

## Arqueologia, revolução e falafel. A Arqueologia Egípcia e a Primavera Árabe.

José Roberto Pellini\*

PELLINI, J.R. Arqueologia, revolução e falafel. A Arqueologia Egípcia e a Primavera Árabe. *R. Museu Arq. Etn.*, São Paulo, n. 23, p. 139-154, 2013.

**Resumo:** Perdemos a inocência e descobrimos que nossa dita “ciência” não cumpre apenas a tarefa de produzir conhecimento, mas atende aos interesses de uma infinidade de indivíduos e grupos. Os recentes eventos da Primavera Árabe, no Egito, mais uma vez mostraram como a arqueologia e o passado podem ser utilizados como instrumento ideológico dos movimentos nacionalistas. Enquanto o Presidente Hosni Mubarak defendia a existência de uma identidade egípcia secular, única e que remonta ao passado faraônico, o Museu do Cairo, guardião da herança faraônica, era visto como símbolo de estado decadente pelos islâmicos mais radicais, tendo sido transformado em alvo de ataques. De ambos os lados, o passado egípcio foi manipulado para atender aos interesses nacionalistas durante a revolução.

**Palavras-Chaves:** Arqueologia, Política, Faraonismo

### Falafel e Karkade

Vinte e seis de janeiro de 2011. São nove e trinta e seis da noite. Após um voo tranquilo eu e Carol desembarcamos no aeroporto do Cairo, para mais uma etapa de escavação da tumba tebana TT49 em Luxor. Tudo aparentemente tranquilo. Seguimos pelo saguão em busca de nossas bagagens. Enquanto Carol pega as mochilas reparo que o aeroporto está mais cheio que de costume,

mas não dou muita importância, queremos ir logo para o hotel descansar. Seguimos em direção ao ponto em que combinamos de nos encontrar com John, do Canadian Hostel. No portão de saída somos barrados por agentes do exército fortemente armados. Pergunto o que está acontecendo e eles nos encaminham ao serviço de informações.

(Eu) – *As-salam alaykum*,

(Atendente) - *Wa alaykum e-salam*

(Eu) – Por favor, pode me dizer o que está acontecendo? Não nos deixam sair do aeroporto.

(Atendente) – Meu senhor, já passaram das dez horas da noite. Por ordem do governo ninguém

(\*) Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Sociologia e Antropologia. [sjrpellini@yahoo.com.br](mailto:sjrpellini@yahoo.com.br)

pode estar nas ruas. O governo decretou toque de recolher entre as quatro da tarde e as seis da manhã. Sendo assim, só poderão deixar o aeroporto amanhã pela manhã.

(Eu) – Mas por quê? Que história é essa de toque de recolher?

(Atendente) – Meu senhor, não estou autorizada a dizer nada, apenas que o senhor não pode deixar o aeroporto até amanhã de manhã.

(Eu) – Sim, mas onde vamos comer e dormir?

(Atendente) – Infelizmente terá de dormir aqui. Comida o senhor pode encontrar nos quiosques.

Saio resmungando e bastante confuso por não saber o que estava se passando. Olho para Carol e percebemos neste instante uma multidão se amontoando nos cantos do aeroporto. São quase duas mil pessoas procurando lugar para comer e dormir. Com muito custo Carol consegue comprar água e Coca-Cola. A comida, diz a ela o rapaz do quiosque, acabou há horas. Corremos para o *freshop* e compramos algumas barras de chocolate, o único alimento que ainda restava nas prateleiras. Procuramos um canto para deitar e achamos um espacinho no segundo andar do aeroporto em frente à farmácia. Abro a mochila, retiro duas toalhas de banho, estendo no chão e sentamos ao lado de um grupo de árabes que conversavam animadamente. O frio aumenta a cada hora, naquela que seria a noite mais fria dos últimos anos no Cairo. Levantamos após uma péssima noite e seguimos em direção à saída. Nós e grande parte das pessoas que estavam dentro do aeroporto. Vou para o meio da pista e tento pegar um táxi na já conhecida desorganização organizada do Cairo. Disputando cada centímetro quadrado de espaço, conseguimos parar um taxista:

(Eu) – Senhor, precisamos de táxi.

(Taxista 1) – Para onde?

(Eu) – Tahir Square.

(Taxista 1) – Sinto muito..... estou indo para outro lugar.

(Eu) – Como assim?

(Taxista 1) – Desculpe, senhor, mas para lá eu não vou.

Embora o trânsito estivesse lento à frente do aeroporto, era difícil falar com os motoristas. Percebendo um táxi parado mais na ponta da pista, saímos correndo com as malas. Ao encontrar o motorista:

(Eu) – Senhor, senhor, precisamos de um táxi.

(Taxista 2) – Claro, sem problemas, vamos colocar as bagagens lá atrás.

(Eu) – Ótimo – penso eu, nossa sorte mudou.

(Taxista 2) – Para onde vocês vão?

(Eu) – Tahir Square.

(Taxista 2) – Tahir? Desculpe, para lá eu não vou.

(Eu) – Como assim?

(Taxista 2) – Desculpe, desculpe, tenho de ir.

(Eu) – Nós pagamos o dobro da corrida.

(Taxista 2) – Não, não, não. Desculpe, senhor.

Começamos a ficar tensos. Não tínhamos muitas informações, ninguém queria ir para a Praça Tahir e estávamos sem comunicação, pois aparentemente nenhum telefone do aeroporto funcionava. Por volta das onze da manhã, depois de horas tentando, finalmente conseguimos um táxi. Na realidade não era bem um táxi, mas uma van de transporte de carga. Bom, já era algo. Seguimos e o motorista parecia meio perdido. Quando ele entrou no bairro islâmico, pensei: este não é o caminho para a Tahir. Preocupado perguntei a ele por que estávamos tomando aquele caminho e a resposta foi: por aqui é mais calmo e seguro. Não entendi direito, mas resolvi confiar no motorista. Após deixarmos o bairro islâmico, a visão das ruas vazias e sujas, somado ao silêncio do motorista, me fazia pensar que algo estava errado. Carol, que estava cansada, já tinha caído no sono. Após uma hora e meia rodando, já perto do centro do Cairo, somos parados por três rapazes em uma barricada. Dois dos rapazes traziam os rostos cobertos. Um deles tinha um escudo como os do exército, outro trazia consigo um porrete de quase um metro e o último uma faca. Fiquei definitivamente assustado. Carol seguia dormindo. Depois de conversar com os três rapazes, o motorista consegue autorização para passar a barricada. Quase em pânico, pergunto ao motorista:

(Eu) – Você poderia me dizer o que está acontecendo? Ontem não nos deixaram sair do aeroporto. Tivemos de dormir no chão. Estamos sem comer a horas. Ninguém queria nos trazer para cá. As ruas estão vazias como se ninguém quisesse sair de casa. E agora isso? Gente encapuzada com armas na mão? O que está acontecendo?

(Motorista) – Revolução – dizia ele – revolução.

(Eu) – Revolução? Do que você está falando?

(Motorista) – Chegamos senhor. Vamos rápido. Não quero ficar por aqui.

Paramos em frente ao Canadian Hostel, acerca de 30 metros da Praça Tahir. Ao sair da van, vemos uma cena um tanto quanto perturbadora, milhares de pessoas aglomeradas cantando quase que em uníssono e enormes tanques de guerra postados na saída da praça. Corremos para dentro do Canadian Hostel, sem saber o que pensar. Ofegantes, chegamos à entrada do Hostel e fomos recepcionados pelo gerente, que ao ver nossa cara de medo tenta nos acalmar. Mas as perguntas saem automáticas:

(Eu) – O que se passa? O que está acontecendo? Por que tanta gente na Tahir? Que história é essa de revolução?

(Carol) – Por que os tanques? Que gritaria é essa? – Falávamos sem parar.

