UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE LÍNGUA, LITERATURA E CULTURA ÁRABE

Marina Juliana de Oliveira Soares

Erótica sem véu

O corpóreo-sexual na sociedade árabe-islâmica clássica (século XII-XIII)

São Paulo
2009

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE LÍNGUA, LITERATURA E CULTURA ÁRABE

Erótica sem véu

O corpóreo-sexual na sociedade árabe-islâmica clássica (século XII-XIII)

Marina Juliana de Oliveira Soares

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Mamede Mustafa Jarouche

São Paulo
2009

Folha de Aprovação

Marina Juliana de Oliveira Soares

Erótica sem véu. O corpóreo-sexual na sociedade árabe-islâmica clássica (século XII-XIII)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre em Letras.

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof. Dr. Mamede Mustafa Jarouche
Universidade de São Paulo

Prof^a. Dr^a. Safa Abou-Chahla Jubran
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Sinval Gonçalves
Universidade Federal do Amazonas

Aos amantes dos prazeres.

Agradecimentos

À Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, onde me graduei e também pude realizar este trabalho. Estar aqui é estar em casa.

Ao Prof. Dr. Mamede Mustafa Jarouche, por ter me acolhido desde o momento em que expressei meu desejo em estudar outros desejos. Sua solicitude e confiança no meu trabalho contribuíram imensamente na minha formação como pesquisadora.

À Prof^{ra}. Dr^a. Safa Abou-Chahla Jubran, pelo apoio, esclarecimentos e prontidão, durante todo o desenvolvimento deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Henrique Soares Carneiro, pelas aulas, livros, atenção, mas, sobretudo, por propiciar conversas estimulantes.

Ao Prof. Dr. Michel Sleiman, pela descoberta de deleitantes poesias.

Ao Prof. Dr. Miguel Attie Filho, que nutriu meu interesse pela filosofia de Ibn Sīnā.

Ao Prof. Dr. Flávio de Campos, pelos apontamentos e valiosas sugestões, no exame de qualificação.

Ao Prof. Dr. João Baptista Medeiros Vargens, pelas prontas explicações e disposição em ajudar.

A Khalid B. M. Tailche, pela amizade e inestimável assistência, durante todos estes anos.

A Jorge Luiz Mesquita, Maribel Figueiredo S. da Silva Arruda e Luís Henrique Costa, da Secretaria de pós-graduação do Departamento de Letras Orientais, pelo zelo e gentileza com que sempre me atenderam.

Às amigas e amigos do curso de graduação em História, e aos novos amigos e amigas dos cursos de pós-graduação. Dialogar com todos vocês é uma imensa alegria.

Aos meus pais, Lúcia e Vilson, e minha irmã, Natalia, pelo carinho e por ouvirem minhas constantes inquietações.

Às tias e tios, que compartilharam este processo. Seu incentivo e confiança foram e continuam sendo importantes na realização dos meus projetos.

Às queridas amigas Layciu, Aline, Isa e Eliane, com quem a convivência tem sido tão instigante e enriquecedora.

Ao João, pelo encontro, os incitantes diálogos, pelo amor.

À Capes, cuja bolsa me permitiu concluir esta dissertação de forma serena.

*“Nada mais obsceno do que o rosto humano. Só a cara é indecente
e exige a folha de parreira. Do pescoço para baixo, podia-se andar nu”.*

Nelson Rodrigues

Resumo

Num momento em que os livros sobre as sociedades árabe-islâmicas colocam mulheres com *burqu*^c e véus em suas capas, impõe-se buscar elementos que amparem a discussão sobre sexualidade e misoginia. Este trabalho pretende discutir de que forma as fontes sexuais e eróticas da sociedade árabe-islâmica clássica, nos séculos XII e XIII, relacionam-se e respondem à religião, e como pensam o feminino. Após sistematização das prescrições corânicas quanto à sexualidade e à mulher, dois textos erótico-sexuais serão analisados: *As Fontes do Prazer*, de Al-Sayyid Hārūn Ibn Ḥusayn Al-Maḥzūmī – provavelmente escrito no século XII d.C./VI H. –, e *As Delícias dos Corações com o que não se encontra em livro algum*, de Aḥmad Al-Ṭīfāṣī, elaborado no século XIII d.C./VII H. Por ser a medicina um lugar de diálogo para estas obras, as indicações médicas sobre o corpo serão questionadas a partir da obra القانون في الطب (Al-Qānūn fī Al-Ṭibb), *O Cânone de Medicina*, de Ibn Sīnā.

Palavras-chave: Corpo, Sexualidade, Erotismo, Medicina, Feminino

Abstract

At a time when the books about the Arab-Islamic societies show women with *burqu^c* and veils in their covers, it is necessary to seek for subsidies that sustain the discussion about sexuality and misogyny. This paper will discuss how the sexual and erotic sources of the classic Arab-Islamic society (XII and XIII centuries) think about the religion and the feminine. After a systematising of the premisses of the Koran about the sexuality and about the woman, two erotic-sexuals texts will be analyzed, *As Fontes do Prazer*, from Al-Sayyid Hārūn Ibn Ḥusayn Al-Maḥzūmi - probably written in the XII century AD/VI H. -, and *Les Delices des coeurs, Ce que l'on ne trouve en aucun livre*, from Aḥmad al-Tifāṣī - produced in the XIII century AD/VII H. Being the medicine a place of dialogue for these works, the medicals indications about the body will be questioned from the work *القانون في الطب* (Al-Qānūn fī Al-Ṭibb), The Canon of Medicine of Ibn Sina.

Keywords: Body, Sexuality, Eroticism, Medicine, Female

Observações diversas

Todas as palavras em árabe foram transliteradas conforme sugestão do artigo “Para uma romanização padronizada de termos árabes”, de Safa Abou-Chahla Jubran. Segue a tabela.

ا	Ā/ā	ط	T/ṭ
ب	B/b	ظ	Z/ẓ
ت	T/t	ع	ʿ
ث	T/ṭ	غ	Ġ/ġ
ج	J/j	ف	F/f
ح	H/ḥ	ق	Q/q
خ	Ḫ/ḥ	ك	K/k
د	D/d	ل	L/l
ذ	Ḍ/ḍ	م	M/m
ر	R/r	ن	N/n
ز	Z/z	ه	H/h
س	S/s	و	Ū/ū (vogal longa)
			W/w + vogal (semivogal)
ش	Š/š	ي	Ī/ī (vogal longa)
			Y/y + vogal (semivogal)
ص	Ṣ/ṣ	ء	ʾ
ض	Ḍ/ḍ		

A principal edição do Corão utilizada neste trabalho é traduzida por Helmi Nasr, *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa*, edição bilíngüe publicada em 1425 H./2005 d.C. pelo “Complexo de Impressão do Rei Fahd”, na cidade de Medina, Arábia Saudita. Embora esse livro, ao contrário do que aqui se fez, adote um sistema de transliterações com o uso de dígrafos, o que hoje é desaconselhável, manteve as citações corânicas no original, evitando, assim, uma confusa e desnecessária modificação da grafia privilegiada pelo autor. Fato que poderia, entre outros problemas, dificultar a consulta às *sūras*.

Todas as palavras em árabe, mencionadas no trabalho, aparecem dispostas no glossário, tendo-se como princípio ordenador o alfabeto da língua portuguesa, desprezando-se eventuais artigos e preposições.

Nas referências bibliográficas, os nomes dos autores árabes que escreveram em alguma língua ocidental foram mantidos na grafia adotada nessas línguas, a fim de facilitar a busca e consulta de suas obras.

Em razão das constantes alusões a textos em línguas estrangeiras (espanhol, francês, inglês), considerei conveniente traduzi-los ao português. As citações originais aparecem em nota de rodapé. A responsabilidade por eventuais imprecisões, ou erros, cabe, inteiramente, a mim.

Sumário

Introdução.....	11
1. Um lugar para o corpo.....	16
2. Premissas corânicas.....	34
2.1. <i>As Fontes do prazer e As Delícias dos corações: entre a arte e o gozo?</i>	48
3. A medicina e o sexo.....	68
4. Por uma erótica árabe.....	87
4.1. <i>Os femininos e o masculino</i>	101
Considerações finais.....	116
Referências bibliográficas.....	121
Glossário.....	127
Anexos.....	129

Introdução

É pouco provável que alguma sociedade tenha suscitado mais reflexões sobre a sexualidade humana que a árabe-islâmica, entre os séculos IX e XVI¹. Contudo, embora a produção literária seja extensa, quase nada foi vertido às línguas ocidentais, e apenas um ou outro texto pode ser encontrado em português. Destes, o mais conhecido, certamente, é *O Jardim Perfumado* do xeque Nafzāwī (século XV), talvez em razão de sua tradução francesa e do interesse que lhe dedicou o aventureiro inglês Richard Burton, além de suas inúmeras referências ao grande tratado sobre sexo e prazer, o Kama Sutra, de Mallanaga Vatsyayana.

A sexualidade e, especialmente, o corpo feminino árabe-islâmico vão provocar, no século XIX, um fascínio sobre todos os ocidentais que se puseram a retratar o Oriente. Edward Said lembrou como a “sensualidade oriental” atraiu, ao lado do despotismo e do caráter orientais, a atenção destes homens². As “verdades”³ criadas pela literatura e pelas imagens revelavam mulheres desnudas, misteriosas, voluptuosas e sensuais. Fadwa El Guindi ressalta como este “sistema de representações” – expressão de Said – deve-se muito à imaginação de seus construtores. Afinal, os viajantes ocidentais não tiveram acesso aos banhos femininos ou aos haréns, mas “tomaram a liberdade de escrever relatórios e cartas, como se tivessem estado lá”⁴.

Essa sexualidade, que chocou ou incitou os europeus, foi transformada em problema, talvez o maior dos problemas, por muitas sociedades árabe-islâmicas contemporâneas. Nos últimos anos, os relatos sobre a opressão sexual e feminina têm-nos chegado através de textos de mulheres árabes, que apresentam, muitas vezes, histórias pessoais. No início de seu livro, Irshad Manji afeta indignação: “Fiquei sabendo por um amigo saudita que a polícia religiosa de seu país prende mulheres por usar vermelho no Dia dos Namorados e me pergunto: ‘Desde quando um Deus misericordioso proíbe a alegria – ou o prazer?’”⁵.

¹ Esta periodização é proposta por Sabbah, F. A. “El discurso erótico religioso”. *La mujer en el inconsciente musulmán*. p. 46.

² SAID, E. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. p. 210.

³ *Ibid.*

⁴ “Western male travelers (except perhaps a few male physicians mentioned occasionally) had no access to such private activities as women’s baths and harems, yet took the liberty of writing reports and letters as if they had”. EL GUINDI, F. *Veil. Modesty, privacy and resistance*. p. 35.

⁵ MANJI, I. *Minha briga com o Islã. O clamor de uma mulher muçulmana por liberação e mudança*. p. 9.

Outros relatos provocam indignações ainda maiores. Nawal El Saadawi, médica psiquiatra egípcia, conta que costumava freqüentar casamentos a fim de observar o que a *dāya*⁶ fazia com as noivas. “Certa ocasião, a *dāya* enterrou sua unha comprida no hímen, mas apenas algumas escassas gotas de sangue afluíram. Para meu horror, ela enfiou seu dedo na vagina, e o sangue jorrou copiosamente. A toalha branca, tingida de vermelho, agitava-se sobre a cabeça do pai, os tambores soaram e as vozes femininas emitiram longos e agudos sons de alegria”⁷.

O Ocidente quis mostrar seu poder sobre o Oriente, e utilizou como um dos instrumentos o discurso a respeito dele. As sociedades árabe-islâmicas contemporâneas – na figura de seus homens, especialmente – defendem interesses políticos, enaltecendo práticas consideradas “morais”, mas que se mostram cínicas e perniciosas para toda a sociedade, e para as mulheres, em particular. Eis os exemplos de dois discursos estereotipados sobre a sexualidade. Se os orientais transformaram o sexo em obsessão, tornando-o absurdo, pavoroso, ameaçador; os ocidentais continuam a disseminar um pólo antitético: a mulher árabe ora evoca o harém, ora, a opressão.

Os equívocos do Ocidente e a misoginia engendrada pelo Oriente árabe-islâmico podem ser explicados, no primeiro momento, pela relação conflituosa com o que nos é íntimo e único: o corpo. Curiosamente, o que mais deveríamos conhecer é o que mais ignoramos. O corpo não tem história. Ou, antes, não o historicizamos. Aqueles que se ocupam do corpo, quase sempre, fazem-no nos liames das ciências biológicas, levando-o, freqüentemente, às cercanias da proibição ou da procriação. É certo que não devemos prescindir destas abordagens, mas é preciso pensá-lo para além de tais formatações.

O corpo é “o ator de um drama”⁸. Mas, ainda hoje, “o modo de se vestir, de morrer, de se alimentar, de trabalhar, de morar, de habitar sua carne, de desejar, de sonhar, de rir ou de chorar não atingiu o estatuto de objeto digno de interesse histórico”⁹. De outro modo, a faceta sexual deste corpo continua a ser abordada, até exageradamente. “Um sábio crítico disse certa vez que há livros demais sobre sexo, e que a única maneira de reduzir esse número seria tornar obrigatória a inclusão de uma fotografia de nu frontal de corpo inteiro do autor na sobrecapa do livro”¹⁰. Antes que me imputem tal pena, devo lembrar Foucault. Desde o século XVIII, tem havido uma fermentação dos discursos sobre sexo no âmbito do

⁶ Como definiu El Saadawi, a *dāya* é uma “velha encarquilhada e feia (...) que ganha a vida amputando o clitóris das crianças e rompendo o hímen das recém-casadas”. *A face oculta de Eva*, p. 55

⁷ EL SAADAWI, N., *ibid.*

⁸ LE GOFF, J. e TRUONG, N. *Uma história do corpo na Idade Média*. p. 15.

⁹ *Ibid.* p. 15-6.

¹⁰ HYAM, R. “Empire and Sexuality” In GORDON, R. *A assustadora história do sexo*. p. 10.

“exercício de poder”. Isso significa ouvir falar e fazer o sexo falar, ele mesmo, “sob a forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado”¹¹. A igreja católica contribuiu, eficazmente, com a transformação do sexo em discurso, a fim de expurgá-lo.

Não se trata, aqui, de examiná-lo, tampouco de expurgá-lo. A manifestação do sexo pode nos revelar as próprias estruturas organizadoras de uma sociedade. Os textos sexuais, para além de indicarem as inquietações com o cenário do coito, podem trazer à tona motivações que decerto ultrapassam os desejos da alcova. A negação do espaço público à mulher é o exemplo mais claro de como a sexualidade pode ser manipulada, quando interesses particulares se ancoram num texto sagrado.

Nesse sentido, é preciso enxergar o sexo manifestado no corpo. Se o corpo carece de sexo, o sexo também carece de corpo. Ou seja, as necessidades particulares devem ser pensadas num cenário que considere os desejos públicos. É certo que um texto sexual se preocupe com os anseios íntimos de seus personagens. Mas, é preciso lembrar que sobre estes anseios pesavam os regramentos corânicos, assim como decisões jurídicas e médicas. A erótica árabe-islâmica deve ser pensada, então, a partir de três suportes: o sexo como fim, as premissas corânicas e o possível surgimento do amor-paixão.

Para os árabes, escrever sobre a sexualidade parecia dispensar justificativas. O seu discurso era tido como necessário, pois a sexualidade era vista como *‘ilm*, que hoje se traduz como “ciência”, mas cujo equivalente mais adequado é “saber”. De acordo com o historiador Ṣalāḥ al-Munajjid, citado por Sabbah, é possível classificar esta literatura em quatro categorias. Há uma primeira categoria de textos que se voltam inteiramente às “artes” (*funūn*) do amor e da cópula. A segunda categoria centra-se na medicina. Na terceira, estão as obras que se valem tanto da medicina quanto das técnicas eróticas. E, por fim, há aquelas que se ocupam de um outro tema, mas que se dedicam, de algum modo, ao sexo¹².

A primeira leitura de semelhantes textos remete, pois, à posição da sociedade árabe-islâmica clássica diante da sexualidade. Mas, como se verá no capítulo segundo, o tratamento dispensado ao sexo anal ou à mulher pode variar de um texto para o outro. Aqui, emerge o segundo suporte destes textos: as prescrições encontradas no Corão. O fato é que estas obras ou foram produzidas por homens versados em religião, ou por autores que se declaravam muçulmanos. De modo que os ensinamentos do Livro sagrado e as discussões que se faziam sobre eles aparecerão, inevitavelmente, nos textos.

¹¹ FOUCAULT, M. *História da sexualidade. A vontade de saber*. p. 22.

¹² SABBAH, F. A. *op. cit.* p. 45-6.

As premissas do Livro, o comportamento e as palavras do profeta foram combinados de tal modo nos textos sexuais que o objetivo essencial dos escritos, o prazer, nem sempre permaneceu como o real intento de seus autores. A preocupação com o prazer pôde sustentar um discurso paralelo, e, por tantas vezes, sobressalente: a preeminência do masculino sobre o feminino.

Este discurso é resultado de uma tradição corânica – passível de ser questionada, como se poderá ler – e, ao mesmo tempo, de saberes científicos que, embora demonstrem certa independência em relação às diretrizes corânicas e islâmicas, podem reverberar a mesma sintonia do que se lê nos textos orientados pela religião. Isto significou, constantemente, questionar o corpo feminino e não enxergá-lo como ser independente do corpo masculino. A medicina, desde muito cedo, foi um lugar seguro para exibição das latentes diferenças entre o feminino e o masculino. Mais que isso. A medicina outorgou a si o direito de vasculhar este corpo estranho, oposto ao corpo criado por Deus: o corpo da mulher.

