

O tempo suspenso da revolta: a liminaridade na Batalha da Rua Muhammad Mahmoud em contexto da Revolução Egípcia de 2011

Pablo Pamplona¹

Mariana Affonso Penna²

Resumo

Recentemente completados, os 10 anos da chamada Primavera Árabe evocam anseios por mudança, frustrações, atos de bravura e tragédia. Em tempos de agitação social, interesses em conflitos e sonhos, por vezes irrealizáveis, ganham espaço em formato de confronto na cena pública. A própria temporalidade regular fica suspensa, dando margem para inversões, ainda que temporárias, da ordem social. A partir de uma articulação interdisciplinar entre o trabalho da historiadora Lucie Ryzova (2020) sobre a Batalha da Rua Muhammad Mahmoud, ocorrida no contexto da Revolução Egípcia de 2011, e as teses de Walter Benjamin sobre a história (2019a), com aportes da antropologia e da psicologia social, este artigo visa traçar caminhos possíveis para uma leitura crítica da ideia de liminaridade em tempos de revolta popular. Ao dialogar essas duas abordagens, identifica-se uma diferença significativa em formas de análise teórica de períodos de revolta, em particular a possibilidade da revolta como fim em si mesma ou como parte de um projeto maior de emancipação social.

Palavras-chave

Liminaridade. Revolta popular. Primavera Árabe.

Abstract

Recently completed, the 10 years of the so-called Arab Spring evoke desires for change, frustrations, acts of bravery and tragedy. In times of social unrest, interests in conflict and dreams, sometimes unattainable, gain space in the form of confrontation in the public scene. Regular temporality itself is suspended, making room for reversions, albeit temporary, of the social order. Based on an interdisciplinary articulation between the work of historian Lucie Ryzova (2020) on the Battle of Muhammad Mahmoud Street, which took place in the context of the 2011 Egyptian

¹ Doutorando em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Membro do Centro de Memórias das Lutas Populares Ana Dias. *E-mail*: pablopamplona@gmail.com.

² Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), com período sanduíche em École des Hautes Études en Sciences Sociales. Professora na licenciatura em história do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG). *E-mail*: mariana.penna@ifg.edu.br.

Revolution, and Walter Benjamin's theses on history (2019a), with contributions from anthropology and social psychology, this article aims to outline possible paths for a critical reading of liminality in times of popular uprising. When these two approaches are in dialog, we identify a significant difference in theoretical approaches to the time of uprising, in particular regarding the possibility of the uprising as an end in itself or as part of a larger project of social emancipation.

Keywords

Liminality. Popular uprising. Arab Spring.

Introdução

Em 17 de dezembro de 2010, o jovem tunisiano Mohamed Bouazizi ateou fogo ao próprio corpo em protesto. Vendedor ambulante, recorrentemente tinha suas mercadorias confiscadas por autoridades municipais em Sidi Bouzid. Endividado, sofreu mais um confisco e, em um ato de desespero, apelou ao governador regional por ajuda. Ignorado pelas autoridades, comprou líquido inflamável e se autoimolou em frente ao prédio. Em 4 de janeiro de 2011, morreu em função das queimaduras adquiridas. O martírio de Mohamed Bouazizi deu vazão a insatisfações represadas e, quatro semanas após sua morte, uma intensa onda de protesto derrubou o regime de Ben Ali que, por 23 anos, vigorava na Tunísia. A revolta por lá iniciada não se limitou às fronteiras do país, mas ganhou o assim chamado mundo árabe, iniciando aquela que ficou conhecida como sua Primavera (KALLIO; HÄKLI, 2017).

A partir de 25 de janeiro de 2011, também o Egito viu eclodir manifestações massivas que reivindicavam a constituição de um novo regime democrático no país. A Revolução Egípcia de 2011, como passou a ser chamada essa série de eventos, ficou famosa pela mobilização massiva de pessoas e difusão de informações sobre os acontecimentos através das redes sociais, pelas suas assembleias abertas realizadas na Praça Tahrir, o principal local de encontro e articulação dos manifestantes, e por realizar constantes protestos e atos de desobediência civil. Em fevereiro, essas manifestações derrubaram o então presidente Hosni Mubarak dando lugar a um período supostamente *de transição* liderado pelo Conselho Supremo das Forças Armadas. Em novembro, as frustrações com o não cumprimento das demandas populares se acumularam, e a intensificação da repressão militar levou milhares de manifestantes de volta à Praça Tahrir para protestar contra o regime militar e

discutir, em suas assembleias abertas, as estratégias para a luta e a possibilidade de constituição de um novo regime democrático. Muito embora as manifestações desde janeiro tivessem em geral um caráter pacífico, tanto o governo de Mubarak quanto o das Forças Armadas responderam a elas com violência, chegando a matar pelo menos 846 civis ao longo de 2011 (KINGSLEY; DOSS, 2013).

A Batalha da Rua Muhammad Mahmoud se formou no contexto da nova onda de protestos e violência em novembro em um local estratégico para impedir a intervenção da polícia nos atos pacíficos, já que a polícia passava por aquela rua para chegar à Praça Tahrir, a poucas quadras. Era um lugar estratégico, também, por se situar próximo ao Ministério do Interior, do qual os combatentes se aproximavam em um jogo de avanços e recuos por território. Mas

isso não significa que qualquer um desses jovens que enfrentavam a polícia necessariamente queriam ou pretendiam tomar o prédio do ministério. Era uma batalha simbólica – ou, mais precisamente, uma luta assustadoramente real e sangrenta por uma localização simbólica. (RYZOVA, 2011).³

A batalha que começou como uma linha combativa de defesa ao protesto pacífico da praça se prolongou por cinco dias e cinco noites e acabou se tornando, pelo menos para alguns de seus combatentes, um fim em si mesmo (RYZOVA, 2020, p. 14-15). Ela foi encerrada por um muro de “blocos de concreto, impondo uma trégua improvisada” (RYZOVA, 2011), solução de segregação espacial da cidade que acabou sendo reproduzida em outros eventos. A essa altura, os manifestantes da Praça Tahrir já tinham sido dispersados e migraram para outra região próxima, onde continuaram por algumas semanas até serem brutalmente reprimidos. As mobilizações foram centrais para desgastar o regime militar, que chamou por novas eleições presidenciais para transferir o poder (RYZOVA, 2020, p. 15-16). Isso, no entanto, também não encerraria os eventos de mobilização, e até mesmo a Rua Muhammad Mahmoud seria palco de uma nova batalha, como essa de novembro de 2011, em novembro do ano seguinte (2020, p. 37).

