

O HAMMĀM, ALGUNS ANOS DEPOIS: REVISITAÇÃO ETNOGRÁFICA DE UM CONTEXTO MARROQUINO

Maria Cardeira da Silva

A pretexto de uma recente visita a um *hammām* em Marrocos, faço aqui uma breve revisão crítica das minhas anteriores aproximações etnográficas a um contexto marroquino, tentando a sua actualização. Em torno de um episódio então vivenciado, e à luz da constante revisão etnográfica e reflexão teórica a que vêm sendo sujeitos contextos com acervos culturais e características históricas, sociais e políticas partilhados com aquele sobre o qual me debrucei, procuro acompanhar as táticas identitárias e de progressão social das mulheres junto de quem fiz trabalho de campo entre 1991 e 1993, e compreender o crescente poder de atracção de modelos islâmicos específicos junto das mesmas.

Os *hammām-s*¹ – ou banhos mouros, como ficaram conhecidos entre nós por via dos orientalistas – são lugares de purificação, higiene, sociabilização e sociabilidade mais ou menos intensa (e não estou, com esta ordem, a hierarquizar as suas funções) que pontuam, e de certa forma estruturam, o espaço de algumas sociedades árabes e islâmicas. Alguns historiadores aparentam-nos genealogicamente às termas romanas e aos banhos turcos e é fácil incluí-los na panóplia de espaços e instituições purificadoras semitas e outras com as quais partilham os seus aspectos mais ritualísticos, e onde se podem acompanhar, linearmente e sem sobressalto, as etapas teóricas dos rituais sistematizadas por van Gennepe e depois por Turner.

Os *hammām-s* existem com maior ou menor frequência nos diferentes países árabes-islâmicos, nas zonas mais ou menos urbanizadas determinadas por diferentes concepções de espaço, e são também, obviamente, vivenciados de modos diferentes consoante a pertença social, o género, a idade ou a nacionalidade e ainda de acordo com a linha jurídica do Islão dominante. Apesar da sua difusão pelo Médio Oriente, a importância do *hammām* parece ser sociologicamente mais relevante no Magrebe, sobretudo em Marrocos e na Argélia, o que é explicado por Buitelaar (1992) pela orientação jurídica do malikismo vigente, que sublinha de modo mais efectivo a importância da *TaHārā* (purificação, higiene, circuncisão).

A essa diversidade dos *hammām-s* nascidos no seio das sociedades maioritariamente árabes e islâmicas soma-se hoje a multiplicação de outros locais assim designados em contextos ocidentais.

¹ A transcrição dos vocábulos árabes (dialectal) seguirá, sensivelmente, a versão de transliteração simplificada que José Pedro Machado utiliza no *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Para facilidade de leitura substituirei os plurais pelo termo no singular acrescido de “-s”.

Todos partilham de certas características físicas: uma a três salas aquecidas através de hipocaustos e canalizações, água fria e quente corrente, uma sala de recepção, podendo a estas juntar-se uma piscina, uma sala de repouso e outros equipamentos.

Nos *hammām*-s mais antigos, as configurações arquitectónicas da entrada em gincana, os tectos em cúpula, a luz coada, associadas a um imaginário popular fortemente erotizado e alimentado pelo facto de, segundo a ortodoxia islâmica, ali se dever proceder à purificação quando em estados decorrentes da actividade sexual, facilitam as leituras psicanalistas que sobre eles se multiplicaram. Essa associação explica também, em parte, a própria feminização do *hammām*.

Tratando-se de um lugar de purificação prescrita após a actividade sexual, os homens não podiam – nem queriam, porque ali se exhibe também a sua virilidade – proibir as mulheres de o frequentar. Por isso, o *hammām* surge ainda, no imaginário literário e oral, como lugar álibi para aventuras menos ortodoxas.

Nos banhos públicos das medinas a segregação dos sexos pode fazer-se espacialmente – pela separação entre o *hammām* das mulheres e o dos homens –, ou temporalmente – pelo estabelecimento de horários de frequência alternadamente masculinos e femininos. A proximidade no espaço e a sequência na frequência alimentaram, ainda, histórias imaginadas de cópulas à distância no *hammām*, que seviram para justificar gravidezes inexplicáveis à luz de códigos sociais apertados.

O meu trabalho sobre os *hammām*-s

Quando, em 1986, optei por desenvolver o trabalho para as minhas primeiras provas académicas sobre o *hammām* em Marrocos (cf. Silva 1988), fi-lo de certo modo contrafeita, reagindo, então, às projecções orientalistas que o sobrecarregavam e que me pareciam uma armadilha difícil de ultrapassar para alguém que, como eu, iniciava as suas práticas etnográficas. Decidi ainda assim arriscar porque, por outro lado, a sua circunscrição e fechamento físico se me apresentavam reconfortantes face a outros universos que, dado o meu desconhecimento prévio, se me agigantavam como algo de impossível de atingir na sua totalidade e logo, pensava eu então, na sua pertinência.

Estava certa em temer a armadilha orientalista em que, apesar de tudo, acabei de início por me enredar. Estava errada, obviamente, ao pensar que a circunscrição física dos *hammām*-s me balizaria, por si só, o objecto de análise e me reconfortaria epistemologicamente.

Nesse trabalho inicial aliei uma análise estruturalista das representações relativas aos banhos públicos e conceitos daí decorrentes (poluição,

higiene, pureza) a uma perspectiva de certo modo funcionalista que arrumava os géneros e outras categorias como o sagrado e o profano num espaço/sistema em que tudo parecia funcionar quase na perfeição. Esta pesquisa, baseada fundamentalmente numa recolha intensiva das representações relativas aos banhos, através de um breve trabalho de campo e de uma pesquisa documental e bibliográfica de fontes religiosas e jurídicas e da produção literária e etnológica relativas ao tema (Silva 1988: 157-162), foi fortemente condicionada pelo modelo foucaultiano da heterotopia (Foucault 1984).

Quando, em 1992, decidi regressar ao *hammām* mais demoradamente para fazer a minha tese de doutoramento em Salé, fi-lo já mais consciente da minha estratégia, pensando que esse seria um bom ponto de encontro para poder seguir, a partir dali, o desdobramento de redes sociais locais e as negociações identitárias das mulheres da medina. Continuei, contudo, a reger-me pelo princípio da heterotopia, concentrando-me agora apenas naquele que Foucault enuncia como sendo o seu segundo princípio: o que diz que, no decurso da sua história, uma sociedade pode fazer funcionar de uma maneira muito diferente uma heterotopia que existe e que não cessou de existir (Foucault 1984).

A minha intenção não era a de fazer a resenha histórica dos banhos enquanto instituição mas a de mostrar como, embora tendo sido sujeito às abordagens mais essencialistas e estáticas do orientalismo, o *hammām* ou, para ser mais precisa, os *hammām-s*, continuam a merecer abordagens sociológicas, mais que não seja pelo diálogo – endógeno e exógeno – que tem sido espoleado a seu respeito. Mantenho ainda hoje essa perspectiva.

