

O ISLÃO PLÁSTICO. TRANSFORMAÇÕES DA INTIMIDADE EM CONTEXTO POPULAR MARROQUINO

Maria Cardeira da Silva

Seguindo um argumento anterior, tento aqui encontrar vestígios das *transformações da intimidade* que Giddens detectou na modernidade ocidental entre as mulheres de um bairro popular da *medina* de Salé, em Marrocos. Começo pela interpretação do *processo reflexivo* espoletado em torno do *Tabitgate* (1993) — o caso de um comissário da polícia que violou centenas de mulheres — e prossigo etnograficamente outros domínios que sugerem, contra Weber e seus seguidores, que existem dispositivos islâmicos abertos à *modernidade* no que respeita a concepção do corpo e do *self* como *projectos* individuais e racionais. Argumento também que só através da análise dos contextos informais e domésticos em que as mulheres desenvolvem as suas redes sociais se podem compreender as noções de pessoa, *self* e comunidade, bem como o modo como o género e a religião são reimaginados num processo de *bricolage* que recicla tradição e modernidade.

Noutro lugar (Cardeira da Silva 1996a), desenvolvi a ideia de que o *Islão*, tal como se demonstrou compatível com a modernização (contra as expectativas de Weber e seus seguidores, cf. Turner 1994: 78), acolhe práticas e *performances* individuais que entendemos como típicas da pós-modernidade. Tentei aí argumentar, através de leituras sobre as *performances corporais* e indumentárias de um grupo de mulheres em meio urbano tradicional e popular marroquino, que existem nesse contexto disposições favoráveis à constituição daquilo que veio a designar-se, no quadro da *alta modernidade*, pelo *corpo como projecto* (Giddens 1994 [1991]; 1995 [1992]). Pressupunha esta minha postura a ideia implícita de uma reflexividade subjacente aos processos de construção do *self* entre aquelas mulheres. Queria agora aqui prosseguir o mesmo argumento, servindo-me de narrativas individuais das mesmas mulheres, construídas em torno da sexualidade e do género, em busca de indícios de um eventual processo de *democratização da intimidade* que Giddens encontra na *modernidade tardia* ocidental protagonizado pela sua metade feminina (1992).

Trabalhando em contexto marroquino, submeterei os meus argumentos ao desafio constituído pelo pressuposto de que a democratização da vida privada prossegue a — e procede da — democratização da vida pública. Aceitá-lo-ei mantendo a dicotomia público/privado por questões meramente operatórias e mantendo a aceção que Giddens confere a cada um dos termos. Ainda assim, creio que as narrativas e *trajectórias do self* no feminino aqui delineadas justificam o risco de transplante e expansão de uma teoria ocidental que ali pode encontrar ilustração para o *risco*, o *efeito de colagem* o *projecto reflexivo do self* típicos da *modernidade tardia*, a par da segurança ontológica do recurso à *tradição*. Para evitar a diluição da etnografia nas discussões epistemológicas sobre modernidade e pós-modernidade, cingir-me-ei à perspectiva de Giddens e utilizarei, por minha conta, o termo contemporaneidade, fazendo-o corresponder ao período em que

vivi em Marrocos e partilhei o quotidiano de uma rede de proximidade — *qarābā* — feminina na *medina* de Salé¹.

Tal como fiz anteriormente, utilizarei aqui descrições sumárias de situações vividas durante a minha estada em Salé que possibilitem um *adensamento descritivo* (Geertz 1978 [1973]) da realidade etnográfica a que dizem respeito. Em muitas das situações, as protagonistas são as mesmas de então, o que não só articula os dois textos a nível teórico como os remete para um campo empírico e quotidiano comum.

Tabitgate

Um episódio que me levou a querer experimentar em contexto marroquino a proposta de Giddens foi o *Tabitgate* (como vinha rotulado em um dos muitos jornais marroquinos que durante semanas se debruçaram sobre o assunto): em 1993, descobriu-se que um comissário da polícia de Casablanca — Tabit — violara centenas de mulheres, registando em vídeo as atrocidades cometidas com requintes de malvadez. O caso, que envolvia a cumplicidade de outros agentes e que ganhou contornos políticos difíceis de acompanhar, fez espoletar uma crise de consciência em torno da prepotência institucional e das relações de género. Da oportunidade política deste debate não me ocuparei aqui. O que é facto é que, enquanto nos corredores do palácio se preparavam comunicados reais, o assunto era discutido em cada esquina da *medina* pelos rapazes desempregados, em cada sala da universidade pelos estudantes e em cada cozinha ou terraço pelas mulheres. Um assunto tão privado e protegido pela *tradição* como o da sexualidade — ilícita e aberrante ainda por cima — era exposto e discutido privada e institucionalmente, inflamando questões latentes como as dos papéis das mulheres e da prepotência masculina. A materialidade das cassetes — que em última análise impossibilitara qualquer tentativa de vilipêndio do processo judicial — aparecia em muitos dos relatos detalhados como uma perversidade maior, mais desconcertante. A exposição pública do *harām* — do sagrado, do interdito — perpetrada por meios de difusão moderna surgia como um elemento perturbador central. Na verdade, o que o caso Tabit fez foi espoletar um processo de reflexividade social e institucional que, por outras razões acumuladas, já se encontrava em curso a outro nível: as vozes agora mais sonantes das mulheres testemunhavam uma longa experiência reflexiva. Manifestava-se essa experiência (como para as raparigas entrevistadas por Thompson, em 1989) na fluência narrativa que acompanhava as suas opiniões, treinada, sem dúvida — e então, mais uma vez praticada —, nas tardes de conversa ao lado do chá de menta, em frente à televisão, nas idas ao *hammam* (banhos públicos) ou ao marabuto (santo local), nos encontros com as vizinhas no *suq*. Não era, evidentemente, a primeira vez que elas se lançavam nessa empresa *reflexiva do self*.

¹ Um período de vinte meses — entre 1991 e 1993 — em que desenvolvi trabalho de campo com vista à minha tese de doutoramento: *Redes e Enredos na Rua de Mul Habib. Tácticas e Enunciados da Contemporaneidade entre as Mulheres da Medina de Salé*. Este meu trabalho foi apoiado, em diferentes períodos e de modos diferentes, pela Junta Nacional de Investigação Científica, pela Fundação Calouste Gulbenkian e pelo Centro de Estudos Africanos e Asiáticos do Instituto de Investigação Científica e Tropical.