(John) – Calma, pessoal. É o seguinte. Antes de ontem, dia 25, a população saiu nas ruas pedindo a renúncia do Presidente Mubarak. As pessoas estão concentradas aqui na Praça Tahir aproximadamente a 72 horas e dizem que só vão sair depois que o Presidente renunciar. Os manifestantes incendiaram o prédio da TV estatal e o Ministério do Interior. Então, o governo chamou o exército que trouxe os tanques e helicópteros para tentar conter a população, mas parece que os soldados passaram para o lado da população. Não sei onde isso vai terminar.

(Eu) – Então a coisa é séria?

(John) – Parece que sim, na realidade eu não sei, pois não há muitas notícias. Só a CNN.

(Carol) – Mas isso é só aqui? No Cairo?

(John) – Não, o país todo está parado. Não há telefone e a internet foi cortada. Mesmo porque parece que a manifestação começou nas redes

sociais. O governo não deu muita atenção e foi surpreendido pela quantidade de pessoas na Praça. Em Alexandria e em Ismaelia a população também está nas ruas.

(Carol) – Há mais alguém no Hostel? Você sabe se a Professora Violeta está aqui? – Violeta Pereyra é a Coordenadora Geral da Missão Argentina em Luxor.

(John) – Sim, ela está no quarto.

(Eu) – Vamos lá Carol, vamos falar com Violeta.

O encontro com Violeta foi reconfortante. Ela nos explicou o que se passava, mas também estava sem muitas informações. Com muito custo conseguimos contato com outro membro da equipe que estava em Paris e descobrimos que todos os voos da Europa estavam cancelados. Ninguém podia mais entrar no Cairo. O clima de incerteza aumentava. Nossa principal preocupação já não era mais a etapa de campo, mas nossa segurança.

Em busca de notícias mais concretas, Violeta decide encontrar um amigo chamado Mohamed, que trabalhava na TV japonesa. Saímos a pé e cruzamos a Praça Tahir por trás. No caminho observamos o prédio da TV estatal e do Ministério do Interior ainda com muita fumaça. Caminhamos a passo largo em meio a tanques e regimentos do exército. Havia muita correria. O clima de tensão só aumentava. Ao chegar à sede da TV japonesa vemos Mohamed com ferimento na cabeça.

(Violeta) – Mohamed, o que se passou, você está ferido?

(Mohamed) – Quando estava cobrindo a manifestação, tomei uma pedrada na cabeça, mas estou bem.

(Violeta) – Você acha seguro permanecer por aqui ou acha que devemos ir embora?

(Mohamed) – Acho melhor vocês saírem do Cairo, aqui, em Alexandria, Ismaelia e alguns outros locais a situação é tensa e pode sair do controle a qualquer momento. Não acho que Mubarak vá realmente renunciar e as coisas podem ficar violentas. Mas também não acho que seja muito seguro tentar sair do Egito agora. Por que vocês não vão para Luxor, onde têm amigos? Lá vocês estarão protegidos.

(Carol) – Protegidos?

(Mohamed) – Sim. Veja, todos os prisioneiros do Egito foram libertados das cadeias públicas e a polícia entrou em greve. Não quer tomar partido, seja do governo, seja da população insurgente. Com isso as pessoas estão criando milícias para se proteger, pois ninguém sabe quem é bandido ou amigo.

(Eu) – Fomos parados por uma destas milícias quando estávamos chegando ao Canadian Hostel.

(Mohamed) – Há quem diga que isso é uma estratégia do governo, pois diante de um clima de insegurança a população vai pedir a intervenção do governo e a volta à ordem. Nos bairros mais afastados parece que houve uma onda de saques. Nesse sentido se forem para Luxor estarão perto de amigos e se a situação piorar podem deixar o país pelo Mar vermelho, entendem?

(Violeta) – Sim, claro. Talvez seja realmente melhor. Sabe onde podemos comprar comida?

(Mohamed) – Comam algo com a gente, tem comida aqui. Mas quando saírem há uma pequena vendinha na esquina.

Depois de comer e conversar mais uns minutos resolvemos ir para o Hostel. No caminho paramos onde Mohamed falou e compramos Falafel e água. À noite, o som ensurdecedor da multidão, que já contava com mais de um milhão de pessoas, não nos deixava dormir. Para piorar, os caças de Mubarak sobrevoavam a Praça em voo rasante. As turbinas dos caças faziam as paredes do Hostel tremer. Isso criava uma atmosfera de medo cada vez maior. O clima era de terror absoluto. Após mais uma noite em claro, decidimos seguir o conselho de Mohamed e fomos ao aeroporto. Saímos correndo pelas ruas com as mochilas nas costas até encontrar alguém que nos pudesse levar ao aeroporto. Chegando lá o caos estava instalado. Milhares de pessoas se acotovellavam em busca de uma passagem para sair do Egito. Os voos nacionais estavam cancelados e só estavam autorizados as decolagens internacionais. O governo queria que todos os estrangeiros deixassem o país. Violeta, após tentar durante duas horas e até chorar, conseguiu três passagens para Luxor, mas com datas em aberto. Acomodamo-nos na

área de embarque esperando a reabertura dos voos nacionais, coisa que só aconteceu 36 horas depois.

Quando chegamos a Luxor, parecia que estávamos em outro mundo. As ruas estavam calmas, não havia manifestações e o clima era de absoluta tranquilidade. Seguimos com nosso amigo Mohamed Faruk de carro até o hotel no West Bank, onde costumemente nos hospedamos, e fomos recepcionados com um delicioso copo de karkade. Finalmente pudemos descansar.

Depois de horas dormindo, finalmente conseguimos relaxar. Seguimos acompanhando as notícias e pudemos perceber quanto as informações eram distorcidas pelas redes de televisão e quanto o terror dos dias no Cairo estava mais em nossas mentes que nas ruas lá fora. Tirando um ou dois pequenos incidentes na Praça, a manifestação foi pacífica e o clima de tolerância imperou. Em contrapartida, a CNN e as demais agências internacionais de notícias exortavam a saída dos estrangeiros dizendo haver um clima de guerra no ar. Aqui no Ocidente somos bombardeados com a imagem do mundo árabe em guerra constante e compramos a imagem de muçulmanos como terroristas. Agora veja: você em meio a uma revolução árabe, com todas essas imagens guardadas em seu subconsciente, vai pensar o quê? Que o mundo está acabando para você, que você vai ser sequestrado, torturado e morto pelo simples fato de ser ocidental. É claro que havia problemas, afinal, era uma revolução, a maior do mundo árabe. Mas não havia motivos para tanto medo. Em nossa casa em Luxor, vendo pela televisão a renúncia de Mubarak, uma certeza permanecia, estávamos vendo a história ser escrita diante dos nossos olhos. Não nego que em alguns momentos tive vontade de ir para o meio da população e gritar junto com eles, era assustador, mas, ao mesmo tempo, era empolgante ver a multidão na rua, unida, cantando. No entanto, a prudência falou mais alto. Maldita prudência!!!

Entre um passeio e outro, já que não havia nada o que fazer se não esperar, soubemos que o Museu do Cairo fora atacado e que os sítios arqueológicos de Saqqara haviam sido saqueados.

Dizia nosso amigo Mohamed Farouk que o museu passou a ser considerado pela população insurgente como símbolo do governo e, assim, passou a ser alvo dos manifestantes. Segundo Zahi Hawas, então Diretor do Serviço de Antiguidades, o ataque teria sido promovido por um grupo de radicais islâmicos. Para Hawas, tais indivíduos não poderiam ser considerados como egípcios, pois “os egípcios de verdade protegem seu passado e sua herança” (CNN, 01/02/2011). Soubemos também que Mubarak, em uma última tentativa de se manter no poder, havia trocado todos os ministros de estado e criado um novo ministério, o de antiguidades, sob a liderança de Zahi Hawas.

