gerações um grande investimento material” (SAID, 1990, p.18), situamos parte da formação da Egiptologia. Mas ainda é preciso levar em conta todo um passado que também contribuiu para que esse investimento tomasse a forma que tomou no século XIX, como por exemplo visões do Egito (e mesmo do “Oriente”) no início da era moderna e do renascimento.

A institucionalização das pesquisas sobre o passado e sobre as civilizações não europeias dentro da academia abriu espaço para um tipo de reconhecimento do outro e do passado: aquilo que não viesse por mãos e olhos europeus permaneceria “perdido”.

Seu reconhecimento só seria possível através das instituições europeias (SAID, 2001, p. 72).

Todo o processo de efervescência intelectual do século XIX parece ter colocado, paradoxalmente, o Egito antigo num estado de paralisia. A civilização egípcia tornara-se perfeita para situar os mistérios e avanços da humanidade, fixa no tempo, imutável. Um espelho adequado para a legitimação dos grandes impérios. A ciência de poucos parecia ter firmado, contudo, as fronteiras que dariam ao antigo passado egípcio a maior das apropriações populares.

Se o orientalismo não nasceu no século XVIII, com o início da expansão imperialista, ele de fato instrumentalizou a política de conquista da época. Nas palavras de Said, o orientalismo deixou de fora a própria história que, uma vez reprimida, retornou a posteriori com críticas e ataques ao orientalismo como uma ciência do imperialismo (2001, p. 66).

Num aspecto mais geral, o Egito antigo pode servir aos três tipos de orientalismo elencados por Said. A criação de uma disciplina, primeiramente, contribuiu para que o Egito fosse fixado num passado e apropriado de forma seletiva pela academia. O segundo aspecto, a preparação para a dominação, se encaixa com práticas imperialistas de França e Inglaterra, que disputaram o território no século XIX. Entretanto, é terceiro aspecto, o “estilo de pensamento”, que rege o jogo das alteridades e merece ser analisado. A obra de Said atrela tal jogo a uma prática política, na constituição e reprodução de imaginários, embora restrita ao universo anglo-francês. Curiosamente, não por acaso, são esses dois impérios que vão enraizar instituições ligadas a pesquisas no Egito antigo. Nessa linha, para Said é preciso demonstrar o modo como tais instituições se apropriaram da história do Oriente, criando um *thelos* civilizacional que confirma e legitima a soberania Ocidental.

Após apresentar brevemente a discussão acerca do orientalismo, é preciso recuperar a sua relação com o tema central deste trabalho. A repercussão das práticas

imperialistas no mundo árabe precisa ir além da discussão de onde situar o Egito antigo. Seu pertencimento à história ocidental (autorizado ou não) demonstra um jogo de forças na constituição de um Egito monolítico, adaptado ao gosto europeu. Se por um lado o advento do islamismo representou a queda, o fim de uma era de ouro do Egito antigo, vale questionar também outros processos, como o domínio grego por Alexandre e posteriormente a conquista romana. O advento do islamismo fez com que o Egito

*“had become once more a part of that Oriental world from which the fiery genius of Alexander had separated her for a thousand years” (grifo meu)
(Idris Bell apud EL DALY, 2005, p. 2).*

É interessante notar que apesar das delimitações claras da egiptologia na universidade, os estudos sobre o Oriente vieram justamente através dos árabes. Silvestre de Sacy (1758-1838) foi o primeiro grande arabista europeu. Ele tratou o Oriente, segundo Said, como algo a ser restaurado (SAID, 1990, p. 138), não apenas por causa da presença desordenada e elusiva do Oriente, mas também apesar dela (grifos meus.) Sacy situou os árabes no Oriente, que foi por sua vez situado no quadro geral da erudição europeia. Cada orientalista recriou o seu próprio Oriente de acordo com as regras fundamentais de ganho e perda, que Sacy foi o primeiro a fornecer e a pôr em prática (Idem; IRWIN, 2007). Uma vez que o árabe foi o idioma que “abriu o Oriente” ao “Ocidente”, podemos dizer que o Egito antigo sofreu camadas de orientalismo. Segundo Joseph Reinaud, o material oriental, tanto sagrado, como profano, podia ser então encontrado em sua forma mais antiga e instrutiva (SAID, 1990, p. 132).