A minha ideia de restringir o espaço de análise das redes femininas ao lugar do *hammām* foi, contudo, modificada, logo no primeiro contacto com o terreno, pelas restrições que isso imporia artificialmente a uma sociabilidade que se desenvolve muito para além dos seus muros. Mas, quando ainda pensava tomá-lo como objecto preferencial de observação, a minha escolha foi frequentemente desencorajada por muitos dos marroquinos a quem a expunha e que, quase invariavelmente, a denunciavam, mais ou menos subtilmente, como mais uma abordagem folclorista ou orientalista da “cultura marroquina”, antes mesmo de eu me dispor a explicar-lhes qual o tipo de aproximação que pretendia fazer à questão. Essa é, aliás, uma postura que também podemos encontrar nalguma literatura de carácter sociológico (cf. Mernissi 1986 [1984]: 178-82).

Outro episódio mais risível, mas também bastante desencorajador, foi o de logo no início do meu trabalho de campo ver entrar duas das minhas principais amigas e informantes em minha casa com a parafernália de toalhas e baldes que as mulheres levam ao *hammām*, dispostas a usar a minha casa de banho. Eu, que nessa altura ainda tomava o *hammām* como um desses lugares idiossincráticos das culturas, experimentei a sensação de um verdadeiro “banho de água fria”... Mesmo assim, a sua vinda a minha casa veio a demonstrar-se profícua para a análise de algumas representações dos banhos, pela

paródia que faziam ao entrar, tratando-me por *Gelāçâ* (a recepcionista) e perguntando, como as mulheres fazem sempre ao entrarem nos banhos públicos, se a água estava bem quente, se estava muita gente, etc.

Muitas foram, no entanto, as mulheres marroquinas de diferentes meios sociais, dentro e fora da medina, dentro e fora de Salé, e mesmo dentro e fora de Marrocos, que reconheceram a necessidade de irem periodicamente ao *hammām* ou as saudades que tinham de o fazer. Por outro lado, a literatura de ficção marroquina (e não só de ficção, cf. Kilito 1990), de forte componente etnológica, está recheada de descrições apaixonadas do *hammām*, sobretudo como lugar da infância masculina e como espaço fortemente erotizado.

Embora tenha, então, abandonado os muros do *hammām* como delimitação física do meu universo de análise, mantive-o como um capítulo da minha tese ao lado de outros espaços e tempos privilegiados para observar táticas e interpretar enunciados das mulheres da medina de Salé.

Será útil para o meu argumento acompanhar por um momento a etnografia estritamente relativa ao *hammām* da medina de Salé que então desenvolvi no início dos anos noventa, retirando-lhe aqui os extractos de relatos de vida das mulheres e do meu caderno de campo que também a compunham.

Uma etnografia de um *hammam*

Pauty (s/d), um orientalista do tempo do protectorado, faz referência a sete *hammām-s* na medina de Salé. A distribuição destes banhos, muitas vezes dependentes das famílias que lhes davam o nome, obedece à antiga organização urbana em *derb-s* (beco – *adarve* – núcleo habitacional e social) que congregavam familiares e serviçais. De acordo com a mesma lógica urbana e com o levantamento que efectuei, a sua localização corresponde ainda à atomização da medina em torno de núcleos constituídos por equipamentos religiosos e de utilidade pública: ao lado das mesquitas, os *hammām-s*, as sedes de confrarias (*zāwīā-s*) e os fornos do pão. Estes são dispositivos estruturantes do espaço e que demarcam, pelo interior, núcleos habitacionais (*hūmā-s*: bairros). O mesmo já não parece acontecer com o *hammam* de Bab Chaafa, no bairro com o mesmo nome, mais popular e recente, nem com os duches mais modernos que, entretanto, se multiplicaram nas zonas mais pobres e periféricas da medina.² Alguns destes ganharam má reputação por alegada prostituição organizada pela *Gelāçâ* (literalmente, a que está sentada).

² No levantamento que fiz acompanhada pelas minhas vizinhas, e com base nos seus conhecimentos, registei os *hammām-s* referidos por Pauty (s/data) e, ainda, o de Bab Chaafâ e o da Mellah Jdida e os duches Al Uasti (Bab Al Hamis), Al Xaraf (Bab Chaafa), Al Hafra (Boutouil), o de Sidi Idr, perto do marabuto com o mesmo nome, e onde – dizem – teria existido um *hammām*, o Jido (Kisairia), o Tacadum (Bab al Hamis), Al Cheb (mercado municipal) e Al Assri (rua Zeneta).

Se antigamente o *hammām* de eleição era o do bairro ou do *derb*, hoje essa topografia é regateada em função da alegada limpeza, temperatura ou reputação e varia de acordo com os humores das utentes, dos maus ou bons encontros ou da simpatia da *Gelâçâ*. A elasticidade dessa escolha permite assim o alargamento das redes de sociabilidade para além da área residencial restrita, a sua constante actualização, mais do que a mera reprodução. Mas isso não significa que o *hammām* não continue a funcionar como marca identitária: recusar um *hammām* ou considerá-lo sujo (*mūs*) significa muitas vezes distanciar-se socialmente de um tipo de clientela. A ideia de poluição e sujidade aparece como marca do jogo de escalonamento social e, embora de forma inconstante, desenha uma topografia dos *hammām*-s muitas vezes independente do seu lugar real.

A maioria das mulheres da minha vizinhança – mesmo aquelas que tinham casa-de-banho em casa – preferiam o *hammām* Chlih, construído pelos Naçri, ao *hammām* de Bab Chaafa, muito mais próximo de suas casas mas numa zona mais popular. Estas mulheres rejeitavam o segundo dizendo que era sujo (o que não era, quanto a mim, menos verdadeiro para o *hammām* Chlih). Regiam-se por uma topografia que segue o sentido de orientação social e que se adquire, tal como o sentido de orientação geográfica, pela prática (cf. Bourdieu 1979).

Mas, mesmo dentro dos banhos, as diferenças estatutárias das mulheres são evidentes, bem como as tácticas que visam a mobilidade possível num meio socioeconómico e cultural apertado. Isso começa por ser claro no comportamento territorial das mulheres que dispõem os baldes – três por pessoa – num rectângulo no chão que delimita a ocupação do grupo doméstico. A escolha da zona da ocupação é feita, em primeiro lugar, em função do calor das salas que são progressivamente aquecidas, em número de três. As mulheres com crianças ocupam as duas primeiras, mais frias. Depois, é tido em conta o escoamento das águas, sendo as zonas periféricas, junto às paredes, as menos expostas ao escoamento das águas vizinhas, tintas de *hennâ'* e de *ghaçûl* (argila detergente para os cabelos) e das urinas dos meninos. Mas quando essas questões mais pragmáticas estão resolvidas, as mulheres optam por juntar-se a outras vizinhas ou conhecidas, chegando mesmo a reservar-lhes o lugar, dispondo os seus baldes de modo mais alargado, o que é um dos muitos motivos de zaragatas frequentes no *hammām*. As mulheres de estatuto superior anicham-se nas áreas que permitem maior privacidade – que são, em geral, as menos poluídas –, mas mantêm-se atentas ao que se passa, não se abstendo de comentar a exuberância de algumas atitudes das outras e ostentando um pretense *ādāb al hammām* (“as boas maneiras” em matéria do comportamento nos banhos; cf. Bouhdiba 1982: 205).