Na introdução de *Transformações da Intimidade*, Giddens diz que o declínio do poder dos homens sobre as mulheres produz simultaneamente um fluxo crescente de violência entre sexos. É fácil relacionar isso com o que disse antes sobre a sociedade de *risco* (1994 [1991]): as mulheres estão mais protegidas na *pré-modernidade*. É a relutância em relação à mudança que transforma a violência masculina numa base de controlo sexual, mais comum na modernidade do que nas sociedades pré-modernas: “Por outras palavras, uma larga percentagem de violência sexual masculina decorre actualmente mais da insegurança e da inadequação do que de uma dominação patriarcal” (1995 [1992]: 85). Ora a discussão em torno do caso Tabit era equívoca: a par dos comentários revoltados das minhas vizinhas contra a prepotência dos homens — e mais controlados contra o sistema político em geral —, não foram raras outras reacções, femininas e masculinas, que se apressaram em culpabilizar também as vítimas pela exposição a situações cujas consequências, dentro do quadro de uma *tradição*, conheciam bem. Negligenciando-se a prepotência policial evidente, estas mulheres eram proscritas por terem possibilitado um encontro com um homem, que não o seu, num local que não a sua casa. As vítimas foram castigadas — muitas delas repudiadas pelos seus maridos — por terem *arriscado* sair da segurança da redoma estrita dos códigos tradicionais. Estas mulheres eram acusadas, dentro de uma lógica patriarcal, pela *modernidade* dos seus comportamentos. Por seu turno, as reacções mais comuns das minhas vizinhas que as defendiam — e se solidarizavam contra a arbitrariedade masculina, nomeadamente dos maridos desleais — eram de alguma maneira interpretáveis à luz das *relações puras* que Giddens formula para a *modernidade*: centradas sobre o compromisso e a história partilhada.

Aicha passa-me sempre os artigos de jornais sobre o caso de Tabit. Desta vez mostrou-me mais outro para confirmar o que me havia dito anteriormente: todos os maridos das implicadas no caso tinham pedido o divórcio. Ela estava muito revoltada (e Melika também) e, por isso, pude dar largas à minha indignação. Quando lhe disse que os homens deviam perceber que as suas mulheres não eram culpadas, ela retorquiu que isso eles percebiam, mas que não aceitavam que as mulheres lhes tivessem escondido o facto, o que, para ela, também era compreensível.

A questão que se me punha então era a de saber se a violência em causa (não falo apenas da de Tabit mas daquela mais geral, entre géneros, que no fundo era a que se debatia para além da prepotência institucionalizada) era de tipo patriarcal, ou dessa outra — de que Giddens fala — desencadeada pela reacção destrutiva a uma progressiva perda de controlo dos homens sobre as mulheres. A tensão entre géneros *very typical* dos contextos muçulmanos seria genuína, isto é, *tradicional*? Dito de outro modo mais básico mas mais operacional: era essa violência de tipo *pré-moderno* ou *moderno*?

A guerra dos géneros no “golfo” islâmico

O Ocidente conhece a *mulher muçulmana*, mas continua a conhecer mal *as mulheres muçulmanas*. A literatura mais divulgada em meios europeus e americanos — em que o tema *hijab* (véu) é quase uma constante quanto mais não seja para efeitos de

*marketing*² — continua a privilegiar as abordagens centradas no “estatuto da mulher islâmica”, oferecendo um modelo uniformizado sob a pressão de uma religião abrangente e constrangedora. De um modo geral, nestas abordagens as relações de género aparecem tensas, como o demonstra Ait Sabbah em *La Femme dans l’Inconscient Musulman* (1986 [1982]), entre outras variadíssimas obras. O que ali ressalta é o medo masculino perante uma sexualidade feminina devassa, que justifica a necessidade de controlo rígido das mulheres. Mernissi (1983 [1975]) desenvolve também esta ideia através da decomposição da noção de *fitna* (desordem, caos), associada pelo discurso hegemónico à sexualidade desregrada das mulheres. O princípio da segregação dos sexos constitui um dos pilares do *Islão* comandado por um Deus ciumento que contraria os relacionamentos heterossexuais (*idem*: 126), sobrecarregando-os de normas e interditos com vista a regulamentar o estado da *jahilliā* (barbárie, período pré-islâmico), durante o qual as mulheres detinham um poder político e sexual (ou vice-versa) assinalável (1983 [1975] e 1987). No entanto, segundo Mernissi, a subordinação feminina não é inerente ao discurso religioso, mas produto de deturpações póstumas à palavra veiculada pelo profeta: o período da Hégira aparece como a Idade de Ouro, de uma espécie de matriarcado, entendido como momento prestigante e justo para as mulheres.

Independentemente da qualidade e pertinência desse tipo de análises, será prudente sublinhar que a difusão do conhecimento da realidade feminina por via exclusiva do discurso religioso (mesmo quando o objectivo é contestá-lo nos seus fundamentos) transporta o risco de cometer os dois erros que, paradoxalmente, estas abordagens mais se esforçam por combater: 1) o de perpetuar a imagem — qualquer que seja — estereotipada da mulher em contexto islâmico (que tanto acusaram ao *orientalismo*); 2) o de vincular atávica e exclusivamente o modelo de conduta feminina ao *Islão* (o que pode ser entendido como um pressuposto escrituralista de submissão feminina). De facto, ao circunscreverem (generalizando) as relações de género e a sexualidade ao discurso hegemónico inspirado pelo *Islão*, e pela reconstituição mais ou menos mítica da sua história, negligenciando as práticas e vivências contextuais, estas abordagens feministas reproduzem em alguns casos o discurso e a estratégia fundamentalista que pretendem combater. Em *Le Harem Politique* (1987) Mernissi defende (com alguma incongruência em relação ao que escrevera em 1983 [1975]) que o ímpeto igualitário do *Islão* original permitiu à mulher emergir como sujeito, enquanto na *jahilliā* ela tinha o “estatuto de objecto” (Mernissi 1987; 1992: 241 n 16). Em tempo de vida do Profeta as mulheres foram admiradas e politicamente respeitadas. Foi o despotismo dos califas — precisamente aquele em que alguns autores (cf. Eickelman e Piscatori 1996: 46,47) reconhecem a separação entre a “religião” e o “estado” (*din ūa daūla*) no seio do *Islão* — que recuperou novamente para as mulheres o seu estatuto pré-islâmico de escravas. Mernissi arrisca-se ao equívoco de uma possível interpretação fundamentalista da sua obra pela utilização que faz do vocabulário religioso: conceitos como os de *jahilliā* e de *fitna* são suportes fundamentais de muitos discursos escrituralistas que utilizam o paradigma da sociedade pré-islâmica (pré-civilizacional e caótica), projectando-a no *Ocidente* e nos seus modelos importados e desestabiliza-

² Muitas vezes com a cumplicidade ambígua dos autores muçulmanos. Veja-se, por exemplo, Mernissi 1992: 247 n 10.

dores, para forjar, por oposição, um modelo civilizacional de inspiração divina para os muçulmanos.