As teses de “Sobre o conceito da História”, um dos mais conhecidos textos de Walter Benjamin, escrito em 1940, oferece importantes contribuições para uma discussão sobre o tempo de revolta. A experiência da revolta analisada

³Todas as traduções de Ryzova (2011, 2020) feitas pelos autores.

por Ryzova pode ser compreendida à luz da teoria benjaminiana, que permite problematizar algumas conclusões da autora. Considerando seu estudo de caso, Ryzova considera que aquela revolta se bastaria em si mesma, constituindo um projeto emancipatório, ainda que de curta duração. Benjamin considera as revoltas dos *de baixo* como um possível prelúdio de uma abertura messiânica, emancipadora, da sociedade. Nesse sentido, elas fazem parte de um projeto construtivo, integrado a uma longa trajetória de experiências rebeldes. Caberia aos herdeiros dos vencidos interromper o tempo linear do progresso civilizatório por um tempo liminar (ou “limiar”), que instaura a passagem da sociedade para uma nova realidade histórica.

Pelo contraste entre esses dois trabalhos, este artigo abordará a relevância das relações afetivas, da espiritualidade e da constituição de uma nova experiência com o tempo nas lutas sociais. A construção de uma história vista de baixo, conforme elaborada pela historiografia de Edward Palmer Thompson, preocupada com a experiência concreta vivida por pessoas comuns, oferece uma importante contribuição nesse sentido (FENELON, 2014). Quando se trata da mobilização popular no Egito em 2011, o conhecimento se volta aos grandes protestos, assembleias e atos de desobediência civil na Praça Tahrir. Ainda que esses eventos sejam de suma importância, Ryzova preenche uma lacuna significativa ao se aproximar de um acontecimento posto à margem da história. À semelhança dos estudos thompsonianos sobre a classe operária inglesa (THOMPSON, 2004), a historiadora volta sua atenção à batalha e aos combatentes da Rua Muhammad Mahmoud, refletindo sobre a relevância de “pequenos” elementos da luta social como os rituais, os objetos simbólicos e as relações interpessoais que, no fim, ajudam a formar a base dos grandes acontecimentos. Afinal, a esquecida batalha serviu de proteção à famosa Praça Tahrir durante um período estratégico de sua mobilização.

No esforço coletivo de reconstrução histórica de grandes eventos de transformação social, como é o caso da Primavera Árabe, quanto mais próximo nos colocamos das pessoas envolvidas, melhor poderemos destacar o seu papel enquanto agentes. “Em vez de consignar as assim-chamadas massas à impotência histórica, a história ‘vista de baixo’ tenta mostrar como elas mesmas contribuem para, apropriam-se de, e moldam, amplas estruturas e forças supraindividuais”. A história vista de baixo se volta aos destroços da história, destaca seus agentes esquecidos e se atenta às “estratégias e ‘experiências concretas’ que burlam as tendências gerais” da sociedade (PORT, 2015, p. 109, trad. nossa). Quando se aproxima dos elementos mais “vulgares” de uma revolta, ela pode ajudar a tornar mais nítido qual é o lugar da ação e da

experiência de grupos e pessoas comuns que, em outras situações, dificilmente alcançariam as ferramentas ou recursos necessários a outras formas de reivindicação por direitos e justiça social.

Neste trabalho, será discutida a experiência coletiva de um tempo suspenso e indeterminado, em contexto de revolta, como expressão de anseios por novas possibilidades de mundo. Trata-se de um trabalho interdisciplinar, que conjuga a análise crítica de um trabalho de história recente com aportes da antropologia, da psicologia social e da filosofia da história. Não pretendemos, portanto, oferecer um panorama histórico das lutas da Primavera Árabe ou da Revolução Egípcia de 2011, mas analisar um caso específico à luz da teoria benjaminiana. A seguir, será apresentada a discussão sobre o tempo liminar em contexto de revolta. Em um segundo momento, nos aproximaremos da experiência da Batalha da Rua Muhammad Mahmoud para discutir as relações afetivas e a espiritualidade que compõem a experiência liminar. Nessa experiência, as relações afetivas fortalecem e são fortalecidas por relações funcionais de trabalho, constituindo a mobilização das ruas como uma forma de trabalho e de construção de relações de confiança entre os combatentes. Por fim, problematizaremos a distinção de Ryzova entre a forma de ativismo dessa batalha e aquela forma de luta desenvolvida pelos ocupantes da Praça Tahrir, que termina em uma conclusão fatalista da autora sobre a impossibilidade de construção de projetos políticos a longo prazo. Para elaborar uma crítica a essa conclusão, destacamos as diferenças entre a teoria benjaminiana e as análises de Ryzova.

A experiência liminar da revolta

Veremos adiante que Lucie Ryzova traça uma forte distinção entre a revolta sustentada pelos combatentes da Rua Muhammad Mahmoud e a fórmula democrática e pacífica “orientada ao futuro” na Praça Tahrir. No entanto, é preciso destacar que essas duas formas de luta foram complementares na sua origem: a batalha começou como uma forma de proteção aos ativistas reunidos na praça, ao mesmo tempo que os eventos da praça davam legitimidade e suporte simbólico à batalha, como numa espécie de simbiose ou “aliança social” entre as duas frentes de luta (RYZOVA, 2011). Apesar desse vínculo direto com o projeto democrático da praça, na rua a agitação parece se converter rapidamente em uma forma de “restauração momentânea da dignidade” de seus combatentes e de quem eles representavam no campo de batalha (RYZOVA, 2020, p. 44). A dignidade (*karama*) que os combatentes

reivindicavam dizia mais respeito às noções de honra e masculinidade de seu contexto e menos respeito à luta por justiça social. “Direitos devem ser tomados; e homens tomam eles mesmos os seus direitos” sem esperar, portanto, que eles sejam forjados num processo de construção democrática (RYZOVA, 2020, p. 29) – esta seria a lógica que sustentava a participação dos jovens nessa batalha. A historiadora mostra que esses combatentes (ao menos aqueles com quem ela teve contato) experimentavam e compreendiam sua batalha como um fim em si mesmo: uma “violência performativa compreendida tanto como os meios quanto os fins da política contenciosa” (2020, p. 45). Ao contrário dos ativistas de classe média que se reuniam na Praça Tahir, eles não se interessariam pela construção de um projeto político de longo prazo. Sua luta assumiu uma forma “festiva”, em que pesem a ameaça e presença constante de ferimentos e mortes.

A experiência da batalha, segundo a autora, se deu na formação de um tempo *liminar*, que ela descreve como “um estado de espírito [*state of being*] empírico” e “uma condição temporal e histórica: [categoria essa que] descreve momentos inestruturados de fluidez dentro de vidas outrora normais e estruturadas; ou períodos de grandes transições históricas, como revoluções ou levantes, guerras ou guerras civis, ou profundas crises históricas” (2020, p. 5-6). Ela também se refere constantemente à Batalha da Rua Muhammad Mahmoud como um “período”, “situação” ou “momento” *revolucionário* e acrescenta que tais períodos (liminares) não poderiam ser contidos por qualquer *script* (2020, p. 6). Seriam, assim, imprevisíveis, espontaneístas, impossíveis de serem controlados. Essa descrição encontra paralelo com aquela de Walter Benjamin sobre a interrupção do *continuum* do progresso histórico, em particular com a passagem das Teses em que ele se refere à experiência da Revolução francesa de Julho de 1830: “Chegada a noite do primeiro dia de luta, aconteceu que, em vários locais de Paris, várias pessoas, independentemente umas das outras e ao mesmo tempo, começaram a disparar contra os relógios das torres” – “para suspender o dia”, como sugere um poeta que estava presente nos acontecimentos (2019a, p. 18-19).