Nesse sentido, é interessante verificar em que medida o modo como os árabes conceberam o Egito antigo foi peculiar, assumindo o outro extremo orientalista, o da apologia e da positivação. Num segundo momento, vale questionar se essas percepções foram incorporadas e incluídas no orientalismo europeu. Acreditou-se que durante a Idade Média europeia, os árabes tinham pouco interesse no Egito antigo, mas a leitura recente de textos árabes tem demonstrado o contrário, como se vê nas obras de Al-Kindi,

Al-Idrisi, Al-Qalqashandi (EL DALY, 2005, p. 3), onde é possível identificar também o tom elogioso ao passado egípcio.

Se o Egito antigo não estava distante geograficamente dos árabes, poderíamos imaginar que a passagem do conhecimento histórico se deu com menos distorções do que no caso ocidental. Entretanto, esse tipo de afirmação pode incorrer a uma visão polarizada de árabes “bons” e dos ocidentais “maus”. Para além do maniqueísmo, vale identificar as ideologias que estavam presentes na formação desses saberes.

Diferentemente dos europeus, quando os árabes tomaram posse do Egito, a tradição copta era muito presente, o que permitiu que os árabes também tomassem conhecimento de textos clássicos e os preservassem (EL DALY, 2005, p. 9). Numa perspectiva orientalista mais atual, em que árabes são sinônimo de terroristas e fundamentalistas destruidores de monumentos, cabe refletir sobre seu mérito em fazer com que esses materiais chegaram a nós. Um caso digno de nota é a narrativa de Ibn Iyas (apud EL DALY In: UCKO; CHAMPION, 2003, p. 41) que relata a prisão de um homem pelo sultão Al-Ashraf Barsbay (1422–1437 d.C.) por mumificar um homem morto e vendê-lo aos europeus como mummia¹⁵⁰. Um outro caso que também terminou na condenação à pena capital, é mencionada no ano 1513, sobre um homem por que saqueou tumbas antigas e vendeu os corpos dos mortos aos europeus.

A relação do Egito antigo com a Arábia é antiga, há indícios no Médio e Novo Império. O texto de Sinuhe, mais tardio menciona a ida do personagem para a Arábia, e na literatura demótica, ela aparece com o nome de pA tA Alby. Tal relação não foi apenas militarizada, há registros de trocas comerciais e textos de viajantes árabes que descreveram os monumentos egípcios (EL DALY In: UCKO; CHAMPION, 2003). Não é de surpreender, portanto, a semelhança da literatura egípcia, sobretudo do Médio Império, com textos contidos nas Mil e Uma Noites (JAROUCHE, 2007).

¹⁵⁰ As múmias na história da Europa não pertenceram somente aos gabinetes de curiosidade e museus. Sabe-se que muitos europeus durante a Idade Média utilizavam pó de múmia com fins medicinais.

O islamismo estabeleceu uma relação diferente dos cristãos com o passado egípcio. Para os árabes islâmicos do século VI e VII d.C. os egípcios eram os coptas cristãos. O interesse pelo assunto seguia as orientações do Profeta que encorajava a busca de conhecimento em qualquer lugar (EL DALY In: UCKO; CHAMPION, 2003, p. 42-43) e formar sua própria visão do passado. O próprio Mohamed casou-se com uma egípcia, Maria, e há registros posteriores de uma literatura elogiosa ao Egito, destacando que a sabedoria dos coptas (= egípcios) deveria ser buscada.

A religião egípcia despertou nos árabes mais do que uma curiosidade ou espanto pelo exótico. Alguns aspectos estão atrelados a ensinamentos das escrituras e também aos estudos da alquimia e dos conhecimentos médicos. A ideia de unidade, contida no Corão e desenvolvida por filósofos como Al-Kindi são muito próximas dos mitos cosmogônicos de Heliópolis, em que a criação do mundo é dada pela diferenciação.