É verdade que as assimetrias de inspiração religiosa que os códigos legais reconhecem ainda tornam inevitáveis as tensões entre sexos inflamadas pelas mudanças demográficas e sociais em curso. Mas, tal como a análise cultural, a compreensão das relações de género exige mais do que a mera enumeração exaustiva das normas e valores institucionalizados e sem dúvida muito mais do que o desfiar paternalista do rosário das injustiças sexistas. O problema destas aproximações redonda no facto de insistirem no *Islão* como produtor exclusivo e incontornável das normas e valores, em vez de o tomarem como o idioma que a ordem social e suas hierarquias utilizam para legitimá-los, em determinado momento histórico, social e económico. É também nesse ponto de vista que as condutas e práticas sexuais *desviantes* do modelo hegemónico islâmico aparecem confortavelmente arrumadas, como *subversões* compensatórias (entre outros: Chebel 1988; Couchard 1994; e, também de certo modo, Wikan 1977), nestas diferentes teorias *hidráulicas* da sexualidade (o termo é de Eickelman 1989 [1981]), de inspiração mais ou menos psicanalítica, que constituem outra parte da literatura sobre o assunto. A maioria destas abordagens negligencia a ideia de que as práticas culturais locais em torno da sexualidade e do casamento nem sempre se conformam com a “ortodoxia” da lei islâmica, e desprezam o desenvolvimento de tácticas e enunciados, determinados pela realidade social e por outros códigos igualmente constituintes do *habitus* (Bourdieu 1972, 1979). Esta negligência é não apenas falaciosa do ponto de vista analítico, mas também inibidora do diálogo intra e intercultural.

Menos conhecidas são obras como a de Abu-Lughod (1986) que, ao mesmo tempo que inaugura uma antropologia preocupada com as *emoções*, revela um outro mundo secreto das mulheres muçulmanas, no caso as de um grupo de beduínos do Egipto (os Awlād Ali), relacionando equilibradamente discursos antropológicos preexistentes, códigos institucionalizados (honra e modéstia) e práticas discursivas em torno do *self* e do sentimento (poesia). Ao libertar a literatura do género no *Islão* do estigma desvitalizante das dicotomias obsessivas entre *teoria* e *praxis*, representação e prática, e norma e desvio, Abu-Lughod liberta também as mulheres muçulmanas da alternativa entre o conformismo e a subversão a que grande parte da literatura sociológica e antropológica as havia votado. Na verdade, ao desmontar o processo de negociação feminina *daquelas mulheres* em torno dos idiomas (incluindo o do *Islão*) que lhes permitem a constituição do *self*, Abu-Lughod permitiu a renovação de um campo de análise que, a seguir o esteio clássico, ameaçava sucumbir à reprodução estéril de estereótipos. O caminho a seguir é, sem dúvida, o seu.

Amor romântico

O *Islão* não se limitou — como o *cristianismo* — a associar a sexualidade à reprodução. Enquanto código de conduta estipulou a sexualidade não reprodutora dissociando-a da outra, que associava ao casamento, e colocando-a historicamente no quadro da concubinação legítima. Antigamente, este regime (a lei islâmica previa, para além das quatro esposas legais, um outro tipo de união com concubinas) albergava o domínio do

sexo e erotismo, despoluindo o outro mundo das esposas legais, mães e reprodutoras, e dividindo o feminino entre esposas e antiesposas (Bouhdiba 1982 [1975]). A decadência da prática da concubinação desfuncionalizou um sistema que, pelo menos do ponto de vista masculino, punha tudo no seu lugar. No entanto, a poligamia, em sentido contrário mas de certo modo convergente, permite a adequação do desejo múltiplo masculino ao quadro legal da reprodução mais alargado para ele do que para a mulher: a separação entre as mulheres/sexualidade e as mulheres/maternidade mantém-se e expressa-se facilmente pela acumulação de esposas de “estatuto” diferente permitida pelos casamentos múltiplos. Mais do que recusar uma sexualidade erótica a par da outra mais funcional, o *Islão* reconheceu-a, concedendo-lhe lugar próprio para melhor poder controlar uma e outra, construindo um desses lugares em que a *ars erotica* era limitada a grupos específicos.

Hoje em dia, o regime de concubinação não é legal e a poligamia foi já proibida em alguns países islâmicos como a Tunísia. Em Marrocos, as taxas oficiais de poligamia rondam os três por cento, embora estes valores não contemplem certamente muitos dos casos em que o homem mantém, algumas vezes em segredo, diferentes relações no que hoje vem a assumir formas semelhantes a uma extraconjugalidade dispersa em apartamentos montados, vagamente legitimada por códigos mais ancestrais e convenientes (para os homens). Independentemente dos procedimentos legais de desencorajamento a estas práticas³, o que é facto é que, ainda hoje, a separação dos dois tipos da sexualidade é estruturante do discurso masculino sobre o género, embora esse código seja articulado com novos vocabulários: em muitos casos são as estrangeiras que ocupam, em termos de imaginário, o antigo lugar das concubinas. É assim que é comum ouvir os homens dizer que querem uma namorada europeia e uma esposa marroquina. Mas não são apenas os homens que retêm essas ancestrais oposições:

Melika discutia com Miriam na cozinha a propósito de mais uma das crises conjugais de sua mãe. Falavam da mulher com quem Monsieur Samir se encontrava em Kenitra e das possibilidades que Aicha teria para afastá-lo daquela puta. Melika dizia que a mãe era muito agressiva e que tinha até batido no pai. Miriam retorquiu: “Sim, mas a Aicha — *mesKînâ* (coitadinha) — não tem hipóteses porque ela não sabe fazer aquelas coisas à europeia que a outra faz.” Eu, que estava a ouvi-las enquanto trabalhava no computador, não resisti e desci à cozinha para perguntar o que é que isso queria dizer: “Então, tu deves saber... (disse Miriam com malícia): fazer amor com as luzes acesas e outras coisas...”

As mulheres da *medina* temem especialmente as concorrentes europeias: o imaginário marroquino erotiza e disponibiliza sexualmente as estrangeiras⁴, para além

³ O próprio texto corânico parece já preocupar-se com os distúrbios eventuais decorrentes das suas disposições, impondo aos polígamos a obrigatoriedade de uma distribuição equitativa de bens e afectos pelas esposas, no que algumas leituras mais conciliatórias vêem uma forma subtil de proibição. A *Moudawwana* — código do estatuto pessoal e das sucessões em Marrocos — prevê, no seu artigo 31, a possibilidade de a mulher exigir compromisso de monogamia ao marido no momento da acta de casamento, permitindo-lhe o divórcio em caso de não cumprimento por parte do cônjuge.

⁴ De um modo geral, as representações das mulheres marroquinas sobre o género no *Ocidente* apresentam-se, em muitas vertentes, simétricas àquelas que o orientalismo projectou no *Oriente* e, ao mesmo tempo, cruzadas com as do imaginário

de, nos meios mais pobres, as tornar acrescidamente atractivas para os homens por potencialidades económicas.