Ocorre, pois, uma disseminação de escritos sobre este corpo, que se podem referir à beleza de uma jovem rica e delicada, aos serviços sexuais das escravas ou à lascívia das prostitutas. Se, por um lado, a mulher deixa de ser apenas um corpo procriador – quando a ela dão o “papel” de partícipe na formação do embrião –, por outro lado o que se tem é um discurso de homens, feito, ao que se sabe, para homens. Estes “textos de homens” podem, contudo, ser de extremo valor: afinal, conseguimos sondar o tratamento masculino dispensado às mulheres árabes, ao mesmo tempo em que ficam evidentes as motivações e necessidades destes homens. Com o simples pretexto de escrever sobre sexo e prazer, os autores exibem posições político-religiosas que muito nos dizem sobre a sociedade árabe-islâmica clássica.

Concomitante a este processo, a sociedade árabe-islâmica vê desenrolar-se a sensibilização por um estado do corpo, que também poderia ser da alma, o amor-paixão. Na prosa e na poesia, deparamos com homens assolados por um “mal de amor”, que buscam a cura no convívio com suas amadas. A sociedade árabe canta o amor-paixão e busca torná-lo possível. Este amor, que leva ao gozo, e faz conviverem as necessidades do corpo com os anseios espirituais, resultou numa erótica própria. Octavio Paz vai além, ao dizer que o “‘amor cortês’ é impensável sem a erótica árabe”¹³. O que seus protagonistas

¹³ PAZ, O. *A dupla chama. Amor e erotismo*. p. 121.

buscam não é a paixão trágica, mas “a *joi*, essa felicidade que resulta da união entre o gozo e a contemplação, o mundo natural e o espiritual”¹⁴.

Os autores que se puseram a falar sobre a sexualidade parecem conjugar estas diferentes motivações. Acreditavam que suas obras fossem contribuir para o aperfeiçoamento das técnicas sexuais, tornando possível aos leitores um supremo deleite; sendo muçulmanos, seguiam os preceitos organizadores do Islã; e, como amantes do prazer, contribuíram para a criação de uma estética erótica.

Em “textos de homens”, a mulher continua a ser, quase sempre, o único objeto de análise. Um tema, aliás, que continua patente nas sociedades árabe-islâmicas e no Ocidente. De modo que, para refletir sobre a opressão feminina e controle e negação sexuais, é necessário voltar aos textos eróticos produzidos no auge do Islã, e verificar aí o que se afirmava sobre sexo e mulher. É preciso investigar os mecanismos de funcionamento do discurso religioso, que tutelava esta sociedade, e questionar as relações suscitadas entre sexo e poder. A crença de que Deus criou o desejo sexual em dez partes, dando nove partes para as mulheres e uma para os homens¹⁵, pode indicar duas posições. O desejo das mulheres está amparado nas determinações divinas, ou os seus anseios sexuais podem levar à perdição. Resta saber como tais posições foram construídas.

¹⁴ *Ibid.* p. 88.

¹⁵ Esta frase teria sido proferida por °Alī, genro do profeta, casado com sua filha, Fāṭima al-Zahrā’, in BROOKS, G. *Nove partes do desejo. O mundo secreto das mulheres islâmicas*. p. 9.

1. Um lugar para o corpo

Para a tradição islâmica, Deus confiou aos humanos sete órgãos, que demandam, portanto, boa utilização: audição, visão, fala, mãos, pés, ventre e “partes sexuais”¹⁶. O reconhecimento do corpo sexuado que possui alma – e não se opõe a ela – parece caracterizar tal discurso, que devia constituir também uma *práxis*, da sociedade árabe-islâmica. A criação de um lócus de separação e contraposição entre o terreno e o espiritual, por conseguinte, não ocorre aqui, ao contrário do que sucedeu no Ocidente¹⁷. Eis a convivência fundamental para se fixar o corpo e melhor questioná-lo. De partida, pode-se afirmar que não tratarei de uma porção de matéria e de seus desejos. Tampouco da matéria que carrega a alma. O corpo se assemelha mais a um estado, uma essência. De modo que é preciso inserir o corpo na história; pensar um lugar – ou vários – para ele.

Ainda que quisesse contribuir para a história do corpo – num local e tempo determinados –, não me seria possível. Afinal, o corpo do qual trata determinado discurso possui características particulares, circunscritas, que jamais darão conta de significar todos os outros corpos com os quais ele convive. Surge, aqui, o primeiro problema, que merece ser examinado para além deste trabalho: a que corpo se alude, quando se pretende analisar determinada sociedade? De que forma tal corpo foi moldado, por quem e por quê? Sant’Anna aborda parte deste problema logo no início de seu ensaio “É possível realizar uma história do corpo?”. A autora observa que “são incontáveis os caminhos e numerosas as formas de abordagem: da medicina à arte, passando pela antropologia e pela moda (...)”¹⁸. Mas, além do viés adotado, há a escolha da própria figura social: quer-se tratar do corpo do imperador, do camponês, do mendigo ou da prostituta? Historicizar o corpo é, em decorrência, vê-lo como material crivado de necessidades, e tantas vezes manipulado pelas configurações sociais.

É certo que os corpos possuem vontades e mazelas comuns. A felicidade e as doenças são, apenas, exemplos. Mas é preciso indagar-se sobre o corpo que incitou a fabricação dos discursos sexuais, e, ao mesmo tempo, questionar as razões que moveram

¹⁶ “Une telle idée [le corps physique] est conforme à celle que préconise la tradition islamique, laquelle met l’accent sur les ‘sept organes que Dieu nous a confiés en dépôt’ et qui demandent à être utilisés à bon escient: l’ouïe, la vue, la langue, les mains, les pieds, le ventre et les parties sexuelles (Al-Qayrawani)”. CHEBEL, M. *Encyclopédie de l’amour en Islam*. Verbete “corps”. Tome I. p. 218.

¹⁷ “*Corpus* designava, em latim, o corpo em oposição à alma (...)”, o que fundou a dicotomia, no Ocidente, entre ‘uma alma de natureza espiritual’ e ‘um corpo que não passa de algo apenas mundano’. FONTES, J. B. “O corpo e sua sombra”. Prefácio à 2ª edição In SOARES, C. (org). *Corpo e História*.

¹⁸ SANT’ANNA, D. B. de. “É possível realizar uma história do corpo?” In SOARES, C. (org). *Corpo e História*. p. 3.

os autores a escrevê-los. A primeira divisão efetuada nos corpos é motivada pelos órgãos sexuais: a mulher é diferente do homem em razão da sua constituição genital. A separação pela diferença sexual nos parece tão óbvia que nem sequer lhe questionamos as origens. No Livro muçulmano, a forma dos corpos é remetida a *um* líquido sexual: o esperma.

No Corão – texto por excelência falado ao homem, tratando a mulher¹⁹ –, há indicações precisas sobre a forma do corpo. Em mais de uma ocasião, o elemento constituinte dos corpos, que também é o contorno, é citado: “Ele é Quem vos criou de barro (...)”²⁰ [grifo meu]. Impossível deslindar tal passagem daquela em que se lê: “Não era ele uma gota de esperma ejaculada? Em seguida, uma aderência. Então, Ele o criou e o formou”²¹. O corpo do homem é concebido enquanto pó ligado ao esperma. O que denota a constatação da finitude do tempo, presentifica necessidades como o desejo e o gozo e demonstra de que forma ocorre a formação de um novo ser humano. O próprio castigo atribuído a Adão e Eva é sintomático do reconhecimento da corporeidade. “Allāh disse: ‘Descei, sendo inimigos uns dos outros. *E tereis, na terra, residência e gozo até certo tempo*’”²². [grifo meu].

Essa combinação de pó e sêmen torna presente um corpo humano ou um corpo masculino? Em outras palavras, como se elabora a materialidade feminina? Enquanto o líquido espermático marca a particularidade do corpo masculino – ao mesmo tempo em que afirma sua totalidade –, o corpo da mulher é tão-somente diferenciado daquele que se criou primeiro, ou seja, “Ele é Quem vos criou de uma só pessoa e, desta, fez sua mulher, para ele tranquilizar-se junto dela”²³. Esta passagem permite dizer que a criação da mulher prescinde da integralidade (*kamāl*) que se encontra no homem, não apenas por ter sido criada para o homem, mas por não revelar substância alguma que a particularize.

Considerando o uso do sangue menstrual na formação do embrião – como fazem os autores médicos e sexuais –, e condicionando-o, portanto, ao corpo feminino, deveria ser possível localizar referência sobre ele nas sūras corânicas. Bouhdiba o cita textualmente: “Nós criamos o Homem do puro limo da terra. Esperma, Nós o depositamos em um lugar

¹⁹ Foi Umm Salmā, uma das esposas do profeta, quem lhe perguntou por que o Corão falava aos homens e não às mulheres. A resposta a ela viria com esta sūra: “Por certo, aos moslimes e às moslimes, e aos crentes e às crentes, e aos devotos e às devotas, e aos verídicos e às verídicas, e aos perseverantes e às perseverantes, e aos humildes e às humildes, e aos esmoleres e às esmoleres, e aos jejuadores e às jejuadoras, e aos custódios de seu sexo e às custódias de seu sexo, e aos que se lembram amiúde de Allah e às que se lembram amiúde dEle, Allāh preparou-lhe perdão e magnífico prêmio”. Sūratu Al-Aḥzāb. 33:35. NASR, H. (trad.). *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa*. p. 686.

²⁰ Sūratu Al-An‘ām. 6:2. *Ibid.* p. 199.

²¹ Sūratu Al-Qiyāma. 75:37-8. *Ibid.* p. 994.

²² Sūratu Al-Baqara. 2:36. *Ibid.* p. 11.

²³ *Ibid.* 7:189. p. 272.

seguro. Nós o transformamos em sangue coagulado, esse sangue em feto que Nós formamos de ossos recobertos de carnes (...)”²⁴. No trecho em árabe, temos:

خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ²⁵

“Nós vos criamos do pó; em seguida, de gota seminal; depois, de uma aderência; em seguida, de embrião configurado e não configurado, para tornar evidente, para vós, **Nosso poder**”.

Como se pode ler, o Livro não atribui qualquer fluido específico ao corpóreo feminino. Esta ausência de especificidade da materialidade feminina impossibilitou conceder à mulher uma participação efetiva na formação do embrião, do mesmo modo que criou um patamar de diferenciação e privilégio do masculino sobre o feminino.

Contudo, é preciso lembrar que o Corão não é a única fonte capaz de conceituar a corporeidade feminina. Essa massa de barro, engendrada pelo sêmen – palavra divina –, será investigada também pelos autores sexuais e pela medicina. Diferentes abordagens que levam ao corpo, especialmente, ao corpo feminino.

O corpo abriga, ao menos, duas dimensões. Uma atinge todos os sentidos, gostos, prostrações, gestos, e tem respaldo na tradição religiosa. O “ser islâmico” daí derivado depara com a tomada de sentido corporal, ao fazer as abluções diárias, ao encostar a cabeça no chão – doando-se a Deus –, ao buscar satisfação no seu corpo, ao harmonizar seu corpo com a alma. De outro modo, há um movimento dos escritores em olhar o corpo a nu, o masculino e o feminino, e discutir os deleites que estes corpos possam alcançar. A intromissão dessas duas esferas no corpo é o que pretendo delinear.

Ao ler um texto sexual árabe-islâmico, envolvemo-nos tanto com a engenhosidade do autor e com as delícias do tema que se torna pouco provável buscar ali informações sobre uma corporeidade livre da preocupação com o gozo. A atenção a este objeto, contudo, é essencial se se pretende pensar as relações entre homem e mulher nesta sociedade. Ao escrever sobre o corpo da mulher, no mundo antigo, Rousselle inicia seu capítulo com a afirmação contundente de que “nenhum dos capítulos de Oribase sobre a conservação da saúde refere-se à mulher: unções e exercícios não são para ela”²⁶. Surpreendentemente, a literatura árabe-islâmica demonstrará um grande interesse por esse corpo “dominado”. O médico Al-Maḥzūmī, cuja obra será discutida no capítulo segundo, é um deles.

²⁴ BOUDHIBA, A. “O Alcorão diante da questão sexual”. *A sexualidade no Islã*. p. 22.

²⁵ Sūratu Al-Ḥajj. 22:5. NASR, H. *op. cit.* p. 533. Na tradução, as palavras em negrito indicam elipse no original.

²⁶ ROUSSELLE, A. “O corpo dominado: a mulher”. *Pornéia – sexualidade e amor no mundo antigo*. p. 37.

O trabalho em questão, *As Fontes do Prazer*, que data, provavelmente, do século XII d.C./VI H, é escrito para o homem e tem como tema a mulher. Organização que nos faz lembrar o próprio Livro Sagrado. O autor descreve os órgãos de reprodução do corpo da mulher, atribuindo, a cada um, nomes particulares; dedica-se a defender a defloração como um ato de ternura, e não de violência; e afirma que a única forma de intensificar o prazer é “experimental com o próprio corpo”²⁷. Ou seja, o corpo feminino teria conseguido chegar à autonomia em relação ao homem e, finalmente, alcançado a integralidade. Porém, o tratamento deste corpo pleno, do qual supostamente fala o nosso autor, ganha outros ingredientes e nos dá a dimensão do convívio entre homens e mulheres e do conceito de corpo feminino. Leia-se o seguinte trecho:

A mulher foi criada por Alá da costela de Adão para ser a companheira deste em sua morada, dar-lhe filhos e ser seu prazer e seu deleite na cama. Se a mulher ficar feliz e satisfeita na cópula, será feliz em todas as suas outras atividades. Gerará filhos com alegria e terá partos fáceis. Aguardará contente que seu marido, amante ou senhor venha abraçá-la e agradecerá a Alá diariamente por sua sorte. Será boa esposa, boa companheira, boa mãe e um bom Ser Humano. Será serena, gentil e suave, e estará em paz com o mundo e consigo mesma²⁸.

No primeiro momento, somos levados a acreditar numa alegria genuína que o sexo engendra na mulher e, mais, na importância que o autor atribui a tal alegria. A mulher, que foi criada para permitir a manutenção da espécie, pode – e, talvez, deva – gozar, mas o seu não-status redundava numa tese lamentável para elas: o seu corpo continua a ser dependente do corpo primeiro, o masculino. Isso não é tudo. Se as mulheres da Antigüidade se permitiam dizer que, “se não tivessem prazer [orgasmo], não conceberiam”²⁹, o mesmo argumento não poderia ser usado pelas mulheres árabe-muçulmanas. O fato é que já se lia em textos como o de Al-Maḥzūmī que o orgasmo masculino era essencial à reprodução, ao contrário do feminino³⁰.

Portanto, ao mesmo tempo em que o autor insere o corpo feminino na sua literatura e o enxerga como um ser diferente do homem, é a este mesmo homem que ele retorna para permitir a construção da corporeidade feminina. Em outras palavras, o que poderia

²⁷ AL- MAḤZŪMĪ. *As Fontes do Prazer*. p. 86.

²⁸ *Ibid.* “Da estrutura do homem e da mulher”. p. 19.

²⁹ ROUSSELLE, A. *op. cit.* p. 41.

³⁰ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 62.

caracterizar uma suposta autonomização do corpo feminino é, em realidade, um tema acessório do primeiro corpo engendrado por Deus, o do homem.

A sistematização do corpo feminino ocorre, pois, numa dimensão biológica, donde deriva um lócus a partir do qual a mulher será vista e pensada: a beleza de seu corpo. É natural que, num texto sobre sexo, as informações sobre os órgãos genitais masculinos e femininos sejam privilegiadas. É certo, também, que se encontrem formulações sobre o convívio daqueles que partilham a alcova. No caso de Al-Maḥzūmī, a única aliança recomendada – e tolerada – é aquela entre um homem e uma mulher. É da convergência destes dois vetores, contudo, que se alimenta o tema da beleza. Ora, os órgãos genitais femininos indicam sua maior *sensibilidade*, e sua propensão ao sexo também é maior. Decorre que os seus dotes físicos e o seu comportamento sexual – derivando daí a geração de um filho varão – serão fatores essenciais à manutenção do casamento. Lembremos que um casamento monogâmico sempre poderia se transformar num poligâmico.

O problema, aqui, é sujeitar toda – ou boa parte – da corporeidade feminina à beleza. De modo que o seu corpo só possa “oferecer” prazer enquanto estiver jovem e belo. Este comportamento teórico, que também deveria ser social, exalta recorrentemente a beleza da mulher, dela se valendo para indicar o quão importante é o espaço privado e a vida sexual para a mulher. Al-Maḥzūmī considera, portanto, a beleza como a única virtude feminina.

Esta virtude torna-se, em muitos textos sexuais, o trunfo da mulher e o instrumento de controle sobre o homem. Ou seja, a beleza transcende um caráter de necessidade ou desejo feminino para servir ao homem. É como diz o autor, “a beleza de uma mulher deve causar deleite a si mesma e ao amante”³¹. O que faz da mulher um corpo procriador, deleitante e subserviente.

A tese do médico se confirma quando lemos o item “o homem”³². A diferença de corporeidade já fora dada no Corão. Al-Maḥzūmī a confirma e insere outra informação “o homem é um pensador. Um construtor, um explorador e um cientista. É também dotado de uma sexualidade positiva e agressiva. É, ao mesmo tempo, homem e macho (...)”³³. Eis o principal diferenciador entre o homem e a mulher: o homem tem um corpo que busca o sexo e o prazer, mas que é capaz também de atuar em sociedade. Um homem pode construir, explorar, fazer, e, quando assim quiser, desejar e gozar.

³¹ *Ibid.* p. 18.

³² *Ibid.* p. 46.