Estudos na área da filosofia como, por exemplo, a relação entre o pensamento egípcio do período faraônico com a Falsafa árabe parecem desconectados. O marco da helenização é muito mais referendado do que qualquer participação (para não dizer contribuição) genuinamente árabe. O Egito antigo não é sequer mencionado nos estudos da Falsafa e os árabes, muitas vezes desacreditados sendo apenas receptores da filosofia grega¹⁵¹.

Não pretendo avançar na discussão que exigiria um exame aprofundado da ideia em torno do pensamento especulativo. A filosofia, essa sim, grega, não passou incólume pelas tradições orientais. Paralelamente, o contrário também se deu, sobretudo com a expansão do império persa e do advento do cristianismo. É preciso reconhecer que as ideias egípcias a respeito dos homens e do universo não desapareceu em meio às areias. O helenismo e posteriormente o cristianismo copta trilharam um caminho por onde essas tradições se modificaram, mas prosseguiram. Dos caminhos possíveis estão o

¹⁵¹ Aqui pensando na filosofia entre os árabes, cf. Attié Filho, 2002.

neoplatonismo da Escola de Alexandria, o cristianismo, o gnosticismo, o hermetismo e a tradição síria.

Obenga (2005) se propôs a identificar de que modo o pensamento egípcio permaneceu na tradição clássica, apresentando uma longa lista de sábios que percorreram a Escola de Alexandria, no Egito. Contudo, não apresenta nenhuma fonte para cotejar as informações. O grupo sacerdotal nos templos, espalhados ao longo de todo o território egípcio - parece ter sido o responsável pela perpetuação das tradições faraônicas.

Sabendo que a estrutura dos templos pouco se modificou no período ptolomaico e também no período romano, é possível supor que as tradições egípcias tenham se mantido - e se transformado - simultaneamente, sendo apropriadas pelos neoplatônicos e estóicos. Mesmo os coptas, que cuidaram de selecionar bem o que poderia entrar para o pensamento cristianizado, não partiram do nada em suas referências teológicas e mesmo simbólicas.

Foi esse mosaico complexo que chegou aos árabes no século VI d.C. Cabe aqui diferenciar a ocupação árabe do processo de islamização do Egito, que seria posterior. O Islã não incluía apenas os árabes da região, mas outros grupos étnicos. A palavra árabe para o advento do Islã no Egito é *fatH* que significa “abertura, introdução, e revelação” muito antes de significar “conquista”, de forma que alguns pesquisadores preferem a o termo “anexação” do Egito pelo Islã (EL DALY, 2005, p. 20), ao invés do termo conquista, que obscurece a relação da administração islâmica com os povos nativos. As terras do Egito permaneceram em posse dos egípcios, de acordo com os direitos assegurados pela *Ahl Al- Dimah* (aqueles sob proteção muçulmana). Esse processo de anexação teve consequências interessantes para se pensar na apropriação do passado egípcio. Os muçulmanos não pretendiam extinguir o passado faraônico como pretenderam os romanos, por exemplo. Sua presença no território egípcio não configurou um projeto colonial nos seus moldes tradicionais.

Por conta disso, os árabes desenvolveram métodos de pesquisa em arqueologia e paleografia já no século VII, o que apareceria na Europa somente no final do século XVII e princípios do XVIII.

Curiosamente, o interesse “científico” dos árabes não afastou a ideia da “caça ao tesouro”. A longa tradição de manuais para a obtenção de tesouros antigos foi largamente difundida nesses princípios da presença islâmica. Muitos entendiam que a aquisição dos tesouros antigos deveria ser para o benefício do Estado. Havia o reconhecimento da riqueza dos antigos egípcios, não apenas pela observação do aspecto monumental (que parece ter chocado mais aos ocidentais), mas muitas vezes pelas passagens bíblicas, como as de José e Moisés, por exemplo, que dão indícios da quantidade de ouro na corte do faraó. A tradição dos manuais continha feitiços para facilitar a entrada nos antigos monumentos e nas tumbas, de modo a afastar os espíritos e as energias dos ladrões. Apesar de popular, o Islã condenava o roubo e a violação dos mortos. Em algumas passagens de textos, há indicações claras de não se violar as múmias e os caixões (EL DALY, p. 32ff), sob o risco de pena capital.