Mas, se para os homens a dicotomia é resolvida por reinterpretações confortáveis de códigos ainda vigentes, as mulheres experimentam o desconforto de uma atracção por um modelo *moderno*, que lhes permite ao mesmo tempo ser esposas e amantes, contrariada pela compulsão masculina que só as protege enquanto esposas e mães. Elas exigem, para a constituição da sua feminilidade, essa componente erótica que lhes era negada, e treinam-na mesmo, nas suas *matinéés* em torno dos vídeos das *tradicionais xikhâs* (dançarinas, prostitutas) que sempre invejaram secretamente e cujos movimentos de corpo podem agora melhor imitar. Mais do que um amor romântico, as mulheres chegam mesmo a sonhar com um *amor confluyente*, nesse sentido em que *pressupõe o desaparecimento da divisão entre mulher respeitável e aquelas que de algum modo estão fora da vida social ortodoxa* (Giddens 1992).

Mas estes sonhos de amor inteiro não são inéditos, nem foram negligenciados pela literatura islâmica. Na verdade, não será de mais sublinhar o impacte (se não a influência) que textos como o de Ibn Hazm (O Colar da Pomba) exerceram sobre o amor cortês, essa primeira forma ocidental de amor romântico. E mesmo o paradigma do romantismo condenado de Tristão e Isolda tem correspondência na história de Urwa e a filha do seu tio paterno Arfa, castigados por terem sobreposto o seu amor — que também foi fatal — à prescrição *natural* do casamento entre primos. O amor romântico existe em múltiplos lugares do tempo e do espaço islâmico e muito foi escrito sobre isso. E se, na maioria dos casos, como Giddens refere, *as histórias e mitos criados a seu respeito condenam quem procurava criar ligações permanentes através do amor apaixonado* (1995 [1992]: 26), pelo menos em uma delas, que nos toca mais de perto, é o amor puro que triunfa, ultrapassando fronteiras entre categorias inconciliáveis: não viveu Al Mutamid — o príncipe de Sevilha, nascido em Beja e que animou os saraus de poesia de Silves — uma relação de amor duradoura com Intimad, a escrava de Romaik? Mesmo a especificidade europeia da associação dos ideais amorosos aos valores morais da religião, onde Giddens encontra a emergência de uma certa reflexividade, deve ser revista se tivermos em conta *sufis* platonizantes como Ibn Hazm ou Ghazali. Não reconhecer estas coincidências é cair precipitadamente numa perspectiva weberiana: aquela que recusa ao *Islão* qualquer possibilidade de *modernização* — quer ela se refira à economia, quer se circunscreva à construção da personalidade entendida como um projecto racional (ideia em que, de resto, Giddens se inspira. Ver Turner 1994: 189,190) —, alegando o óbice de uma sensualidade islâmica, contrastante com a negação da luxúria típica da espiritualidade ascética protestante que foi o motor da modernidade (Weber 1967 [1947]).

Não queria, nem posso, desenvolver o argumento histórico que alimentaria esta discussão (levantada, entre outros, por Turner em 1974 e 1994). A minha intenção é a de demonstrar que, contra as expectativas de Weber (e também contra a proposta evolutiva implícita de Giddens), o *Islão* não parece incompatível com os processos descritos como típicos da *alta modernidade* no que respeita à construção do género e do *self*.

relativo aos homens. Para elas, os homens europeus, ao contrário das mulheres, são apresentados com uma sexualidade mais controlada do que os seus compatriotas, o que pode ser interpretado contextualmente de forma positiva — contra a “bestialidade” dos machos marroquinos — ou negativamente como impotentes pelo facto de não serem circuncisões — quando entendidos como representantes de outra “religião”.

Tal como as mulheres dos Awlād Ali, também as marroquinas utilizaram de diferentes modos a *poesia da vida pessoal* (Abu-Lughod 1986), como forma de expressão e reafirmação do *self*. O exemplo mais bem documentado é o dos antigos cantos (*arubi*, corruptela de *rubai*, que significa quadra) das mulheres de Fez, recolhidos por Mohamed al-Fassi⁵. Estes cantos, à semelhança do amor cortês dos trovadores e daquilo que acontece em outros contextos islamizados⁶, eram por vezes pronunciados de forma travestida, dirigindo-se neste caso a amores masculinos utilizando o feminino:

Considerez moi comme un esclave.
 Je ne compte plus parmi les hommes libres.
 Et cherchez la personne que j'aime pour qu'elle m'achète.
 Dites: "C'est un jeune esclave amené de loin par des commerçants...."

Tal como as *ghinnāwa* dos Awlād Ali, este tipo de poesia fornece às mulheres um outro vocabulário, uma outra linguagem paralela à da ideologia hegemónica. Esta linguagem alternativa, como Abu-Lughod sugere, ao permitir a expressão das suas experiências mais íntimas, pode permitir-lhes também a sua vivência (1986: 258). Como sublinha al-Fassi, o que é surpreendente nestes poemas é o facto de, apesar da redundância no mesmo sentimento amoroso, não emanar deles nenhuma monotonia ou uniformidade: cada um exprime o amor de modo próprio e pessoal. Assim sendo, mesmo no quadro *pré-moderno* da antiga sociedade *fassi* em que os *arubi* eram declamados, a recorrência a outras *ideologias* que não a do *Islão* para a expressão da vida pessoal era evidente.

Também noutros contextos, como o do meio pobre e popular em que trabalhei em Salé, o quadro *tradicional* fornece linguagens alternativas à hegemónica, que permitem às mulheres a construção e reconstrução do *self* de forma integrada na *tradição*. Aos tons da clausura com que o imaginário ocidental pintou os haréns, correspondem paletas multicolores de uma sociabilidade feminina intensa que lhes oferece múltiplas ocasiões ritualizadas de encontro, exibição e reafirmação do *self* por consenso. Em 1996 (1996b), demonstrei como estes momentos rituais são lugares de práticas comunicativas, que vão desde a partilha das angústias de cada uma nos marabutos (santos locais) ou nas *lilâ-s* (noites de dança extática), à exibição das indumentárias e dos talentos musicais e dançarinos nas *sb'u-s* (celebração do nascimento), passando pela ostentação do *ājr* (mérito religioso) na Peregrinação, pela generosidade no Ramadão, pela *haxūmā* (vergonha, pudor) comedida, alternada com o desembaraço nos casamentos. Estas ocasiões rituais podem ser encaradas, sob o ponto de vista da antropologia das emoções, como palcos para *performances comunicativas* (Lutz e Abu-Lughod 1990), como práticas discursivas para o exercício da retórica que permite a definição do *self*, testado e negociado na interação social, ultrapassando de longe a imposição unidireccional das posturas ditadas pela tradição, embora testem nos tempos ritualizados os seus limites sociais (Cardeira da Silva 1996b: 205-254).

⁵ Não foi por acaso que a recolha foi elaborada por al-Fassi, uma das figuras proeminentes do renascimento nacionalista marroquino, cujo empenho na revalorização das mulheres enquanto guardiãs da identidade cultural foi evidente.

⁶ Como na Mauritânia: Aline Tauzin, comunicação verbal.