³³ *Ibid.*

Ora, as mulheres são seres exclusivamente sexuais. Portanto, o seu corpo só exhibe a faceta de *fêmea*. A vontade de sexo as envolve totalmente. É esta sua idéia diária, daí que elas não conseguem *pensar* em temas sociais, nem criar ou construir qualquer coisa que seja. O que os homens pensam sobre o sexo? Quem responde é o próprio médico: “o impulso da cópula ocupa apenas parte de seus pensamentos e sonhos, uma parte relativamente pouco importante; a não ser para aqueles homens cuja sexualidade é tão forte que lhes ocupa por inteiro o pensamento e a ação, e nesses impulsos são parecidos às mulheres; tais homens são inúteis para a Raça Humana, pois não contribuem com nada”³⁴.

Esta diferença de corporeidade é também o que impossibilita a equiparação entre o feminino e o masculino. Ele é homem e macho, já ela é só fêmea. Esta posição provoca a criação de outros argumentos em prol da necessidade sexual feminina. Um deles é a afirmação da maior sensibilidade da mulher, que pode ser encontrada ainda hoje, em várias sociedades. A mulher tem a pele mais sensível, os lábios mais sensíveis, as coxas mais sensíveis... O que demonstra o quão disponível ela está para o sexo, e quão desejosa está dele.

Esse enaltecimento da beleza gera, por conseguinte, duas situações sociais que parecem enredar as mulheres. Há um silêncio incisivo sobre o destino da mulher jovem e bela que se transforma em mãe. E, de outro modo, é da beleza que nasce um processo de desqualificação do feminino.

A literatura árabe não se eximiu de colocar, frente a frente, um casal apaixonado e uma convivência cotidiana, que poderia consistir numa vida insossa e cheia de problemas comuns a qualquer casal, em qualquer época. Contudo, ainda que saibamos que é de homens e mulheres que falam os escritores – e não de meros personagens vazios –, não se consegue encontrar, em textos sexuais, a coexistência e o diálogo de valores como a beleza física e a juventude e, de outro modo, a gravidez e o trato com os filhos. Até mesmo Al-Maḥzūmī, que tanto eleva a função procriadora, não diz palavra sobre a vida sexual de uma *mãe*. Existe uma “aura sagrada” rondando as mães, que as impede de serem jovens, belas, terem filhos e, ao mesmo tempo, manterem encontros sexuais.

Ao enfatizar como Allāh fez as mulheres belas para o deleite de si próprias e dos homens, o nosso médico deriva daí a superioridade social masculina – como já se fez notar – e a pouca inteligência da mulher, o que justificaria a sua necessidade de ser comandada por um homem. Se o homem precisa instruir a mulher na “arte da cópula”³⁵, como não

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.* p. 16.

deveria ser, então, a instrução na vida social, uma vez que sua “mente é menos apta que a do homem”³⁶?

É muito provável que estes apontamentos tenham ganhado dimensão exagerada e atingido o seio das teorias sexuais nos séculos seguintes. Uma das teses de relevo no texto de Al-Maḥzūmī, e que será levada às últimas conseqüências no livro *O Jardim Perfumado*, do xeque Nafzāwī, é a construção do conceito de “mulher fálica”. Nas *Fontes do Prazer*, deparamos com a seguinte afirmação: “a mulher é irresistivelmente atraída pelo homem forte, corajoso e viril, pois em seus braços encontra seu abrigo de gratificação e segurança físicas”³⁷. Em Nafzāwī, é possível ler que “a maioria das mulheres não encontra plena satisfação em beijos e abraços sem coito. Para elas, a satisfação reside somente no membro, e elas gostam do homem que as penetra, ainda que ele seja feio”³⁸. O que não causaria espanto caso um homem quisesse possuir uma mulher “à força ou contra a vontade dela”³⁹. O “coito violento ou estupro”⁴⁰, como o próprio autor nomeia, é mais uma das posições indicadas para o sexo.

A beleza da mulher a transforma num ser egoísta. Afinal, sua delicadeza, a suavidade de sua pele, seus contornos estimulantes são prazerosos apenas para ela e para um homem: o que ela ama. A sua beleza pode, ainda, ser acusada de fomentar um mal-estar social. Afinal, por pensar muito mais em sexo do que o homem, a mulher poderia esgotar todas as forças masculinas, o que redundaria numa enorme perda social e, no limite, na decadência de tal sociedade⁴¹. Nawal El-Saadawi lembra como a “palavra ‘mulher’ invariavelmente evoca a palavra *fitna*”⁴². O fato é que *fitna*, que denota o imensurável poder de sedução das mulheres, pode levar a outra *fitna*: a destruição do *status quo*, estabelecido por Allāh.

Daí nasceu a idéia de que a vida só poderia seguir seu curso regular e normal e sem interrupção e a sociedade só poderia evitar qualquer ameaça potencial a sua estabilidade e estrutura, ou qualquer ruptura da ordem social, se os homens continuassem a satisfazer as necessidades sexuais das mulheres, as mantivessem felizes, e protegessem sua honra⁴³.

³⁶ *Ibid.* p. 117.

³⁷ *Ibid.* p. 118.

³⁸ NAFZĀWĪ. *O Jardim Perfumado do xeque Nefzaui: manual erótico árabe*. p. 130.

³⁹ *Ibid.* p. 108.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 47.

⁴² EL SAADAWI, N. *A face oculta de Eva*. p. 197.

⁴³ *Ibid.* p. 197-8.

Ainda que seja o casal – *uma* mulher e *um* homem – a força motriz dos aconselhamentos do médico, não nos iludamos pensando que aí exista a negação da poliginia. Ao contrário, existe um esforço do autor em demonstrar que uma mulher só consegue ter prazer com o homem que ama, o mesmo não ocorrendo com os homens. Um de seus aforismos atesta: “quando um homem está apaixonado por uma mulher, tem com ela o maior prazer, mas pode ter prazer com outras”⁴⁴.

O que nos leva a questionar: de que forma se desenvolveria a corporeidade de uma mulher casada, com vários filhos, cujo marido mantivesse outras esposas – porventura, concubinas –, num ambiente pequeno e sem privacidade? Estendendo a questão à época do profeta, é preciso somar o fato de muitos homens se deslocarem constantemente em virtude das guerras político-religiosas e, portanto, abandonarem as suas mulheres por um longo período. Não bastassem estes eventos, é preciso lembrar o próprio valor da juventude e o peso da idade – para as mulheres.

Nesse sentido, o texto de Al-Maḥzūmī constrói uniões “ideais” e decanta da mulher toda ação corporal que não seja aquela voltada ao sexo. As recomendações do médico parecem muito mais direcionadas a pessoas de alto poder econômico que àquelas pobres e às voltas com preocupações que iam além das satisfações corporais. A mulher de que fala o autor é aquela que tem seu próprio aposento, pode dedicar-se a limpar, depilar e perfumar seu corpo; possivelmente, conta com o apoio de empregados ou escravos e se alimenta de comida fresca e, provavelmente, cara. O autor se reporta, portanto, *ao* feminino e à parte dele. Em outras palavras, enquanto há características que envolvem todas as mulheres, há outras que parecem se referir a algumas mulheres, apenas.

Em *As Delícias dos Corações*, a mulher-sexual continua a ser objeto de análise. Contudo, o desejo puro e sem interesse das mulheres das *Fontes* ganha status de profissão, em Aḥmad Al-Tīfāshī. O autor abandona as descrições e conceitos biológicos e os desloca ao cenário social. Ainda assim, utiliza-se, vez por outra, de argumentos pautados no conhecimento médico, ou em invenções sobre tal conhecimento.

Em momento algum o autor sente a necessidade de escrever sobre o corpo masculino. Curiosamente, os homens têm nome e justificativas para estar nesse ou naquele lugar. Já as mulheres são tomadas como “mulher”, “esposa”, “vizinha”, “mulher velha”, como se semelhantes designações pudessem, por si sós, dizer quem elas são e o que fazem.

⁴⁴ *Ibid.* p. 119.

Estas mulheres anônimas são faladas a partir de seu corpo, tal e qual em Al-Maḥzūmī. Mas a expressão do corpo ganha outras tonalidades em *As Delícias dos Corações*.

O corpo que se tem, nessa obra, é o de uma mulher “fora dos padrões” sociais. O corpo, que deveria exhibir seus desejos sexuais dentro do casamento, se alarga, se insinua, parece romper seus limites. A mulher que espera o homem procurá-la em sua alcova dá lugar a uma mulher que decide sobre o homem que quer. E consegue tê-lo. Contudo, esta situação não pode ser lida, simplesmente, por uma ótica emancipadora, contra o *status quo*. O corpo feminino, aparentemente sexual, revela a que situação estava submetido.

O corpo da mulher contém um microcosmo da organização social. Mas, todo comportamento benéfico só pode ser resumido ao sexo. A influência prejudicial sobre a sociedade, de outro modo, pode ser largamente apreendida. Ao contrário de Šahrāzād, a esta mulher não foi conferido o dom da palavra. Ela pouco diz – quando diz. O que pode caracterizá-la, então, é o que faz seu corpo. Embora a mulher possa querer sexo, é ao homem que cabe a decisão de fazê-lo. Nesse sentido, se no primeiro momento o corpo parece autônomo, logo se poderá vê-lo retornando, inapelavelmente, ao homem. Premissa corânica.

Ora, criar um modelo de “mulher-sexual” não seria um problema, num texto que se propõe discutir sexo. Ocorre que as relações sociais se dão, ali, pela corporeidade. Em outras palavras, a mulher – pelo simples fato de ser mulher – é agente de práticas ruins. O corpo da mulher grávida, quando aceita o sexo anal, pode engendrar um ser passivo. E a responsabilidade por tal evento será dela⁴⁵. Se, de outra forma, a mulher se recusar a tal prática, ouvirá que o homem não comete qualquer erro⁴⁶. O homem, certamente, sempre tem “razão”.

A mulher continua cativa de um corpo sedutor ou biológico, porque o seu corpo se resume a isso. Ou se descrevem os seus traços encantadores, ou se esmiúça o seu corpo através da leitura médica, vasculhando o interior dos órgãos na tentativa de decifrar as razões de tal e qual comportamento *tipicamente* feminino. A mulher é um “rosto de lua cheia” e pele macia, ou vagina e – nos textos “ilícitos” – ânus.

A mulher como território de pesquisa da medicina masculina suscitou ora a preocupação com o prazer, ora com a constituição física e anatômica, o que gerou, por conseguinte, as suas características *típicas*. Recorri aos apontamentos sobre o corpo, no

⁴⁵ “La femme qui accepte ce genre de pratique [sexe dans le anus] ne doit-elle adresser ensuite de reproches à personne sinon à elle-même”. AL-TĪFĀŠĪ. *Les Délices des Coeurs*. p. 240.

⁴⁶ “Quant à ton mari, je ne vois pas qu’il ait commis de faute”. *Ibid.* p. 245.

*Cânone de Medicina*⁴⁷, de Ibn Sīnā (o Avicena dos latinos), para que se possa entender de que corpo feminino fala o médico muçulmano. E como isso pode ter afetado a vida das mulheres.

Ibn Sīnā (980-1037d.C/369-428 H.) escreve seu *Cânone* pautando-se nas teorias médicas antigas. Tomando o corpo nas fundamentações hipocráticas, observa-se a profunda relação entre este e o ambiente. “A doença era traduzida em termos de exceção natural, como se ela fosse um desequilíbrio que pudesse ser curado pela própria natureza. Em suma, a natureza afirmava-se como capaz de encontrar, por ela mesma, as vias e os meios”⁴⁸. Embora a organização do pensamento de Ibn Sīnā se espelhe na “teoria dos elementos”⁴⁹, os seus argumentos sobre a doença e saúde do corpo consideram o ambiente ao mesmo tempo em que se afastam dele.

Diz-nos o autor, na sua definição de medicina (طب, *ṭibb*): “Medicina é a ciência pela qual aprendemos os vários estados do corpo humano quando está com saúde e quando está sem saúde (...)”⁵⁰. Esta afirmação nos remete à necessidade de considerar o corpo um *agente* da saúde e da não-saúde. Não se trata, simplesmente, de encontrar responsáveis externos a ele, como se poderia vislumbrar na teoria hipocrática. O homem grego está, na concepção filosófica deste período, inapelavelmente atrelado à natureza⁵¹. Como esta existe tanto no corpo como fora dele, pode-se dizer que não é possível pensar o corpo como um *locus*, mas como um termo de relação. Por outro lado, dada a função agente do corpo, na medicina avicênica, pode-se aventar a construção de um corpo autônomo.

Para o autor, sete eram os componentes naturais do corpo: os Elementos, Temperamentos, Humores, Órgãos, Espíritos, Forças e Ações. Pensando nos quatro primeiros componentes, uma questão se nos coloca: como eram formados? É o corpo mesmo que os engendra ou haveria uma relação necessária entre corpo e natureza? De fato, os Elementos, quais sejam, água, fogo, terra e ar, base da teoria hipocrática, denotam uma

⁴⁷ القانون في الطب (*Al-Qānūn fī al-ṭibb*).

⁴⁸ SANT’ANNA, D. B. de. “É possível realizar uma história do corpo?” In SOARES, C. (org). *Corpo e História*. p. 7.

⁴⁹ O corpo seria formado por quatro elementos: sangue, fleuma, bílis amarela e bílis negra. O sangue se relacionaria ao coração, o fleuma, ao cérebro, a bílis amarela, ao fígado, e a negra, ao baço. O sangue seria quente e úmido; o fleuma, frio e úmido; a bílis amarela, quente e seca; e a negra, fria e seca. Os temperamentos derivados daí são, respectivamente, o sangüíneo, o fleumático, o bilioso (colérico) e o melancólico.

⁵⁰ “Medicine is the science by which we learn the various states of the human body in health and when not in health”. IBN SĪNĀ. “The definition of medicine” § 7. *The Canon of Medicine*. p. 9.

⁵¹ SILVA, A. M. “A natureza da *physis* humana: indicadores para o estudo da corporeidade”. In SOARES, C. (org). *op. cit.* p. 32.

separação entre *physis* e *techné*⁵², sendo também encontrados nos princípios médicos de Ibn Sīnā. De outro modo, o seu uso pelo erudito muçulmano não deve ser entendido apenas como um deslocamento, ou uma retomada da medicina antiga.

As funções cabidas aos elementos já são diferenciadas no próprio seio de sua teoria. Enquanto o fogo e o ar são tidos como “leves”, a terra e a água são vistas como “pesadas”. De modo que as suas próprias funções no corpo serão distintas. Os dois elementos *pesados* seriam usados mais na construção dos órgãos e fluidos do corpo, contribuindo, pois, para a sua estabilidade. Os dois elementos *leves* seriam responsáveis pela formação das respirações, colaborando para a sua circulação, bem como para a movimentação dos órgãos.

Logo em seguida, o médico discute o conceito de Temperamentos. Para ele, estes seriam o resultado da mútua interação entre os “quatro contrários”, ou seja, os Elementos. A classificação proposta pelo médico nos é mais elucidativa, nesse momento, do que o percurso argumentativo construído por ele. Havia dois tipos de Temperamentos: Equilibrável e Equilibrado. Em seguida, grafa o autor “Deve-se notar que um temperamento, tal como é entendido pela medicina, nunca é rigorosamente equilibrável ou não equilibrável”⁵³. Esta proposição é essencial no entendimento sobre o corpo e sua relação com a natureza. O médico admite a influência dos elementos sobre o corpo, mas o entende como um locus autônomo, na medida em que assume a possibilidade de erro na manutenção do equilíbrio e não equilíbrio do temperamento. Ou seja, o autor afirma a existência de uma particularidade dos corpos sobreposta a uma falibilidade da própria natureza.

Dada a afirmação de um corpo autônomo, caberão a ele as causas da sua saúde e doença. Ou seja, ainda que se prevejam os fatores externos – o cenário em que está inserido o corpo –, é para a sua materialidade que o médico se volta quando pretende desvendar as suas alterações, doenças. Isso é fundamental para se olhar o corpo enquanto material fomentador de processos, e responsável, portanto, pelas consequências de tais processos. Nesse sentido, a crença de que uma doença pudesse ser o resultado de um

⁵² “O conceito de *physis* está vinculado à representação do cosmo, do universo e de todos os seres e contrasta, naquele período [entre 300 a.C. e 200 d.C.], com o conceito de *techné*, como representação de tudo que é criado pelo ser humano, que possui um elemento racional, parte do processo civilizatório, e que, por isso, é um princípio externo da *gênesis*”. SILVA, A. M. “A natureza da *physis* humana: indicadores para o estudo da corporeidade”. In SOARES, C. (org). *op. cit.* p. 28.

⁵³ “It is to be noted that a temperament, as understood by medicine, is never strictly equable or strictly inequable”. IBN SĪNĀ. “The Temperaments” § 37. *op. cit.* p. 18.

pecado cometido pelo paciente – como ocorreu aos leprosos no Ocidente cristão medieval⁵⁴ –, não poderá ser encontrada aqui.

Não bastam, simplesmente, as interferências do meio sobre o corpo para indicar o seu estado. Aquilo que se escolhe para ingerir e o que se faz com o corpo, depois disso, são cruciais para a sua saúde. De modo que o alimento, a bebida e, em igual medida, o banho, o movimento e a massagem geram resultados diferentes para cada corpo. Ocorre que, para além de se reconhecer a especificidade de cada corpo, o médico pensa numa “estratégia” de manutenção da saúde para cada um deles. A princípio, estabelece-se uma “medicina personalizada”, mas que não nega a causa comum a todos os corpos: a materialidade.