É preciso destacar que um período liminar da história, como todo objeto de análise temporal, não pode ser medido precisamente nas marcações bem delimitadas do tempo do calendário ou do relógio. Se recortamos e distinguimos um período específico e o definimos abstratamente enquanto um período “transicional”, fazemo-lo apenas por economia expositiva, para que alguma representação histórica de tal acontecimento seja possível. É conveniente que, dessa abstração, a análise retorne constantemente à

experiência concreta. Para cada corpo (pessoal, coletivo ou social) que viveu aquele determinado período, este mesmo será compreendido de maneira distinta: mais largo ou mais curto, mais fragmentário ou mais conciso. Isso é observado por Ryzova em relação aos eventos da Primavera Árabe: “O começo e o fim desse tempo liminar difere de acordo com a proximidade ou distância dos vários atores ao epicentro dos eventos, e/ou sua aceitação subjetiva de que algo fundamental sobre o mundo em que eles vivem mudou” (RYZOVA, 2020, p. 7).

Mais ainda, é possível identificar um atravessamento de experiências temporais ou mesmo a emergência de certos tempos liminares “dentro” de tempos liminares “maiores”, isto é, pequenas experiências de sensação de um período temporal suspenso que se formam no interior de transições mais abrangentes. É o que ocorre no caso da batalha, que se deu em um período de cinco dias no interior de um processo revolucionário que se prolongou do começo de 2011 até meados de 2013 (RYZOVA, 2020, p. 2). “Dentro desse longo período liminar, havia ainda outros episódios liminares. Batalhas urbanas, como na Rua Muhammad Mahmoud (e outras) eram tais momentos de liminaridade condensada” (RYZOVA, 2020, p. 8). A complexidade temporal e espacial formada pelo conjunto de experiências pessoais e coletivas, ou melhor, a forma complexa como o tempo e o espaço são apreendidos de suas experiências, será mais bem compreendida quanto mais fundo a análise for capaz de adentrar nos pormenores dessas experiências e apreensões. Daí a importância de se atentar à experiência vivida “desde baixo”, pois disso podemos inferir uma complexidade crescente que se mostrará tão mais diversa quanto mais próxima a análise puder chegar das pessoas e grupos que a experienciaram.

Como Ryzova nos aponta, essa mesma ideia de liminaridade acaba por se tornar uma ferramenta útil para a análise teórica de períodos de revolta. Benjamin também lança mão do conceito em um fragmento do seu livro inacabado das *Passagens*:

Ritos de passagem – assim se denominam do folclore as cerimônias ligadas à morte, ao nascimento, ao casamento, à puberdade etc. Na vida moderna, estas transições tornaram-se cada vez mais irreconhecíveis e difíceis de vivenciar. Tornamo-nos muito pobres em experiências liminares. O adormecer talvez seja a única delas que nos restou. (E, com isso também, o despertar.) (BENJAMIN, 2009, p. 535).

Trata-se de diferentes aplicações de uma mesma categoria que foi inicialmente desenvolvida na antropologia por Arnold van Gennep (1960), agora aplicado a outros campos de conhecimento: Ryzova, para uma reflexão acerca da experiência vivida pelos combatentes da Batalha da Rua Muhammad Mahmoud, e Benjamin, para discutir o que poderíamos chamar de “estado de espírito” da sociedade de sua época, ou o que ele mesmo nomearia em outro texto como uma “pobreza de experiência” própria da vida moderna (BENJAMIN, 2019b, p. 89). Assim, ainda que a origem do debate seja comum a Benjamin e Ryzova,⁴ seu uso se difere na escala de análise – ela faz um estudo de caso, enquanto ele faz uma generalização –, na abordagem disciplinar e, como veremos adiante, nas suas implicações políticas.

Essa variação nas abordagens e nos objetos de análise a partir de um mesmo termo, no entanto, não são de todo estranhas ao seu emprego original por Arnold van Gennep. Nele, a noção de experiência liminar diz respeito a uma fase intermediária de toda variedade de “padrão cerimonial que acompanha a passagem de uma situação para outra, ou de um mundo social ou cósmico para outro” (VAN GENNEP, 1960, p. 10, trad. nossa). Van Gennep sugere uma distinção de três fases dos ritos de passagem em 1) ritos de separação, 2) ritos de transição (liminares) e 3) ritos de incorporação. Ele se refere a cerimônias como o parto, o batismo, o matrimônio, o funeral etc., que em todos os casos passariam por essas três fases, mesmo que com maior ênfase em uma ou outra delas e ainda que nem sempre se possa fazer uma distinção precisa entre elas no proceder de cada experiência concreta; mas também já reconhecia a aplicabilidade dessa tipificação e da ideia de liminaridade para além das pequenas relações grupais, apresentando exemplos de rituais em contexto de guerras e migrações. A fase intermediária do limiar se caracteriza por sua ambiguidade, um período de limbo quando o sujeito posto no rito de passagem não encontra um posto social fixo. O sujeito não é, digamos, nem menino nem homem, ou nem solteiro nem casado, não está “lá” nem “cá”, mas “entre”. Quando essa indeterminação é verificada num contexto de revolta, segundo Ryzova nos sugere, as antigas leis são postas de lado e emerge um novo sujeito autônomo.

É importante atentar ao destaque que Benjamin faz sobre o sentido ritualístico implícito na noção de liminaridade, que só tem a enriquecer aquele sentido mais trabalhado por Ryzova para caracterizar o tempo liminar em

⁴Benjamin parte diretamente de van Gennep, enquanto Ryzova se vale dos desenvolvimentos da mesma teoria produzidos por Victor Turner. A respeito desses desenvolvimentos, ver Thomassen (2012).

contexto de revolta, revolução ou crise profunda. Quando Benjamin sugere que “[o] adormecer talvez seja a única [experiência liminar] que nos restou”, ele não se refere aos ritos de passagem em geral, mas a esse momento intermediário de incerteza do tempo liminar. Limiares são experiências raras na sociedade moderna, destaca Benjamin, posto que essa sociedade oculta a sua face de indeterminação, restringindo e nivelando a experiência comum àquela do tempo mecânico capitalista, do trabalho alienado, que não reserva tempo para as transições. Jeanne Marie Gagnebin acrescenta, a respeito das transições na modernidade tardia, que “[o] melhor seria poder anulá-las e passar assim o mais rapidamente possível [...] de uma atividade a outra, como passamos de um programa de televisão a outro com um mero toque na tecla do ‘controle remoto’, sem nos demorarmos *inutilmente* no limiar e na transição” (2014, p. 38, *italico da autora*). A experiência liminar, no sentido contrário, permite “abandonar as ilusões de soberania e de controle do assim chamado sujeito do pensar e do conhecer em prol da multiplicidade e da riqueza do real” (GAGNEBIN, 2014, p. 40).