Hoje em dia, num quadro aberto e dinâmico de globalização, os idiomas multiplicam-se e as mulheres podem recorrer a discursos variados, de modo articulado ou fragmentário, para a definição da sua auto-identidade e para a construção do género. E fazem-no, com uma perícia para a rentabilização dos escassos recursos simbólicos treinada pela *tradição* e pela sua condição social. Em 1996, demonstrei também, por exemplo, como as *matinéés* em torno da televisão e do vídeo são plenamente integradas nos estilos de vida da *medina*. Ao visionar em vídeo uma cerimónia de casamento as mulheres podem discutir a vida de cada um dos participantes, admirar indiscretamente cada um dos convidados em busca de cônjuges potenciais para as filhas ou filhos, obter *in loco* informações a seu respeito, actualizar as suas referências sobre a moda feminina, enfim, fazer tudo aquilo que fariam se lá estivessem, mesmo sem serem convidadas.

A televisão e o vídeo, ao contrário de acentuarem a fenda entre o *local* e o *global*, alargam — em quantidade e profundidade — as formas de interacção preexistentes. Mais do que introduzirem novos códigos, esses instrumentos são postos ao serviço de redes e valores familiares, transformando as visitas singulares em *fora* femininos mais alargados e actuando como “multiplicadores de redes”. Com outra função, os vídeos de *xikhâ-s* permitem experimentar os limites possíveis da definição de um *self* feminino para além dos constrangimentos públicos sobre o corpo enunciados pelo discurso hegemónico masculino, mas mediado pelo consenso social da assistência feminina⁷. Televisão, vídeo e *radio medina* (ou *telephone arabe* — os rumores e boatos que circulam intensamente na *medina*), são canais privilegiados de uma informação que as mulheres recolhem e multiplicam nas suas visitas: uma parte é armazenada com o *stock* de referências para a definição de um *self* feminino; outra como poupança simbólica para os investimentos domésticos próprios à sua condição de intermediárias entre a casa e o mundo (1996b: 167-172).

Como Eickelman referiu⁸ para o Médio Oriente, a proliferação de meios de comunicação utilizados informalmente (fotocópias que circulam de mão em mão, cassetes audio e vídeo, espectáculos semiclandestinos) desafia — ao fragmentá-la — a autoridade e recria os modos como a política e a religião são percebidos e reimaginados. E como Giddens diz, para o Ocidente, o “*self é hoje para todos (...) um projecto levado a cabo no interior de uma profusão de recursos reflexivos: terapia e manuais de auto-ajuda de todos os tipos, programas de televisão e artigos de revista.*” (1995 [1992]: 21). O que separa os contextos não é tanto a forma senão o conteúdo; não são tanto os processos, senão os adereços culturais em *stock*.

O corpo de plástico

O tema de Tabit manteve-se durante algum tempo como tónica de conversa na *medina*.

⁷ Hannah Davis (1990) fala também do visionamento de vídeos pornográficos e da sua função catalisadora relativamente às representações sobre a sexualidade em meio popular marroquino.

⁸ Conferência não publicada de Dale Eickelman na FCSH — UNL, Dez. 1996: “Communications and the Fragmentation of Authority in the Middle East and North Africa”. Ver também Eickelman & Piscatori 1996.

Aicha começou então a fazer descrições das barbaridades com a crueza que caracteriza as mulheres da *medina* e por fim a ironizar, sobretudo quando se tratava das cenas com *henna* [as descrições das sevícias que circulavam na *medina* incluíam detalhes com pinturas de *henna* sobre os corpos das vítimas], que não sei se se passaram de facto. O cúmulo da crueza e do humor cortante é sem dúvida Miriam quem o consegue: quando se falou de um médico envolvido no caso que repunha o hímen das vítimas e que provocava abortos, ela disse: “Um fazia, o outro desfazia, ou vice-versa”. E riram todas.

A reposição do hímen não é um fenómeno meramente proverbial em Marrocos. De resto, autores como Guessous (1989) referenciam-no a par de outras tácticas adaptativas do corpo e da sexualidade aos constrangimentos sociais. Na verdade, a inadequação entre normas islâmicas e sociais a propósito da sexualidade e as práticas sexuais correntes é por vezes tão desconcertante que um olhar estrangeiro desprevenido, conhecedor apenas dos estereótipos de uma literatura largamente divulgada no *Ocidente* e que acentua a rigidez dos códigos islâmicos, pode aí encontrar alguma hipocrisia. Lembro-me de ficar surpreendida com as primeiras conversas com as mulheres da *medina* que, provavelmente também de modo provocatório (porque as mulheres sabem bem o que se diz no estrangeiro a respeito delas), discorriam brejeiramente sobre o assunto envolvendo mesmo (também provocatoriamente) alguns homens nas suas interpelações. Existem espaços e tempos especialmente apelativos para a conversa sobre temas sexuais: o *hammâm* e o mês do Ramadão (em que a abstinência é sobrecarregada pela malícia feminina que condimenta o *fTür* — refeição que quebra o jejum — com produtos afrodisíacos) são os paradigmas disso. Mas a fluência sobre o assunto ultrapassa-os e perpassa as conversas quotidianas onde são reconhecidos prazeres e desprazeres e descritas anatomias. Para além disso, existe mesmo um acervo considerável de técnicas mais radicais — quando a cosmética não funciona — de atrair os homens, de torná-los mais ou menos fogosos, enfim, uma panóplia cujos segredos femininos mesmo eu fui obrigada a comprometer-me a não desvendar.

Giddens fala da importância do desenvolvimento moderno de uma *sexualidade plástica* para a democratização da intimidade em curso nas sociedades ocidentais (1995 [1992]). Resume-a como uma sexualidade desligada da sua conexão ancestral com a reprodução, com o parentesco e com as gerações. Ora em contexto marroquino, o primeiro obstáculo a uma sexualidade *plástica* (isto é, no seu sentido mais restrito, isenta do *medo* com que a sua associação à anatomia o sobrecarrega) é o controlo sobre a virgindade, que é exercido não apenas pelo marido mas pelos dois grupos domésticos envolvidos no casamento, e pela exibição do lençol do desfloramento. Este primeiro obstáculo pode, no entanto, ser contornado pelo menos de três modos: pela reposição cirúrgica do hímen; pela falsificação da mancha virginal no lençol — através da sua substituição pelo sangue de um animal, implicando a convivência do noivo, à qual não se esquiva necessariamente, pois as represálias sociais também o atingiriam independentemente da responsabilidade na transgressão; pelo exercício de uma sexualidade que procure o prazer em práticas alternativas à penetração.

Sumia andava muito preocupada, porque Uacila — sua sobrinha, ainda noiva — dormia frequentemente com o seu namorado. Ela não tinha, no entanto, coragem para falar com a rapariga. Como Uacila costumava vir a casa de Miriam fumar uns cigarros — o que instalara alguma cumplicidade entre as duas —, pediu a esta que lhe dissesse alguma coisa. Uacila virou-se para Miriam e disse-lhe: “Eu não sou parva: nós dormimos juntos, mas eu não tiro as cuecas, e temos prazer assim, sem penetração.”