Se, por um lado, tais pressupostos permitiram ao médico colocar, lado a lado, preocupações como a alimentação, evacuação, sexo e gravidez, por outro, criaram uma diferenciação sexual na convivência entre o corpo e o meio. As “funções” que cada corpo pode desempenhar estão intrinsecamente ligadas à vida prática, cotidiana. O próprio Ibn Sīnā o afirma textualmente: o “ser” feminino e o “ser” masculino determinam o estado de saúde – ou não-saúde – do corpo⁵⁵. Enquanto o corpo masculino pode dialogar com qualquer ambiente, o feminino será recluso a atividades de cunho eminentemente “privado”. Por esta razão, será possível encontrar, no médico, justificativas genéricas, como creditar a quem tem cabelos brancos o temperamento frio, ou a quem tem os cabelos negros o temperamento quente⁵⁶ e, de idêntico modo, justificativas referentes à constituição estrutural inerente ao homem ou à mulher⁵⁷.

Isso fez com que o corpo se tornasse diferenciado a partir de suas funções, fato esse que agravou o entendimento sobre o feminino, diante do masculino, por relacionar, correntemente, o corpo masculino ao espaço “público” e o feminino, ao “privado”⁵⁸. Daí que se tornará comum – para não dizer natural – o surgimento de “funções” femininas, como filha, esposa, mãe. O tratamento do corpo masculino, por outro lado, não se dá através de frações, mas do uno, do inteiro. O homem é homem. E isto não precisa estar atrelado a qualquer “função” para que se justifique. Nesse sentido, quando o médico

⁵⁴ O leproso é resultado do pecado, uma vez que foi engendrado em “períodos durante os quais a copulação é proibida aos cônjuges (Quaresma, vigílias de dias santos etc)”. LE GOFF, J. e TRUONG, N. *Uma história do corpo na Idade Média*. p. 107.

⁵⁵ IBN SĪNĀ. “The efficient causes”. *Canon of Medicine*. p. 12.

⁵⁶ “Celui qui a les cheveux blancs est de tempérament froid, les cheveux du tempérament chaud sont noirs”. IBN SĪNĀ. “De la couleur des cheveux”. *Poème de la médecine*. p. 16.

⁵⁷ IBN SĪNĀ. *Canon of Medicine*. “The effect of gender on tempérament”. p. 30.

⁵⁸ Uma possível conceituação de público e privado é remetida à “descida” do *ḥijāb*, que teria não apenas marcado uma fronteira entre eles, como separado mesmo o masculino do feminino. Retomarei a questão no capítulo 4.

escreve sobre a higiene do viajante – e, especialmente, o que viaja por mar⁵⁹ –, a quem ele alude? À mulher, que passa boa parte de seus dias dentro de um espaço da casa, notadamente reservado a ela, ou ao homem, cujo uso de barcos e cavalos lhe é tão próprio, quase imanente?

O corpo ganha, assim, contornos externos, fomentados pelo microcosmo, ou pelo macrocosmo, parecendo, ele mesmo, criar uma corporeidade particular. Em realidade, colam-se nesse corpo símbolos externos, que, aos poucos, transformam-se na sua corporeidade. No caso da sociedade árabe-islâmica, os chamados símbolos do corpo são a barba, para o homem, e o véu, para a mulher. O escritor tunisiano Abdelwahab Bouhdiba dedica um capítulo ao assunto, a fim de defender tais marcas como emblemas da virilidade masculina e da feminilidade⁶⁰. Isto não me parece exato. Se é possível falar num “ser islâmico”, isso se deve ao corpo mesmo e não, simplesmente, ao que o corpo carrega, ao que lhe foi imposto. No caso do véu, a simbologia torna-se ainda mais imprudente, pois, a “descida” do *hijāb* não foi evocada por uma mulher, como se lerá no capítulo 4. Em outras palavras, há uma corporeidade própria deste “ser”, que transcende o véu ou a barba; este corpo se faz reconhecer por princípios cultivados pelo Islã.

Cabe, ainda, pensar que mesmo um corpo fomentado numa tradição religiosa exhibe variações temporais e/ou distintas corporeidades num mesmo cenário histórico. Alia-se a isso o fato de que um corpo visto pelo outro pode não ser – e talvez *nunca* seja – o corpo visto por si mesmo, por quem nele “habita”. Ocorre que um corpo ensejado em quaisquer práticas que sejam – religiosas, ideológicas, artísticas – não está isento de ter a sua corporeidade “anulada” quando nele se decalam a sujeira, a prostituição, a doença, a loucura. Tais marcas tomam o corpo e impedem que os outros vejam sua corporeidade particular.

O corpo sempre esteve lá. Mas preferimos olhá-lo através dos “símbolos” que lhe foram impostos, ou que ele mesmo escolheu. Prefere-se discutir sobre a roupa, o perfume, os gestos, o jeito de combater, a forma como manipula armas, remédios ou como prepara alimentos, sem que se o encare. E, quando os símbolos que o compõem são tidos como ilícitos, imorais, pecaminosos, subtraem da História tanto os símbolos quanto o corpo. Mais fácil excluí-los todos de cansativas reflexões, a ter que questionar o corpo sobre seus anseios, suas reivindicações, o porquê de sua opressão.

⁵⁹ IBN SĪNĀ. “Hygiène du voyageur et spécialement sur mer”. *Poème de la médecine*. p. 68.

⁶⁰ BOUHDIBA, A. “A fronteira dos sexos”. *A sexualidade no Islã*. p. 48.

E se as marcas são as mesmas, o que diferencia um corpo do outro, ou um *corpus* social de outro? Parece-me que se trata do *modus operandi* deste corpo, suscitado, certamente, pelo cenário em que está inserido, assim como as regras que mantêm a “ordem” de tal lugar. Mas há determinadas sutilezas, que podem tornar-se “pedra-de-toque”, a ser consideradas. Não basta acreditar que, uma vez imposta – ou acordada – certa disposição, os corpos se tornem obedientes ou partícipes. É preciso que, além de compartilhar tais predisposições, os corpos tenham necessidades e desejos comuns. É somente neste caso que um corpo poderá considerar genuína a presença de outro corpo nu – ou coberto.

Esta tomada de posição do corpo fica clara quando do advento do Islã. Por que a nudez “pública” passa a ser rechaçada em prol de inúmeras camadas de tecido e, posteriormente, de véus e cores de barba?⁶¹ As disposições que regem a sociedade islâmica estão pautadas em ordenações divinas, e isso será tido como legítimo. E, mesmo nesta circunstância, aquele que levava a palavra divina aos grupos próximos terá de combater para conquistar adeptos e tutelar as práticas do corpo.

Estas práticas são fincadas na sociedade com o tempo, mas, após alguns séculos, nenhum corpo a tomará como disciplinadora. As intervenções feitas sobre o corpo é que criam uma corporeidade representativa de determinado grupo. Antes, eram as palavras do profeta; depois, o comportamento de califas e sultões; hoje, as ordens de líderes políticos que se utilizam do aparato religioso. Tanto pode ser o anseio por aconselhar a melhor conduta para o corpo, como a determinação para fazer seguir um comportamento corporal que o *outro* considere mais conveniente. Nos dois casos, a prática corporal está sendo discutida, elaborada. E o poder do corpo sobre si mesmo parece vacilante.

O corpo islâmico foi constantemente educado, preparado, aperfeiçoado. Mas a criação de comportamentos que se tornariam comuns a este grupo não impediu que houvesse esforços para regradar o corpo continuamente, através da medicina, da pedagogia, do erotismo. Nenhum muçulmano se oporá, ainda hoje, a fazer a ablução, na qual se lavam as faces e as mãos até os cotovelos, roçando as cabeças, e limpar os pés até os tornozelos⁶². Do mesmo modo que se poderão encontrar notícias, nos nossos dias, de um mesmo ritual, pós-cerimônia de casamento. A esposa deve tirar os sapatos de seu marido e lavar-lhe os

⁶¹ MAZAHÉRI, A. “O vestuário e a moda”. A vida quotidiana dos muçulmanos na Idade Média (século X – século XIII). p. 78.

⁶² Sūratu Al-Māi’da. 5:6. NASR, H. *op. cit.* p. 170.

pés. “É uma forma inspirada de saltar os obstáculos do primeiro contato físico de um estranho”⁶³, diria Brooks.

Uma inclinação, talvez maior, será encontrada naqueles que desejam orientar ou prescrever a melhor educação para o corpo, sobretudo quando este corpo é de uma criança. Na sociedade árabe-islâmica, a importância da consangüinidade é tanta que se proíbe, no Corão, a adoção de filhos⁶⁴. O que acentua a proteção ao filho legítimo, e, em particular, ao varão legítimo. Numa epístola sobre educação, o teólogo Al-Ġazālī (1059-1111 d.C./451-504 H) chama seu método de ensino de “adestramento”⁶⁵. Segue uma série de recomendações do que se deve fazer e tantas outras do que não se deve fazer, ao educar um menino. Ao advertir, certamente, a necessidade do aprendizado do Corão, o autor grafa:

Que se inscreva em sua alma o amor pelos bons; que ele seja preservado das poesias que mencionam a paixão e quejandos, e também da convivência com os letrados que alegam ser isso belo e de natureza sutil, pois a poesia que versa sobre a paixão imprime no coração dos meninos as sementes da corrupção (...) ⁶⁶.

Poderia citar tantos e tantos autores árabe-muçulmanos que discordariam de Al-Ġazālī, por verem na vivência da paixão uma necessidade, um aprendizado, a felicidade do corpo. Teríamos, portanto, duas formas de ver o corpo; dois lugares para o corpo. A sensibilização que a paixão pode criar nele – e a sua ausência – são determinantes na forma que este corpo terá; na sua identidade. Nesse sentido, é lícito aventar a existência de uma corporeidade pautada no “ser islâmico”, que pode assumir ou negar a experiência da paixão. No limite, está-se falando, aqui, de uma corporeidade apenas, mas que é capaz de conjugar diversos conhecimentos, diversas predisposições.

É preciso pensar, portanto, no emprego da palavra corporeidade. Talvez ela não deva ser usada como a materialidade comum a qualquer corpo. Somadas as experiências pessoais e as prescrições sociais, seria possível acreditar em várias corporeidades. O que denotaria sua capacidade de ser edificada e sua historicidade. Ibn Sīnā, preocupado que estava com a convivência entre corpo e alma, afirma que não é a corporeidade que faz os corpos se nutrirem, crescerem e engendrarem outros corpos. “Resta, pois, que existem para

⁶³ BROOKS, G. *As nove partes do desejo: o mundo secreto das mulheres islâmicas*. p. 79.

⁶⁴ “Allah não fez em homem algum dois corações em seu peito. E não fez de vossas mulheres, que repudiais com *az-ẓihār*, vossas mães. E não fez de vossos filhos adotivos vossos filhos verdadeiros”. Sūratu Al-Aḥzāb. 33:4. NASR, H. *op. cit.* p. 678.

⁶⁵ JAROUCHE, M. M. “Uma pequena epístola de Algazel”. *Revista de Estudos Orientais*. nº 4. p. 94.

⁶⁶ *Ibid.* p. 95.

isso, em suas essências, princípios que não são a sua corporeidade. À coisa da qual procedem essas ações, geralmente todo princípio da procedência dessas ações, que de um modo único não prescinde da vontade, chamamos alma”⁶⁷.

Ibn ʿArabī (1165-1240 ou 1241 d.C./560-637 ou 638 H), ele mesmo um ṣūfī, isto é, um místico muçulmano, não deslindou o erotismo da sua concepção de corpo. Para ele, “o termo do amor, no homem, é a união. A união de dois espíritos e a união de dois corpos”⁶⁸. O que o místico preconiza é uma convivência saudável entre o material e o incorpóreo, de modo que se possa tanto usar o corpo para chegar a Deus⁶⁹ como ser tomado de amor, que arrebatava o corpo e também a alma. Ibn ʿArabī lembra, ainda, que “depois de ter predisposto a criação do corpo (*jasad*), Ele disse: ‘E insuflei nele do meu Espírito’”⁷⁰. Em momento algum, nega-se a existência do corpo ou se reduz o ser humano à alma, como pretenderam muitos cristãos e judeus⁷¹.

A existência de pressupostos que colocavam corpo e alma lado a lado foi fundamental para que os árabe-muçulmanos pudessem falar de um corpo desatrelado de justificativas. Ou seja, do mesmo modo que foi possível buscar o diferenciador dos corpos na alma, como fez Ibn Sīnā, houve quem se utilizasse do corpo mesmo para edificar práticas sociais e privadas. Mas sem recusar a existência da alma.

Nessa linha, se fosse possível teorizar sobre o bem-estar da comunidade árabe-islâmica clássica, tal bem-estar certamente partiria do corpo. Ele é a chave de entendimento desta sociedade. Ele é o lugar-tempo por onde passam a beleza, a felicidade, sua realização plena; sua autonomia, talvez. É preciso deixar claro que o corpo de que tratam os textos sexuais é, apenas, uma face e um momento do corpo inteiro. O gozo é efêmero e a sensação de autonomia e poder sobre este corpo também o é. O homem – e, em especial, a mulher – pensam tê-la, mas, rapidamente, podem vê-la escapar. A diferença entre o masculino e o feminino é que o corpo daquele suscita a unidade para além do gozo. O feminino permanece fragmentado.

O corpo é pensado a nu. Na medicina, nos textos sexuais, nos banhos públicos (*ḥammām*). O que o diferencia do outro, para além da alma, são seus traços particulares,

⁶⁷ ATTIE FILHO, M. *O Intelecto em Ibn Sīnā*. p. 32.

⁶⁸ “Le terme de l’amour chez l’homme est bien l’union. L’union de deux esprits et l’union de deux corps”. CHEBEL, M. *op. cit.* Verbete “corps”. Tome I. p. 218.

⁶⁹ Os movimentos e as danças sufis são exemplo passado e presente de comunicação possível com o divino, através da corporalidade.

⁷⁰ IBN ʿARABĪ. *A alquimia da felicidade perfeita*. p. 78-9.

⁷¹ Filon de Alexandria acreditava num primeiro ser humano como puramente espiritual, e o segundo enquanto um corpo do sexo masculino. BRAGA, E. S. *Santas e Sedutoras. As heroínas na Bíblia Hebraica. A mulher entre as narrativas bíblicas e a literatura patrística*. FFLCH/USP, Dissertação de Mestrado. p. 35.

seu perfume, sua marca própria. Nas *Mil e Uma Noites*⁷², é possível encontrar referência e encantamento por todas as partes do corpo. Por ali, percebe-se que o corpo é cada corpo. Faz sentido, então, ver o corpo como fomentador de “símbolos”, ele mesmo, e não as roupas e acessórios que ele carrega.

O corpo islâmico exhibe práticas que caracterizam o *ethos* de uma comunidade, assim como organizam a convivência consigo mesmo. Isto significa que o corpo, além de responder às ordenações divinas, deve levá-las a se cumprirem. O corpo se “vigia”, o que lhe dá um poder imensurável. Se há uma verdadeira disciplina para deixar o corpo limpo, a fim de que fale com Deus, e se cada um é responsável por esta limpeza, cabe a este corpo – e a nenhum outro – fiscalizar o alcance e a eficácia da purificação. Talvez, por este motivo, não se fizesse necessária a recomendação de Usbek a um eunuco negro “Exorta-as [as mulheres do serrvalho] à limpeza, que constitui a imagem da pureza d’alma”⁷³. Dessa maneira, não foram poucos os homens que entenderam que, se um corpo é capaz de responder por si mesmo no cenário religioso, por que não o seria numa situação equivalente em responsabilidade e intimidade?

O corpo que é tomado nos textos sexuais não poderia ocupar lugar mais propício. Afinal, trata-se, a sociedade árabe-islâmica, de uma sociedade da palavra. Aqui, o árabe e o Islã se unem em importância na construção do falar. Entre os beduínos da Arábia, a poesia – não sem razão – tornou-se a arte perfeita de quem via na imagem uma possível miragem. Isso está grafado no Corão⁷⁴. O próprio Islã se funda na palavra – a de Deus, que a faz chegar ao homem.

Esta ligação entre o terreno e o divino, por intermédio da palavra, será também a união entre os humanos, quando o tema se torna o corpo. Talvez fosse o caso de perguntar se algum dos textos sexuais possui imagens; ou se são todos constituídos por palavras. Os que tenho em mãos são texto, puramente. E isso lhes basta. Seria o caso também de questionar sobre a sua sonoridade em árabe. Pois, como se sabe, o Corão – que só pode estar em árabe – possui um ritmo particular, que pode soar como música para quem lhe recita os versos.

O corpo-palavra é o único capaz de ser imaginado, construído, desvelado. O corpo-palavra pode estar no espaço do além-intimidade, quando impresso em poesias; pode ser

⁷² Enver F. Dehoï cria um “dicionário de erotismo”, no seu *L'érotisme des Mille et Une Nuits*, em que se podem encontrar descrições sobre cada parte do corpo. p. 114 ss.

⁷³ MONTESQUIEU. “Carta dois”. *Cartas Persas*. p. 16.

⁷⁴ “E os que renegam a Fé, suas obras são como miragem em uma planície, a qual o sedento supõe água, até que, quando chega a ela, nada encontra”. Sūratu Al-Nūr. 24:39. NASR, H. (trad.). *op. cit.* p. 571.

cantado por poetas e poetisas; pode ser o encontro com o homem por quem se apaixonou ou pela mulher que não se pode ter. Ele não precisa da sonoridade, contenta-se com o silêncio. Mas precisa fazer-se sentir. A erótica mostrou que o corpo existe. E, uma vez que não se negam a alma nem a paixão, o erotismo surge para mostrar que o corpo não é somente uma máquina. Idéia que ganhará corpo – mas, perderá o corpo – na modernidade, com Descartes⁷⁵.

A sexualidade parece ser uma das mais antigas “técnicas do corpo”, como definiu Marcel Mauss (1872-1950). Contudo, há dois elementos desta “técnica” sexual, que, acredito, são próprias da sociedade árabe-islâmica: o olhar e o perfume. A observação de Mauss de que a “dança enlaçada é um produto da civilização moderna”⁷⁶ atesta não apenas, o quão histórico é o nosso corpo, mas também demonstra que as “técnicas” são representativas de sociedades distintas. É o que ocorre com o olhar e o perfume.