Em que pese essa sugestão de que nos tornamos pobres em experiências liminares e que o “adormecer” seria talvez o único tempo liminar que nos resta, podemos inferir que há uma breve contradição intencional, ou uma aposta, nos parênteses que Benjamin deixa em seguida: “(E, com isso também, o despertar.)” (2009, p. 535). Pois podemos reconhecer, com Ryzova, que há algo como ritos de transição presente na experiência coletiva de uma revolta popular: “[a] ação em linha de frente era remanescente também da ação em outros níveis. Ter feito parte da linha de frente, onde morte e ferimento eram onipresentes, era equivalente à parte da ‘prova de fogo’ de alguns rituais clássicos” (2020, p. 41). Nessas pontes interdisciplinares parece haver mais do que uma simples conveniência. Como sugere Thomassen, a antropologia tem muito a contribuir na análise científica das revoluções políticas ao compreendê-las como “situações liminares bem definidas em cenários de larga escala” (THOMASSEN, 2012, p. 688, trad. nossa), uma vez que elas representam “momentos em que dadas hierarquias, normas sociais e valores sagrados são postos em questão. A ação humana e a experiência humana ao longo desses eventos ganham uma nova importância” (THOMASSEN, 2012, p. 701, trad. nossa).

Não apenas a Batalha da Rua Muhammad Mahmoud pode ser analisada como um processo liminar interno a outros (a Revolução Egípcia de 2011 e a Primavera Árabe), como também podemos verificar se houve, no próprio tempo interno da batalha, ainda outras pequenas experiências significativas

que podemos chamar liminares. A elaboração de Benjamin evoca um sentido espiritual, transcendente, próximo (ainda que distinto) àquele da interrupção do tempo que abre caminho para a chegada do Messias. A liminaridade converte a experiência cotidiana em algo novo, fantástico, como uma “morada do sonho” (BENJAMIN, 2009, p. 535), em que o tempo funciona de outra maneira e os sentidos outrora atribuídos à paisagem são ressignificados: “à medida em que a ordem se quebra e as definições sociais se dissolvem, o *self* deixa de se restringir e conter por categorias que normalmente o definem” (RYZOVA, 2020, p. 42). A revolta, assim, como experiência subjetiva das pessoas e grupos que a vivem no seu tempo, pode se constituir, também, como um tempo de rompimento dos padrões e normas estabelecidos de cima para baixo pelos grupos que detêm o poder, favorecendo a inventividade e a produção de novas formas de vida.

Os afetos e a espiritualidade na abertura ao novo

No tempo da revolta, assim, desvendam-se novas possibilidades de ser e existir. “Talentos” que não são apenas descartáveis para o capitalismo, como também completamente contraindicados (para dizer o mínimo) ou criminalizados (para sermos realistas) são descobertos e desenvolvidos, “tais como a arte de pegar um cartucho de gás lacrimogênio assim que aterrizou e jogá-lo de volta na polícia”, bem como a função de preparar coquetéis molotov ou de prestar primeiros socorros (RYZOVA, 2020, p. 22). Embora Ryzova não aborde aqui a experiência dos ativistas da Praça Tahrir, vale destacar que o trabalho de discussão política e busca de consensos no meio de uma assembleia aberta também implica novos desafios e o desenvolvimento de capacidades que representam uma ameaça (se não econômica, ao menos no nível da legitimidade discursiva) à política estadista e seu modo de tomada de decisão, que reserva o trabalho intelectual e decisório a uma minoria apartada dos meios populares. Na Batalha da Rua Muhammad Mahmoud, no entanto, esse desenvolvimento de novas habilidades e funções se constitui um ambiente de guerra que exige uma combinação de trabalho manual/corporal com trabalho intelectual, já que implica também a leitura das estratégias de guerra e “padrões táticos” do inimigo (o Estado e seu aparato militar) junto à evolução constante de estratégias de defesa e contra-ataque (RYZOVA, 2020, p. 20).

Mais que isso, essas relações funcionais são atravessadas por relações afetivas entre combatentes, formando vínculos de amizade, respeito e confiança mútua. Aquela experiência ritualística, que Ryzova chamou de

“prova de fogo”, “criava um vínculo eterno de amizade entre aqueles presentes, um laço sagrado conectando todos os iniciantes que passaram juntos pela prova: aqueles camaradas que queimaram veículos da polícia juntos e desviaram de balas lado a lado” (2020, p. 41). Se esses rituais de passagem formavam novos significados sobre a experiência cotidiana, faziam-no a partir da experiência sensível, que passava pela corporeidade de cada participante, constituindo-se como uma rede de produção e circulação de afetos. Como nos lembra Benjamin, a luta de classes “é uma luta pelas coisas duras e materiais, sem as quais não podem existir as requintadas e espirituais”; no entanto, essas “coisas espirituais” “estão vivas nessa luta sob a forma de confiança, coragem, humor, astúcia, constância, e atuam retroativamente sobre os tempos mais distantes”. Podemos notar aqui uma clara associação entre uma dimensão afetiva da luta e aquilo que Benjamin nomeia como “espiritual”, ao que ele então sugere haver uma força transformadora, “um heliotropismo secreto”. “O materialista histórico”, ele continua, “tem de saber lidar com essa transformação, a mais insignificante de todas” (BENJAMIN, 2019a, p. 10-11).

Sua “insignificância”, é claro, está na fraca manifestação dessa força na forma de afetos, não na sua importância para a luta de classes. A associação entre a espiritualidade e os afetos não deve passar despercebida; para um materialista como Benjamin, a teologia (a que, como se sabe, ele se refere constantemente) não diz respeito a um Deus alheio e distante da vida social, mas à própria vida social tal como ela se manifesta em seus pequenos detalhes. O divino e a chegada do Messias são elementos que importam à historiografia materialista. Como destaca Michael Löwy, Benjamin está inserido em uma tradição de pensamento judaico que, na iminência da catástrofe do nazismo e inspirada na experiência das lutas socialistas, se colocou a elaborar a figura do Messias como uma figura da sociedade sem classes. “Deus está ausente, e a tarefa messiânica é inteiramente atribuída às gerações humanas. O único messias possível é coletivo: é a própria humanidade, mais precisamente [...] a humanidade oprimida” (LÖWY, 2005, p. 52). Benjamin é categórico em um texto omitido de suas teses, o que seria a tese XVIIa: “Marx secularizou na ideia da sociedade sem classes a ideia do tempo messiânico” (2019c, p. 177). E, se esses elementos metafísicos importam ao materialista histórico, é porque eles se manifestam materialmente e dizem respeito à possibilidade de transformação radical da sociedade: “Não passa por nós um sopro daquele ar que envolveu os que vieram antes de nós? [...] Então, foi-nos dada, como a todas as gerações que nos antecederam, uma tênue força messiânica a que o passado tem direito” (BENJAMIN, 2019a, p. 10). A produção consciente de um

imaginário comum, sustentada e transmitida ao longo das gerações, é uma prática fundamental para o sucesso da mobilização popular, e essa produção do imaginário tem nas relações afetivas uma base fundamental de apoio formada pelo compartilhamento de experiências, formando o sentido, ou razão de ser, da luta social.