A tal ponto é comum a contração das normas sexuais explícitas que o *desvio* passa a ser, em alguns momentos, *culturalizado*: fazer amor *a la marocaine* é a designação corrente para esse tipo de relação sexual sem penetração vaginal efectiva, praticada por algumas raparigas antes do casamento sem pôr em risco a sua virgindade.

O segundo obstáculo para uma *sexualidade plástica* é o da associação da actividade sexual à reprodução. Mas também esse tabu é ultrapassável de vários modos.

Tinham-me dito que muitas das mulheres que “iam com homens” em Kenitra⁹ vinham de Salé. Quando o referi a Miriam, ela confessou-me que era verdade, apontando algumas das nossas conhecidas. Depois de refeita do espanto perguntei-lhe porque o faziam, ao que ela me respondeu que era apenas para se divertirem e para terem dinheiro para *jilabâ-s* e pulseiras. Fez-me depois ver que — ao contrário das raparigas mais novas que o faziam, muitas vezes, como modo de subsistência — estas eram em geral mulheres casadas, mais “atractivas para os homens” por estarem protegidas pelo casamento do tabu da virgindade ou de uma eventual gravidez.

Embora os métodos contraceptivos sejam relativamente difundidos em Marrocos, a sua utilização não é ainda regular nalguns meios populares. Para além disso, sendo os métodos femininos — como a pílula — os mais correntes, os homens nem sempre confiam na sua “eficácia” (não confiando também, de um modo geral, nas mulheres), pelo que são as casadas — ultrapassado o estigma da virgindade e com a gravidez legitimada pelo casamento — que dispõem de mais liberdade para uma sexualidade conjugal ou extraconjugal que, na verdade, algumas praticam a coberto da sua protecção institucional. O tabu da virgindade faz com que homens e mulheres se relacionem mais descontraindamente depois da “primeira vez”. Os homens não temem assim ser acusados de um crime mais grave do que o próprio adultério e as mulheres, tendo escapado já ao controlo sobre a sua virgindade têm, apesar de tudo, mais liberdade para a infidelidade.

Deverá isto tudo ser simplesmente encarado como subversão ou desvio, ou mesmo hipocrisia? Pode ser, mas isso limita-nos novamente a uma noção de *cultura* essencialista, estática e imperturbável ao uso que as pessoas fazem dela, eventualmente moralista, inspirada num modelo do pecado cristão. É talvez nessa linha que, em 1992, Bouhdiba reage exaltadamente a algumas apreciações ocidentais sobre a sexualidade no

⁹ Kenitra é uma cidade a cerca de trinta quilómetros de Rabat que, tal como Salé, preservou de certa forma a ordem espacial — e não só — da capital. Acolheu a miséria dos migrantes que a procuraram não como cidade, mas como franja urbana de Rabat capitalizada pela colonização francesa.

Norte de África, denunciando o simplismo *orientalista* da dicotomia proposta entre condutas aderentes e não aderentes à *tradição*. O seu contra-argumento de fundo é o de que o *Islão* e as suas interpretações magrebina são, por si, integrativos de práticas “desviantes”, através de *teorias tampão* que fornecem um sistema institucionalizante da sexualidade, suficientemente plástico para minimizar os efeitos sociais de práticas pouco conformes. Falando da complacência original da *xaria*, ele refere a aplicação da pena máxima para o adultério apenas quando cometido entre duas pessoas casadas legalmente e na situação (improvável) de que quatro homens testemunhem ter visto os órgãos sexuais dos envolvidos. A esta cláusula arditosa poderíamos juntar muitas outras, como as que, durante o período de jejum do Ramadão, proíbem aparentemente a relação sexual mas fazendo apenas referência explícita à ejaculação. Desta engenhosa “racionalidade” islâmica falaremos adiante. Para já, são sobretudo as *teorias tampão* — que se constituem de modo complementar ao *Islão* sobre a vida quotidiana dos magrebins — que melhor confirmam essa ideia de plasticidade integrativa que Bouhdiba quer acentuar para os códigos sexuais. A mais interessante, para mim, é a teoria do bebé adormecido (*al raGad*).

Miriam contou-me como uma mulher sua conhecida, passados dez anos de o marido ter morrido, foi ao médico e este lhe disse que ela estava grávida. O filho mais velho, já grande e casado, que sabia que a mãe não era uma puta, deu uma grande festa no dia nascimento do irmãozito. Uma outra mulher sua vizinha teve três filhos com uma gravidez de sete anos para cada um. Um destes rapazinhos brincava no grupo de amigos do filho de Miriam, onde era conhecido pelo “Rapaz dos Sete Anos”.

A função integrativa desta *teoria*, a margem de manipulação da paternidade que concede às mulheres e a possibilidade de inscrição de um *projecto* no seu corpo, não deixa de ser surpreendente, embora ela deva ser também entendida de modo mais lato como uma medida preventiva da sexualidade ilegítima (*zīna*). Até 1957, o regime malikita (o sistema jurídico em vigor em Marrocos, fundado por Maliki, que se diz ter sido, ele próprio, um *bebé adormecido*) contemplou-a e, mesmo hoje, na *Moudawwana* — Código do Estatuto Pessoal — é visível a sua influência no artigo 76, que refere que em situação de dúvida relativamente à gravidez de uma mulher passado um ano do divórcio ou da morte do seu marido o caso deve ir a tribunal e ser decidido em função de observação médica. Embora tenha perdido a sua sanção legal, a teoria do bebé adormecido continua a ser eficaz em termos sociais (pelo menos em meios populares), denunciando o princípio de uma *matrifocalidade* real, reforçada pela entrada das mulheres no mercado de trabalho (Mir-Hosseini, 1991).

Muito foi escrito sobre esta teoria, mas é interessante referenciar a curiosidade que ela espoletou entre os ginecologistas franceses (Champagne 1955; Jahir e Bousquet 1946; Lalu (Ksiri) 1954), paradigmas do instrumento do *biopoder* assinalado por Foucault. Em primeira instância, o que a crença no bebé adormecido demonstra é o acolhimento social de uma sexualidade desvinculada dos seus constrangimentos naturais. Mas existem outros dispositivos tradicionais que vão nesse sentido. Uma técnica tradicional que pode permitir a negociação da sexualidade simétrica à do *raGad* é o recurso à prática da *tqāfā*. O termo indica a noção de fechamento — fechamento do corpo — e refere-se a formas

de *shur* (feitiçaria) que podem utilizar o *henna* das noivas na festa que antecede a do casamento ou outras táticas para impedir a penetração sexual ou, simetricamente, a impotência aos homens. Todos estes estratagemas são bem o exemplo dos expedientes culturais vários para justificar socialmente a impotência ou a esterilidade, mas, novamente, também devem ser interpretados como idiomas que podem ser manipulados e negociados para justificar escolhas pessoais.