Para um grupo no qual a mulher utiliza-se de véus e longos tecidos para encobrir o corpo, os olhos se tornam o único instrumento de contato com o mundo. É certo que há, ainda, as mãos e, talvez, os pés, mas os olhos parecem ter sido eleitos pelas mulheres para revelar algum grau de sua identidade. Não sem razão, criaram-se maquiagens próprias e eles. O *kuhl*, pó de antimônio, é usado, ainda hoje, para dar contorno aos olhos e destacá-los do corpo velado. O perfume também é uma faceta relevante deste corpo encoberto. É uma das predileções e marcas do profeta. A sexualidade se apodera de tal forma destes dois elementos, que se torna quase impossível – ou mesmo impossível – se chegar a um texto e não enxergar os belos olhos de seus personagens, ou sentir seu perfume.

Os textos sexuais conseguirão trazer à tona este corpo que sempre foi erótico. Bataille já havia alertado para a imanência do erotismo no corpo⁷⁷; a roupa é que o dissimula. Parece claro, mas é necessário reiterar a construção erótico-sexual que as sociedades fazem em torno do corpo. Se os árabe-muçulmanos não apreciassem a pele suave, o colo e cada parte do corpo feminino, este corpo não poderia ser tomado como erótico. Com isso, as “técnicas” sexuais puderam se mostrar muito mais instigantes e refinadas do que podem parecer num primeiro momento. O corpo pode ser todo sexo. Mas, o sexo não é a única “técnica” do corpo. Isso já é sabido. Basta, agora, que se descubra o corpo.

⁷⁵ Em Descartes, pode-se falar do corpo-máquina, este “corpo que independe de qualquer noção de essência” e está “associado estritamente a sua materialidade”. SILVA, A. M. “A natureza da *Physis* humana: indicadores para o estudo da corporeidade” In SOARES, C. (org.). *op. cit.* p. 25.

⁷⁶ LE GOFF, J. e TRUONG, N. *op. cit.* p. 19.

⁷⁷ BATAILLE, G. *O erotismo*. p. 135.

2. As premissas corânicas

O advento do Islã na Península Arábica, no século VII d.C., suscitou uma nova ordem social, ao mesmo tempo em que teve de lidar com as práticas fincadas em tal sociedade. As mudanças que nos interessam particularmente referem-se, sobretudo, às circunscrições religiosas no tocante às relações entre homem e mulher, fossem no âmbito público, fossem no âmbito privado. Talvez sejam estas as estruturações mais discutidas e polemizadas dentre os estudiosos do Corão.

Isto ocorre em razão da defesa da garantia dos direitos femininos, feita por alguns, pós-advento do Islã, em contraposição ao período anterior a ele, chamado pelos muçulmanos de *Jāhiliyya* (جاهلية), traduzível como “período da ignorância”. Fatima Mernissi, socióloga marroquina, sustenta que “o período da Hégira aparece como a Idade de Ouro, de uma espécie de matriarcado, entendido como momento prestigiante e justo para as mulheres”⁷⁸. Tal hipótese se foca no advento de uma mulher-sujeito, que somente pôde ser fomentada a partir do Islã. Para suscitar esta discussão, é preciso se voltar aos versículos corânicos e suas formulações acerca das relações homem-mulher.

Assim como a Bíblia, o Corão narra o episódio de Adão e Eva, em que Deus os proíbe de se aproximar da árvore⁷⁹. Como incorressem em erro – incitados por Satã –, Deus lhes diz: “Descei, sendo inimigos uns dos outros. E tereis, na terra, residência e gozo, até certo tempo”⁸⁰. No livro cristão, Deus diz à mulher: “Multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos, teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará”⁸¹. Para o homem é dito: “Porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira comer, maldito é o solo por causa de ti. Com sofrimentos dele te nutrirás todos os dias de tua vida”⁸². Não resta dúvida de que o tratamento dispensado à mulher, nas sociedades árabe-islâmica e cristã, muito deve às posições tomadas nestes versículos. E as duas são derivadas de uma mesma condição – inerente a homens e mulheres –: o desejo.

O Livro Sagrado islâmico coloca em igual patamar homem e mulher, ao expulsá-los do Paraíso. E insere uma ressalva – que será extensamente aproveitada e discutida –, o

⁷⁸ CARDEIRA DA SILVA, M. “O Islão plástico: transformações da intimidade em contexto popular marroquino”. *Etnográfica - Revista Semestral de Antropologia do Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE)*. Volume 1, Número 1, maio de 1997. p. 60.

⁷⁹ Sūratu Al-Baqara. 2:35. NASR, H. (trad.). *op. cit.* p. 10.

⁸⁰ *Ibid.* 2:36. p. 11.

⁸¹ Gênesis. 3:16. *A Bíblia de Jerusalém*. p. 35.

⁸² 3:17. *Ibid.*

gozo. Certamente, gozo, aqui, refere-se às satisfações terrenas, e não a uma simples delimitação do deleite sexual. De todo modo, o prazer do corpo será considerado e permitido, como se lerá em outras suras corânicas. Admitida, pois, a existência de um corpo sexuado, passível de buscar o gozo e dele usufruir, emergem temas, senão próprios a tal sociedade, ao menos caros a ela.

Na emergência de um mundo dividido entre os conhecedores da verdadeira palavra, e os que a desconhecem, cria-se um lócus onde o exercício da sexualidade é permitido, ao mesmo tempo em que se opera uma nova divisão no seio mesmo do Islã: os crentes, portanto, os bons, e “aqueles em cujos corações há deslize”⁸³, que podem, porventura, ser abraçados pela misericórdia divina. A existência e o convívio entre estes grupos – quais sejam, os crentes; os que não sabem ou não acreditam na mensagem do profeta; e os hesitantes ou pecadores aos olhos de Deus, mas passíveis de serem perdoados –, poderiam ser um primeiro questionamento quanto às prescrições relativas ao sexo lícito e de que forma homens e mulheres dialogaram com tal determinação. Em outras palavras, como lidar com o sexo entre um/a muçulmano/a e um/a não-muçulmano/a?

O livro revelado a Muḥammad e remetido aos homens diz a estes que “é-vos lícita, na noite do jejum, a união carnal com vossas mulheres”⁸⁴. Aos homens, coube outra ordenação: “E não esposeis as idólatras, até se tornarem crentes. E, em verdade, uma escrava crente é melhor que uma idólatra, ainda que a admireis”⁸⁵. Têm-se, aqui, dois elementos que aparecerão, de algum modo, nos textos sexuais. A união única e possível para Allāh é aquela entre um homem e uma mulher *muçulmanos*. Contudo, esta pretensa igualdade se desvanece no primeiro versículo. A decisão de copular com a mulher é do homem, e esta normatização contrapõe-se à mulher-sujeito de que falava Mernissi.

O direito masculino de escolher o momento do sexo é alargado quando lemos este versículo: “Vossas mulheres são, para vós, campo lavrado. Então, achegai-vos a vosso campo lavrado, *como e quando quiseres* (...)”⁸⁶ [grifo meu]. Os advérbios de modo e tempo sugerem que a vontade do *homem* é que deve ditar os hábitos sexuais do casal. Mais:

⁸³ Sūratu Āli-‘Imrān. 3:7. NASR, H. *op. cit.* p. 82.

⁸⁴ Sūratu Al-Baqara. 2:187. *Ibid.* p. 49.

⁸⁵ *Ibid.* 2:221. p. 59.

⁸⁶ *Ibid.* 2:223. p. 60. Note-se que “como e quando” traduzem uma única palavra árabe, *أَنَّى* (*annà*), sobre cujo sentido, aqui, pairam dúvidas desde os primeiros comentadores. Para alguns, essa palavra indica lugar, e, para outros, modo. A maioria tendeu a entendê-la como “modo”, partindo do pressuposto de que a metáfora que a antecede, do “campo lavrado”, refere-se à fertilidade, o que remete à vagina. Porém, juristas como Mālik Ibn Anas entendiam a palavra *annà* como “lugar”, o que tornaria lícito, do ponto de vista corânico, o sexo anal.

a própria indicação do sexo vaginal⁸⁷ – como o único lícito e, portanto, aceito por Allāh – é questionável, considerada tal mensagem. Ao homem cabe, inclusive, o direito de se afastar de sua mulher, quando ela estiver menstruada, pois o mênstruo é considerado impuro⁸⁸.

Diante destes versículos, não somente a igualdade entre homens e mulheres torna-se insustentável, como também a afirmação de que a mulher constrói-se sujeito, neste momento, mostra-se discutível. Contudo, a percepção sobre a mulher no Corão exibe outras faces, que parecem contradizer tais passagens ou pôr o leitor em dúvida. Na mesma sura explorada anteriormente – Al-Baqara (a vaca) –, é possível encontrar: “Elas são para vós vestimentas, e vós sois para elas vestimentas”⁸⁹. Esta passagem bem poderia fundamentar a tese da “complementaridade” dos sexos, expressa por Abdelwahab Bouhdiba. Para o autor, o Islã prevê uma profunda separação entre homem e mulher “para torná-los disponíveis, um para o outro (...)”⁹⁰. De fato, a sura atesta o encontro entre homem e mulher e uma possível presentificação da complementaridade.

A noção de complementaridade é discutível na medida em que os crentes – homem e mulher – são “solicitados mutuamente”⁹¹ por Allāh. Nesse sentido, pautando-se em Bouhdiba, deve-se reconhecer a integralidade da mulher enquanto muçulmana, ao mesmo tempo em que se deveria colocar o feminino como co-dependente em relação ao homem. E, se os dois são complementares – somente no que tange a condição sexual ou em todas as manifestações do cotidiano? –, como explicar a soberania do homem sobre a mulher em passagem como esta: “E elas têm direitos iguais às suas obrigações, convenientemente. E há para os homens um degrau acima delas”⁹²?

Se esta formulação sustenta as decisões sobre o retorno da relação entre marido e mulher, o mesmo não se pode dizer sobre o fim do casamento e a forma mesma como homem e mulher devem se comportar no pós-divórcio. Talvez seja o tema do divórcio o

⁸⁷ Não há indicações precisas sobre o sexo vaginal, no Corão. Contudo, esta possibilidade foi explorada em determinados textos, o que pode ter suscitado a crença de que a vagina fosse o “lugar” do sexo lícito. No seu “manual erótico”, xeque Nafzāwī determina: “Podes escolher à vontade a posição que preferires, contanto, naturalmente, que o coito ocorra no local a ele destinado, ou seja, na vulva” In “Sobre tudo que favorece o ato do coito”, *O Jardim Perfumado do xeque Nefzāwī*. p. 97. Também Al-Maḥzūmī, autor das *Fontes do Prazer*, condena o sexo anal, rogando que Allāh amaldiçoe aqueles afeitos a tal prática. p. 103. Isso não é gratuito. A vagina, como afirma Chebel, recobre-se de duas funções: a sexual, íntima e interdita ao olhar; e a social, cuja função “consiste em dar à vida”. *Encyclopédie de l’amour en Islam*. Verbete “vagin”. Tome II. p. 375.

⁸⁸ Sūratu Al-Baqara. 2:222. NASR, H. *op. cit.* p. 60.

⁸⁹ *Ibid.* 2:187. p. 49.

⁹⁰ “A fronteira dos sexos”. BOUHDIBA, A. *A sexualidade no Islã*. p. 48.

⁹¹ Sūratu An-Nissā’. 4:1. NASR, H. *op. cit.* p. 123.

⁹² Sūratu Al-Baqara. 2:228. *Ibid.* p. 62. Esta sura revela a maneira como se deve proceder diante de um divórcio: o homem é quem deve decidir pela reconciliação. Ainda que a prescrição tenha sido feita neste contexto, é preciso verificar atentamente as relações suscitadas entre homem e mulher, no seio do Islã.

mais detalhado e claramente definido no Corão. Embora esta preocupação seja sintomática das relações sociais e maritais estabelecidas na sociedade islâmica no tempo do profeta, é preciso pensar que a decisão de “liberar” a mulher para outro casamento guardava dois significados: poderia possibilitar o encontro desta mulher com um homem com quem pudesse tecer uma realização amoroso-erótica e, de outro modo, poderia impeli-la a uma situação desconfortável e infeliz, ficando sob o domínio de um homem cruel e, no limite, violento.

Diante desta atenção concedida ao tema, o Corão nos permite entrever, teoricamente, o comportamento adequado a cada momento da desunião. O Livro estabelece que “o divórcio é permitido por duas vezes”⁹³. Após a segunda separação, a esposa torna-se ilícita para seu marido, e somente poderá retornar a ele após se casar com outro homem. Se, na terceira tentativa, “persistirem as incompatibilidades, o Alcorão recomenda que se divorciem definitiva e irrevogavelmente”⁹⁴. O que parece digno de destaque é o modo como se deve tratar a mulher, em tal situação. Após a convivência com a esposa, o marido ou deve permanecer com ela ou “libertá-la”⁹⁵. Some-se a isso a indicação de que os homens não deveriam reter as mulheres, a fim de prejudicá-las⁹⁶.

Ou seja, um marido muçulmano não poderia manter o seu casamento se não oferecesse condições satisfatórias para sua esposa. Pensando que um homem exibia o direito de se casar com até quatro mulheres – desde que as tratasse de igual maneira⁹⁷ –, e na vida amoroso-erótica do profeta, é provável que o sentido de “prejuízo” também se referisse à regularidade de relações sexuais com a esposa ou cada uma delas.

O *status* mesmo de que goza uma viúva, no seio do Islã, é tributário de tal idéia. A mensagem enviada ao profeta atesta: “E os que, dentre vós, morrerem e deixarem mulheres, essas aguardem quatro meses e dez dias. Então, quando atingirem seu prazo de espera, não haverá culpa sobre vós, pelo que fizerem com si mesmas, convenientemente (...)”⁹⁸. Portanto, o direito de se unir em matrimônio, novamente, estava dado às viúvas. Mas a forma como estas uniões ocorrem não prevê a participação ativa da mulher. Ou seja, em

⁹³ Sūratu Al-Baqara. 2:229. NASR, H. *op. cit.* p. 62.

⁹⁴ NASR, H. *op. cit.* nota nº 2. p. 62.

⁹⁵ A palavra, usada no Corão, é *تسريح*, *tasrīh*, ou seja, a ação de deixar livre.

⁹⁶ Sūratu Al-Baqara. 2:231. NASR, H. *op. cit.* p. 63.

⁹⁷ “E se temeis não ser eqüitativos para com os órfãos, esposai as que vos aprazam das mulheres: sejam duas, três ou quatro. E se temeis não ser justos, esposai uma só, ou contentai-vos com as escravas que possuís (...)”. Sūratu An-Nissā’. 4:3. *Ibid.* p. 124. Mas, como se lerá, alguns versículos à frente, a igualdade entre as esposas é impossível “E não podereis ser justos com vossas mulheres, ainda que sejais zelosos disso”. 4:129. *Ibid.* p. 155.

⁹⁸ Sūratu Al-Baqara. 2:234. *Ibid.* p. 64-5.

momento algum, o Livro expressa a possibilidade de uma mulher escolher seu marido. A função do homem nesta decisão está grafada inclusive no Corão, “E não há culpa sobre vós, em insinuardes às mulheres propostas de casamento, ou em ocultardes essa intenção em vossas almas”⁹⁹.

Ao mesmo tempo em que há uma profícua aprovação das relações amoroso-eróticas, seu desenlace e sua posterior ordenação ou a construção de um novo casamento, aparece, em todas as suras citadas anteriormente, uma clara distinção entre o homem e a mulher, e as ações cabíveis a cada um deles. Portanto, quando se lê “não há culpa sobre vós, se vos divorciais das mulheres (...)”¹⁰⁰, fica evidente que o Islã ordena aos *homens* que decidam sobre sua vida e da mulher com quem pretendem fincar o contrato marital e manter relações sexuais.

Tendo em vista os distintos “papéis” femininos e masculinos abordados pelo Corão, seja enquanto humanos, personagens da vida social, fiéis, bem como constituintes da *umma*, como marido e mulher, uma questão merece ser analisada detidamente: é possível pensar numa construção corânica sobre a integralidade do sujeito feminino, não atrelado, necessariamente, ao homem? Ainda: em que lócus tal sujeito poderia ser encontrado?

Já se discutiu, anteriormente, sobre a formação do homem e da mulher. Enquanto Adão é criado primeiro e usufrui da prosternação de todos os anjos – menos de Iblīs, o anjo que se contrapôs a Deus –, a mulher é colocada no Paraíso para habitar e copular com Adão. Eis, aqui, a diferenciação biológica entre estes dois seres: o homem não poderia permanecer sozinho neste cenário porque não possui a compleição biológica para conceber outros humanos. Daí que o gozo do homem no corpo de sua mulher engendrou “dentro de si uma leve carga”¹⁰¹, que resultou num filho são.

Eis o entendimento sobre a formação do embrião: apenas o espermatozoide é que o produz. Ao menos três passagens do Livro nos atestam tal concepção. Na sura das abelhas, lê-se que “Ele criou o ser humano de gota seminal (...)”¹⁰². Na sura da prosternação, diz-se que Allāh criou o ser humano de barro e “fez-lhe a descendência da quintessência de gota d’água [sêmen] desprezível”¹⁰³. O termo é retomado na sura do perdoador, quando é

⁹⁹ *Ibid.* 2:235. p. 65.

¹⁰⁰ *Ibid.* 2:236. p. 65.

¹⁰¹ Sūratu Al-‘a‘raf. *Ibid.* 7:189. p. 272.

¹⁰² Sūratu Al-Nahl. *Ibid.* 16:4. p. 419.