Os egípcios antigos eram conhecidos pelos árabes pela designação genérica “copta” (qypt, gybt). Isso indica que os árabes entendiam a presença nativa na região como um continuum com um passado mais distante (EL DALY, 2005).

Os árabes tiveram acesso a um conjunto de fontes que não está mais disponível nos dias de hoje. Muitos monastérios coptas ainda sobreviventes no século X continham textos e outros materiais, principalmente narrativas que eram transmitidas oralmente e que tinham origem no material em demótico de fins do período ptolomaico. Além dos textos clássicos como os de Heródoto, Maneto, Plutarco, Platão, Plotino, etc. os árabes tiveram acesso também aos textos judaicos. Os historiadores árabes tinham grande respeito pelas tradições pré-islâmicas e produziram outras fontes que também serviram de base ao estudo dos antigos egípcios, como Os segredos dos templos e as antigas ciências dos sábios egípcios, Crônicas do Egito, seus tesouros e faraós; A única jóia das

crônicas do Egito; Talismãs eclesiásticos; As ciências dos tesouros escondidos, citados pelo historiador Al-Idrisi (EL DALY, 2005).

Todavia, apesar do interesse árabe pelos antigos egípcios, os hieróglifos se mantiveram em silêncio até o século XIX, apesar dos esforços. O interesse pela escrita dos faraós estava associado, entre outras coisas, à ideia de que os sinais tinham significados alquímicos. De acordo com El-Daly (2005, p. 59) grupos sufis também identificaram na caligrafia uma série de propriedades associadas aos critérios sufis, tais como a proporção, o equilíbrio, a simetria, também o paralelismo, a graciosidade e regularidade dos sinais. A chamada “estética do ‘Enigma’ ”, na qual o observador é atraído pela curiosidade, também é combinada com o “horror ao vazio”, já que todos os espaços são preenchidos. Do mesmo modo, havia a preocupação com a unidade do texto associada ao significado do conjunto (letras e formas).

Os sufis eram também particularmente interessados por metáforas, o que contribuiu para o interesse árabe nos hieróglifos. Os árabes já identificavam as três escritas egípcias e seu acesso às fontes clássicas colaborou para as primeiras tentativas na interpretação dos sinais. Há indícios de que os coptas tenham mantido o conhecimento do hieróglifo até meados do século VI d.C. tendo depois desaparecido (EL DALY, 2005).

Uma das grandes contribuições árabes para o estudo do Egito antigo foi sua compreensão a respeito da magia. Para os ocidentais, de modo geral, ainda hoje, a magia é um tema associado à antropologia, como parte das sociedades “primitivas”¹⁵². Os árabes, como os egípcios, a entendiam como ciência.

O interesse árabe pelo Egito antigo continuou com o domínio otomano, como visto nos livros de Ibn Zunbul, Al-Bakri, Al-Ishaqi, etc. (EL DALY, 2005, p. 28). No século XIX, Ali Mubarak produziu uma grande enciclopédia topográfica. Os árabes tinham sistematizado

¹⁵² Trata-se aqui evidentemente de uma generalização. Apesar dos avanços da antropologia em desconstruir a ideia de “sociedades primitivas”, a magia é um tema tradicionalmente e popularmente vinculado a esse imaginário.

questões a respeito do Estado faraônico, do hermetismo, das divindades, da medicina egípcia e chegaram a formular de fato um corpus documental sobre o período pré-islâmico. Se isso é fato, por que essas fontes não são incluídas na egiptologia? Trata-se de fato de um projeto político?

A pesquisa acadêmica sobre o Oriente, com toda a gama de significados simbólicos que ele abarca, está calcada num mosaico completo de construções de alteridade que vai muito antes de Heródoto. Mas é preciso recuperar em que medida outras camadas de alteridade foram adicionadas a esse “olhar ocidental” (judaico-cristão, greco-romano). Se parte da pesquisa orientalista foi iniciada pelos estudos sobre os árabes, como indica o legado de Sacy, de que maneira esses mesmos árabes corroboram para uma visão também orientalista do Egito antigo? Se a Egiptologia tem sua estreia na Europa com o cenário elaborado pelos arabistas, então não podemos reduzir o problema da egiptologia ao campo político. É preciso analisar suas múltiplas faces e fases de formação, mas não num universo exclusivamente europeu.