O que eu estou a tentar aqui dizer é que existem neste *Islão* local e popular disposições várias que desvinculam a sexualidade da anatomia bruta, quer isso seja feito pela própria ortodoxia ao criar zonas de vazio interpretativo, pela feitiçaria ao justificar insucessos, ou por teorias socialmente aceites que legitimam o que naturalmente seria ilegítimo. Criado este espaço de manobra treinado tradicionalmente, que permite a integração de condutas sexuais teoricamente desviantes, as práticas da reposição do hímen ou do *amour a la marocaine* deixam de ser tão surpreendentes: elas seguem uma lógica *tradicional* que continua de certa forma a submeter o corpo, mas não necessariamente a sexualidade.

Existe porventura algo de mais profundo no *Islão* que permite esta paradoxal “liberdade” sexual: a ideia de poluição. Muito foi escrito sobre a ausência da noção de pecado no *Islão* e da sua substituição pela ideia de impureza que, na *praxis* islâmica, se traduz na preocupação quase ansiogénica com a purificação, tanto pelas abluções como pelo jejum (cf. Bouhdiba 1964; 1982 [1975]). Esta orientação colocaria as sociedades islâmicas no grupo daquelas que, naquilo que respeita a regulamentação dos instintos, privilegiam a estratégia das regras de conduta segregacionistas, em detrimento da interiorização dos interditos sexuais durante o processo de socialização (Murdock 1965). Já em 1996 (1996a) sublinhei a facilidade com que o discurso sobre a abstinência é transformado em discurso higienista ou /e, de certo modo, calvinista, no sentido em que demonstra a capacidade individual de autocontrolo e contenção. O mesmo pode ser aplicado às abluções hoje justificadas não pelas “impurezas da alma” mas pelos “micróbios” do corpo. Desse ponto de vista, e independentemente do seu sentido original, a assepsia islâmica, contrária ao imaginário luxuriante de Weber, coaduna-se bem com o discurso higienista racional da modernidade. Na verdade, ela permite queimar as etapas do depuramento moral pelo ascetismo, até chegar a um controlo racional sobre a sexualidade e o corpo individual. De um ponto de vista mais lato, e isto merece desenvolvimento, esta é mais uma pista que nos permitiria contradizer o princípio weberiano da “irracionalidade” implícita às religiões orientais e a ideia de que o *Islão*, vinculado ao princípio da *predeterminação* (Weber 1967 [1947] 130: 37) inibe a emergência de *narrativas individuais*.

“Quantos Tabits medram entre nós?”

Giddens relega a violência, nos quadros pré-modernos, para os espaços tradicionalmente feminizados e sobre os quais os homens, enquanto indivíduos, exercem o seu controlo de forma mais evidente: a casa (1992: 84-85). A casa é ao mesmo tempo o espaço de eventual prepotência masculina, mas também de protecção feminina; sair dela é, para a mulher, incorrer no risco de ficar sujeita a outro tipo de prepotências. Eu diria

que hoje em Marrocos — onde encontramos, nesse sentido, traços daquilo que Giddens chama de pré-modernidade —, as mulheres estão conscientes destas armadilhas e que a tensão constante nas suas relações com os homens passa pela alternativa entre a sujeição a um despotismo tradicional e as diferentes formas de arbitrariedade masculinas a que ficam expostas pela insurreição. Fora das “unidades de segurança” tradicional (*dar*), as mulheres podem apenas contar com a protecção que o Estado lhes assegure; e assim sendo — retomamos Giddens — a violência que ali se pode instalar depende, até certo ponto, do grau de prepotência dos sistemas sociais e políticos em acção. Ora como Mernissi refere, tentando explicar o *estado de anomia* que caracteriza as relações entre sexos em Marrocos, a *crise* é o reflexo de um processo abortado de *evolução sexual* prometido pelos movimentos nacionalistas, no qual as reivindicações feministas não conseguiram impor-se como modelos legítimos nos aparelhos ideológicos depois da independência. Isto faz com que a situação actual seja caracterizada por uma contradição flagrante entre os novos direitos das mulheres para utilizar espaços tradicionalmente masculinos — a rua, as salas de aula, os escritórios — e a ideologia tradicional que os interpreta como uma violação de propriedade (Mernissi 1983 [1975]: 178). É esta situação que conduz à síndrome do *peur-modernité* (*idem* 1992). Se interpretarmos assim as coisas, o tipo de violência em causa será de uma terceira ordem, inscrito num vazio ideológico entre a *ordem patriarcal* e a *modernidade*. Mais ainda do que um estado moderno, aberto ao *risco* como Giddens o refere, este estado de coisas está aberto à violência entre sexos, espoletando agressividades bilaterais, no sentido em que, para além de constituir um desafio à *masculinidade clássica*, não assegura qualquer tipo de garantia às mulheres. Se os homens são violentos para com as mulheres, porque perderam o controlo sobre elas, as mulheres são agressivas para com os homens, ressentidas pelo malogro das promessas de emancipação pelas quais pagaram a *segurança tradicional* agora perdida.

“Os homens são bons para cortar aos bocados e meter em sacos de plástico”, disse-me Aicha, exprimindo bem essa amargura cortante perante o “macho”. A agressividade face ao “sexo oposto” na *medina* não é apanágio dos homens, embora eles a transformem mais facilmente em violência física. Para além de um manancial de sabedorias (*shur* — feitiços) e aliados tradicionais a que continuam a recorrer (*jnūn* — génios —, marabutos, outros especialistas — *qāblat*, *fqih-s*, etc. —, pais, mães, irmãos, outros parentes e vizinhos), as mulheres contam hoje com o potencial acrescido de represálias contra os homens pelo facto de entrarem progressivamente no mercado de trabalho e nos circuitos da educação. E mesmo quando nos meios mais populares a panóplia feminina ostenta apenas os antigos — mas temidos — feitiços, a sua força é maior, quanto mais não seja pela vulnerabilidade que espregueira os homens sós, desarmados que foram os grandes grupos agnáticos em detrimento dos laços maternos, ou substituídos por novas redes de proximidade e vizinhança cuja manutenção fica amplamente a cargo das mulheres (Cardeira da Silva 1996b). Ademais, elas beneficiam também, circunstancialmente, da ordem tradicional que o Estado assume e que as liberta do controlo político institucional, tantas vezes violento, o que lhes permite, paradoxalmente, uma liberdade de expressão e movimentação que, em muitas circunstâncias, é maior do que a dos homens¹⁰.

¹⁰ Em Marrocos, por exemplo, o porta-voz oficioso de um dos líderes fundamentalistas mais carismáticos é a sua filha.