Em Luxor só havia duas missões trabalhando, a húngara e a polaca. Com os dias mais calmos decidimos tentar conseguir a permissão para abrir a tumba e dar prosseguimento ao nosso trabalho. Violeta se reuniu seguidamente com os representantes do Serviço de Antiguidades, a fim de obter as permissões de trabalho. Apesar de uma série de empecilhos ter sido colocada, havia certa disposição do governo para que abrissemos a tumba e trabalhássemos. Um dia em frente à tumba, eu e Carol conversávamos com Sheik Hassan, responsável pelos trabalhadores egípcios na necrópole tebana, enquanto Violeta tratava da liberação dos papéis com o responsável do Serviço de Antiguidades. Segundo o que nos falava o Sheik Hassan, reabrir a tumba e permitir nosso trabalho mostraria ao mundo que as coisas no Egito estavam se normalizando. Nesse sentido, eramos necessários ao discurso do governo.

(Sheik Hassan) – Não se preocupem, os papéis vão sair.

(Carol) – Mas por que a demora?

(Sheik Hassan) – Me parece que o problema é com a polícia.

(Eu) – Com a polícia, como assim?

(Sheik Hassan) – Pelo que disse o Sr. Mustafá, as autorizações de trabalho já foram aprovadas pelo Serviço de Antiguidades. Eles estão esperando apenas o aval da polícia para dar prosseguimento aos trâmites.

(Carol) – Mas pelo que soubemos a polícia esta parada, não está trabalhando.

(Sheik Hassan) – É justamente esse o problema. Mas não se preocupem, vai ser resolvido. Todos querem que vocês trabalhem, é bom para vocês e é bom para o Egito.

(Eu) – Mas como depende da polícia isso ainda vai demorar.

(Sheik Hassan) – Creio que não. O pessoal no Cairo está procurando uma solução. Como disse, todos querem que vocês trabalhem. É interessante para o Egito que vocês iniciem suas atividades. Vocês viram como está tudo tranquilo por aqui. Não há por que eles não darem as autorizações.

Mais tarde, nos informa Violeta que Mohamed Faruk, nosso amigo em Luxor, falando com o Sr. Mustafa do Serviço de Antiguidades, soube que, na realidade, os papéis estavam demorando devido à instabilidade no Cairo. Ninguém queria assumir a responsabilidade por nossa segurança. Mas, ao mesmo tempo, havia uma pressão para que as autorizações fossem liberadas, pelo menos para aqueles que já tinham trabalhado no Egito em anos anteriores. Como não havia muitas missões trabalhando, era importante que déssemos início às nossas atividades dentro da tumba. Isso mostraria que a ordem estava se restabelecendo.

Após quase uma semana de tratativas, finalmente conseguimos as autorizações e pudemos dar início à etapa de campo. Com a renúncia do Presidente Mubarak e a instauração da junta Militar, aos poucos os voos internacionais foram restabelecidos e alguns outros membros da equipe foram chegando. Mas, mesmo assim, a equipe não se viu completa. Muitos continuavam com medo de ir ao Egito e eu não tiro a razão deles, pois se estivesse no Brasil e não em Luxor, dificilmente embarcaria. As notícias, diziam eles, davam conta de que a situação era preocupante, e as redes de televisão, bem como os governos, pediam que todos evitassem viajar por uma questão de segurança, pois mesmo com a renúncia do Presidente e os manifestantes tendo deixado a Praça Tahir, as coisas continuavam preocupantes.

Hoje, um ano depois da Revolução, sentado aqui na sacada de meu apartamento em Belo Horizonte, fico pensando: tanto o ataque ao

Museu do Cairo por radicais islâmicos, a declaração de Hawas à CNN falando de uma identidade egípcia que tinha laços com o passado faraônico, a criação do Ministério de Antiguidades, e o discurso do Sheik Hassan, são eventos que estão de certa maneira todos entrelaçados em um único discurso ideológico, o faraonismo. Ao mesmo tempo em que o Museu do Cairo virava símbolo do governo e era atacado por manifestantes, assim como os sítios de Saqqara, ambos eram utilizados pelo regime para enaltecer a existência de uma identidade única para os egípcios, uma identidade que não fosse árabe ou islâmica, mas egípcia.

### Um Egito para os egípcios

Para entendemos parte dos acontecimentos que vivenciamos e principalmente os diferentes discursos, temos que voltar um pouquinho no tempo e para isso utilizaremos certa liberdade literária. Nossa história começa em 1798. Tarde chuvosa em Paris. Napoleão, andando pelas ruas molhadas da cidade, um pouco entediado, procurando algo com que se ocupar tem uma brilhante ideia: “Vamos invadir o Egito!”. Questionado por um de seus generais sobre o porquê da invasão, Bonaparte com um sorriso no rosto, orgulhoso de si pela ideia, comenta: “Lá tem sol, o governo está uma bagunça com a disputa entre otomanos, mamelucos e beduínos e é um ponto estratégico, pois se conquistarmos o Egito, poderemos impedir o avanço britânico no Oriente e dominar o comércio mediterrâneo.”. No mesmo ano Napoleão reúne seu exército e singrando os mares desembarca em Alexandria. Após algumas batalhas, domina o Cairo e segue para o Alto Egito. Ao longo da campanha se ressentia dia a dia pela falta de apoio popular. Ficava intrigado de porque os egípcios o viam como estrangeiro e não como salvador. Vagando ao lado das pirâmides, nas noites enluaradas pensava: “Sim, claro que matei alguns egípcios, claro que tomei à força uma série de cidades, mas fiz tudo isso em nome do povo egípcio. Até trouxe uma comissão científica para educá-los! Já sei, amanhã tem início as comemorações do aniversário do Profeta Maomé, vou me auto-declarar O filho amado do Profeta, o favorito

de Alá, e assumir o título de Ali Bonaparte.”. (Herold, 1962).

Magoado por não ter conseguido nada do que queria e principalmente o amor dos egípcios, Ali Bonaparte deixa o país em 1799, passando o poder para o General Kleber. Os otomanos, por sua vez, irritados por terem perdido o controle do Egito, pedem auxílio aos britânicos, que sempre solícitos, resolvem formar uma coalisão e retomar o tão desejado Egito. Em 1801, o exército francês é derrotado e para a alegria dos britânicos, deixa o país. O governo otomano é restabelecido com Khusraw Pasha e a paz volta a reinar. Errado!

Descontente com o domínio otomano, o albanês Mohammed Ali Pasha, que havia sido contratado para lutar contra os franceses, decide que queria o Egito para ele e tem início uma revolta. Dois anos mais tarde entra em acordo com o Sultão otomano e é declarado governador do Egito. Embora o país continuasse sendo nominalmente uma província otomana, ali ele passava a ter direito hereditário sobre o Egito (Strathern, 2007).

A partir daí, uma série de reformas é imposta no país a fim de reerguer a economia combatida após anos de conflito. Uma política de industrialização é desenvolvida e todo o aparelho do estado é reformulado (Chapin, 1990). Mas logo no início de seu projeto, ele se vê diante de um problema, a falta de gente qualificada para assumir os novos quadros do governo e levar a cabo suas ideias de um país moderno (Geer, 2011). Decide então, incentivar a ida de egípcios para a Europa e reformular o sistema de educação do país (Colla, 2007). Este é o ponto da história que nos interessa.

Entre os quarenta e quatro egípcios que Ali mandou para Europa estudar, estava um jovem islâmico chamado Rifa al Tahtawi. Formado nos quadros da tradicional universidade islâmica Azhar, Tahtawi era um profundo conhecedor do Corão e das tradições islâmicas. Na França foi apresentado ao positivismo científico e ao nacionalismo político. Influenciado pelos trabalhos de Montesquieu, Rosseau e Armand Carrel, Tahtawi trouxe para o mundo árabe ideias nacionalistas e, sobretudo, os conceitos de nação e pátria (Geer, 2011: 114).

Em sua obra mais importante, *Manahig al-Abab al-Miṣriyya fi Mabahig al-Adab al-‘Aṣriyya* (A Metodologia da Mente Egípcia no que Concerne às Maravilhas da Literatura Moderna), publicada em 1869, Tahtawi defende a necessidade de se desenvolver no Egito um sentimento nacionalista, pois para ele o nacionalismo era a base de fundação do progresso. Segundo Tahtawi: “Assim como todos os muçulmanos são irmãos, são irmãos todos os membros da nação. Assim todos têm a mesma responsabilidade uns com os outros por virtude da irmandade nacional que existe entre eles” (Tahtawi, 1869, apud Geer, 2011:137).