O *hammām* é um cenário privilegiado para o jogo do *ādāb* – dos valores urbanos e civilizados da *haDārâ* (urbanidade) por oposição aos da *al-badîâ*

(do campo, da província), um bom palco para encenações em que cada personagem procura desempenhar um papel à altura que lhe possa servir convenientemente no dia-a-dia. Ou seja, um bom tabuleiro para o jogo da distinção (Bourdieu 1979).

As ideias clássicas do *hammām* como antecâmara da mesquita (Bouhdiba 1982) e das abluções como prelúdio da oração também não são suficientes para explicar a frequência ou a escolha dos banhos na medina de Salé. As minhas vizinhas frequentavam-nos a um ritmo que não era nem o do apelo do almuedão, nem o da sua sexualidade. É verdade que algumas reservavam as quintas-feiras para ir ao *hammām* Chlih, sempre que podiam. Mas outras diziam preferir o duche *al xaraf* e evitavam os dias em que se sabia haver muita afluência, como as vésperas do início do Ramadão ou do ano lectivo das crianças.

Também as raparigas, que antigamente, segundo se diz, não frequentavam o *hammām* porque isso pressupunha um estado de impureza a que não se expunham, acompanham hoje as suas mães ou combinam encontros com suas amigas para as lavagens semanais. Elas já não temem os antigos vaticínios de que as idas precoces ao *hammām* as transformariam em mulheres prematuras de seios desmesurados e muitas arriscam duvidar da capacidade tradicionalmente atribuída às *Taiabâ-s* – empregadas e massagistas – para avaliar, pela forma e movimento das suas ancas ou das abas do seu nariz, a candura do seu comportamento sexual.

Ainda que a ida ao *hammām* continue a ser jocosamente associada ao acto sexual e evoque a sensualidade – sobretudo durante o período do Ramadão –, os banhos são muito mais do que o mero remate da sexualidade (se calhar hoje são mais o seu prelúdio), ou o preâmbulo à oração. Mães e filhas vão ao *hammām* ao ritmo do seu dia-a-dia, marcado por um Islão menos ansiogénico do que a ortodoxia malikita, e ao compasso menos certo dos seus desejos e necessidades. As noções de purificação e higiene confundem-se no termo *TaHârâ*, confusão que, de resto, é fomentada pelo próprio discurso islâmico, e mistura-se ao desejo de convivência que se cumpre nos banhos, como nos salões de cabeleireiro.

O *hammām* é uma das estações principais da “rádio medina”. A informação que circula ali não é muito diferente das outras, mas é um canal privilegiado para os temas conjugais, sexuais e corporais. Mantém, também, a sua função de mercado conjugal. Por outro lado, os banhos são lugar de alternância com o mundo atarefado das lidas domésticas das mulheres ou das tardes entediadas das raparigas, de distensão e catarses, por vezes mesmo de desavenças, o que faz deles sítios animados e turbulentos, cujo ruído ecoa nas abóbadas para se repercutir nas experiências de cada uma.

O comportamento nos banhos é fortemente regulado pela ética islâmica. Uma das funções tradicionais da *Gelâçâ* é a de vigiar os limites dessa ética

que, na verdade, são frequentemente ultrapassados. A interdição da nudez, por exemplo, é transgredida, embora seja entendida mais como uma “falta de gosto” e “de maneiras”, do ponto de vista estético e social, do que como uma questão moral ou religiosa. Outras atitudes mais ou menos obscenas são toleradas, dentro dos limites da brejeirice.

A *Gelâçâ* continua a deter também o poder fundamental – no que respeita ao *hexis* corporal e sexual – de decidir qual o momento em que os meninos devem abandonar o “reino das mães” (cf. Bouhdiba 1964, 1982) e ingressar nos *hammām-s* mais discretos dos homens.

Dada a ausência da arquitectura tipicamente exuberante dos *hammām-s* e a negligência do *ādāb al hammām*, os duches não inspiram os mais orientalistas nem suscitam tantas abordagens culturalistas, confundindo-se com a modernidade pura e simples de qualquer outro balneário em qualquer outro ponto pobre do mundo. Mas um olhar atento denuncia a especificidade, o vocabulário próprio – herdeiro do *hammām* – que justifica uma análise sociológica contextualizada. A ambiência escura e húmida, as posturas, as práticas, os adereços e atitude, até mesmo a presença quasi-divina do rei observando, do seu retrato ubíquo, os corpos nus, e dos *jīn-s* – espíritos que tanto habitam as grutas subterrâneas como os hipocaustos e as canalizações – são comuns a *hammām-s* e a duches. Mais do que lugares de mera reprodução sociocultural, uns e outros são encruzilhadas que permitem a aglutinação, a diferentes níveis, de novos elementos para a definição do *habitus* e para a incorporação que encontra, nesses lugares persistentes, o cenário e os adereços ideais para práticas comprometidas entre o princípio da distinção e o princípio da conformidade (cf. Bourdieu 1979).

Esta foi, sucintamente, a leitura que fiz do *hammām*, que tomei, então, apenas como um dos lugares da minha etnografia em Salé – um daqueles que permitia adensar a etnografia sobre outros lugares dali. Mas, para além disso, logo o percebi e referi textualmente, “como uma espécie de detonador simbólico de identidades a diferentes níveis – nacional, étnico, religioso, de género – e como lugar referencial para a constituição e aferimento de identidades” (Silva 1999: 99).

Era essa reflexão que queria agora retomar aqui, com algumas brevíssimas actualizações etnográficas e curtas ponderações.

O *hammām* Chlih revisitado em 2002

Logo depois do 11 de Setembro multiplicaram-se em Marrocos, como em todo o mundo, as anedotas cáusticas e cruéis. Uma delas interessa para o meu argumento, exclusivamente, sublinho, por denunciar a persistência e perenidade do *hammām* enquanto lugar marcador de género. Contava a anedota que

um grupo de vizinhas de baldes na mão, desconhecendo se já terminara o turno dos homens e se já podiam então entrar no *hammām*, gritaram para o interior chamando pelo nome de Ben Laden. Como este não respondesse, concordaram entre si que ali não se encontravam homens, e entraram, por isso, livremente.

Não podemos, obviamente, tirar grandes ilações a partir desta anedota: não sabemos onde foi inventada, nem quem a emitiu, nem tão-pouco se um homem ou uma mulher, nem podemos garantir a difusão que teve em Marrocos. Não resisti, no entanto, a referi-la aqui porque, apesar de tudo, serve por um lado esse meu argumento de actualizar o *hammām* como lugar marcador de género e, por outro, coloca as mulheres como resgatadoras de um modelo de virilidade local que – neste caso, e para este efeito – é altamente agressivo.