Essas “coisas espirituais”, no entanto, não raro são ignoradas ou subjugadas mesmo entre socialistas e outros setores progressistas que tendem a prescrever uma aparência de objetividade científica para as suas ações. Essa crítica está implícita desde a analogia do jogo de xadrez na primeira tese de Benjamin, em que a teologia, representada por um anão corcunda, conduz os movimentos do materialismo histórico, representado por uma máquina autônoma que “se serve” do anão para alcançar a vitória. Enquanto um jogo de espelhos produz a “ilusão” de que a máquina é capaz de vencer qualquer batalha de xadrez, vemos que, por trás das aparências, a sua razão matemática é guiada por um corpo orgânico (BENJAMIN, 2019a, p. 9). Máquina e homem, nessa tese, não se opõem, pois “a teologia e o materialismo histórico são ora o mestre, ora o servo; são ao mesmo tempo mestre e servo um do outro, eles precisam um do outro” (LÖWY, 2005, p. 45). É nesse sentido que Benjamin critica os socialdemocratas alemães de sua época, que descartam de todo a importância da agência humana para a transformação social e se fecham em cálculos pretensamente racionalistas: “a crença cega no progresso por parte desses políticos, a confiança que têm nas suas ‘bases de apoio’ e finalmente a sua inserção servil num aparelho incontrolável constituíram três aspectos do mesmo problema” (BENJAMIN, 2019a, p. 14). Esse mesmo problema, a saber, a sua falsa concepção da história como uma caminhada “linear e homogênea” em direção à emancipação da classe trabalhadora; uma crença pretensamente científica de que, com a acentuação das contradições econômicas do capitalismo, a sociedade caminharia naturalmente ao socialismo. Segundo essa leitura particular do materialismo histórico – que Benjamin considera um marxismo vulgar (BENJAMIN, 2019a, p. 15) –, a dimensão afetiva ou espiritual seria secundária ou desimportante para a luta de classes.

Também os ativistas da Praça Tahrir, segundo Ryzova, reproduziriam uma espécie de “crença cega no progresso” expressada em uma aposta na caminhada linear da sua mobilização na direção dos seus objetivos democráticos. É questionável a categorização e generalização que Ryzova traça a respeito da forma de ativismo da Praça Tahrir como uma política ingênua e fadada ao fracasso, o que será mais adiante problematizado. Antes disso, é interessante compreender a oposição que a autora estabelece entre essas duas

experiências – a Praça e a Rua –, de forma a apreender a concepção de luta dos combatentes da Rua Muhammad Mahmoud.

“O propósito” dos ativistas da Praça Tahrir seria “originalmente muito diferente da justa violência de classe trabalhadora, visto que muitos daqueles entre a juventude mais articulada [da Praça] eram atraídos pelo processo revolucionário esperando uma transição democrática, inaugurando o Estado de Direito e a justiça social, fosse para eles ou para outros” (RYZOVA, 2020, p. 44). Seu fazer político parecia se sustentar na ideia de uma normatividade política, a soberania da “razão” sobre a violência. Na Batalha da Rua Muhammad Mahmoud, ao contrário, o diálogo pacífico foi posto de lado, e o que prevalecia era o confronto e a ação direta. A abertura ao novo se daria no transcorrer dos acontecimentos presentes, não em um futuro ordenado pela razão.

Isso não acontecia sem uma forte dose de afetividade e sacralidade. Ryzova observa que da batalha emergiram elementos sagrados que contribuíram na construção de um sentido legitimador para a luta. Um forte exemplo é a execução de rituais de entrada no campo de batalha por grupos de torcida organizada, como os Ultras, que se utilizavam de fogos para formar uma espécie de espetáculo. Também diversos grafites passaram a representar os combatentes como bailarinas, “em referência às habilidades acrobáticas e à elegância dos homens jovens ao desviar de balas”, ou como anjos (RYZOVA, 2020, p. 23). Essas imagens representadas nos muros se estendiam à significação compartilhada pelos combatentes sobre a justiça implicada na sua luta. “Eles se consideravam anjos em uma batalha metafísica entre a justiça e verdade absolutas, de um lado, e o mal absoluto, do outro” (RYZOVA, 2020, p. 35).

É possível estabelecer um interessante paralelo entre as conclusões de Ryzova acerca desta experiência e aquelas levantadas pelo sociólogo brasileiro Maurício Vinhas de Queiroz sobre o levante messiânico do Contestado. Após apresentar a experiência dos sertanejos em sua luta que visava instaurar o Reino de Deus na Terra, entre 1912 e 1916, durante o período da Primeira República Brasileira, Queiroz conclui que o arcabouço religioso da revolta se relacionava diretamente com a realidade material vivenciada. O messianismo expressava a “recusa diante de intoleráveis condições de existência, manifestando a esperança de que um herói sobrenatural abrirá as portas de uma vida livre de misérias e injustiças” (QUEIROZ, 1966, p. 287). As eclosões messiânicas seriam manifestações de desespero coletivo frente à incapacidade de obter a satisfação das necessidades vitais estabelecidas por determinada

cultura (*deprivation*). Além disso, se caracterizariam por uma ação de revolta contra adversários numa situação de poder substancialmente superior e mais favorável, com “procedimentos de dominação” “praticamente irremovíveis” (QUEIROZ, 1966, p. 288). Em decorrência disso se dá seu sentido trágico, uma vez que não haveria condições objetivas para a vitória.

No caso da Batalha da Rua Muhammad Mahmoud, conforme análise de Ryzova, o apelo ao sobrenatural, ao místico, traria o encorajamento necessário ao enfrentamento face um poder também expressivamente desigual. No entanto, seu artigo interpreta que aqueles “anjos em uma batalha metafísica entre a justiça e verdade absolutas, de um lado, e o mal absoluto, do outro” (RYZOVA, 2020, p. 35), diferentemente dos sertanejos do Contestado, teriam uma percepção relativamente desencantada da sua revolta, vivenciando-a como uma liberação momentânea e não como uma abertura messiânica capaz de derrotar decisivamente o mal que combatiam.