Tahtawi não via grandes diferenças entre a religião e o nacionalismo. Para ele, os princípios nacionalistas e civilizatórios de progresso, respeito moral, amor à nação, eram princípios similares aos princípios básicos do Islã, sendo assim, defendia que para os muçulmanos o nacionalismo deveria ser parte da prática da fé islâmica.

Acreditando que a educação era a base para o progresso e para o desenvolvimento do sentimento nacionalista, Tahtawi, com a ajuda de Mohammed Ali, deu início a uma profunda reformulação no sistema de ensino egípcio. Na reforma curricular determinou que o ensino do Corão devesse ficar restrito às etapas iniciais da educação. Já no ensino universitário, dissociou os temas religiosos das ciências modernas, consideradas pelos estudiosos da Azhar como ciências menores (Colla 2007).

Com o tempo, os jovens educados por Tahtawi passaram a ser absorvidos pelo novo sistema de educação e pelo aparelho de estado, dando origem a um grupo que ficou conhecido como *afandiyyas*. Segundo Geer (2011), o que distinguia os *afandiyya* como grupo era sua educação, suas qualificações profissionais e seu capital cultural. Eles não eram uma classe social no sentido econômico do termo, mas uma fração distinta da classe dominante, uma espécie de elite intelectualizada, com pensamentos voltados mais para o Ocidente que para o mundo islâmico. Em meio a um ambiente mais secular e longe do ambiente religioso da Azhar, os *afandiyyas* desenvolveram um conjunto de ideias nacionalistas, que ficou conhecido como *al-fir`awniyya* ou faraonismo.

Tendo por base o pensamento positivista francês, o faraonismo em sua forma mais articulada nos anos de 1920 e 1930 foi um discurso da elite intelectualizada que sustentava que o Egito era uma entidade política e territorial única desde os tempos faraônicos (Gershoni e Jankowski, 1995). Valorizando a herança pré-islâmica do Egito, o discurso faraonista ressaltava a participação histórica egípcia no mundo mediterrâneo, via o Nilo como símbolo da união territorial e o agricultor como a principal ligação com o passado faraônico.

Competindo com o nacionalismo pan-islâmico de Jamal al Din al Afghani, com o nacionalismo islâmico liberal de Ali Yusuf, e com o nacionalismo radical de Mustafa Kamal, o faraonismo, que tinha em Ahmad Lutfi al Sayyid um dos seus principais defensores, pensava um nacionalismo de caráter étnico e territorial (Ahmed, 1960). Salama Moussa, por exemplo, defendia a existência de uma ligação étnica entre os egípcios faraônicos e modernos, defendia que o parentesco sanguíneo entre os egípcios antigos e modernos era a fonte das características comuns da estrutura social, do pensamento e da manifestação artística que marcou o Egito durante milênios: “Para aqueles entre nós que acreditam que o estudo dos Faraós não será útil porque os laços de linguagem, religião, política, sociedade e cultura entre nós se quebrou, tenho que dizer que estão enganados, pois nunca deixamos de ser em primeiro lugar egípcios no que se refere à nossa constituição racial. O mesmo sangue que corre em nossas veias corria nas veias de nossos ancestrais cinco mil anos atrás” (Aytaç, 2007). Já Mohammed Zaki Saleh se valia de um discurso científico para atestar a validade da ideia da continuidade sanguínea: “O sangue de Ramsés, o Grande, nunca deixou de correr nas veias dos egípcios. Essas não são fantasias de escritores, mas verdades científicas que muitos cientistas estão aceitando agora” (Gershoni e Jankowski, 1987: 166). Ahmad Husayn ia mais longe ainda e dizia que, a despeito das seguidas invasões e da dominação estrangeira no passado, o sangue egípcio permanecia inalterado simplesmente porque era mais forte que o sangue dos conquistadores. Ele inclusive estendia sua tese incluindo os árabes: “É falso

dizer que os egípcios são árabes porque o sangue egípcio teria se tornado árabe. Ciência e história atestam que isso é falso. Os egípcios de hoje são faraônicos em seu meio e em seu sangue, sangue que nenhuma outra cultura sobrepujou” (Gershoni e Jankowski, 1987: 166).

Um aspecto importante dentro da ideologia faraonista era a precedência do nacionalismo sobre a religião. Para Mohammed Hussayn Haykal, escritor e editor do jornal do partido nacionalista *Umma*, o sentimento nacionalista deveria anular as diferenças entre as religiões. Em efeito, seu discurso defendia que enquanto as crenças religiosas individuais deveriam ser toleradas, o nacionalismo deveria ser a crença oficial do sistema e, assim, ter precedência sobre a religião (Geer, 2011). Taha Hussein também defendia a precedência da identidade faraônica acima de qualquer outra. Em um artigo da revista *Kwakab el Sharq*, em 1933, ele dizia: “Os egípcios são faraônicos antes de serem árabes. Ninguém precisa pedir para o Egito negar sua herança faraônica, pois isso significaria destruir a esfinge e as pirâmides..... não peça ao Egito mais do que ele pode dar, o Egito nunca será parte de alguma unidade árabe” (Hussein, 1933 apud Dawisha, 2003: 32). Lutfi, escrevendo para o jornal *Jaridat al Umma*, dizia: “Nacionalismo, diferente do patriotismo, não pode ser baseado na religião, sobretudo na religião islâmica, pois o conceito de *Umma* (nação) agora não é mais a da *Umma* Mohamediana ou a da *Umma* islâmica. A liberdade individual alcançada pela educação deve ser garantida constitucionalmente. O Islã não tem espaço para o nacionalismo, pois a lealdade dos devotos é para com a comunidade islâmica e não para a *Umma*” (Ali, 2009: 50).

Assim como fizera Tahtawi anos antes, os *afandiyyas* valorizavam a educação como base para o nacionalismo, não só porque representavam a classe intelectualizada, mas porque viam na educação um meio eficaz de disseminar as ideias faraonistas (Ahmed, 1960). Os livros didáticos produzidos a partir da Revolução de 1919, por exemplo, continham seções de história inteiramente dedicadas ao Egito Antigo. Como podemos ver em Gershoni e Jankowski (1997: 176), o sumário de um destes livros indica: A Civilização e as várias Dinastias do Egito Antigo;

Sistema Político Faraônico; Crenças e Deuses Egípcios; Arquitetura Faraônica; Comércio e Agricultura sob os Faraós; O Desenvolvimento do Exército Egípcio Antigo e suas Guerras contra os Estrangeiros; Arte Faraônica.

Os jornais, sobretudo os partidários, também eram vistos como meio de propagar as ideias nacionalistas. Os jornais liberais *Al Siyasa* e *Al Siyasa al Usbu' iyya*, por exemplo, utilizavam no topo das páginas o disco solar faraônico. Já o jornal *wadjista Al Balagh* publicava artigos de intelectuais faraonistas sobre a herança cultural egípcia, o que contribuía para a popularização do tema. Segundo Gershoni e Jankowski (1987), após a descoberta da tumba de Tutancâmon em 1919, a egiptologia também passou a ser assunto frequente nos jornais, principalmente nos jornais ligados ao partido faraonista *Wadf* do primeiro-ministro Saad Zaghoul. Ainda segundo os autores, temas como os métodos científicos da egiptologia, o desenvolvimento histórico da disciplina, informações sobre as descobertas arqueológicas, bem como entrevistas com egiptólogos, principalmente os da nova geração de egiptólogos egípcios, eram publicados quase que diariamente. Dava-se destaque também às visitas de políticos e membros do governo aos monumentos faraônicos, apresentando as visitas como símbolo tangível do laço entre o Egito Antigo e a moderna monarquia.