¹⁰³ Sūratu Al-Sajda. *Ibid.* 32:8. p. 673.

lembrado aos humanos que “Ele é Quem vos criou de pó; em seguida, de gota seminal (...)”¹⁰⁴.

Atentando-se para o fato de que o poder do homem é infinitamente inferior ao do Criador, e considerando o conceito de “desprezível”, pode-se pensar que, comparada à participação insignificante do esperma masculino na geração, a função da mulher é completamente acessória. Portanto, as funções cabíveis a homem e mulher demonstram diferenciação no ato da criação por Deus e na geração do embrião. Mas, tão logo verificamos as premissas corânicas sobre a vida do profeta e de suas esposas, notamos o surgimento de outra diferenciação no seio da *umma*.

A sura dos partidos (Al-Aḥzāb) debruça-se longamente sobre a vida de Muḥammad. A diferenciação entre ele e os outros muçulmanos é evidente: o “Profeta tem mais prevalência sobre os crentes que eles mesmos têm entre si”¹⁰⁵. De modo que a relação marital e sexual entre ele e as mulheres será exclusiva. A mensagem recebida por Muḥammad atesta “Ó, Profeta! Por certo, tornamos lícitas, para ti, tuas mulheres, às quais concedeste seus prêmios; e as escravas que possuís, entre as que Allāh te outorgou, em espólio; e as filhas de teu tio paterno e as filhas de tuas tias paternas, e as filhas de teu tio materno e as filhas de tuas tias maternas, que emigraram contigo; e toda mulher crente, caso dative o Profeta com si mesma, se o Profeta deseja esposá-la, sendo-te isto privilégio, com exclusão dos demais crentes (...)”¹⁰⁶.

Aos “demais” crentes só seria possível manter encontros sexuais com suas mulheres e “com as escravas que possuem”¹⁰⁷. Todas as outras mulheres lhes estariam interditadas. A lista das proibições é extensa. Um homem muçulmano não pode esposar sua mãe, filha, irmãs, tias paternas e maternas, as sobrinhas paternas e maternas, suas avós e irmã-de-leite, as mães de suas mulheres, enteadas, filhas de suas esposas, as mulheres de seus filhos de sangue. Além disso, fica vedado o casamento com duas irmãs, “exceto se isso já se consumou”¹⁰⁸, e com “mulheres casadas, exceto as escravas”¹⁰⁹ que este homem possui. Embora houvesse tais restrições, Allāh considera lícito o emprego da riqueza masculina na busca por mulheres, com a única finalidade de se alcançar o prazer. Caso o homem mantenha relações sexuais com ela, é necessário que lhe pague um salário¹¹⁰.

¹⁰⁴ Sūratu Ġāfir. *Ibid.* 40:67. p. 781.

¹⁰⁵ Sūratu Al-Aḥzāb. *Ibid.* 33:6. p. 679

¹⁰⁶ *Ibid.* 33:50. p. 689.

¹⁰⁷ Sūratu Al-Mu'minūn. *Ibid.* 23:6. p. 548.

¹⁰⁸ Sūratu An-Nissā'. *Ibid.* 4:23. p. 130.

¹⁰⁹ *Ibid.* 4:24. p. 131.

¹¹⁰ *Ibid.*

É importante ressaltar a dificuldade de tradução, e, por conseguinte, de interpretação desta sura. Helmi Nasr assim a traduziu “E vos é lícito, além disso, buscardes mulheres com vossas riquezas, para as esposardes, e não para cometerdes adultério. E, àquelas, com as quais vos deleitardes, concedei-lhes seu *mahr* ¹¹¹ como direito preceituado”¹¹². Em Bouhdiba, é possível ler “Lícito é a vós, além de vossas (esposas e concubinas legítimas), procurar, fazendo uso de vossos bens, mulheres, na condição de *muḥṣinūn* ¹¹³ e não na condição de fornicadores. O prazer que é tirado dessas mulheres necessita de um mínimo salário, desde que haja consentimento mútuo”¹¹⁴.

Enquanto Nasr nos leva a crer que a sura se refere a um casamento legal lícito, que se pretende de longa duração, ou seja, o *nikāḥ*, Bouhdiba enfoca outro significado para esta mensagem: tal união, entre um homem e uma mulher, não prevê senão algumas noites de prazer. Em outras palavras, trata-se do “aluguel, mediante salário, de uma mulher com vistas a um prazer sexual que deveria durar três dias e três noites, depois dos quais se separaria ou se regularizaria a situação dos dois parceiros por um ato de *nikāḥ*”¹¹⁵. Eis o *nikāḥ al-mutʿa*, ou casamento temporário. Ademais, é preciso lembrar que a palavra *mahr* (مهر), que Nasr explica como “dote”, é na realidade *ujūr*, أجور, ou seja, salário.

Em razão do advento do profeta, sucede uma nova divisão – que é também uma predileção – na comunidade islâmica. A mensagem a Muḥammad afirma “Ó mulheres do Profeta! Não sois iguais a nenhuma das outras mulheres, se sois piedosas. Então, não mostreis sedução no dito; pois aquele, em cujo coração há enfermidade, aspirar-vos-ia; e dissei dito conveniente” ¹¹⁶. Aqui, aparece um elemento do comportamento humano particularmente discutido e pensado no Islã: a voz. Bouhdiba afirma que a voz é considerada *ʿawra* (algo que deve ser ocultado), assim como o olhar. Portanto, nenhuma mulher muçulmana deveria pronunciar palavra com sua voz doce, enquanto estivesse sozinha. Contudo, não se encontra referência a tal proibição no Livro Sagrado. O que nos leva crer que tal interdição se remeta somente às mulheres do profeta. De outro modo, o Livro trata com cautela a presença do corpo feminino entre desconhecidos e seus possíveis adornos. Não é demais lembrar que Allāh diz às crentes que “baixem suas vistas e

¹¹¹ A palavra *mahr* (مهر) pode ser traduzida por dote, e equivale à quantia que o homem deve pagar a sua futura esposa, mediante o contrato de casamento.

¹¹² Sūratu An-Nissā’. NASR, H. *op. cit.* 4:24, p. 131.

¹¹³ *Muḥṣinūn* se refere às pessoas que, através de contrato de casamento legal, devem manter encontros sexuais apenas com seus cônjuges.

¹¹⁴ BOUHDIBA, A. *op. cit.* p. 166.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Sūratu Al-Aḥzāb. *Ibid.* 33:32. p. 685.

custodiem seu sexo e não mostrem seus ornamentos – exceto o que deles aparece – e que estendam seus cendais sobre seus decotes”¹¹⁷. Além disso, é dito às mulheres “permaneçam em vossas casas, e não façais exibição de vossos encantos corporais como a exibição dos idos Tempos da Ignorância”¹¹⁸. O próprio Nasr justifica o versículo definindo este período como “os tempos anteriores ao advento do Islão, quando os costumes beiravam tamanha libertinagem, que as mulheres, por exemplo, chegavam a circular pelos caminhos, quase desnudas, exibindo seus encantos físicos, como meio explícito de seduzir os homens”¹¹⁹.

Não me parece que a mensagem deva ser lida por este prisma. Guardar as mulheres foi, sim, prática corrente no Islã. E os dizeres recebidos pelo profeta, quanto ao lugar da mulher, suas roupas e adornos, merecem ser cuidadosamente analisados. Afora os trechos citados acima, observa-se que elas não devem bater “com os pés, no chão, para que se conheça o que escondem de seus ornamentos”¹²⁰.

Lendo estes trechos, pode-se pensar na existência mesma de um som tipicamente feminino, ou, antes, em objetos que constituem um cenário de pertencimento à mulher, o que, facilmente, levaria ao reconhecimento de seus “carregamentos”. Neste caso, a “culpa” pela sedução seria da mulher, uma vez que é ela a portadora do “som de encantamento”. Não se pode sustentar esta hipótese quando se lêem as palavras, estas sim, do profeta. Um *ḥadīth* (حديث) afirma que “o homem que olha com concupiscência os belos atributos de uma mulher que lhe é estranha será condenado a receber chumbo nos olhos no dia do último julgamento”¹²¹. Ainda, “o homem que olha as formas de uma mulher para além das suas vestimentas [*sic*], a ponto de chegar a distinguir seus ossos [*resic*], não sentirá o odor do paraíso”¹²².

“Baixar as vistas” pode consistir, certamente, num recato diante de algum estranho, ou seja, trata-se de uma coibição do desejo pela mulher do próximo ou homem da próxima. Uma vez que se opte olhar para o chão e não para o outro, porém, impossibilita-se qualquer encontro visual, inclusive entre os não-compromissados. Decorre que elementos interditos aos crentes são os mesmos passíveis de detonar a paixão e incitar o anseio sexual, seja o olhar, seja o som melodioso da voz. De modo que, ao mesmo tempo em que se alarga a percepção e a possibilidade de gozo sobre o corpo e o sexo, criam-se mecanismos de inibição de suas nuances, desejos, demonstrações.

¹¹⁷ Sūratu Al-Nūr. *Ibid.* 24:31. p. 568.

¹¹⁸ *Ibid.* 33:33. p. 685.

¹¹⁹ NASR, H. Nota nº 3. p. 685.

¹²⁰ Sūratu Al-Nūr. *Ibid.* 24:31. p. 569.

¹²¹ BOUHDIBA, A. “A fronteira dos sexos” *In op. cit.* p. 58.

¹²² *Ibid.*

O Islã constrói um *modus operandi* que nega os motores da prática sexual vistos em outras religiões. Não se pode entender a sexualidade e o erotismo nessa sociedade, considerando-se o par antitético “proibição” e “tolerância”. O seu mecanismo de funcionamento fundamenta a possibilidade do encontro e do gozo sexual, ao mesmo tempo em que delimita as regras de ação, engendrando, portanto, instrumentos de interdição. O que não impede, por sua vez, que a sexualidade e o erotismo sejam esferas intercomunicantes e inesgotáveis¹²³.

O conceito de interdito, parece-me, precisa de maior investigação. O Corão prescreve as regras de convivência entre homem e mulher em todas as suas “fases”. Ou seja, do matrimônio à separação, passando pelo adultério. Por delimitar tão organicamente as formas de atuação diante de tais eventos, a religião naturaliza uma série de regras, que consistem na reação adequada diante de determinada situação. Tomemos o exemplo do adultério. O *zinā* (زنا), como é chamado em árabe, é o pólo oposto ao *nikāḥ* (نكاح); este, a relação sexual lícita. Assim, ao cometer tal obscenidade, o homem ou a mulher fica à mercê da testemunha de quatro pessoas. O adúltero e a adúltera devem receber cem açoites, cada um, e estão condenados a esposar somente outro/a adúltero/a. Portanto, neste caso, poderíamos encontrar o interdito quanto ao casamento. Embora o homem e a mulher sejam crentes, são colocados em outra categoria: a dos adúlteros. O que engendra a proibição matrimonial com outro crente não-adúltero. A relação sexual fica condicionada, por conseguinte, ao *status* ora ocupado por tais pessoas. O que se conseguiria ler como simples interdito reveste-se de uma lógica social imprescindível ao fato primeiro, ou seja, o adultério. Em outras palavras, é menos um regramento sexual que uma solução possível – e, para o Corão, talvez a única concebível –, para um *problema* social.

Estamos, por conseguinte, diante de duas dimensões suscitadas pelas intervenções corânicas referentes ao sexo: algumas delas funcionam como proibições que se opõem às manifestações do corpo, principalmente enquanto incitação do desejo; e há aquelas que funcionam como elementos constituintes de uma “ordem” social. O olhar e a audição são exemplos daquela; o adultério, desta. Em outras palavras, os regramentos em torno dos adúlteros ficam condicionados a uma situação concreta, que refuta a organização social premeditada pelo Corão. Já as proibições acerca do olhar e da audição revestem-se de um caráter preventivo, em razão da imaterialidade de sua existência.

¹²³ Octavio Paz tratava-os como pólos contraditórios. Dizia-nos ele que “na sexualidade, o prazer serve para a procriação; nos rituais eróticos, o prazer é um fim em si mesmo ou tem finalidades diferentes da reprodução”. *A dupla chama*. p. 12-3.

O episódio de Adão e Eva no Paraíso é sintomático da exacerbação da “ordem” social, criada pela religião, colocada sobre o humano. É dito a Adão: “Habita, tu e tua mulher, o Paraíso, e dele comei, fartamente, onde quiserdes, e não vos aproximeis desta árvore, pois seríeis dos injustos”¹²⁴. Deus, com efeito, não precisaria explicar porque considera os praticantes de tal ato “injustos”. Aos seres humanos, contudo, este aviso mostra-se vago. Aqui, aparece a mesma idéia já demonstrada no tratamento do adultério. Allāh prevê uma “ordem” macro e microcósmica, em que há a suposta iminência de uma série de situações *contra* as premissas religiosas. Dentre elas, a transformação do ser humano em “injusto”. Em síntese, homem e mulher não sabem porque são considerados injustos, mas conhecem a punição que lhes cabe nesta situação: a expulsão do Paraíso.

Se o gozo corporal é necessário, como já se verificou antes, e admitido pelo Islã, o que faz do paraíso, Paraíso? De que modo, ainda, as relações homem-mulher são estabelecidas neste *lócus*? A condição primeira para que homens e mulheres entrem no Paraíso é sua crença em Deus. Portanto, aquele que entrega “a face a Allāh”¹²⁵ será recompensado “junto de seu Senhor”¹²⁶. O Paraíso tem a amplidão dos céus e da terra, e está “preparado para os piedosos”¹²⁷. Portanto, aqueles que “crêem e fazem as boas obras”¹²⁸ conhecerão os Jardins, sob os quais correm os rios. A que rios o Livro se refere? Aos “rios de água nunca malcheirosa, e rios de leite, cujo sabor não se altera, e rios de vinho”¹²⁹, deleitoso para quem o bebe, e rios de mel purificado”¹³⁰. Somam-se, a estes líquidos, os “braceletes de ouro, (...) trajes verdes, de fina seda e de brocado”¹³¹ e a reclinção sobre coxins¹³².

O Paraíso, ou Jardins da Delícia, recupera e dilata o deleite que os crentes já possuíam no plano terreno. Diz-nos o Corão que Deus fará os piedosos se “casarem com húrís de belos grandes olhos”¹³³. Por esta passagem, poder-se-ia crer que tanto homens quanto mulheres seriam casados com huris, uma vez que seu sexo não é especificado no Corão. Portanto, o prazer de homem e mulher repousaria em igual patamar. A julgar pelo

¹²⁴ Sūratu Al-Baqara. NASR, H. *op. cit.* 2:35. p. 10.

¹²⁵ *Ibid.* 2:112. p. 30.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Sūratu Āl ‘Imrān. *Ibid.* 3:133. p. 107-8.

¹²⁸ Sūratu Al-Baqara. *Ibid.* 2:25. p. 8.

¹²⁹ Cabe lembrar que *vinho* é a tradução comumente aceita para *خمر* (*hamr*), que conceitua, por sua vez, as bebidas fermentadas. No Paraíso, essa bebida não seria inebriante.

¹³⁰ Sūratu Muḥammad. *Ibid.* 47:15-6. p. 841-2.

¹³¹ Sūratu Al-Kahf. *Ibid.* 18:31. p. 469.

¹³² Em 22:23, alude-se, novamente, aos enfeites que serão exibidos por aqueles que adentrarem o Paraíso. Cf. p. 536.

¹³³ Sūratu Al-Duḥḥān. *Ibid.* 44:54. p. 822.

trecho, em que se grafa “haverá donzelas de olhares restritos a seus amados”¹³⁴, parece-me que há uma diferenciação entre o Paraíso para os homens e para as mulheres.

Na sura do ornamento, é dito aos crentes “Entrai no Paraíso, vós e vossas mulheres; lá, deliciar-vos-eis”¹³⁵. O termo, traduzido por Nasr como “mulheres”, é *زوجة* (*zawja*), e denota o sentido de esposa, ou par. Ou seja, de acordo com o Livro, um homem entraria no Paraíso com sua esposa. Contudo, o que vem a seguir é passível de interpretação. No Paraíso, eles se deliciariam um com o outro; ambos poderiam deleitar-se com os (as) huris; ou somente o homem teria prazer com os (as) huris, tomando como parâmetro a sura em que se atesta a presença das donzelas¹³⁶? Ademais, quantas donzelas caberiam a um homem?

O tema é demasiado complexo, e não se esgota no Livro Sagrado. Daí o aparecimento de escolas jurídicas – que pensaram e repensaram as mensagens corânicas – e a literatura daí surgida. O texto de ‘Abd Al-Malik B. Ḥabīb, *Kitāb waṣf al-firdaws* (Livro da descrição do Paraíso), debruça-se longamente sobre o tema, preocupando-se com a organização deste lugar, as pessoas, as relações sexuais, os parceiros e, portanto, constrói-os imagetivamente. O livro nos fornece indicações sobre as relações que serão estabelecidas no Paraíso, quando se referem às mulheres. O item 3.29, intitulado “Da mulher que tem dois esposos neste mundo”¹³⁷, atesta duas interpretações sobre este evento. De acordo com o autor – e através da corrente pela qual recebeu a mensagem – o profeta, ao ser perguntado de qual dos dois maridos será a mulher no Paraíso, teria respondido “[Será] mulher do último”¹³⁸.

Considerando esta resposta, o autor narra o episódio em que uma mulher fala a seu marido, no leito de morte: “‘Tu pediste minha mão a minha família, neste mundo, e [agora] eu peço a tua alma que sejas meu esposo no paraíso’, ao que contestou [seu marido]: ‘Se assim o deseja, não te esposas [ninguém mais] depois de mim, pois só será a mulher do último marido [que teve] neste mundo’”¹³⁹. A atenção voltada ao parceiro da mulher no Paraíso contrapõe-se à discussão sobre o número de *esposas* dos habitantes do Paraíso.