Outro elemento significativo nesse imaginário da batalha é o uso de uma bandeira com o rosto estampado, por *stencil*, de Mina Daniel, um ativista assassinado pelo exército um mês antes. Essa bandeira era carregada à frente do grupo de combatentes, o que favorecia o imaginário clássico de uma luta entre dois exércitos (RYZOVA, 2020, p. 20). O psicólogo social salvadorenho Mauricio Gaborit, discutindo a memória pública de massacres, detenções arbitrárias massivas e desapareições praticadas pelos regimes militares na América Latina, verifica que se opera nesse contexto uma dupla vitimização dos mortos. Uma vez que os atos de violência do Estado são negados, as vítimas e sobreviventes que se esforçam em obter justiça são tratados como pessoas confusas, sentimentais ou, ainda, egocêntricas e de má-fé, “uma vez que não possuem um referencial honesto sobre os acontecimentos, tais como ocorreram” (de acordo com a história oficial). Resta-lhes ou “relegar à clandestinidade seus sentimentos de dor, perda e injustiça”, ou “dignificar” e “objetivar” seus sentimentos pela prática social, reforçando a memória da versão verdadeira dos fatos junto à sua comunidade (GABORIT, 2009, p. 255-256). O silenciamento dos sobreviventes, o apagamento da história viva das vítimas e a relativização ou negação das atrocidades causadas pelo Estado são combatidas também no campo da intersubjetividade. Tais práticas contribuem para que o passado das comunidades postas em luta revele-se um dado objetivo, histórico e passível de superação (GABORIT, 2009). A bandeira com o rosto de Mina Daniel é mais uma forma de elaboração coletiva do sentimento compartilhado de indignação, agora legitimado enquanto experiência pública, assim como uma forma de afirmação da dignidade dos ativistas, que se tornam

mártires ou anjos. Essa presença de Mina Daniel encontra concordância, ainda, com as elaborações de Benjamin, para quem a luta de classes não se dirige ao futuro, mas ao passado, à vingança “em nome de gerações de vencidos” (BENJAMIN, 2019a, p. 16).

Para usar um termo recorrente entre os movimentos sociais latino-americanos que bebem da fonte do catolicismo popular e da Teologia da Libertação, esses rituais de entrada, os grafites, a bandeira, formavam uma espécie de “mística” da luta. Deslocando o debate da teologia para o campo psicossocial, pode-se dizer que a mística é composta por

elementos materiais e simbólicos que sirvam para criar vínculos e laços afetivos, identidade coletiva e sentimento de pertença a uma comunidade organizada, que represente, para todos nós, a possibilidade de nos sentirmos acolhidos por um coletivo, e de sermos agentes do acolhimento dos outros. (GASPAR, 2010, p. 40).

Elementos materiais como a música, a dança, o fogo, a imagem, são tão importantes para as religiões quanto para a luta social, e sua sacralidade perdura no tempo e na memória coletiva dos grupos envolvidos:

Uma mitologia característica emergiu dos eventos e continua vivendo na memória. Reminiscente de suas experiências, alguns dos meus interlocutores assinalaram poderes protetivos à bandeira com a imagem de Mina Daniel; outros refletiram sobre o fato de que eles não morreram, enquanto a pessoa que estava ao seu lado, fosse um amigo ou um completo estranho, morreu. Entrevistas conduzidas cinco anos depois eram marcadas por tropos narrativos de experiências extracorpóreas e força sobre-humana, pelos quais meus interlocutores retratavam suas ações. (RYZOVA, 2020, p. 23).

0 momentâneo e o messiânico

A revolta da Rua Muhammad Mahmoud se constitui, duplamente, 1) como uma forma de trabalho coletivo e não alienado, posto que os frutos do trabalho (a defesa do processo que se dava a algumas quadras dali, na Praça Tahrir, e, em particular, a formação comum da dignidade dos combatentes) são colhidos pela sua própria comunidade; e 2) como uma forma de comunhão e troca afetiva e espiritual, estabelecendo relações interpessoais de respeito, dignidade e confiança mútua entre os combatentes. Como vimos, isso se dá no interior de um tempo suspenso e posto em aberto, de autodescoberta em um contexto

festivo e ritualístico, no qual novas qualidades são descobertas e desenvolvidas. A partir dessa experiência liminar, “a ordem social é posta em um ‘modo subjuntivo’ e admitida a refletir sobre si mesma, quando hierarquias sociais são questionadas e retificadas”, permitindo assim “a decretação momentânea de uma forma de ordem social alternativa” (RYZOVA, 2020, p. 39).

Essa inversão possibilitou, ainda que num curto intervalo de tempo, reposicionar esses sujeitos e a autopercepção de sua posição social e espaço de poder. Como a autora aponta, a maioria dos participantes da Batalha da Rua Muhammad Mahmoud era composta por homens jovens provenientes de estratos sociais rebaixados. À semelhança do jovem tunisiano que se tornou o primeiro mártir da Primavera Árabe, Mohamed Bouazizi, é possível considerar que muitos daqueles combatentes enfrentavam em seu cotidiano, prévio à revolta, os dramas da informalidade no mundo do trabalho, realidade que afeta parcela significativa da juventude no Oriente Médio e Norte da África (GATTI *et al.*, 2014). Neste sentido, é possível compreender que a revolta operava como um acerto de contas temporário, possibilitando a esses homens desfrutar do controle de seus destinos de maneira que antes lhes era privada pela realidade econômica e política vivenciada.

Ryzova destaca ainda que a formação dessas novas possibilidades abre caminho para a sensação de autonomia desses sujeitos. “É essa liberação da estrutura que repousa no núcleo da experiência de plena agência, ou plena autonomia: um sentido aguçado de si imbuído de controle total sobre sua vida e seu corpo” (RYZOVA, 2020, p. 42). No entanto, ainda que ela indique, em uma única passagem do artigo, que a experiência no campo de batalha pode fazer emergir mudanças “temporária ou permanentemente” (RYZOVA, 2020, p. 7), isto é, mudanças que perduram para além do tempo liminar da revolta, ela se refere aqui unicamente a mudanças restritas à experiência das pessoas. No mais, a novidade da experiência liminar não é senão “momentânea”, situacional.

Ao longo de seu artigo, ela insiste nas diferenças entre os combatentes da Rua Muhammad Mahmoud e os ativistas da Praça Tahrir. Sugere que, enquanto estes se orientavam a um futuro idealizado, utópico, aqueles se empenhavam em uma “temporalidade circular orgânica, para quem o assalto a uma estação de polícia ou a uma loja de luxo representava toda a ‘revolução’ que haveria para ser feita” (RYZOVA, 2020, p. 44). Para os combatentes, a correção “dos males pelas suas próprias mãos” e a “restauração” momentânea da justiça é tudo o que parece restar para a luta social (RYZOVA, 2020, p. 42).

Já os ativistas da Praça Tahrir estariam concentrados no conceito moderno de política como participação direcionada ao futuro, este “variadamente concebido como emancipação, como marcha adiante [*onward*] rumo ao progresso, ou a busca por felicidade, liberdade ou democracia” (RYZOVA, 2020, p. 9). Sua crítica da forma de ativismo presente na Praça Tahrir contradiz argumentos comuns entre analistas e ativistas que reconheceram o modelo de ocupação com assembleias abertas como uma forma de “política prefigurativa” que não visava simplesmente reivindicar um futuro democrático, mas sim *prefigurar* esse futuro desde sua prática atual, isto é, construir no presente o modelo de política democrática almejado (VAN DE SANDE, 2013). Essa forma de política encontra relações com as práticas de democracia direta e desobediência civil (CELIKATES, 2019, p. 42) que marcaram o ativismo na Praça Tahrir e outros movimentos de ocupação, como o Occupy Wall Street e os Indignados da Espanha.