Aliás, as visitas a monumentos era um aspecto importante para os faraonistas (Ahmed, 1960). Vários faraonistas, em especial, Haykal, Ahmad Hussayn e Abbas Mahmud, conclamavam a população a visitar os monumentos faraônicos por todo o Egito. Essas peregrinações eram chamadas de *Hagg*, a mesma palavra utilizada para se referir à peregrinação islâmica à cidade de Meca (Gerr, 2011). Haykal, em seus artigos no jornal do partido *Umma*, descrevendo os monumentos do Alto Egito, não tinha, segundo Gershoni e Jankowski (1995), a intenção apenas de mostrar sua admiração pela glória do passado, mas, sobretudo, mostrar as implicações contemporâneas e a relevância da herança egípcia para os egípcios modernos. Os intelectuais faraonistas não estavam apenas preocupados com a redescoberta do passado egípcio como um exercício intelectual, mas em



fazer da herança faraônica uma fonte viva de inspiração para o Egito contemporâneo (Colla, 2000). Segundo Lutfi al Sayyid: “Os benefícios de entender os monumentos faraônicos e árabes não é limitado ao prazer de ver os belos monumentos e alcançar o sentimento de grandeza e da glória egípcia do passado. Há um benefício mais poderoso, que é utilizar o conhecimento do passado para iluminar o presente e substituir o presente com um futuro auspicioso”. Moussa defendia uma ideia similar, “estudar o Egito Antigo e os Faraós é uma propaganda para os próprios Faraós. Nós queremos esta propaganda, pois ela completa nosso caráter histórico e ascende nossa honra, iluminando a base e os princípios sob os quais nossa civilização se assenta” (Aytç, 2007: 7).

A ideologia faraonista estava presente também nas artes e na literatura. Haykal, no início da década de 1920, clamava por uma literatura que tivesse um maior caráter nacional (Selim, 2001). Segundo Haykal, o Egito Antigo não deveria ser visto apenas como objeto de estudo, mas como fonte vital de autoexpressão do povo egípcio: “Eu culpo a palidez de nossa matiz nacional ao fato de termos cortado de nossas vidas esse passado grandioso... O Egito Antigo não vive em nossas almas nem em nossa imaginação” (Colla, 2007: 231).

Segundo Gershoni e Jankowski (1987), embora o faraonismo pareça um discurso ideológico unificado, ele não era. Seja em sua expressão política, artística, literária ou estética, o faraonismo continha grandes divergências de discurso. No campo político, por exemplo, tanto o partido *Wadf* quanto o Partido Liberal Constitucionalista utilizavam o discurso faraonista, mas a seu modo. Sendo assim, apesar de ambos os partidos beberem na mesma fonte, ou seja, no passado faraônico egípcio, eles tinham diferentes interpretações do real significado da herança faraônica. Dessa maneira, segundo Colla (2000), o faraonismo praticado nos anos 1920 era diferente do faraonismo praticado nos anos 1930 e 1940.

Segundo Jankowski (1997), um aspecto importante do período que vai de 1910 a 1930 é a ausência de um componente árabe no nacionalismo. Segundo o autor, o impulso político,

econômico e cultural do Egito nesse período trabalhava contra uma orientação árabe. Em 1931, o nacionalista sírio Sati al Hursi em visita ao Egito dizia: “Os egípcios não têm um sentimento nacionalista árabe, eles não aceitam que o Egito seja parte das terras árabes e não reconhecem que a população seja parte da nação árabe” (Dawisha, 2003:40). Para o historiador Deighton (1946: 519), “os egípcios não são árabes, tanto eles quanto os árabes são conscientes disso. Eles falam árabe, são, em grande parte, muçulmanos, como os sírios e os iraquianos, mas os egípcios durante os primeiros trinta anos desse século (século 20), não tinham e não queriam laços com o oriente árabe”. Zaghoul já manifestava esta ideia em 1918 durante as tratativas da *Wadf* em Versalhes. Ao encontrar os delegados árabes dizia: “Nossas lutas por independência não são conectadas, o problema egípcio é problema egípcio e não árabe” (Markopolous, 2007).

Os anos 1930 e 1940 viram uma mudança radical no nacionalismo egípcio. O faraonismo com seu nacionalismo étnico e territorial foi sendo paulatinamente substituído por um nacionalismo árabe e islâmico. Segundo Mondal (2003), a mudança na ideologia nacionalista está basicamente associada ao fato do faraonismo não ter alcançado a população mais carente, composta majoritariamente de islâmicos. Posição parecida foi defendida por Ali (2009), para quem os faraonistas subestimaram a força da herança islâmica egípcia. Segundo o autor, para a população mais interiorana e carente, era o discurso moral e religioso do clero islâmico que fazia mais sentido e não as propostas de renascimento, resgate do passado, progresso e nacionalismo. Já para Gershoni e Jankowski (1997), o principal motivo para a mudança de orientação ideológica foi a mudança na composição dos *afandiyyas*, que, de um grupo de intelectuais da elite, passou a ser composta pela nova classe média egípcia, nascida da urbanização e da expansão do sistema de educação. Estes novos *afandiyyas* estavam mais ligados à política e ao desenvolvimento cultural dos países árabes vizinhos que aos ideais ocidentais comuns na década de 1920. Esse novo corpo de consumidores de

cultura passaram a influenciar o conteúdo da produção cultural e intelectual, questionando a validade dos modelos faraonistas e propondo um novo nacionalismo supraegípcio. Gamal Abdel Nasser, um dos líderes da Revolução de 1952, estava entre os novos *afandiyyas*. Foi com base nesses novos conceitos de nacionalismo árabe e islâmico que Nasser desenvolveu sua ideia de pan-arabismo.

Um reflexo dessa predisposição ao mundo árabe e islâmico é a própria criação em 1928 da Irmandade Muçulmana por Hasan al Banna, que em muitos aspectos era um representante deste novo *afandiyya*. Al Banna rejeitava o faraonismo e defendia a existência de um Egito muçulmano. Em um artigo dirigido aos jovens, Al Banna dizia que: “O Egito é um país de fé que tem sido generosamente abraçado pelo Islã. Como nós poderíamos não lutar pelo Egito e pelo bem-estar egípcio? Nós resistimos e iremos resistir com toda nossa força...aos programas que procuram recriar o Egito Antigo, depois que Deus deu ao Egito o ensinamento do Islã...e deu a glória e a honra além daquela do passado antigo e recusou o passado imundo do paganismo, do vergonhoso paganismo e dos hábitos da *gahiliyya* (era pagã, período de ignorância que corresponde ao período antes da vinda do profeta)” (Colla, 2007: 246).

Em outro ensaio, Al Banna escreveu: “Se o que significa nacionalismo é rever os costumes da *gahiliyya*, que tem sido varrida, ou a reconstrução dos extintos costumes que desapareceram, ou apagar a civilização benevolente que tem sido estabelecida pelo Islã, ou a dissolução do próprio Islã sob a bandeira do orgulho racial e nacional... então isso é desprezível e prejudicial em seus efeitos...” (Colla, 2007: 247-48).

Diferente dos faraonistas, Al Banna defendia que a religião deveria estar acima dos interesses do estado e do nacionalismo. Suas opiniões encontraram ressonância principalmente no interior do país. Segundo Carré e Michaud (1983:24), “se durante o ano de 1938 a Irmandade Muçulmana possuía cerca de 300 braços, em 1948 passou a ter dois mil, com cerca de dois milhões de membros. Isso mostra claramente sua penetração junto à população islâmica”.

Durante esse período, os faraonistas como Haykal passaram a escrever mais sobre o mundo islâmico, mas seu interesse não era reforçar o discurso de grupos como a Irmandade Muçulmana ou dos religiosos islâmicos, mas sim assumir o controle do discurso (Colla, 2000; Geer 2011). Ao utilizar a história, geografia, física, biologia para discutir passagens dos textos sagrados islâmicos, os antigos *afandiyya* buscavam tirar a legitimidade do clero islâmico e se tornarem os intérpretes oficiais da verdade religiosa.