A projecção das mulheres como incentivadoras da revolta masculina face à dominação estrangeira não é, de todo, inédita na história dos países islâmicos, nem tão-pouco marroquina (cf. Daoud 1993). Como noutros contextos, as mulheres desempenharam um lugar importante nas retóricas culturais constitutivas das ideologias em disputa, quer no colonialismo quer no pós-colonialismo (cf., entre outros, Lindisfarne 2002). No caso marroquino, a imagem mais evidente disso talvez tenha sido o gesto sintomático da Princesa Aicha – filha do futuro rei Mohammed V –, ao discursar sem véu em Tânger, no ano de 1943 (gesto que Mohammed VI terá querido, de algum modo, reproduzir no seu recente casamento com a jovem engenheira informática Salma Bennani). As lutas anticolonialistas promoveram a mulher a guardiã da cultura e da identidade nacionais e isso terá acelerado o processo de deslocação do poder doméstico da autoridade patriarcal para a afeição maternal. Fatima Mernissi, tentando explicar aquilo que designou como o “estado de anomia” que caracteriza as relações entre sexos em Marrocos a partir de meados dos anos setenta, refere que a crise é o reflexo de um processo abortado de “evolução sexual”, prometido pelos movimentos nacionalistas, no qual as reivindicações femininas não conseguiram impor-se como modelos legítimos nos aparelhos ideológicos depois da independência, o que 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 violações de propriedade (cf. Mernissi 1986). É esta situação que conduz ao síndrome da *peur-modernité* (cf. Mernissi 1992), marcado por uma crescente desconfiança e violência instalada entre os sexos, cuja expressão máxima, poderíamos considerar agora, *a posteriori*, teria sido o caso Tabit, que, em 1993, envolveu um comissário da polícia que violou centenas de mulheres e registou em vídeo as atrocidades cometidas. A crise reflexiva que o caso espoletou em Marrocos (e que descrevi em 1998) demonstra

a profundidade e complexidade dessa violência contemporânea entre os sexos. Se interpretarmos as coisas segundo a linha de pensamento de Mernissi, o tipo de violência instalada neste contexto seria de uma terceira ordem, inscrito num vazio ideológico entre a “ordem patriarcal” e a “modernidade”. Com as promessas nacionalistas de emancipação feminina encetou-se o desafio à masculinidade clássica, tal como Giddens (1995 [1992]) refere quanto às transformações da intimidade para a alta modernidade do Ocidente (ou, pelo menos de um certo Ocidente). Mas, ao contrário do que foi acontecendo no Ocidente, isso não foi concomitante com a conquista de garantias e direitos públicos femininos. Ali, se os homens são violentos para com as mulheres porque julgam ter perdido o controlo sobre elas, as mulheres são agressivas para com os homens porque estão ressentidas com o malogro das promessas de emancipação pelas quais pagaram a “segurança tradicional” perdida. Este parece ser um estado que se mantém em Marrocos. Mas, quanto a mim, a agressividade instalada tem tanto a ver com a ausência ou vazio ideológico (como propõe Mernissi) quanto, neste momento, com a coexistência de vários acervos que obrigam, constantemente, a escolhas adequadas para a resolução de problemas concretos, por indivíduos social e economicamente colocados.

A última vez que fui ao *hammām* Chlih foi no Verão de 2002, por ocasião do casamento de uma das minhas amigas que conheci há mais de dez anos (tinha ela então quinze). Ao contrário de sua irmã – que aqui chamarei Melika – Sarah (também pseudónimo) sempre teve ambições que ultrapassavam largamente o modo de vida de sua mãe, conformado ao marido e confinado à medina. Sarah não gostava de estudar, gostava de calças de ganga, minisaias e namorados.

Melika, por seu turno, sempre foi mais recatada e doméstica e sempre apelou à paciência, construindo subterraneamente uma progressiva narrativa individual para si que oscilou várias vezes entre pontos aparentemente tão contraditórios quanto os da independência financeira e emancipação, por um lado, e o uso do *hijāb*,³ por outro (cf. Silva 1999: 161-162). Mas na verdade, ela, tal como a sua irmã e a maior parte das marroquinas deste meio, mantinham como ideal de vida o casamento com um marido sério, afectuoso, que não fumasse demasiado haxixe, que fosse rico e tivesse uma mãe generosa, complacente e pouco autoritária (esta última exigência provocara, aliás, a ruptura de dois noivados de Melika).

Sarah, embora tivesse tido vários encontros galantes – que escondia de seu pai, muitas vezes recorrendo a mim para os seus álibis – não conseguia chegar ao ponto de compromisso de um noivado. Por isso emigrou duas vezes para o Golfo, o que só complicou as coisas porque manchou indelevel-

³ Em Marrocos designa o véu islamista, em geral de inspiração iraniana, que se distingue, claramente, na cor, no tipo de tecido, na maneira de se usar, dos véus locais: o *litām*, ou *neGab*.

mente a sua reputação, diminuiu o seu valor no mercado matrimonial e aumentou a sua ansiedade e das outras mulheres do grupo, sobretudo a da sua mãe. Ainda por cima, a solidão pesava-lhe e doía-lhe a distância da família. Por isso decidiu voltar a Marrocos, onde se manteve dois anos trabalhando em Rabat, com um ordenado mensal de menos de 1000 dirhams marroquinos (cerca de 100 euros).

Porque a idade avançava, Sarah – agora com 25 anos – acabou, este ano, por decidir-se por aquilo que a irmã Melika me descreveu como um casamento tradicional (*taqalīdi*). Uma mulher que a viu no *hammām* pediu-lhe uma fotografia sua para levar a um primo emigrado em Espanha que andava à procura de uma noiva marroquina. Sarah assentiu. O noivo, que pertencia também a uma família de Salé e tinha quase o dobro da sua idade, veio a Marrocos para a conhecer e no decorrer de dez dias publicitou-se o noivado (*khutūbā*), contra a vontade do pai das raparigas. Passados quatro meses fui convidada para o casamento e lá estávamos novamente no *hammām*, como é costume, na véspera da festa do *hennā*, dois dias antes do *‘ers* – a celebração do acto legal do casamento.

Entretanto, Melika, a mais velha e mais paciente Melika, havia casado com um homem que conhecera no seu emprego em Rabat e com quem saíra durante ano e meio. Um homem que me haviam descrito anteriormente, entusiasmadas, como “muito bonito, muito grande e muito estrito” (esticando a mão direita num gesto firme, por oposição às curvas que desenhavam com a esquerda quando queriam descrever alguém que não era de confiança), ao que acrescentaram, como que para esclarecer o adjetivo “estrito”: “ele segue rigidamente o Islão”.

Melika vive hoje em apartamento próprio em Salé, nos arredores modernos da medina, com o seu marido “estrito” e com a sua filha. Ostentam um amor conjugal que não dissimularam no casamento da irmã – dançando juntos no pátio central –, muito embora durante o resto do tempo se mantivessem, como todos os homens e mulheres, separados nos salões adjacentes. O marido de Melika acompanhou o pai reticente nas cerimónias jurídicas do casamento e resolveu os problemas do foro masculino que surgiram nas noites longas e barulhentas do casamento. Ele era nitidamente o homem da família por demissão ostensiva do pai da noiva.

A nossa ida ao *hammām* não me pareceu muito diferente das outras em que também acompanhara outras noivas. As mulheres entravam cantando e entoando cânticos de saudação a Alá e Maomé, acendendo velas e acomodando a noiva (*la ‘rossâ*) num acto festivo alegre que rapidamente dava lugar a conversas e jogos informais ainda mais brejeiros do que é costume, dada a iminência da desfloração da noiva, acto profundamente ansiogénico num meio em que a virgindade é sujeita a fortíssima valorização.