Novamente, recorrendo a um *ḥadīṭ*, o autor escreve as palavras do profeta: “Os rostos dos habitantes do paraíso, no dia da Ressurreição, serão como a luz da lua na noite

¹³⁴ Sūratu Al-Raḥmān. *Ibid.* 55:56. p. 896.

¹³⁵ Sūratu Al-Zuḥruf. *Ibid.* 43:70. p. 814.

¹³⁶ “Por certo, haverá para os piedosos triunfo: pomares e videiras, e donzelas, de incipientes seios, da mesma idade”. Sūratu Al-Naba’. NASR, H. *op. cit.* 78:31,2,3. p. 1005.

¹³⁷ ‘ABD AL-MALIK B. ḤABĪB. “De la mujer que tiene dos esposos en este mundo”. *op. cit.* p. 117.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

de plenilúnio. Cada um deles possuirá setenta e duas esposas, cada esposa terá setenta túnicas, atrás das quais se deixará ver a medula de suas pernas, como se vê o vinho vermelho através da taça de cristal transparente”¹⁴⁰. Pensando nestas mensagens, somente o homem poderia desfrutar as (os) huris no Paraíso, enquanto a mulher deveria permanecer fiel ao seu último – ou único – marido. Ademais, se as mulheres esperam por seu marido – ou se este espera por sua esposa¹⁴¹ –, como os homens poderiam se unir em casamento com as huris¹⁴²?

Além disso, é preciso lembrar a própria controversa em torno do sexo das (os) huris. Uma sura afirma que “circularão, entre eles, para servi-los, *mancebos* belos como pérolas resguardadas¹⁴³ [grifo meu]. Portanto, acreditar que as huris são “seres femininos tanto quanto possível”¹⁴⁴, como afirma Bouhdiba, pode se mostrar arriscado, além de infundado. O que o texto sagrado deixa claro é o gozo permanente para aqueles que estiverem no Paraíso¹⁴⁵. De outro modo, o que circunda este espaço-tempo – as pessoas, as relações – parece ser questionável.

Nesse sentido, a que ordem se alude, quando se pensa na organização do Paraíso? Não se trata de um reflexo do plano terreno, mas não consiste, de outra forma, na sua antítese. As referências sobre o comportamento sexual de homens e mulheres no Paraíso nos deixam entrever as diferenças estabelecidas entre eles. Uma vez mais, as preferências parecem se dar pelo homem, e por seu gozo. Afinal, quem terá “esposas puras”¹⁴⁶ nos Jardins eternos?

A incoerência dos textos – Corão e *ḥadīṭ* – em torno das relações prazerosas, no Paraíso, ajuda a elucidar um aspecto particular da tradição árabe-islâmica: a transcendência do gozo. Além de ser possível deleitar-se neste mundo e no outro, o Islã insere os fiéis na discussão da paixão e do convívio. Reencontrar a esposa no Paraíso implica uma relação entre almas. É da coexistência entre corpo e alma, que o Islã fomentará o amor-paixão, ou *‘išq*.

Inexato, portanto, deslindar o corpo da alma. O Livro lembra aos humanos que “Allāh leva as almas, ao morrerem, e a que não morre, Ele a leva, durante o sono”¹⁴⁷. A

¹⁴⁰ *Ibid.* “Del número de esposas de los habitantes del paraíso”. p. 117-8.

¹⁴¹ As conseqüências destas palavras do profeta poderiam ser nefastas para as mulheres, dada a viuvez perpétua que as aguardaria.

¹⁴² “E fã-los-emos casados com huris de belos grandes olhos”. 52:20. NASR, H. *op. cit.* p. 873.

¹⁴³ Sūratu Al-Ṭūr. *Ibid.* 52:24. p. 874.

¹⁴⁴ BOUHDIBA, A. “O orgasmo infinito”. *op. cit.* p. 102.

¹⁴⁵ Sūratu Al-Tawba. NASR, H. *op. cit.* 9:21. p. 297.

¹⁴⁶ Sūratu Al-Baqara. *Ibid.* 2:25. p. 8.

¹⁴⁷ Sūratu Al-Zumar. NASR, H. *op. cit.* 39:42. p. 764.

alma do morto é retida; a alma daquele que dorme lhe é devolvida. A alma não se separa do corpo de quem ama. Daí os inúmeros relatos de casais apaixonados, arrebatados pelo *‘išq*. É o caso de Majnūn e Layla. Qays Ibn Al-Mulawwaḥ recebe a alcunha de Majnūn (louco, em árabe) por se apaixonar perdidamente por Layla. O amor, que leva à loucura, foi elevado a mito árabe-beduíno e atravessou fronteiras. O que Majnūn teria dito a sua amada? É o poeta Jalāl Al-Dīn Rūmī quem responde:

Teu nome está na minha boca, tua imagem, nos meus olhos, tuas lembranças estão no meu coração: a quem posso lamentar?¹⁴⁸

A diferença das uniões, no Paraíso, entre homens e mulheres não é a única incongruência gerada pelo Islã. A sucessão de ditos – que poderiam ser não-ditos – do profeta endossa essa discussão e a polemiza ainda mais. Al-Tīfāšī, no prefácio de suas *Delícias dos corações*, nota que “o próprio Muḥammad declarou, um dia, a uma velha mulher, que estava diante dele: ‘a mulher velha não entrará no Paraíso!’. Como ela começasse a chorar, ele acrescentou: ‘mas as mulheres velhas entrarão [no Paraíso], depois de tomarem a forma de jovens moças’”¹⁴⁹.

Certamente que o remendo do profeta consistiu num conforto à *velha* mulher. Afinal, como transformá-la em jovem? Este discurso constante sobre a beleza é uma tópica árabe, essencial para se entender não só as preferências dos homens, como as relações sociais entre eles e as mulheres. A citação sobre a beleza está no Corão¹⁵⁰, e refere-se às mulheres. De modo que é da mulher que será cobrado um esforço por se fazer bela, ou, perigosamente, é a ela que será atribuída esta *virtude*, que poderá ser a única, como se lerá na seção seguinte. Some-se a isso uma condição essencial ligada a homens e mulheres: a noção de par ou *zawj* (زوج).

Na sura do criador, Deus lembra aos humanos que Ele os criou de pó, “em seguida, de gota seminal; depois, fez-vos *casais*”¹⁵¹ [grifo meu]. A princípio, esta condição – que se estende a todas as espécies – deveria mostrar a co-dependência entre homem e mulher. Ocorre que o Livro autonomiza a posição masculina e mantém a mulher atrelada ao

¹⁴⁸ “Ton nom est sur mes lèvres, ton image est dans mes yeux, ton souvenir est dans mon coeur: à qui donc écrirai-je?”. CHEBEL, M. *op. cit.* Tome II. Verbetes “Majnoun-Laïla”. p. 60.

¹⁴⁹ “Le même Mahomet déclara un jour à une vieille femme qui était auprès de lui: ‘La vieille femme n’entrera pas au Paradis!’ Comme elle commençait à pleurer, il ajouta: ‘Mais les vieilles femmes y entreront après avoir pris la forme de jeunes filles!’”. AḤMAD AL-TĪFĀŠĪ. *Les Délices des coeurs*. p. 20. Mesmo os muçulmanos mais fundamentalistas e mal-humorados admitem que essa foi a única anedota que o profeta fez na vida.

¹⁵⁰ Diz o Corão que, após buscar a mulher – ou as mulheres – que quiser, ao homem não serão “lícitas as outras mulheres” nem “será lícito trocá-las por outras esposas”, ainda que o homem se admire de sua beleza. Sūratu Al-Aḥzāb. NASR, H. (trad). *op. cit.* 33:52. p. 690.

¹⁵¹ Sūratu Fāṭir. *Ibid.* 35:11. p. 709.

homem, sob várias circunstâncias, como já se mostrou antes. O que torna o “lugar de mãe” o único privilegiado e ressaltado, como mostrarei adiante.

Este forte teor materno da revelação confunde até mesmo aqueles que pretendem defender o “lugar social” da mulher. O escritor muçulmano Paulo Oliveira, no capítulo “A mulher no Islã”, afirma que “deveria tornar-se claro que o Islã vê o seu papel na sociedade como mulher e mãe como sagrado e essencial. Nem as empregadas, nem as amas podem substituir a mãe no papel de educadora de uma criança. Tal papel, tão nobre e vital, que afeta largamente o futuro das nações, não pode ser encarado de forma tão ‘leviana’”¹⁵². A justificativa do autor sobre a fomentação islâmica da mulher como agente social, autônomo, resume-se, inexplicavelmente, à sua função de mãe.

O “tipo ideal” feminino, no Corão, não poderia ser outro que o da mulher casada. Esta é, de fato, uma idéia amplamente ancorada na tradição árabe-islâmica. O celibato não só é visto com compaixão e constrangimento, como fortemente desencorajado. De acordo com Chebel, há um *ḥadīth*, que pode ser apócrifo – lembra o autor –, em que se encontra a profunda desaprovação do profeta pelo estado de solteiro. Disse ele que os solteiros eram irmãos do diabo, “ou que duas prostrações de um muçulmano casado têm mais valor do que setenta de uma pessoa solteira”¹⁵³.

Esta negação do casamento, por vários crentes, não significou a negação do amor. Numa sociedade que incitava as uniões matrimoniais, vê-se surgir um outro tipo de união, em que a alma prevalece sobre o corpo: o amor por Deus. Os sufis¹⁵⁴, como ficaram conhecidos, cantavam o amor místico, a *maḥabba* (محبة), e cultivaram por Deus o que não queriam – ou não souberam – canalizar a outro humano.

O que impressiona é a repulsa por estes homens ascetas, numa sociedade que se baseia no Corão e encontra nele o amor de Deus. ““Se amais a Allāh, segui-me, Allāh vos amará e vos perdoará os delitos””¹⁵⁵. Esta recusa às idéias sufis, observa Guerrero, talvez tenha impedido os teólogos islâmicos de estudar o problema do amor nesta religião. Para eles, o amor a Deus “consistia em adorá-lo e obedecer-lhe, conforme as normas da *ṣarīʿa*.

¹⁵² OLIVEIRA, P. E. *A mulher muçulmana, segundo o Alcorão*. p. 41.

¹⁵³ “(...) ou encore que deux prosternations d’un musulman marié valaient plus que soixante-dix d’un célibataire”. CHEBEL, M. *op. cit.* Tome I. Verbete “célibat”. p. 164.

¹⁵⁴ Grupos místicos, e, não raro, ascetas, os sufis se uniram em torno da busca pelo aprofundamento da mensagem original do Islã. O movimento expandiu-se e formou confrarias, conhecidas como *ṭuruq* (singular *ṭarīqa*). Embora contasse, no início de sua existência, com a participação de gente letrada e de elevado *status social*, as confrarias expandiram-se na Baixa Idade Média e atraíram inúmeros seguidores. Os seus preceitos “foram se institucionalizando e os níveis de conhecimento ascético foram organizados segundo uma hierarquia de graus e ritos – aos moldes dos círculos esotéricos – perdurando até os dias de hoje”, como nota ATTIE FILHO, M. *Falsafa. A filosofia entre os árabes - uma herança esquecida*, p. 54.

¹⁵⁵ Sūratu ʾĀl ʿImrān, in NASR, H. *op. cit.* 3:31. p. 87.

Não queriam ouvir falar de amor, posto que o interpretavam no sentido material, recordando, ao que parece, o seu significado na poesia popular”¹⁵⁶.

O certo é que do amor de Deus, expresso no Livro Sagrado, e do amor entre os homens, nasceu um sem-número de textos afeitos a discutir este termo. Não sem razão, a língua árabe possui mais de uma centena de palavras que designam amor¹⁵⁷. O que fez esta sociedade descobrir e pensar diferentes formas de sua manifestação. Entre o divino e o humano, existem outras excitantes possibilidades de se relacionar com o outro. E os textos eróticos, usados aqui, são exemplos de quanto o sexo – atrelado a alguma variante do sentimento amoroso – pôde ser cultivado, tornando-se mais próximo, ou imensamente distante, de Deus.

2.1. *As Fontes do prazer e As Delícias dos corações: entre a arte e o gozo?*

“Saibam que o atributo da carne nos foi concedido pelo nosso Glorioso Criador não para ser negado, mas para ser desfrutado em sua plenitude”¹⁵⁸.

O que leva um árabe-islâmico – ou, apenas, muçulmano – a se debruçar sobre o estudo da cópula? É o próprio Al-Maḥzūmī¹⁵⁹ quem o responde: “sinto estar plenamente qualificado para escrever sobre uma questão tão importante, por ter sido um praticante da cópula nos últimos 65 anos. Sou, além disso, um médico renomado e de grande experiência (...)”¹⁶⁰. Não se trata, portanto, de alguém simplesmente incitado pelos prazeres do corpo. De modo que a importância dada à ciência médica será fundamental na organização do texto. O fato de este livro ter sido redigido por um especialista, dedicado, portanto, aos saberes da ciência médica, revela o lócus ocupado pelo tema sexual. Não foi o próprio vizir de Tunis quem disse a Nafzāwī, ele mesmo um xeque: “Não és o primeiro a

¹⁵⁶ GUERRERO, R. R. “Erótica y saber a propósito de un cuento de Las Mil y Una Noches”. *Revista Mirabilia*. n.º 1. Dezembro, 2001.

¹⁵⁷ CHEBEL, M. *op. cit.* “Définition d’un thème”. Tome I. p. 11.

¹⁵⁸ AL-MAḤZŪMĪ. *As Fontes do prazer*. p. 13.

¹⁵⁹ A transliteração do nome do autor, na edição em português, adotada neste trabalho, opta por “uma convenção que pode ser adequada aos propósitos da mídia escrita, como, por exemplo, os jornais diários, que, por sua natureza, não necessitam de muito rigor na transliteração, mas apenas na padronização”, como observa Jubran, no artigo “Para uma Romanização Padronizada de Termos Árabes”. *Tiraz*. 2004. p. 21. Contudo, os nomes dos autores, tal e qual os outros termos árabes, seguirão a sugestão proposta pela autora, mencionada em tabela anterior.

¹⁶⁰ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 15.

tratar esta ciência. Por Deus, que responde a uma necessidade e há que conhecê-la! Só um homem pouco instruído, tonto e de escassos conhecimentos a ignora e zomba dela”¹⁶¹?

O texto de Al-Maḥzūmī não tem origens claras. A nota da tradução inglesa afirma se apoiar num “antigo manuscrito árabe”, mas admite a impossibilidade de datar o documento. Contudo, diz-nos o tradutor, “(...) há uma pista importante para se estabelecer com alguma precisão a data aproximada da autoria: o autor menciona um episódio que, segundo ele, aconteceu durante o tempo em que ele estava a serviço do “irmão do Grande Saladino”. Na história árabe e islâmica, há apenas um *Grande Saladino*, o que conquistou Jerusalém dos cruzados e viveu de 1137 a 1193 A.D. Assim, é possível estabelecer a data da autoria durante esse período, ou alguns anos depois”¹⁶².

Após iniciar o texto com as inscrições que aparecem ao começo de cada sura corânica بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ, “em nome de Deus, o Misericordioso, o Misericordioso”, o autor anota qual é seu intento, ao escrever o livro: “com a ajuda de Alá, empreenderei esta tarefa [o aconselhamento sexual] para ajudar tanto os não-iniciados quanto aqueles que desejam sinceramente aperfeiçoar-se nas artes da cópula, e que Ele, em Sua infinita sabedoria e graça, nos abençoe com Seus favores adicionais, para que possamos louvá-Lo e adorá-Lo e desfrutar Suas dádivas”¹⁶³.

Por haver estas sucessivas reiteraões das condições religiosas, estruturadoras do texto – ou, ao menos, incitadoras dele –, as premissas religiosas islâmicas parecem se mostrar objetivas e homogêneas ao autor, e, por conseguinte, aos crentes que lerão tal texto; afinal, não se poderia tratar um tema estranho à comunidade islâmica, tampouco esperar que os muçulmanos respondessem a ele. Mas, como se lerá no decorrer da obra, a possibilidade e a legalidade em se discursar sobre a sexualidade, pautadas no Corão, não equivalem a um consenso sobre a prática de tal sexualidade.

De modo que as palavras reveladas ao profeta, e grafadas ulteriormente no Corão, não foram *ipsis litteris* adotadas e reverberadas nos comportamentos e nos documentos que a sociedade árabe-islâmica clássica produziu após a morte de Muḥammad. Tal diversidade de posicionamentos diante da sexualidade pode nos revelar não apenas as construções do masculino e, principalmente, do feminino, engendradas por estes autores, como nos levar a uma inquietante questão: é possível pensar num *Islã*, organizado a partir dos mesmos

¹⁶¹ “No eres el primero en tratar esta ciencia. ¡Por Dios que responde a una necesidad y hay que conocerla! Sólo el hombre poco instruido, tonto y de escasas entendederas la ignora y se burla de ella”. SABBAAH, F. A. *La mujer en el inconsciente musulmán*. p. 47.

¹⁶² AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 10-1. Em árabe, Saladino se escreve صلاح الدين, e se transcreve Ṣalāḥ al-Dīn.

¹⁶³ *Ibid.* p. 15.

preceitos, quando o elemento social a ser considerado é a sexualidade? Por ora, reflitamos sobre o primeiro problema.