Com a revolução árabe de 1952, liderada por Mohammed Naguib e Gamal Abdel Nasser, o faraonismo perdeu grande parte de sua força, sendo substituído por um nacionalismo árabe. Defendendo a bandeira do pan-arabismo, Nasser lutou ao longo de boa parte do seu governo para implementar a união entre os povos de língua árabe. Mas a derrota para Israel em 1967 e a inabilidade dos governantes árabes de estabelecer uma agenda econômica e social para os países da região levaram o pan-arabismo ao fracasso (Makropoulou, 1990).

Anwar Sadat, sucessor de Nasser, herdou um país combalido emocionalmente e com identidade fragmentada. Sendo assim, procurou nos primeiros anos de governo secularizar o estado e “desnasserizar” o Egito, insistindo em um Egito para os egípcios. Sob seu governo, o Egito passa a se relacionar mais com as potências ocidentais capitalistas. É durante seu governo que a ideologia faraonista volta a aparecer, mas apenas como política propagandística e não como ideologia nacionalista. Em suas viagens ao exterior, Sadat fazia uso constante de imagens faraônicas, como, por exemplo, no histórico encontro de Camp David, onde utilizou motivos inspirados na tumba de Tutancâmon. Segundo Chapin (1990), esse encontro selou definitivamente o fim do pan-arabismo.

Tanto Nasser quanto Sadat distribuíam artefatos e objetos arqueológicos para oficiais e políticos estrangeiros como símbolo da boa vontade do governo (Wood, 1998). Segundo Ezzat (1995), Sadat enviou diversos objetos ao Japão, União Soviética e para o Vaticano, bem como joias, estátuas e outros objetos faraônicos para os chefes de governo da França, Estados Unidos, Filipinas e Irã.

Mais recentemente, Mubarak também se utilizava de temas faraônicos, principalmente ao lidar com os conflitos islâmicos (Jankowski, 1997). Mubarak foi conhecido por instituir um governo secular e mais liberal, embora pouco democrático. Por questões políticas e não tanto ideológicas, ele defendia a identidade egípcia acima das diferenças religiosas ou étnicas.

Com a ascensão e o avanço da política islâmica nos anos 1990, intelectuais seculares em aliança com o ministro da Cultura tentaram resgatar o ideal faraonista como ideologia de estado para promover a imagem de uma nação unida, secular e liberal (Gemeinder, 2010). Na literatura e no cinema houve um resgate dos temas faraônicos, sobretudo com os escritores Naguib Mahfouz e Gamal al Ghitani e o cineasta Yussuf Chahine.

Para Gemeinder (2010), embora o projeto político pan-árabe esteja enterrado, graças à revolução da mídia árabe, principalmente saudita, o pan-arabismo cultural começa a se tornar uma realidade. Segundo a autora, a televisão via satélite no mundo árabe, que está principalmente nas mãos dos sauditas, tem promovido a ideia de uma identidade islâmica pan-árabe. Tal movimento tem gerado uma crise de identidade em muitos países. No Egito, ser egípcio e ser árabe e, portanto, muçulmano, tem se tornado algo inseparável.

Ao mesmo tempo, Naguib Sawiris, empresário e um dos maiores defensores do liberalismo egípcio, tem mostrado certa preocupação com o futuro da identidade nacional egípcia. Em recente entrevista colocou que: “Com a revolução de 2011, o Egito está pronto para assumir uma identidade ainda mais alienígena. Se a revolução de 1952 arabizou o Egito, a pretensão da Irmandade é islamizar-lo. Considerando que os nacionalistas árabes do Egito mantiveram resquícios da herança egípcia, a Irmandade, por outro lado, é completamente alheia ao Egito” (apud Gemeinder, 2010: 12).

### **Mas e a egiptologia nessa história toda?**

Mas e a egiptologia nessa história toda de faraonismo? Até o mais desavisado pensaria:

bom, os caras valorizavam o passado faraônico, então é óbvio que investiram pesadamente na arqueologia e na egiptologia. Péééénnnnnn! Errado. Pois mesmo se valendo de um discurso de valorização do passado faraônico, antes de 1922, ano da descoberta da tumba de Tutancâmon, nem os nacionalistas, nem o governo tinham suas atenções voltadas para a egiptologia ou para o Serviço de Antiguidades. Isso de certa maneira não é de se estranhar, principalmente se considerarmos que tanto os faraonistas quanto os kedivas Mohammed Ali e seu Neto Ismail Pasha se valiam do discurso “oficial” produzido pelos europeus e o manejavam de acordo com seus próprios interesses.

Segundo Sedra (2004), quando Champolion decifrou a Pedra de Roseta, o poder de teorizar o passado egípcio mudou de mãos. Se antes os europeus eram apenas turistas que contemplavam a estética monumental, eles agora podiam ler e interpretar a história egípcia. Dessa maneira, os europeus se tornaram as autoridades do discurso sobre o passado. Essa autoridade científica foi utilizada como arma de dominação imperial, sobretudo por franceses e ingleses, principalmente porque o Ocidente não via, e talvez continue não vendo, o passado faraônico como pertencente aos egípcios, mas sim à cultura ocidental. Os arqueólogos estrangeiros em geral não veem o passado faraônico como um componente do passado egípcio e a todo momento tentam acabar com qualquer tipo de ligação dos modernos egípcios com o Egito Faraônico. O próprio termo egiptologia se refere diretamente ao estudo do passado faraônico e helênico deixando de fora o Egito islâmico, árabe e copta.

Segundo Wood (1998), isso se dava porque o Egito era visto como um membro da cultura ocidental, e assim cabia aos ocidentais o papel de guardiões desta herança. Em 1910, Arthur Balfour, ao ser questionado por J. Robertson, membro britânico do parlamento egípcio, sobre o direito que os britânicos tinham de governar o Egito e se portarem com tal aura de superioridade, respondeu: “Nós conhecemos a civilização egípcia melhor do que conhecemos qualquer outro país. Nós a conhecemos de trás para frente, nós a conhecemos mais intima-

mente, nós conhecemos mais que ninguém.” (Said, 1978:35).

Lutfi al Sayyid, em suas publicações, se perguntava por que a egiptologia estudada no Egito não era a mesma estudada na Europa. Segundo ele: “Todo Egípcio educado se coloca à frente dos monumentos egípcios sem saber nada a mais deles do que sabe alguém sem o mínimo de educação” (Colla, 2007: 146). Mas a despeito dos esforços de alguns nacionalistas, como Lutfi, ou dos primeiros egiptólogos egípcios, como Ahmed Kamal, a egiptologia continuava não sendo parte da agenda política. Uma das razões para isso, segundo Wood (1998), era que os europeus desestimulavam sistematicamente o desenvolvimento da egiptologia entre os egípcios. Ainda segundo o autor, a persistência de Ahmad Kamal em continuar trabalhando com a egiptologia a despeito dos esforços de Mariette de colocá-lo de lado, mostra que foi muito mais a interferência europeia do que a indiferença egípcia que dificultava a formação de egiptólogos egípcios. Kamal em resposta às críticas de Lacau sobre o desinteresse egípcio em formar novos egiptólogos escreveu: “Ah, Sr. Lacau, durante 65 anos vocês franceses têm dirigido o Serviço de Antiguidades, que chances vocês têm dado para nós egípcios?” (Wood, 1998: 182).

Abaixo da fachada de ciência, a egiptologia fervilhava nas primeiras décadas do século vinte com as rivalidades internacionais, principalmente no que se refere às disputas anglo-francesas (Reid, 1985).

O interesse nacionalista só foi desperto para a egiptologia em 1922 com a descoberta da tumba de Tutancâmon. Tendo sido realizada poucos meses após a declaração unilateral britânica de independência, a descoberta da tumba abriu o cenário para o confronto entre egiptólogos britânicos e os nacionalistas egípcios.