Sem justificar o motivo, a historiadora assume como certa uma generalização da luta na Praça Tahrir como um projeto utópico e ingênuo na sua crença em uma temporalidade linear e progressiva que caminharia naturalmente em direção à democracia; regime este que, em sua análise, parece inviável *a priori*, ao menos no que diz respeito à realidade egípcia. Nesta interpretação desencantada, produzida após as reviravoltas e derrotas posteriores às agitações iniciadas a partir de dezembro de 2010, parece não sobrar alternativas entre uma “política compreendida em estreitos termos institucionais e procedimentais” e a política momentânea da revolta como fim em si mesma (RYZOVA, 2020, p. 34). Dessa forma, ela reduz a diversidade de interesses, concepções de tempo e finalidades entre os ativistas da Praça Tahrir a um único modelo homogêneo e iludido, orientado a um futuro utópico, o que contradiz a defesa de alguns dos próprios ativistas de que a sua política seria orientada mais ao presente do que ao futuro (VAN DE SANDE, 2013). Simultaneamente, ela opõe esse modelo homogêneo ao da revolta efêmera na Rua Muhammad Mahomoud, que, por sua vez, produziria uma inversão temporária da ordem e alcançaria o máximo de subversão possível diante das condições de possibilidade vivenciada.

Por fim, Ryzova conclui que a forma política da revolta pode se tornar cada vez mais comum nos tempos neoliberais, à medida que “projetos democráticos orientados ao futuro se tornem inatingíveis [*unattainable*]” (RYZOVA, 2020, p. 45). Embora só aqui – nas últimas palavras do artigo – Ryzova explicita uma expectativa fatalista de futuro, essa perspectiva parece guiar a sua análise sobre o ativismo democrático da Praça Tahrir ao longo de todo o artigo. Ainda que a

sua análise diga respeito também aos resultados finais da revolução egípcia que, segundo ela, implicou uma “perda da inocência” e dos “sonhos em um futuro progressivo” (2020, p. 45), ela acaba por categorizar como ingênuo todo projeto democrático orientado ao futuro em contexto neoliberal.

Ao relegar a luta política a uma ingenuidade relativa à noção de tempo linear e progressivo, ela acaba por minimizar o lugar de agência dos manifestantes que participavam das assembleias democráticas da Praça Tahrir. Em contraposição, a sua descrição da temporalidade da Batalha da Rua Muhammad Mahmoud como uma “temporalidade orgânica” mistura-se ainda a um julgamento da autonomia individual e momentânea como agência e autonomia “plena”. E, ainda assim, sua descrição desta batalha como passagem liminar “sem *script*, sem ritual que os contenha” (2020, p. 6) encontra uma breve, porém significativa, contradição na descrição do desenrolar interno de seus acontecimentos, visto que a espontaneidade dos combatentes, antes supostamente ingovernável, termina encontrando também seu próprio ciclo de repetições em um tempo “cada vez mais rotinizado e ritualizado” (2020, p. 19).

Nesse ponto de contradição, que não é reconhecido pela autora, a teoria crítica de Benjamin indica uma possível superação, já que, em Benjamin, a experiência liminar não se basta; a passagem se faz *de um lugar para outro*. A ação messiânica benjaminiana é aquela que visa abrir as portas do presente para a formação de uma sociedade emancipada – e que, justamente para que isso ocorra, abre o tempo presente ao interromper o *continuum* temporal do progresso civilizatório. Para ele, não há separação ou conflito entre a interrupção do tempo linear e a construção de um novo mundo.

A historiografia materialista [...] assenta sobre um princípio construtivo. Do pensar faz parte não apenas o movimento dos pensamentos, mas também a sua paragem. Quando o pensar se suspende subitamente, numa constelação carregada de tensões, provoca nela um choque através do qual ela cristaliza e se transforma numa mônada. O materialista histórico ocupa-se de um objeto histórico apenas quando este se lhe apresenta como uma tal mônada. Nessa estrutura, ele reconhece o sinal de uma paragem messiânica do acontecer ou, por outras palavras, o sinal de uma oportunidade revolucionária na luta pelo passado reprimido. E aproveita essa oportunidade revolucionária para forçar uma determinada época a sair do fluxo homogêneo da história. (BENJAMIN, 2019a, p. 19).

Portanto, para Benjamin, a historiografia materialista é capaz de alcançar uma “paragem” (*Stillstellung*; na tradução de Gagnebin: “*imobilização*”) do

pensamento, de onde se atinge um estado privilegiado para analisar a história como uma mônada. A partir dos estudos de Ryzova, fica patente que esse momento de paragem esteve presente na experiência dos combatentes da Batalha da Rua Muhammad Mahmoud, algo de forma análoga àquilo que Benjamin conta da Revolução de Julho de 1830, quando os revolucionários destruíram os relógios da cidade, símbolos da modernidade e do tempo do trabalho (2019a, p. 18).

Enquanto a experiência liminar se basta como experiência coletiva dos combatentes na análise de Ryzova, para Benjamin, o materialista histórico é aquele que aproveita tal “oportunidade revolucionária” – aquela própria “liberação da estrutura” (RYZOVA, 2020, p. 42) – para seguir um princípio construtivo de uma nova sociedade ao abrir as portas para a entrada do Messias. Essa construção que se forma a partir da oportunidade revolucionária, para Benjamin, só pode se dar a partir de quando a história é compreendida como uma experiência única; e tal compreensão encontra lugar privilegiado na experiência do tempo liminar, que pode ser instaurado no tempo presente e em qualquer momento da história. Em suas palavras, “não existe um único momento que não traga consigo a sua oportunidade revolucionária – ela precisa apenas ser definida como oportunidade específica, concretamente como ocasião para uma solução radicalmente nova perante uma tarefa radicalmente nova” (BENJAMIN, 2019c, p. 177). Apenas a oportunidade do tempo suspenso não se faz suficiente para Benjamin.

Conforme aponta Gabnebin, quando não há destino nessa passagem, ainda que esse destino seja de todo desconhecido, a tendência é que se caia em um limbo repetitivo, como num conto kafkiano: “vagamos de limiar em limiar, de corredor em corredor, de sala de espera em sala de espera, sem nunca chegarmos ao destino almejado, que corre o risco de ser esquecido” (2014, p. 44). De fato, quando a Batalha da Rua Muhammad Mahmoud terminou, depois de cinco dias de rituais rotinizados e repetitivos, os ativistas da Praça Tahrir já haviam sido dispersados e migraram para outra região da cidade (RYZOVA, 2020, p. 15). Sua razão original – proteger a Praça Tahrir da intervenção policial – foi esquecida. A experiência da revolta foi sentida como emancipatória e como um fim em si mesma; no entanto, uma experiência *sentida como* emancipatória é diferente de um processo de emancipação social. Para o campo da Teoria Crítica, do qual Benjamin faz parte (ainda que marginalmente), a verdadeira emancipação só se realizaria na extinção da sociedade dividida em classes. A análise de Ryzova assume um sentido distinto, é fatalista e desencantada tanto ao considerar que nenhuma vitória democrática seria

possível no contexto da Revolução Egípcia de 2011, quanto ao assumir que no contexto neoliberal os projetos democráticos tendem a se tornar “inatingíveis”. Desse ponto de vista, o máximo de emancipação possível é aquela sentida pelos indivíduos como suspensão temporária da ordem. Embora parta do mesmo quadro de referências teóricas na sua análise do tempo liminar, sua perspectiva não se alinha com a perspectiva revolucionária de Benjamin.