Mas vale a pena notar que pequenos detalhes de postura e novos produtos denunciam mudanças no *hammām* em relação aos anos anteriores. Cada

vez mais mulheres levam banquinhos para não se sentarem directamente no chão, alegando preocupações profilácticas; cada vez mais produtos novos substituem os tradicionais *hennā'* e *ghaçul*; cada vez as mulheres vão mais carregadas de produtos cosméticos que fazem circular entre as amigas e vizinhas para ostentar o seu poder de compra e o seu domínio da “modernidade”. E, também, cada vez menos mulheres se depilam em público e ficam nuas no *hammām*, e cada vez mais parece seguir-se o *ādāb* da discrição e da compostura. Tudo isto parece indiciar no sentido de uma progressiva assepsia física e social do *hammām*.

As mulheres que acompanhei, do grupo da noiva e também do noivo, estavam exaustas pela preparação do casamento que Sarah tinha querido de arromba e onde tinha gasto todas as economias que trouxera do Golfo, já que o pai se recusara a custear o casamento. Por isso não estranhei logo a falta de entusiasmo e energia que lhes admirava habitualmente e que vira em quase todos os casamentos a que assistira. Mas, na verdade, a falta dessa exuberância a que estava habituada denunciava também a ansiedade e o desânimo que se abatera sobre este grupo de mulheres. Só mais tarde consegui perceber a história – ainda incompleta – que o justificava.

A verdade é que Sarah decidira precipitar-se, contra todos os conselhos da mãe, da tia e avó maternas e até dos irmãos, para o casamento com este homem que todos conheciam mal (à excepção de seu pai que, por isso, vim depois a saber, o repudiava). A tensão explodiu na madrugada seguinte ao casamento por ocasião da ostentação do *çbāh* (o lençol manchado que evidencia a desfloração; significa, literalmente, mancha). A irmã e a prima do noivo haviam acompanhado Sarah – exausta da performance matrimonial, das horas, da música, das fotos, das sucessivas mudanças de indumentária, do peso das *tKxiTâ-s* (traje de cerimónia com duas túnicas sobrepostas) e do ouro – ao hotel onde os noivos pernoitavam, recusando-se a abandonar a sala contígua ao quarto sem levar consigo o lençol manchado, testemunho da virgindade. Apesar da exaustão, Sarah – disse-mo, depois, a mãe entre lágrimas – havia gritado até ao meio-dia, não se conseguindo render ao marido, incomodada e indignada pela presença das duas mulheres. A mãe, revoltada, dizia-me que nada disto era necessário, na medida em que tinha acompanhado a filha a um médico para que este lhe passasse um atestado de virgindade, com vista a defender a filha – e a ela própria – de qualquer eventualidade. Mas a conversa mais relevante foi com Melika, a irmã paciente, a esposa do marido “estrito” que, ultimamente, multiplica as menções ao seu desejo de passar a usar o *hijāb* e que, cada vez mais, denuncia na sua indumentária e práticas religiosas traços de rigorismo islâmico. Dizia-me ela indignada: “Isto é uma prática bárbara. Em que século estamos afinal? Nada disto se passou comigo: eu conhecia o meu marido há mais de um ano e, portanto, tudo se passou tranquila e naturalmente, sem ansiedades nem necessidade

de grandes demonstrações públicas. Apresentámos o certificado médico e já está. Mas na verdade, foi ela, Sarah, que quis um casamento tradicional! E, por isso, se sujeitou a tudo isto. Sarah não soube ser paciente, não fez uma boa aposta”.

No dia seguinte, quando a recepção foi já em casa do noivo, o nervosismo transformou-se em tristeza perante a exiguidade do quartinho aca-nhado, da casa pobre da família do marido onde mal cabia a noiva ainda em aparato nupcial, de lágrima ao canto do olho. Decididamente, Sarah tinha jogado mal na bolsa matrimonial.

Qual a relevância deste episódio, que apenas atravessa o *hammām*? É importante, na medida em que me obriga a rever o próprio contexto e a perspectiva em que construí a minha etnografia dos banhos alguns anos atrás. Não se trata aqui, obviamente, de um *re-study*. Isso obrigaria a uma etnografia muito mais ampla e densa. Cabe ainda dizer, para completa integridade etnográfica, que a perspectiva que agora exponho terá também sido, sem dúvida, influenciada pela constante actualização etnográfica e reflexão teórica a que têm sido sujeitos contextos com acervos culturais e características históricas, sociais e políticas partilhados com aquele sobre o qual me debrucei e que tenho tentado acompanhar.⁴ Isso não me parece relativizar as minhas actuais observações, apenas as coloca no quadro em que devem ser colocadas: as de uma etnografia do particular que, no entanto, incorpora diferentes vozes (entre as quais as académicas), em diferentes contextos (recuperando uma vocação comparativa que a antropologia tem, quiçá, descurado) e em diferentes momentos (respeitando o princípio de que as culturas não são estáticas e de que a antropologia tem especial responsabilidade na desmistificação da ideia de que a escrita – em especial a escrita antropológica – as pode preservar).

Quando vivi em Marrocos com estas mulheres, acentuei sobretudo a captação dos meios que o Islão “tradicional”, “popular”, “local”, *taqalidī* – um Islão que muitas vezes parece mesmo contrariar a leitura mais superficial da via islâmica (*xarī’â*) – lhes punha, paradoxalmente, à disposição para a prossecução dos seus objectivos de modo pragmático. Era sobretudo nas margens do Islão hegemónico, nas visitas aos marabutos, na consulta às videntes (*xūāfâ-s*), na cumplicidade com os génios (*jīn-s*) e nas longas noites de transe que as mulheres encontravam alívio e solução para as tensões a que, muitas vezes, o mesmo Islão as sujeitava, submentendo-as à vontade e prepotência masculina. Chamei “Islão prático” (Silva 1999) a essa maneira de adequar uma ideologia estrita às vicissitudes de um quotidiano complicado. Fi-lo em

⁴ Especial papel nesse acompanhamento têm tido, para além de missões de trabalho e visitas regulares a Marrocos, as estimulantes discussões com Ángeles Ramirez (Universidad Autonoma de Madrid) que recentemente tem desenvolvido trabalho de campo no meio associativo feminino marroquino. Essas discussões sugerem que as configurações socioculturais que aqui se adivinham parecem aplicar-se a uma latitude maior que o estrito grupo de mulheres da minha rede.

dupla homenagem: por um lado, à capacidade de gestão de um capital material e simbólico tão escasso e adverso por parte destas mulheres; por outro, à concepção sociológica de Bourdieu, o primeiro a demonstrar claramente que tanto a viabilidade quanto a captação teórica das ideologias só é possível a partir da observação das práticas (cf. Bourdieu 1972).

Embora não o tivesse afirmado explicitamente, a minha sensação, então, era a de que a proliferação de recursos na margem do Islão mas dentro da “ortodoxia” e a sua mestria treinada pelo tempo e pela necessidade, bem como o sucesso daí decorrente, desviavam estas mulheres da necessidade de investir noutras formas de emancipação ou de controlo político mais efectivo. A frequência do *hammām* e as performances ali desenvolvidas faziam parte desse acervo de práticas marginais do Islão (embora dentro do Islão) que elas manipulavam com mestria e, portanto, os banhos eram um lugar privilegiado para a observação das tácticas femininas, particularmente no que respeitava à sexualidade, à construção da ideia de conjugalidade, ao mercado matrimonial e à marcação de estatuto social.