Charles Breasted, filho de James Henry Breasted, um dos pioneiros da egiptologia americana, sintetizou assim o sentimento anglo-americano:

“Para os egípcios em geral a significância da tumba de Tutancâmon é inteiramente política e financeira. Além de verem na tumba uma prova de seu passado glorioso, ela foi vista como uma desculpa superlativa para a explosão da multi-

ção no que se refere à independência recentemente adquirida. Mais importante, foram os tesouros em ouro que atraem multidões de turistas que aqui gastam seu dinheiro. Os egípcios não entenderam que o salvamento dos objetos, a solicitude de todo o mundo científico, os direitos legais da descoberta e seu patrono, era assunto extremamente acadêmico, coisa que eles nem compreenderam, nem se importaram” (Reid, 1997: 134).

Ignorando por completo o contexto imperialista que tanto influenciou a egiptologia desde os fins do século 19, Carter e a equipe anglo-americana apresentavam a tumba como uma disputa entre a ciência ocidental altruísta e os egípcios gananciosos e ignorantes.

As disputas em torno da descoberta de Tutancâmon também reascenderam a rivalidade anglo-francesa, pois sem egiptólogos egípcios desde a morte de Ahmed Kamal, os nacionalistas encontraram apoio na figura do francês Pierre Lacau, então diretor do Serviço de Antiguidades.

Instruído pelo governo nacionalista de Saad Zaghouel, Lacau passou a interferir nos trabalhos de Carter, não só determinando instruções de escavação como orientando Carter a receber os oficiais egípcios. Carter também foi proibido de mostrar a tumba às esposas e aos familiares de sua equipe de trabalho. Enfurecido, Carter fechou a tumba e partiu para o Cairo, a fim de processar o governo nas cortes mistas. Em contrapartida, o governo cancelou a concessão de Carter sob a desculpa da morte de Carnavon, financiador de Carter, e despachou Lacau para confiscar os achados da tumba.

Na imprensa, o nacionalista *wadjista*, o escritor Al Balagh, jogou a retórica ocidental de ciência altruísta de volta na cara de Carter. Dizia ele: “Europeus e americanos deveriam trabalhar para a causa da ciência e não para enriquecer e ganhar fama. O Egito já sofreu muito com esses estrangeiros, que, sob o nariz dos egípcios e dos altos oficiais do governo, fecham a tumba do faraó como se a tumba fosse de seu próprio pai.” (Reid, 1997: 135).

No fim, os nacionalistas venceram a disputa e a coleção foi levada para o Museu do Cairo, passando a servir como propaganda política

sobretudo para o governo do Rei Fuad I, que soube se utilizar perfeitamente do discurso faraonista. Ahmed Shawiqi, em sua ode a Tutancâmon, apresentava o rei Fuad como um monarca constitucional benevolente e digno herdeiro do trono faraônico (Reid, 1985). Além de erigir prédios públicos em estilo faraônico, o rei utilizava motivos faraônicos nos selos oficiais.

Mesmo após a nacionalização da arqueologia em 1923 e sob um governo claramente faraonista, o Serviço de Antiguidades continuava não sendo uma prioridade do governo. Após a saída de Lacau assumiu outro francês, Abbe Drioton, tendo sido preterido o egípcio Selim Hassan. A opinião pública e os jornais se manifestaram à indicação de Drioton: “Abbe Drioton no Serviço de antiguidades, uma colonização francesa perpétua.” (Al-Yusuf, 1936).

Somente em 1953, um ano após a revolução árabe de 1952, é que um egípcio, Mustafá Amr, assume a direção do Serviço de Antiguidades, mas foi somente durante o governo Mubarak que o Serviço de Antiguidades alcançou maior prestígio, muito graças à figura de Zahi Hawas.

Hawas levou o serviço de Antiguidades a um status nunca antes visto. Homem bem acostumado com a mídia, ele soube se aproveitar dos meios de informação de massa para promover a identidade faraônica do Egito. Suas constantes aparições em documentários e programas de televisão, quase sempre trajado à moda de um Indiana Jones egípcio, ajudava a vender a imagem de um passado glorioso. Ao mesmo tempo, Hawas empreendeu uma verdadeira guerra em defesa da repatriação de bens arqueológicos egípcios, principalmente no caso do busto de Nefertite que está sob a guarda do Museu Egípcio de Berlim.

Hawas soube também explorar o poder propagandístico do Egito Faraônico. A repatriação da suposta múmia de Ramsés I é um bom exemplo. Perdida por cerca de 140 anos em um museu de curiosidades nas Cataratas do Niágara, a múmia foi identificada por egiptólogos como sendo uma múmia real. Em 1999, a múmia seguiu para o Michael Carlos Museum na Emory University de Atlanta, Estados Unidos. Em 2003, após receber o corpo do Faraó como

doação, Hawas organizou a recepção da múmia. Com um coro de crianças que entoavam “Bem-vindo Ramsés, o construtor do estimado Egito” (Associate Press, 26 de outubro de 2003), uma banda militar e altos funcionários do governo, a múmia do Faraó recebeu honras de chefe de estado antes de seguir em cortejo até Luxor.

Durante a Revolução de 2011, após os ataques ao Museu do Cairo e os saques das tumbas de Saqqara, Hawas conseguiu junto a Mubarak a criação do Ministério de Antiguidades e sua nomeação como Ministro. Após a renúncia de Mubarak, seu grande defensor, Hawas seguiu à frente do Ministério por mais alguns meses até sua destituição em junho de 2011.

### **Passado, presente e futuro. Uma grande indefinição.**

A ligação entre a arqueologia e as políticas nacionalistas não é nenhuma novidade para os arqueólogos. Para alguns essa relação é inevitável e inerente ao processo de se fazer arqueologia como defendeu Kohl em 1998. Segundo MacGuire (2008), o poder da arqueologia na luta nacionalista é impulsionado, sobretudo, pela ideia de que a arqueologia é uma ciência objetiva e, sendo assim, pode validar uma determinada visão do passado. Nacionalistas precisam da arqueologia para provar suas histórias, seus mitos e suas lendas de uma maneira desapaixonada, a fim de reconstruir uma herança “verdadeiramente” objetiva. Esse aspecto se torna preponderante principalmente no que concerne à construção de identidades, sobretudo entre grupos colonizados (Meskell, 1998). Arqueologia e nacionalismo não interagem apenas em um nível teórico, dentro do ambiente dos debates acadêmicos, mas interagem diariamente no mundo material, como apontou Forte (2008), onde não só o passado idealizado, mas artefatos e sítios se tornam o campo de batalha para a reafirmação das políticas nacionais. Especificamente no caso egípcio, tanto o faraonismo das décadas de 1910, 1920 e 1930 quanto o novo faraonismo exemplificado na figura do ex-diretor-geral do serviço de Antiguidades Zahi Hawas, mostra bem esta apropriação do discurs-

so arqueológico em defesa da construção de um discurso nacionalista. Se no início do século, intelectuais e partidos políticos se apoiavam no discurso faraonista como aspecto legitimador da luta de independência frente aos britânicos e otomanos, as lutas travadas por Zahi Hawas à frente do serviço de antiguidades pela repatriação dos bens arqueológicos egípcios funcionava, em parte, como um aspecto da construção de uma identidade propriamente egípcia, secular e liberal promovida pelo governo Mubarak. O ex-presidente se apoiou no faraonismo para ressaltar a unidade identitária do povo egípcio, evitando assim maiores conflitos entre a maioria islâmica e as minorias. Ao mesmo tempo em que ele atendia aos interesses internacionais, em especial dos Estados Unidos, ele reforçava internamente a propaganda pela defesa do nacionalismo com a luta pela salvaguarda dos bens históricos e arqueológicos egípcios.

Para os islâmicos mais radicais, o passado faraônico continua sendo visto como um período de decadência, tendo sido transformado em símbolo do atual estado egípcio. Não é à toa que o Museu do Cairo, guardião do patrimônio faraônico, foi identificado como símbolo do poder do estado durante a revolução de 2011. Como coloca Colla (2007: 278): “Talvez seja este entendimento islâmico do passado egípcio que vá perdurar e impactar o mundo. A despeito de ironias, esse também é um legado de uma forma específica de colonialismo moderno que emergiu da disputa entre egípcios e europeus pelo controle do passado faraônico e o poder de interpretá-lo”.