Poucos meses depois do caso Tabit, perante um público de milhares de pessoas em Agadir, as raparigas do coro de Ahmad Sanussi — um popular *entertainer* mal-querido politicamente — dançavam cantando um refrão ambíguo:

Quantos Tabit medram entre nós?
A nossa sociedade está fora de controlo,
Sem remorso.¹¹

Dir-se-ia, com Mernissi, que este era um canto épico das mulheres contra as grilhetas islâmicas. Concordaria com ela, menos no tom épico e colectivo da revolta. Mernissi procura força feminina na frustração de uma promessa de *modernidade* falhada que é, talvez, aquela que move as jovens letradas mais libertas de constrangimentos sociais e económicos. Não são, por certo, as mulheres da *medina* de Salé que encontramos no coro (nem na plateia) de Ahmed Sanussi. Eu procuraria antes o impulso das *transformações* no lugar mais profundo da *intimidade* doméstica, onde as mulheres da *medina* gozam o legado intocável da *modernidade* — o da maternidade — e tecem sobre ele uma democratização por dentro, com os pontos treinados nas longas *matinéés* de partilha e sentimento que agora ensinam também aos seus filhos, homens e mulheres. É talvez esta via, lenta, informal e interna, aquela que melhor pode contrariar a ideia de uma oposição essencial entre *Islão* e democracia.

BIBLIOGRAFIA

- ABU-LUGHOD, Lila, 1986, *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press.
- AIT SABBAH, Fatna, 1986 [1982], *La Femme dans l'Inconscient Musulman. Désir et pouvoir*, Paris, Albin Michel.
- BOUHDIBA, Abdelwahab, 1964, "Le Hammam. Contribution a une Psychanalyse de l'Islam", *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, n.º 1.
- _____, 1982 [1975], *La Sexualité en Islam*, Paris, PUF.
- _____, 1984, "La Société Maghrébine face à la Question Sexuelle", *Cahiers de Sociologie*, Vol. LXXVI.
- BOURDIEU, Pierre, 1972, *Ésquisse d'une Théorie de la Pratique Précédé de Trois Études d'Ethnologie Kabyle*, Genebra, Lib. Droz.
- _____, 1979, *La Distinction*, Paris, Minuit.
- CARDEIRA DA SILVA, Maria, 1996a, "O Suq das Vaidades", Vale de Almeida, M. (ed.), *Corpo Presente. Treze Reflexões Antropológicas sobre o Corpo*, Lisboa, Celta.
- _____, 1996b, *Redes e Enredos na Rua de Mul Habib. Tácticas e Enunciados da Contemporaneidade entre as Mulheres da Medina de Salé*, tese de doutoramento em Antropologia, Universidade Nova de Lisboa (policopiado).
- CHEBEL, Malek, 1988, *L'Esprit de Sérail*, Paris, Lieu Commun/Terre des Autres.
- CHAMPAGNE, Paul, 1955, *Le Mythe de l'Enfant qui Dort Chez la Femme Marocaine*, tese de doutoramento em Medicina, n.º 78, Fac. de Pharmacie, Université de Bourdeaux.
- COUCHARD, Françoise, 1994, *Le Fantôme de Séduction dans la Culture Musulmane. Mythes et Représentations Sociales*, Paris, PUF.

¹¹ Tradução livre com base no texto em inglês cedido por Dale Eickelman: © 1993. Translation from Moroccan by Rachid Aadanani and Dale Eickelman © 1995. A tradução inglesa sublinha a ambiguidade do título e do refrão: *La Tabet* — "não a Tabit" — pode também significar em dialectal "sem remorso". Sublinha ainda a recorrência ao termo *siba* (fora de controlo) que na história marroquina designou os grupos tribais rebeldes à política central (*makhzan*).

- DAVIS, Hannah, 1990, "Des Femmes Marocaines et la Chaleur de Saint-Tropez", *Les Cahiers de l'Orient*, n.º 20.
- FOUCAULT, Michel, 1977 [1975], *Vigiar e Punir*, Petrópolis, Vozes.
- GEERTZ, Clifford, 1978 [1973], *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- EICKELMAN, Dale, 1989 [1981], *The Middle East — An Anthropological Approach*, Nova Jérsea, Prentice Hall.
- EICKELMAN, Dale, e PISCATORI, James, 1996, *Muslim Politics*, Princeton Nova Jérsea, Princeton University Press.
- al-FASSI, Mohammed, *Chants Anciens des Femmes de Fès*, edição francesa s/data.
- GIDDENS, Anthony, 1990, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- _____, 1994 [1991], *Modernidade e Identidade Pessoal*, Lisboa, Celta.
- _____, 1995 [1992], *Transformações da Intimidade. Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*, Lisboa, Celta.
- GUESSOUS, Soumaya Naamane, 1989, *Au delà de tout Pudeur. Enquête sur la Sexualité de la Femme Marocaine*, Casablanca, Ed. Eddif.
- LUTZ, C., e L. ABU-LUGHOD, (eds.), 1990, *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JAHIR, H., e BOUSQUET, G. H., 1946, "L'Enfant Endormi", *Cahiers Médicaux de l'Union Française, Revue Médico-Chirurgical de la France d'Outre Mer*, 1ère année, n.º 1, 9-27.
- LALU (KSIRI), P., 1954, "Le Mythe de l'Enfant Endormi, Occasion d'Examen Gynécologique", *Maroc Médical*, n.º 344, 642-643.
- MERNISSI, Fatima, 1983 [1975], *Sexe, Idéologie, Islam*, Paris, Tierce.
- _____, 1986 [1984], *L'Amour dans les Pays Musulmans*, Casablanca, Éditions Maghrebines.
- _____, 1987, *Le Harem Politique. Le Prophète et les Femmes*, Paris, Albin Michel.
- _____, 1992, *La Peur-Modernité. Conflit Islam et Démocratie*, Paris, Albin Michel.
- MIR-HOSSEINI, Ziba, 1991, "Contrast Between Law and Practice for the Moroccan Family. Patriarchy and Matrifocality", *Moroccan Studies*, Vol. I.
- MURDOCK, G.P., 1965, *Social Structure*, Nova Iorque, MacMillan.
- THOMPSON, Sharon, 1989, "Search for Tomorrow: or Feminism and the Reconstruction of Teen Romance", *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, Londres, Pandora.
- TURNER, Bryan, 1994, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, Londres e Nova Iorque, Routledge.
- _____, 1995, *Weber and Islam. A Critical Study*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- WEBER, Max, 1967 [1947], *L'Éthique Protestant et l'Esprit du Capitalisme suivi d'un Autre Essai* [trad. de Jacques Chavy], Paris, Librairie Plon.
- WIKAN, Unni, 1977, "Man becomes Woman: Transsexualism in Oman, a Key to Gender Roles", *Man*, 12, n.º 2.

Maria Cardeira da Silva

Departamento de Antropologia
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (UNL)
Av. Berna, 26-C, 1050 Lisboa

Following a previous argument I will try to find traces of the transformations of intimacy which Giddens found in the western modernity among women of a Moroccan lower class quarter in the medina of Salé. I begin with the interpretation of the reflexive process built around the Tabitgate (1993) — the case of a police officer which raped hundreds of women — and pursue ethnographically through a number of domains that suggest, against Weber and his followers, that there are some Islamic predisposals for modernity in what regards the body and the self as individual and rational projects. I will also argue that only through an assessment of the informal and domestic contexts in which women form social relationships may one attain an understanding of the ideas of person, self, and community, and get a sense of how gender and religious roles are reimagined through a bricolage which makes it difficult to separate the traditional from the modern.