Hoje sinto três coisas em relação a isso: primeiro que – ao contrário do que teoricamente pretendia (cf. Silva 1999: 89-78) – estava, talvez, ainda a embarcar na clássica exportação dos modelos feministas ocidentais quando tomava os expedientes aparentemente casuísticos destas mulheres como impeditivos de outras formas de efectiva emancipação de género; segundo, que as coisas mudaram em Salé, como em todo lado; e, terceiro, que estas mulheres, nas suas tentativas paralelas de negociação da identidade de género e de ascensão social incorporaram hoje novas tácticas e acervos para a prossecução dos mesmos objectivos.

O primeiro ponto exige reflexão mais prolongada e introspectiva do que aqui cabe e remete, mais uma vez, para a questão já levantada por feministas árabes e iranianas (Moghissi 1999) e retomada, de modo mais inflamado, por Leila Abu-Lughod (2002) a propósito da retórica da salvação das mulheres muçulmanas que acompanhou – e em parte “justificou” – a investida americana no Afeganistão (cf. também Lindisfarne 2002). Passo agora, por isso, ao segundo e ao terceiro.

As coisas já não se passam do mesmo modo em Salé, nem em nenhum lugar do mundo. Salé tem mais telefones, muito mais parabólicas, o desemprego aumentou, a educação feminina aumentou, os efeitos da emigração aumentaram, a medina encontra-se agora rodeada por uma via rápida que acede directamente a Rabat, entre muitas outras coisas. O acesso à informação, à educação (cf. Eickelman e Anderson 1999) e à imagem de massa (cf. Ossman 1994) que já se vinha acelerando multiplicou-se e, portanto, a captação e discussão do que se passa no mundo, que já eram grandes nos anos noventa, são hoje muito maiores e mais diversificadas. Um bom exemplo disso é o facto de em todas as casas (que têm televisão – e nos meios urbanos são muitas)

se captarem as emissões do canal AlJazira e se assistir regularmente ao programa *al rāi al ākhar* (“A Opinião Contrária”), um programa que coloca em confronto posições opostas relativas a questões pertinentes para a audiência). Tudo isto permite um acompanhamento quotidiano dos grandes discursos e retóricas – frequentemente bipolarizados em termos mediáticos – que vão no mundo, e tem produzido em torno dos acontecimentos mais recentes, depois, a sua discussão e/ou apropriação nos foros de discussão mais íntimos, como os cafés e as mesquitas ou os *hammām*-s para as mulheres. O mesmo é verdade para outros canais europeus de televisão, para a publicidade e para os modelos veiculados de feminilidade e conjugalidade ocidentais, egípcios ou indianos.

Mas todas estas mudanças criaram, afinal, maior expectativa numa verdadeira mudança social e económica. E foi do crescimento dessa expectativa que se foram alimentando as associações sociais islamistas, respondendo de forma mais eficaz e imediata aos problemas quotidianos das populações urbanas empobrecidas, atraindo-as pela proximidade do discurso e dos apoios sociais que uma realeza distante e um governo pouco diligente tardavam em dispensar.

Entretanto em Marrocos, o velho monarca Hassan II morreu, sucedendo-lhe o filho, no qual as mulheres e os jovens parecem ter depositado, em geral, uma grande confiança inicial. Nesse espaço de expectativa publicaram-se duas revistas femininas que discutem problemas tão díspares quanto o aborto ou a depilação e tão semelhantes entre si quanto as nossas *Máxima* e *Elle*. No mesmo período multiplicaram-se as praias de fundamentalistas, as associações (*jem’iâ*-s) de jovens e de mulheres (cf. Belarbi 1997), as ONG nacionais e internacionais, as evidências de discursos e indumentárias integristas endógenas e exógenas (Tozy 1999) e os partidos islamistas moderados, conquistando, alguns deles, largo assento no parlamento.

Propôs-se também, entretanto (1999), a implantação do Plano de Integração das Mulheres no Desenvolvimento, que incluía, entre outras coisas (e pela segunda vez desde 1992), a revisão do Código do Estatuto Pessoal e das sucessões (*Mudawana*), um código que mesmo Nadia Yacine, a filha do líder do movimento islamista mais antigo em Marrocos, o *Al ‘adl ūa al ihsān* (Movimento da Justiça e Beneficência), descreveu como uma *bricolage* entre a *xari’â* e o direito francês.⁵ Essa proposta de revisão polarizou, mais do que se previa, as posições que se manifestaram ruidosamente em Casablanca (contra) e em Rabat (a favor). O processo foi novamente adiado.

Para iludir a espera, o novo rei casou, ostentando grande mudança: a noiva era uma princesa plebeia (não *xerifâ*) e educada (universitária). Os islamistas não contestaram: primeiro porque o rei regateia ainda com eles (por

⁵ Cf. “Être Femme au Maroc”, *Envoiyé Special*, 2001.

herança do pai) o fundamentalismo (ou seja: a autenticidade dos fundamentos islâmicos e a legitimidade para a afirmar), muito embora os fundamentalistas cada vez mais pareçam ignorar a sua importância; segundo, porque a imagem de conjugalidade que assim projectou não é, necessariamente, contraditória com a dos islamistas que não se opõem à educação feminina e que parecem aceitar, inesperadamente, um modelo de conjugalidade “burguês”. Dir-se-ia que aqui, tal como no Egipto analisado pelos estudos recolhidos por Abu-Lughod em 1998, os islamistas – que não podemos, em todo o caso, tomar como um bloco monolítico – parecem, tendencialmente, estigmatizar a independência sexual e as liberdades públicas das mulheres como ocidentais, mas manifestar-se mais tolerantes relativamente ao seu direito ao trabalho e à educação e aos ideais de um casamento que não recusa o princípio do companheirismo.⁶ Também em Marrocos, como noutros países islâmicos, se desenvolveram e afirmaram modelos aparentemente alternativos de “modernidade” – fora e dentro do Islão – polarizando-se em torno da questão feminina, sem que nenhum deles lhe dê verdadeiramente resposta. Mas ambos parecem ter, afinal, algumas coisas em comum: os modelos de conjugalidade e de controlo científico do corpo (lembremo-nos dos certificados médicos da virgindade) e o confronto com a tradição (*taqālid*). Um e outro têm raízes históricas comuns e recorrem, para efeitos políticos determinados por razões socioeconómicas e demográficas, a elementos desagregados de retóricas originais tipicamente colonialistas (modelos de feminilidade e autocontrolo corporal) e nacionalistas (recusa da tradição como entrave a modelos desenvolvimentistas). Aquilo que justifica a alternância ou hesitação nas escolhas das mulheres tem, provavelmente, menos que ver com o seu o nervosismo ou incongruência do que com a semelhança entre os dois grandes paradigmas oferecidos, camuflada por detrás de uma ilusória oposição entre tradição e modernidade.