Egiptólogos têm se esforçado atualmente para fazer o caminho inverso. A aproximação com a história do mundo árabe e uma nova compreensão sobre o Islã têm produzido resultados mais esclarecedores sobre a relação do Egito antigo com a história árabe-islâmica. Estudos sobre a auto-representação egípcia, baseados nas estelas funerárias, encontraram parceria na análise das auto-biografias árabes. Segundo Reynolds (2001), é o cristianismo que funda a biografia no estilo moderno do termo, em que a ideia de uma “auto-consciência” e de uma “identidade individual” determinam o curso da vida e os fatos na vida desse indivíduo. As biografias árabes, assim como as egípcias circulavam num meio específico, não promovido pelos próprios indivíduos, mas por artistas, escribas, poetas, etc.

Contudo, as pesquisas sobre as relações de gênero ainda reforçam um olhar colonizador sobre o Egito antigo. Tanto as mulheres, como os árabes foram retirados da história ocidental. Mas como explicar então que as mulheres tenham merecido a atenção

dos egiptólogos? Nas palavras de Wilfong, “women occupy a uniquely visible and autonomous position in Egypt, and this was considered a distinctive characteristic of Egypt in ancient times” (2007, p. 206). Assim, não seria forçoso dizer que parte da razão do Egito “entrar” para a história ocidental (entendida aqui nos seus moldes judaico-cristão) se deve às mulheres. Mas numa caracterização simetricamente oposta.

A questão feminina ganhou nova roupagem após o 11 de Setembro no mundo islâmico. Uma (pseudo) compreensão das relações de gênero nesse contexto enfatiza uma visão dicotômica, de um feminismo engajado politicamente, unificador - e criador de uma categoria de mulheres oprimidas e que precisam ser salvas, quase do mesmo modo que a história do Egito precisa ser incluída pelo discurso ocidental.

A bandeira da liberdade das mulheres no Islã repentinamente tomou parte do nosso discurso de justiça, igualdade e liberdade. O texto de Abu-Lughod (2002) demonstra como um discurso de direitos humanos, apoiado na igualdade de gênero foi instrumento da “guerra contra o terror” norte-americana. Recentemente, o professor Eric Fassin, em uma palestra no Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (2011) demonstrou como os discursos sobre a sexualidade do outro, no caso, os muçulmanos, se tornou elemento de identificação e um critério de estabelecimento de liberdade.

Autores como Peter Stearns (2007) e Fátima Mernissi (2001) têm apresentado as diversas visões sobre as mulheres “orientais”. Marina Soares (2011) desenvolveu uma análise sobre as construções relativas ao corpo, ao feminino e masculino, entre os séculos XII e XIII no mundo islâmico. A partir da leitura do Corão e de outros textos médicos e religiosos, identificou que a visão árabe-muçulmana não é homogênea, nem monolítica, chamando a atenção para generalizações superficiais.

É preciso separar os diversos discursos religiosos em torno do Corão, eles devem analisados segundo realidades particulares, sobretudo culturais. Não se pode homogeneizar o texto corânico como misógino. Diferentemente da Bíblia cristã, os

modelos de feminino não são dicotômicos, opostos entre a pecadora e a santa¹⁵³. São por outro lado, múltiplos e contraditórios. Metodologicamente, é digno de nota observar que a contradição não implica uma negação, uma anulação pela presença de dois pólos antagônicos, ou seja, as mulheres são ou positivadas ou negadas, mas isso pode ocorrer diferentemente em várias ocasiões.

Os trabalhos sobre as relações de gênero no Egito antigo, aqui infelizmente limitado à categoria “mulheres” ignoram o mundo árabe, ou o fato do Egito ter qualquer relação com essas tradições. Se identificamos semelhanças nos textos árabes e egípcios na medicina, na poesia e mesmo na literatura, em que medida esses modelos de feminino não foram apropriados pelo Islã? E se foram, de que modo se deu essa passagem? Parece haver, assim, uma convergência do discurso do oikos e do harém. A reclusão das mulheres é ao mesmo tempo sinal de civilização (quando visto pela ótica helenizante), mas de selvageria, de privação (quando do ponto de vista árabe-islâmico). Como lidar com tal simultaneidade?