A Primavera Árabe no Egito, que culminou com a renúncia de Mubarak, tem trazido à tona importantes questões relativas ao futuro tanto

do nacionalismo quanto da própria identidade egípcia. Durante os governos de Nasser, Sadat e Mubarak, os confrontos entre a maioria islâmica e a minoria copta e secular foram contidos e atenuados com a prática de um discurso secular, nacionalista e muitas vezes faraonista. A despeito do espírito de tolerância na Praça Tahrir, uma série de conflitos irrompeu entre muçulmanos radicais e as minorias religiosas e políticas. De certa maneira, os ataques ao Museu do Cairo, o incêndio de Igrejas Coptas e o massacre em Port Said são fruto de um mesmo cenário, o Egito sem Faraó. A questão que se impõe neste momento é como o nacionalismo e a identidade egípcia vão se manter e se estruturar. Recentemente, Raymond Ibrahim, especialista em Oriente Médio e correspondente da *Daily Digest*, em uma entrevista para a revista, externou o que pode ser o sentimento de boa parte da população egípcia: “Minha experiência de Egito difere da dos meus pais. Eles viram a arabização do Egito após a revolução de 1952, eu estou vendo sua islamização. Contudo, creio que nem todos os egípcios, incluindo os muçulmanos, compartilhem das ideologias radicais da Irmandade Muçulmana. Como os egípcios se veem determinará o que eles serão. O futuro do Egito começará quando os egípcios se virem como egípcios e não como árabes ou islâmicos, mas como egípcios” (*Daily Digest*, 14/02/2011).

Hoje, dias depois das primeiras eleições livres do país, a vitória de um representante da Irmandade Muçulmana deixa o cenário bastante nebuloso. Resta saber como a identidade egípcia irá evoluir e qual será o papel da arqueologia, da egiptologia e do passado no processo de reconstrução nacional.

PELLINI, J.R. Archaeology, Revolution and Falafel. The Egyptian Archaeology and the Arab Spring. *R. Museu Arq. Etn.*, São Paulo, n. 23, p. 155-170, 2013.

**Abstract:** We lost the innocence and found that our so-called “science” not only fulfills the task of producing knowledge, but serves the interests of a multitude of individuals and groups. Recent events in the Arab Spring in Egypt once again showed how archeology and the past can be used as an ideological tool of nationalist movements. While President Hosni Mubarak defended the existence of a secular Egyptian identity, dating back to Pharaonic past, the Cairo Museum, custodian of pharaonic heritage, was seen as a symbol of the decaying state by part of the Islamic community, and was transformed into the target attacks. On both sides the Egyptian past has been manipulated to serve nationalist interests during the revolution.

**Keywords:** Archaeology, Politic, Arab Spring.

#### Referências bibliográficas

- AHAMED, J.  
1960 The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism. Oxford University Press, New York.
- ALI, H.  
2009 The Role of Alienation in the Thinking of Abd al-Rahman Badawy 1917-2002. Inaugural Dissertation. in der Philosophischen Fakultät und Fachbereich heologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.
- AL-YUSUF, R.  
1936 Enseignement égyptienne, Service des Antiquités 1897-1941, Carton 174, Dossier 53/2.
- AYTAÇ, B.  
2007 The Issue of Cultural Identity in Salama Moussa and Cevat İakir Kabaagaçlı's Essays. *Sarkiyat Mecmuasi*, Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, p. 1-8.
- CARRÉ, O. & MICHAUD, G.  
1983 Les Frères musulmans, Egypte et Syrie 1928-1982. Gallimard, Paris.
- CHAPIN, H.  
1990 Egypt: A Country Study. Library of Congress, Washington.
- CNN  
News:Sharia Amin, Interview with Zahi Hawas, 10/02/2011.
- COLLA, E.  
2000 Shadi 'Abd al-Salam's al-Mumiya': Ambivalence and the Egyptian Nation-State." In Ali, Ahmed. *Beyond Colonialism and Nationalism in North Africa*, (Ed). Palgrave, New York, pp. 109-146.
- COLLA, E.  
2007 Conflicted Antiquities: Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity. Duke University Press, Durham.
- DAWISHA, A.  
2003 Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair. Princeton University Press, New Jersey.
- DEIGHTON, H.  
1946 The Arab Middle East and the Modern World. *International Affairs*, vol. xxii, no. 4, pp. 32-60.
- EZZAT, D.  
1995 Egypt's Stolen Past. *The Middle East*, 240, 37.
- FORTE, V.  
2008 Archaeology and Nationalism: The Trojan Legend in Etruria. Presented to the Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Arlington in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in Anthropology.

- GEMEINDER, S.  
2010 We're not Arabs - We're Egyptians. The Struggle of Identity in Egypt. *Politics Studies Association*, March, pp1-17
- GERSHONI, I. & JANKOWSKI, J.  
1987 *Egypt, Islam and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*. Oxford University Press, New York.
- GERSHONI, I. & JANKOWSKI, J.  
1997 *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*. Columbia University Press, New York.
- GERSHONI, I. & JANKOWSKI, J.  
1995 *Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945*. *Cambridge Middle East Studies 2*. Cambridge University Press, Cambridge.
- GEER, B.  
2011 *The Priesthood of Nationalism in Egypt: Duty, Authority, Autonomy*. PhD thesis, SOAS, School of Oriental and African Studies.
- HEROLD, J.  
1962 *Bonaparte in Egypt*. Hamish Hamilton, London.
- HUSSEIN, T.  
1933 *Kwakab el Sharq*, August 12th 1933
- JANKOWSKI, J.  
1997 Arab Nationalism in "Nasserism" and Egyptian State Policy, 1952-1958. In: Gershoni, I; Jankowski, J. (Ed). *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*. Columbia University Press, New York, pp. 154-172.
- KOHL, P.  
1998 Nationalism and archaeology: on the constructions of nations and the reconstructions of the remote past. *Annual Review of Anthropology*, 27, p. 223-246.
- MCGUIRE, R.  
2008 *Archaeology as Political Action*. University of California Press, Berkley.
- MAKROPULOU, I.  
2007 Pan-Arabism: What Destroyed the Ideology of Arab Nationalism? *Hellenic Center for European Studies*, 15, pp.13-25.
- MESKELL, L.  
1998 Introduction: archaeological matters. In: MESKELL, L (Ed.). *Archaeology under fire: nationalism, politics and heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*. Routledge, New York, pp. 1-12.
- MONDAL, A.  
2003 *Nationalism and Post-Colonial Identity: Culture and Ideology in India and Egypt*. Routledge Curzon, New York.
- REID, D.  
1985. Indigenous Egyptology: The Decolonization of a Profession? *Journal of the American Oriental Society* 105, 233-246.
- REID, D.  
1997 Nationalizing the Pharaonic Past Egyptology, Imperialism, and Egyptian Nationalism, 1922-1952. In: Gershoni, I; Jankowski, J. (Ed.). *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*. Columbia University Press, New York, pp. 130-152
- SAID, E.  
1978 *Orientalism*. Penguin Books, London.
- SEDRA, P.  
2004 Imagining an Imperial Race: Egyptology in the Service of Empire. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 24:1, 251-263.
- SELIM, S.  
2001 The New Pharaonism: Nationalist Thought and the Egyptian Village Novel, 1967-77. *Arab Studies Journal*, Vol. VIII, No. 2 (Fall/Spring 2000-1): pp. 10-24.
- STRATHERN, P.  
2007 *Napoleon in Egypt: The Greatest Glory*. Jonathan Cape, Random House, London.
- TAHTAWI, R.  
1869 *Manahig al-Albab al-Miṣriyya fi Mabahig al-Adab al-ʿAṣriyya*. *Al-Mağlis al-Aʿlā li-l-Ṭaqāfa*, Cairo.
- WOOD, M.  
1998. The Use of the Pharaonic Past in Modern Egyptian Nationalism. *Journal of the American Research Center in Egypt*, Vol. 35, pp. 179-196