Voltemos à medina. Apesar de, já em 1996, denunciar a presença de elementos de rigorismo islâmico na produção identitária feminina em Salé (cf., por exemplo, Silva 1999: 153-167), fiquei ainda perplexa quando algum tempo depois de deixar a medina comecei a saber – através dos contactos que sempre mantive com as mulheres da Salé – que *fulana* tinha começado a

⁶ A confirmação da hegemonia deste modelo matrimonial para Marrocos necessita, contudo, de suporte etnográfico mais intenso relativamente aos movimentos sociais em curso, nomeadamente o programa da Justiça e Beneficência. Na realidade, como referem Ramirez e Feliu (2001), os movimentos islâmicos não elaboraram, na sua contestação virulenta do Plano de Integração da Mulher, um verdadeiro programa relativamente à questão feminina. As suas reivindicações centraram-se antes, de modo muito geral, na questão da família, organizada segundo o modelo da *xart'â* e pedra angular da preservação da identidade marroquina. O livro de Nadia Yacine recentemente publicado em Marrocos (2002) pouco contribui para o esclarecimento desta questão. Contudo, episódios relatados por Ángeles Ramirez (comunicação verbal), que incluem, por exemplo, a presença do marido de Nadia servindo o chá enquanto esta concede entrevistas, parecem confirmar, se não a promoção explícita desse modelo de conjugalidade, pelo menos a sua adopção na prática.

fazer as suas orações regularmente, que *sicrana* começara a passar a maior parte do tempo na mesquita porque andava deprimida (e, lembrava-me eu bem, nessas ocasiões as mulheres preferiam sempre os marabutos, onde havia mais coscuvilhice e a partilha do desgosto e a catarse eram mais fáceis; cf. Silva 1999: 108-115), e quando me disseram que uma terceira decidira usar o *hijāb*. Esta perplexidade é comum na literatura sobre o assunto (e muitas vezes serve, retoricamente, para acentuar o exotismo, a estranheza). Mas aqui, o meu espanto inicial, conhecendo as pessoas em causa, era genuíno: via-as, ainda, tão confiantes nos seus expedientes e feitiços (*shūr*), nas videntes (*xūāfā-s*), nos *jin-s* que exorcizavam nas noites de possessão, na sua vivência particular do seu Islão (o tal “Islão prático”, pragmático) que, provavelmente, me deixei arrastar pela ideia de um certo imobilismo ou renitência que levaria a que as coisas se mantivessem assim pelo menos durante uma geração. Na verdade, era para mim mais fácil, então, imaginar que uma jovem universitária de mini-saia em Rabat enveredasse pelo caminho do rigorismo islâmico do que perspectivar estas mulheres com o *hijāb*.

Escrevi já depois disso (em 1998), num artigo a que dei o título “Islão Plástico”, que achava que as grandes mudanças relativamente à segregação feminina se projectariam provavelmente na geração seguinte por via da educação das meninas e da transformação da intimidade espoletada pelas mulheres deste meio (esta expectativa não era aliás exclusivamente minha, cf. Jansen 1987). O que digo agora não é necessariamente contraditório com isso. Mas coisas novas, que havia reconhecido mas minimizado, se evidenciaram. O Islão a que chamara “prático” no meu doutoramento, e que designara de “plástico” a seguir, contemplava, obviamente, no seu seio a possibilidade de um Islão mais “rígido”.

Nas minhas posteriores visitas a Salé, a minha perplexidade foi-se desvanecendo. A pouco e pouco foi-se tornando claro que os recursos que estas mulheres iam buscar à tradição ou ao Islão *taqalīdī*, ao seu Islão prático, se encontram progressivamente desvalorizados, o que tem vindo a prejudicar, naturalmente, a sua eficácia e a denegrir socialmente a sua utilização. Essa erosão social é dupla porque é feita simultaneamente pelas retóricas internas mais ocidentalizadas – que as epitomizam como práticas do passado e da barbárie, o mesmo tipo de barbárie de que tanto falam os ocidentais desde o 11 de Setembro – e as retóricas fundamentalistas – que as epitomizam como práticas também do passado, dos incultos (aqueles que não dominam os fundamentos do Islão) e, também, da barbárie, o tipo de barbárie a que os fundamentalistas chamam *jaHiltā* (a anterioridade e/ou alienação do Islão tomado como força civilizadora).

Então, o Islão vivido por estas mulheres de condição modesta, o seu acervo de recursos que as ajudava a ter um relativo controlo sobre a vida social, está sob esta dupla mira de ataque. Um ataque que, ainda por cima,

é emitido por grupos sociais a que elas ambicionam ascender. Daí que, paralelamente, e por mimetismo social com esses grupos, elas próprias o comecem progressivamente a desvalorizar: para se distinguirem. Nesta nova condição em que o seu discreto modo de vida é corroído pela mudança e por propostas dominantes de “modernidade” que cada vez mais se apresentam bipolarizadas, elas têm de procurar novos meios para afirmar não só a sua feminilidade como outros recursos que possam servir-lhes a prossecução dos seus objectivos pessoais. Como Leila Abu-Lughod também mostrou para os Awlad Ali (1993), ambos os modelos difundidos – que se definem a eles próprios por oposição um ao outro – são atractivos para as populações periféricas porque são associados a educação superior e cosmopolitismo. Isso era algo que já havia percebido claramente em Salé, durante o meu trabalho de campo. Mas nas condições actuais, no seu meio e tendo em conta o seu pragmatismo de grandes economistas domésticas, em muitos casos a opção destas mulheres parece cair no interior do Islão. Esta parece ser a opção que envolve:

a) menos custos para a produção de uma imagem de feminilidade e reputação que imediatamente valoriza as mulheres no mercado matrimonial do seu meio (numa primeira fase basta o recurso ao *hijāb*);

b) maior acessibilidade à ascensão social – em qualquer dos casos, estas mulheres dominam melhor a etiqueta do Islão “civilizado”, o *ādāb*, a *haDārā*, do que a dos meios ocidentalizados cuja valorização social se encontra, ainda por cima, associada a um grau de consumo que elas não podem suportar;

c) menos custos e maior poder de negociação para um modelo de conjugabilidade satisfatório: no seio do Islão – que é uma retórica que dominam melhor que a das feministas – as mulheres encontram argumentos acessíveis para reclamar, por exemplo, a protecção masculina que a religião lhes confere. Assim sendo, tanto na aparente sujeição de Melika aos modelos islâmicos quanto na suposta crítica à “masculinidade perdida” empreendida pelas mulheres da anedota de Ben Laden, podemos estar perante uma tática típica dos dominados contra os dominantes, acusando-os de deslealdade ao ideal original comum, de traição dos princípios fundamentais do campo (cf. Bourdieu 1979).

Isto para não falar dos incentivos, em termos de apoio e assistência social, que as associações de tipo islâmico, mais ou menos rigoristas, vêm desenvolvendo nos meios carenciados onde estas mulheres se movem. Desse ponto de vista, o movimento *Al ‘adl ūa al ihsān* – o mais antigo e aquele que em Marrocos congrega maior número de simpatizantes – parece ter compreendido a evolução sociológica da população desses meios. O facto de não se ter institucionalizado como partido político, continuando a apresentar-se como movimento social, o facto de ideologicamente acentuar a tónica da educação no seu discurso relativo à mulher, e a insistência no carácter nacional do movimento (demarcando-se assim dos movimentos importados do mesmo

tipo e demonstrando, apesar de tudo, maior tolerância em relação às práticas islâmicas locais) justificam o poder de captação que tem tido junto das populações emergentes dos meios mais tradicionais (ver Tozy 1999).⁷

De acordo com o exemplo de Melika, no seio desse Islão as mulheres destes meios, neste momento, parecem resolver melhor – quer dizer, com menos custos simbólicos e materiais – a sua feminilidade, a sua conjugalidade e a sua ascensão social.