O discurso em torno da sexualidade de fato tem moldado o discurso de diferenciação sobre o outro (LEWIS, 2002, p. 216). A exclusão das mulheres árabes e islâmicas dos estudos de gênero do Egito não acontece porque esse período é posterior ao faraônico. Se assim o fosse, as mulheres gregas não teriam sido colocadas como paradigma para qualquer análise anterior ao século V a.C. Trata-se do modo como o Egito antigo, por vezes feminilizado, é apropriado pela história ocidental, que contribui para o surgimento do Ocidente. Assim, tanto o Islã, como as mulheres árabe-islâmicas, são extirpados do discurso histórico e historiográfico. Seria exagero pretender que os estudos de gênero recolocassem o Egito antigo com a história ocidental? Talvez inspirando-se nas mulheres que tomaram a Praça Tahir, firmando a irreversibilidade de uma revolução.

¹⁵³ Do mesmo modo, a ausência da prática da confissão coloca o fiel numa outra posição em relação à instituição religiosa e suas práticas mais íntimas.

Referências Bibliográficas

ABU-LUGHOD, L. "Orientalism" and Middle East Feminist Studies. *Feminist Studies*, v. 27, n. 1 (Spring), p. 101-113, 2001.

_____. Do Muslim Women really need saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its others. *Ethics Forum*: September 11 and ethnographic responsibility. *American Anthropologist*, 104, v. 3, p. 783-790, sept. 2002.

ATTIE FILHO, M. *Falsafa. A filosofia entre os árabes*. São Paulo: Palas Atenas, 2002.

COLLA, E. *Conflicted Antiquities. Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity*. Durham and London, Duke University Press, 2007.

EICKELMAN, D. F. Traditional Islamic learning and ideas of the person in the twentieth century. In: KRAMER, M. (Ed.), *Middle Eastern lives: the practice of biography and self-narrative*, Syracuse New York: Syracuse University Press, 1991, p. 35–59.

EL DALY, O. *Egyptology: the missing millenium. Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*. London: UCL Press, 2005.

_____. *Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*. In: UCKO, P.; CHAMPION, T. *The wisdom of Egypt: changing visions through the ages*. London: UCL Press, 2003, p. 39-63.

IRWIN, R. *For the lust of knowing: the orientalisists and their enemies*. London: Penguin Books, 2007.

JEFFREYS, D. (Ed.). *Views of Ancient Egypt since Napoleon Bonaparte: imperialism, colonialism and modern appropriations*. London: UCL Press, 2003.

KRAMER, M. (Ed.), *Middle Eastern lives: the practice of biography and self-narrative*. Syracuse and New York: Syracuse University Press, 1991

KUBERSKI, P. Dreaming of Egypt: philosophy, psychoanalysis, and cinema. *SubStance*, v. 18, n. 3, p. 75-94, 1989. Issue 60: Special Issue: Writing the Real.

LEWIS, R. Feminism and Orientalism. *Feminist Theory*. SAGE (Ago), p. 211-219, 2002.

MARCHAND, S. *German Orientalism in the Age of Empire Religion: race and scholarship*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2009.

MERNISSI, F. *O harém e o ocidente*. Porto: ASA Editores, 2001.

OBENGA, T. *L'Égypte, la Grèce et la École d'Alexandrie*. France: Khepera, 2005.

REYNOLDS, D.F. (Ed.). *Interpreting the self: autobiography in the Arabic literary tradition*. Berkeley and London: University of California Press, 2001.

SAID, E. *Orientalismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

_____. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

_____. *Orientalismo reconsiderado*. In: SAID, E. *Reflexões sobre o exílio*. São Paulo: Cia das Letras, 2001, p. 61-78.

SOARES, M. *Erótica sem véu. O corpóreo-sexual na sociedade islâmica clássica (século XII-XIII)*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2011.

UCKO, P.; CHAMPION, T. *The wisdom of Egypt: changing visions through the ages*. London: UCL Press, 2003.