Considerações finais

A análise de Ryzova sobre a Batalha da Rua Muhammad Mahmoud oferece importantes elementos para a análise teórica e interdisciplinar da experiência liminar em tempos de revolta – destacadamente no que se refere ao papel dos rituais, da construção simbólica, da espiritualidade, do atravessamento das relações funcionais e afetivas entre os combatentes e, fundamentalmente, a relação entre as pessoas e grupos em uma revolta sentida como tempo liminar.

O tempo liminar, como vimos, favorece a formação de novas experiências. Na análise de Ryzova acerca de seu estudo de caso, ele parece se bastar em si mesmo como forma momentânea de emancipação do sujeito frente a uma dada ordem opressora, e não há alternativa transformadora para além do que ali se realiza. A utopia democrática seria inerentemente ingênua e fadada ao fracasso, como a história da Revolução Egípcia de 2011 atestaria. Contrastando com esta perspectiva desencantada, Benjamin, imbuído de uma compreensão da revolução como transformação total da vida, considera que o tempo liminar pode inaugurar uma interrupção messiânica do *continuum* temporal que seria necessária para o processo de abertura de uma nova experiência de sociedade. Mesmo que derrotadas, as experiências dos vencidos deixam “um sopro daquele ar” aos que vierem depois.

Ao dialogar essas duas abordagens, apontamos para uma diferença significativa em formas de análise teórica de períodos de revolta, em particular a possibilidade da revolta como fim em si mesma ou como parte de um projeto maior de transformação social. Essa distinção não pode ser analiticamente compreendida como uma oposição fechada, sob o risco de assumirmos todo projeto de transformação como um projeto ingênuo de progresso linear rumo ao futuro desejado, em contraposição à temporalidade liminar e orgânica da revolta. No sentido contrário, pode-se tomar em conta uma diversidade de interesses, de concepções de tempo e de finalidades implicadas em cada diferente forma de luta.

Destaca-se também, com este trabalho, a utilidade da ideia de liminaridade para a construção de uma análise interdisciplinar *vista de baixo* sobre os processos de revolta. Quanto mais próximo o cientista se coloca dos sujeitos comuns presentes no evento, melhor poderá verificar a complexidade dessas experiências. A categoria de liminaridade, pela própria ambivalência e indeterminação que ela descreve, pode favorecer a descrição de elementos *baixos* da luta social como o corpo, o festivo e os afetos, muitas vezes ignorados pela história oficial.

Referências

- BENJAMIN, Walter.
(2019a). Sobre o conceito da História. In: João Barrento (Org.). *O anjo da história*. 2. ed. São Paulo, Editora Brasiliense, p. 7-20.
- (2019b). Experiência e pobreza. In: João Barrento (Org.). *O anjo da história*. 2. ed. São Paulo, Editora Brasiliense, p. 83-90.
- (2019c). Comentários: Sobre o conceito da História. In: João Barrento (Org.). *O anjo da história*. 2. ed. São Paulo, Editora Brasiliense, p. 168-192.
- (2009). Prostituição, jogo. In: Rolf Tiedemann; Willi Bolle; Olgária Matos (Orgs.). *Passagens*. 2. ed. Belo Horizonte, São Paulo, Editora UFMG, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, p. 531-555.
- CELIKATES, Robin.
(2019). Civilidade radical? Desobediência civil e a ideologia da não-violência. *Dissonância*, v. 3, n. 1, p. 23-69.
- FENELON, Déa Ribeiro.
(2014). E. P. Thompson – História e Política. *História e Perspectivas*, v. 1, p. 33-53.
- GABORIT, Mauricio.
(2011). Memória Histórica: reverter a história a partir das vítimas. In: Raquel Guzzo, Fernando Lacerda Júnior (Orgs.). *Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação*. 2. ed. Campinas, Editora Alínea, p. 245-274.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie.
(2014). Limiar: entre a vida e a morte. In: Jeanne Marie Gagnebin. *Limiar, Aura e Rememoração: Ensaio sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, p. 33-50.
- GASPAR, Marco Aurélio Fernandes.
(2010). *A Falta que faz a Mística: Elementos para a retomada do trabalho de base nos movimentos populares*. Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- GATTI, Roberta; ANGEL-URDINOLA, Diego; SILVA, Joana; BODOR, Andras.
(2014). Striving for better jobs: the challenge of informality in the Middle East and North Africa. *MENA Knowledge and Learning Quick Notes Series*, v. 49. Washington, World Bank.
- KALLIO, Kirsii Pauliina; HUKKI, Jouni.
(2017). Geosocial Lives in Topological Polis: Mohamed Bouazizi as a Political Agent. *Geopolitics*, v. 22, n. 1, p. 91-109.
- KINGSLEY, Patrick; DOSS, Leyla.
(2013). *Egyptian police 'killed almost 900 protesters in 2011 in Cairo'*. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2013/mar/14/egypt-leaked-report-blames-police-900-deaths-2011>. Acesso em: 19 nov. 2020.
- LÖWY, Michael.
(2005). *Walter Benjamin: aviso de incêndio: Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo, Boitempo Editorial.

PORT, Andrew.

(2015). History from Below, the History of Everyday Life, and Microhistory. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, v. 2, n. 11, p. 108-113.

QUEIROZ, Maurício Vinhas de.

(1966). *Messianismo e Conflito social*. A guerra sertaneja do Contestado 1912-1916. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

RYZOVA, Lucie.

(2020). The battle of Muhammad Mahmoud Street in Cairo: the politics and poetics of urban violence in revolutionary time. *Past and Present*, v. 247, n. 1.

(2011). *The battle of Cairo's Muhammad*

Mahmoud Street. Disponível em:

<https://www.aljazeera.com/opinions/2011/11/29/the-battle-of-cairos-muhammad-mahmoud-street/>. Acesso em: 19 nov. 2020.

THOMASSEN, Bjørn.

(2012). Notes towards an Anthropology of Political Revolutions. *Comparative Studies in Society and History*, v. 54, n. 3, p. 679-706.

THOMPSON, Edward Palmer.

(2004). *A formação da classe operária inglesa*. 4. ed. Trad. D. Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

VAN DE SANDE, Mathijs.

(2013). The Prefigurative Politics of Tahrir Square—An Alternative Perspective on the 2011 Revolutions. *Res Publica*, v. 19, p. 223-239.

VAN GENNEP, Arnold.

(1960). *The Rites of Passage*. Chicago, University of Chicago Press.

Recebido em

março de 2021

Aprovado em

agosto de 2022