Desse ponto de vista, o casamento de Sarah – um casamento “tradicional” como a irmã o descreveu – foi um fracasso social. Sarah sujeitou-se às barbáries publicitárias do Islão “popular”, em vez de ingressar pela via mais vantajosa e económica da conjugalidade que um certo Islão “esclarecido”, pelo qual a irmã parece ter optado, preconiza.

Aparentemente alheio a todas estas mudanças e independentemente da erosão da valorização social que as práticas do Islão vivido local e tradicionalmente vêm sofrendo, o *hammām* – cujo cunho religioso as mulheres sempre mantiveram apesar das suas interpretações e práticas menos ortodoxas e cujas práticas cosméticas são, inclusivamente, sancionadas pelos *hadith*-s (tradições atribuídas ao Profeta e constituintes da *xarīʿa*) – manter-se-á para todos os efeitos sob a égide do Islão. E, portanto, continuará a existir como lugar físico aberto à negociação dos acervos culturais que as mulheres manipulam para as suas estratégias sociais. Provavelmente, e se vigorar o modelo que parece hegemónico da conjugalidade “moderna”, perderá as suas características enquanto palco de exibição para as sogras e para as alcoviteiras e deixará de ser lugar de arranjo de casamentos; provavelmente os *jinn*-s desertarão afugentados pelo discurso médico e higienista ou pelo literalismo islâmico que, embora os contemple, os desdenha. Acentuar-se-á, porventura, o *ādāb*, a higiene e a postura espiritual e de purificação. Se assim for, o *hammām* poderá finalmente vir a aproximar-se, embora sempre palidamente, das imagens orientalistas que durante séculos sobre ele se projectaram e que alimentam hoje as retóricas publicitárias das aquaterapias e dos salões de beleza ocidentais, que proliferam, concomitantemente, noutros meios marroquinos.

BIBLIOGRAFIA

- ABU-LUGHOD, Leila, 1993, “Finding a Place for Islam: on Screening Politics”, *Public Culture*, 5 (3), 493-513.
- (org.), 1998, *Remaking Woman: Feminism and Modernity in the Middle East*, Cairo, American University in Cairo Press.
- , 2002, “Do Muslim Women Really Need Saving?”, *American Anthropologist*, 104 (3), 783-790.
- BELARBI, Aicha, 1997, “Le mouvement associatif féminin”, *Prologues: Revue maghrébine du livre*, 9, 28-33.
- BOURDIEU, Pierre, 1972, *Esquisse d’une Théorie de la Pratique Précédé de Trois Etudes d’Ethnologie Kabyle*, Genebra, Droz.
- , 1979, *La Distinction: Critique Social du Jugement*, Paris, Minuit.

⁷ A demarcação em relação a movimentos islamistas importados – alguns dos quais de cariz terrorista – foi mais uma vez expressa pelas manifestações públicas que se sucederam agora, em Maio de 2003, condenando os atentados suicidas de Casablanca atribuídos à Al Qaeda.

- BOUHDIBA, Abdelwahab, 1964, "Le Hammam: contribution a une psychanalyse de l'Islam", *Revue Tunisienne des sciences sociales*, 1.
- , 1982 [1975], *La Sexualité en Islam*, Paris, PUF, Quadriga.
- BROWN, Kenneth, 1976, *People of Salé: Tradition and Change in a Moroccan City, 1830-1930*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- BUITELAAR, Marjo, 1992, *Fasting and Feasting in Morocco, Women's Participation in Ramadan*, Oxford, Providence, Berg Publishers.
- DAOUD, Zaky, 1993, *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Eddif.
- GIDDENS, Anthony, 1995 [1992], *Transformações da Intimidade: Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*, Oeiras, Celta.
- EICKELMAN, Dale F., e Jon W. ANDERSON, 1999, *New Media in the Muslim World*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.
- FOUCAULT, Michel, 1984 [1976], "Des Espaces Autres", *Une Conférence de Michel Foucault*, Archi-Bref.
- JANSEN, W., 1987, *Women without Men: Gender and Marginality in an Algerian Town*, Leiden, E. J. Brill.
- KILITO, Abdelafattah, 1990, "Architecture et sacré: une saison au hammam", Abdellatif BENCHERIFA, e Herbert POPP (orgs.), *Le Maroc: espace et société*, vol. especial I, Passauer Mittelmeerstudien.
- LINDISFARNE, Nancy, 2002, "Starting from Below: Fieldwork, Gender and Imperialism Now", *Critique of Anthropology*, 22 (4), 403-424.
- MERNISSI, Fatema, 1986 [1984], *L'Amour dans les Pays Musulmans*, Casablanca, Éditions Maghrebines.
- , 1992, *La Peur-Modernité: conflit Islam et démocratie*, Paris, Albin Michel.
- MOGHISSI, Haideh, 1999, *Feminism and Islamic Fundamentalism: the Limits of Postmodern Analysis*, Londres e Nova Iorque, Zed Books.
- OSSMAN, Susan, 1994, *Picturing Casablanca: Portraits of Power in a Modern City*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press.
- PAUTY, Edmond (s/d), "Vue d'ensemble sur les hammams de Rabat-Salé", *Revue Africaine*, Argel.
- RAMIREZ, A., e L. FELIU, 2001, "Mujeres y Derechos Humanos en el Maghreb", *Quaderns de la Mediterrània*, 2-3, 63-81.
- SILVA, Maria Cardeira da, 1988, *O Corpo e a Água: Viagem Etnológica ao Hammam*, *Passando por Outros Lugares*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, provas de aptidão científica e capacidade pedagógica, policopiado.
- , 1996, *Na Rua de Mul Habib. Tácticas e Enunciados da Contemporaneidade entre as Mulheres da Medina de Salé*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, tese de doutoramento em antropologia social e cultural, policopiado.
- , 1998, "O Islão Plástico: Transformações da Intimidade em Contexto Popular Marroquino", *Etnográfica*, I (1), 57-72.
- , 1999, *Um Islão Prático: o Quotidiano Feminino em Meio Urbano Popular Marroquino*, Oeiras, Celta.
- TOZY, Mohammed, 1999, *Monarchie et Islam Politique au Maroc*, Paris, Presse des Sciences Po.
- YACINE, Nadia, 2002, *Touts les Voiles Dehors*, Casablanca, Le Fennec.

Maria Cardeira da Silva

THE HAMMÂM SOME YEARS LATER: REVISITING THE ETHNOGRAPHY OF A MORROCAN CONTEXT

In this article the author reviews and revises her previous approaches to a Moroccan context. Using an episode lived in a recent visit to a hammām and the constant revision of ethnography, plus the theoretical reflection on groups who share historical, social, political and cultural characteristics with the studied subjects, the author tries to follow the identitarian and social mobility strategies of the women among whom she did fieldwork in 1991-93, as well as to understand the growing power of attraction of specific Islamic models.

Departamento de Antropologia da Universidade
Nova de Lisboa
m.cardeira@fch.unl.pt