O índice das *Fontes do Prazer* não dimensiona a noção de corpo e os matizes sexuais, que poderemos fitar ao longo da obra. O capítulo I intitula-se “Da estrutura do homem e da mulher”, o capítulo II descreve os vários orgasmos femininos e o III, por fim, debruça-se sobre as condições aberrantes e mórbidas passíveis de atingir homens e mulheres. Nenhuma surpresa. Nenhuma transgressão religiosa. Os temas inspiram-se, de outro modo, no conceito de *zawj* (زوج) ou par, tão necessário à construção das idéias sexuais tocadas pelo Corão e ratificadas, ainda hoje, por estudiosos como o tunisiano Bouhdiba¹⁶⁴. O termo “inspiração” é proposital, pois o autor elabora, sim, um tratado voltado às uniões homem-mulher, mas parece menos afeito a justificá-las do que a seguir uma prática comum a tal sociedade. De fato, a tese do autor mostra-se pautada na necessidade de gerar descendentes, e, para tanto, é preciso o encontro de um homem e uma mulher. Ele mesmo nos diz que “os supremos prazeres da carne e dos sentidos”¹⁶⁵ são os que se estabelecem entre estes últimos. O prazer advém de Allāh, que tornou o sexo atrativo para a concepção. Contudo, os argumentos ensaiados por Al-Maḥzūmī não parecem ir ao encontro da tese inicial.

O texto pode ser dividido em dois grandes temas: aquele que se dedica a estabelecer a convivência sexual agradável entre um homem e a mulher, e o que, de outro modo, faz um ensaio sobre a exploração do próprio corpo, que se chamará, aqui, auto-erotismo. Ao descrever os vários tipos de hímen, o autor nos diz que há mulheres nascidas sem tal cobertura, são “poucas afortunadas”¹⁶⁶, lembra. Por não sangrarem na primeira noite, seus maridos ou senhores podem suspeitar da sua virgindade. Esta rápida observação – atrelada ao que se lê no Corão e em outras fontes da época – elucida quais eram os encontros sexuais comuns na sociedade árabe-islâmica clássica: aos homens era permitido que se casassem com uma mulher crente e livre ou buscassem prazer no corpo das escravas¹⁶⁷. Isto dimensiona também a que sorte estavam submetidas tais moças.

Al-Maḥzūmī garante que a agonia sentida por uma mulher na sua primeira relação sexual era rara. Embora o médico tenha viajado por Alandalus, Al-Sind, Samarcanda, Arábia e Iêmen – sua terra de origem –, tratando tanto homens como mulheres, é difícil saber o alcance desta afirmação. Afinal, como estar certo de que as conversas sobre a

¹⁶⁴ Sobre o tema, ver “O Alcorão diante da questão sexual”. BOUHDIBA, A. *A sexualidade no Islã*. p. 20.

¹⁶⁵ AL-MAḤZŪMĪ, *op. cit.* p. 14.

¹⁶⁶ *Ibid.* p. 28.

¹⁶⁷ Ver cap. 2, “As premissas corânicas”. p. 6.

primeira noite feminina foram travadas, de fato, com uma mulher? O que parece certa é sua posição quanto à “primeira noite”: “deflorar não quer dizer ferir ou mutilar. Deve ser um ato de ternura e compreensão, e talvez de prazer”¹⁶⁸. Dois elementos são cruciais para se entender o conceito de sexualidade e erotismo neste autor: a penetração e o prazer. A discussão sobre estas questões dialoga, ao mesmo tempo, com as relações homem-mulher e com o entendimento sobre o próprio corpo.

O desejo latente, que toma um homem e uma mulher, culmina, em muitos casos, na penetração. O autor narra este momento do sexo em várias passagens do livro. Contudo, dedica-se também a pensar num “órgão vital de prazer”¹⁶⁹: o clitóris. O médico pede que algumas mulheres lhe narrem as sensações quando da manipulação de seus clitóris. Responderam a ele que tais sensações são como “ondas de prazer crescentes, que começam na ponta do órgão e depois invadem o resto do corpo. Essas ondas penetram profundamente na vagina, chegam ao útero e ao ânus, e espalham-se para as nádegas, descendo depois para as coxas. Algumas mulheres sentem que elas descem até os dedos dos pés, que se contraem involuntariamente”¹⁷⁰.

A atenção voltada ao clitóris talvez tenha contribuído para a construção de um conceito particular de sexualidade. Se o Corão fala em união carnal entre o marido e a mulher, ambos muçulmanos – ainda que a relação vaginal como a única lícita seja contestável –, o livro de Al-Maḥzūmī explora os prazeres possíveis do corpo e no corpo. Daí o tratamento cuidadoso dispensado a este órgão feminino e o horror que lhe causam “os bárbaros do Egito e de outros países que cortam o clitóris de suas meninas, (...) privando-as assim de seu direito às sensações de prazer na cópula, sensações estas que são a dádiva de Alá a todas as mulheres”¹⁷¹.

Diante disso, o médico preocupa-se em revelar as explorações a serem feitas no seu corpo e no corpo do outro. É recomendado aos homens que toquem a vulva com os lábios, a língua, os dentes. E para as pessoas “obtusas e sem inspiração que consideram essa tal prática indecorosa, imoral e anormal”, o médico responde “não concordo com isso de modo algum (...) a vulva é um órgão de supremas delícias e, sendo saudável, é tão limpa quanto a boca do homem e da mulher”¹⁷². Depois do contato oral-genital – ou do que se chamaria, hoje, sexo oral –, e da demasiada excitação feminina, o homem poderia penetrá-

¹⁶⁸ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 29.

¹⁶⁹ *Ibid.* p. 30.

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 32.

¹⁷¹ *Ibid.* p. 30.

¹⁷² *Ibid.* p. 35.

la. Embora o encontro da boca com a vagina fosse condenado por algumas – ou muitas – pessoas, tem-se, ainda, a união sexual entre homem-mulher, de acordo com os preceitos corânicos. Outra carícia – esta, sim, passível de ser rechaçada pelos mais ortodoxos – é aquela feita pelo homem no ânus feminino. O médico, entusiasmado, diria que o “ânus da mulher é feito de uma pele muito delicada e sensível, semelhante a da vulva e a dos lábios da boca. Quando acariciado delicadamente, esse orifício pode produzir espasmos de prazer que serão sentidos na vagina”¹⁷³. O Corão não menciona, textualmente, essa possibilidade de contato. Entretanto, não é demais lembrar que, no Livro Sagrado, encontra-se um versículo incitando o homem a chegar a sua mulher, “como e quando”¹⁷⁴ quiser. Afirmação que poderia levar a interpretações variadas; justificando as próprias intenções anais de nosso médico.

A maior surpresa – e, por conseguinte, a causa de maior controvérsia – da obra está em três temas que seguem: o sexo durante a menstruação, o sexo durante a gravidez e todas as formas de auto-erotismo. Já se notou, na seção anterior, a proibição do sexo entre o casal, quando do período menstrual da mulher. O Corão trata o mênstruo como “moléstia”¹⁷⁵. O que gerou explicações sobre tal intervenção. Para Helmi Nasr, “além da indisposição e do mal-estar que causa à mulher, há o problema higiênico. Crê-se que a ação do fluxo sangüíneo, na vagina, durante o período menstrual, enseje ambiente favorável à proliferação de bactérias, causadoras de inflamações, que podem não só danificar o aparelho genital feminino, mas também o masculino, em havendo cópula, daí a prescrição que a proíbe nesse período”¹⁷⁶.

Antes de qualquer análise mais detida, há que se lembrar que o Islã prevê – e incita – as abluções, antes das orações, e o cuidado com o corpo, de uma forma ampla. Lendo os textos eróticos ou os contos das *Mil e Uma Noites*, é possível encontrar referências largas ao banho (*hammām*), massagens, pele macia – o que pode indicar a prática depilatória –, perfumes, etc. Ou seja, com estas indicações, espera-se que, dentre os hábitos daqueles que copulam, nesse período, haja uma limpeza dos corpos, pós-coito. Práticas que se

¹⁷³ *Ibid.* p. 42.

¹⁷⁴ Sūratu Al-Baqara. 2:223. NASR, H. *op. cit.* p. 60.

¹⁷⁵ A tradição da “impureza” feminina pode ser encontrada em séculos anteriores ao advento do Islã. Como apontaram Maria da Anunciação Silva e Edir Nei Teixeira Mandú, nas teorias de Platão, “as sensações ligadas ao corpo (tidas como impurezas) constituíam-se em um dos impedimentos mais importantes para o alcance do conhecimento tido como verdadeiro”. Impressionante mesmo é a similitude de pensamento entre a sura corânica e a opinião de Tomás de Aquino, que “relacionou o sangue menstrual à impureza. Para ele, a mulher menstruada não deveria manter relações sexuais, exceto quando o marido exigisse”. *Idéias cristãs frente ao corpo, à sexualidade e contracepção: implicações para o trabalho educativo*. p. 461.

¹⁷⁶ NASR, H. *op. cit.* nota nº 2. p. 60.

colocariam contra o argumento de que o sexo durante a menstruação consiste em ato sujo e provocador de doenças.

Proibir o sexo durante a menstruação, mesmo numa relação legal, como é o *nikāḥ*, não seria uma forma de controlar a manifestação do desejo feminino, e, por conseguinte, de seu prazer? O corpo da mulher é o único, portanto, que sofre tal estado de “impureza”. Ou, mais que isso, é o único que goza do caráter de ilicitude, já que, para elas, não haveria limpeza possível. Pois, embora Bouhdiba lembre que os juristas (*fuqahā'*) considerassem o esperma, a menstruação e os corrimentos a “impureza maior”¹⁷⁷, o Corão aponta, apenas, a impureza feminina.

Al-Maḥzūmī, ao contrário do que se lê no Corão, posiciona-se a favor dos encontros sexuais no momento da menstruação. Uma mulher, enquanto amasse seu homem, teria “a vagina sempre úmida para ele, *mesmo durante o período menstrual*”¹⁷⁸ [grifo meu]. Se houvesse contra-indicação de sexo com mulheres menstruadas, é provável que tais informações estivessem à disposição do médico. Contudo, ao consultar a lista de doenças que podem atingir os órgãos genitais, nada se encontra sobre os inconvenientes do contato entre uma vagina tomada de sangue e o pênis. Ao descrever moléstias como inflamação da cabeça do pênis e putrefação do canal urinário, o médico alerta que tais condições podem acometer homens que mantiveram relações sexuais com mulheres atingidas pela putrefação da vagina. Nenhuma palavra sobre o sangue menstrual¹⁷⁹.

Numa sociedade em que o sangue feminino era tema de tanto fervor, e, constantemente, equiparado à mácula, as opiniões médicas de Al-Maḥzūmī ganham importância fundamental não só para as decisões sexuais do casal, mas para o próprio tratamento social a ser dispensado às mulheres. Mesmo o profeta, que desejava solapar vários dos mitos pré-islâmicos em torno do feminino, não foi tão longe. Uma de suas esposas, Umm Maymūna, teria dito que podia acontecer de o profeta recitar o Corão com a cabeça encostada nos joelhos de uma de suas mulheres, quando ela estivesse menstruada, ou uma delas – quando menstruada – levar o tapete da oração até à mesquita e lá estendê-lo¹⁸⁰. Comportamentos que deveriam servir de exemplo aos muçulmanos, mas que estão longe de qualquer aconselhamento favorável à cópula.

¹⁷⁷ BOUHDIBA, A. *op. cit.* p. 66.

¹⁷⁸ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 57.

¹⁷⁹ O autor faz apenas uma ressalva: “(...) não se dedique à cópula com uma mulher cujo sangue tenha um odor fétido, pois isso é um indício de que ele está pútrido e pode afetar gravemente o seu pênis”. *Ibid.* p. 100.

¹⁸⁰ “Umm Maimuna, una de las esposas del Profeta (...) nos repite el meticuloso Nisa’i, dijo; ‘Podía suceder que el Profeta recitara el *Corán* con la cabeza reposada em las rodillas de una de nosotras que estuviera

Mais adiante, o autor afirma que “contrariamente aos tabus (*al-mamnū‘āt*)”, não via “problema algum em copular com a mulher em seu período menstrual (*fatrat al-ḥayḍ*) (...) Tenho observado constantemente que as mulheres desejam muito mais a cópula quando estão em seu período menstrual e quando procuradas respondem com avidez, tendo um prazer muito rápido, que tira o fôlego por sua duração e sua intensidade. Mas não sei por que isso acontece”¹⁸¹.

Dois elementos deste trecho me parecem significativos. Al-Maḥzūmī fala em “tabu” e nas mulheres que são “procuradas”. Ainda que não se tenha o texto original em árabe – a fim de se verificar o termo traduzido, aqui, por tabu –, a posição tomada pelo autor demonstra a dissonância em torno das palavras corânicas. O que nos leva à diferenciação entre Corão e Islã. O que se afirma e se constrói a respeito do corpo e da sexualidade, especialmente no período clássico, é sintomático não apenas dos matizes interpretativos que atravessam esta sociedade, como da legitimação que os árabe-muçulmanos dão aos processos familiares, que se tornam conhecidos de toda a comunidade. Isto se refere, portanto, à expressão “quando procuradas”. Existe um código de conduta sexual que impele os homens a procurarem as mulheres. O que, no limite, nos faz pensar sobre o não-poder de decisão feminina sobre o próprio corpo. Voltarei a esta discussão.

De igual complexidade é a manutenção de encontros sexuais, quando da gravidez. Se a proibição do sexo, durante a menstruação, pode ser encontrada no texto corânico, o mesmo não se pode dizer sobre a gravidez. O que poderia substancializar a posição das escolas jurídicas. Ao escrever sobre a vida cotidiana dos árabe-muçulmanos, durante o período clássico, Mazahéri afirma uma das obrigações do casal: “Quatro meses e dez dias após a concepção, momento em que se julgava a criança formada e a alma unida ao corpo, o pai devia renunciar a ter relações com a mãe. Se o fizesse, cometia infanticídio, crime severamente punido”¹⁸². O autor não indica a fonte da informação, e nem o alcance da prescrição. Mas há um fator que pode nos ajudar a entender este trecho. Dentre os vários “papéis” que uma mulher pode assumir, o de mãe parece ser o mais exaltado.

Assim, o Livro Sagrado dá indicações precisas sobre este papel, que também é um *status*. Lê-se em um versículo “E recomendamos ao ser humano benevolência para com

menstruando. Podía suceder también que una de nosotras llevara la alfombrilla de la oración a la mezquita y la extendiera cuando tenía la regla”. MERNISSI, F. *El harén político. El profeta y las mujeres*. p. 92.

¹⁸¹ AL-MAHZŪMĪ. *op. cit.* p. 100.

¹⁸² MAZAHÉRI, A. “Do berço ao túmulo. A criança: nascimento e primeira educação”. *A vida quotidiana dos muçulmanos na Idade Média (século X-XIII)*. p. 45.

seus pais. Sua mãe carrega-o penosamente, e o dá à luz, penosamente (...)”¹⁸³. Num outro trecho, é revelado aos crentes que respeitem as mulheres do profeta como se fossem suas mães¹⁸⁴. O próprio Muḥammad concedeu o título de “mãe dos crentes” a cada uma de suas esposas, nos últimos anos de vida¹⁸⁵. Não é preciso lembrar que se viu fomentar nesta sociedade o costume por nomear as mulheres pela alcunha de Umm (أم), ou seja, “mãe”.

Al-Maḥzūmī, todavia, não discute as proibições acerca da gestação, mas as posições sexuais adequadas à mulher grávida. Ao falar sobre a cópula com o homem e a mulher, deitados um de frente para o outro, o médico afirma que “esta posição não oferece uma penetração muito profunda na vagina, mas é adequada, em especial quando o pênis é longo e a mulher não pode tolerar qualquer peso devido a uma fragilidade extrema ou doença, ou por estar grávida”¹⁸⁶. Para não haver dúvidas quanto à extensão do sexo durante a gestação, o médico atesta que o coito, com o casal deitado de lado e a mulher de costas para ele, é uma posição “repousante e satisfatória para a mulher que está nos últimos meses de gravidez ou se encontra muito doente”¹⁸⁷. Mas a cópula deve ser interrompida após o sétimo mês de gestação, pois, neste momento, a mulher está pesada demais – no corpo e no temperamento –, “para que a união propicie momentos de alegria”¹⁸⁸.

Além da “adoração da mãe”, que aparece em suras corânicas, outro elemento pode contribuir para as proibições lidas em Mazahéri: a prole. A preocupação em garantir uma descendência, especialmente masculina, vigorava no discurso do profeta. Segundo Sabbah, há um *ḥadīth* sobre o tema, “copulai e reproduzi, para que me sinta orgulhoso de vós ante as demais nações”¹⁸⁹. O que levaria à crença de que a reprodução é “o propósito principal da união”¹⁹⁰, como afirma Chebel. Desde de muito cedo, meninas e meninos seriam preparados para a função de mães e pais. Não sem motivo, a mulher pode ser repudiada, se for estéril, ou pretender o divórcio, caso o homem seja impotente, como completa Chebel.

Al-Maḥzūmī não se propõe refletir, essencialmente, sobre um conceito de erotismo, mas formula suas bases através das práticas aconselhadas. É ao final da obra que suas intenções mostram-se mais evidentes. O capítulo intitulado “Dos homens e das mulheres” abre-se com o seguinte epíteto: “Os homens são responsáveis pelas mulheres porque Alá

¹⁸³ Sūratu Al-Aḥqāf. 46:15 In NASR, H. (trad.). *op. cit.* p. 833.

¹⁸⁴ Sūratu Al-Aḥzāb. 33:6. *Ibid.* p. 679.

¹⁸⁵ MERNISSI, F. *op. cit.* p. 73.

¹⁸⁶ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 92.

¹⁸⁷ *Ibid.* p. 97.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ “Copulad y reproducíos para que me sienta orgulloso de vosotros ante las demás naciones”. SABBAB, F. A. *op. cit.* p. 48.

¹⁹⁰ CHEBEL, M. *op. cit.* Tome II. Verbete “reproduction”. p. 268.

os fez para dominarem e porque eles usufruem sua propriedade. De modo que as boas mulheres são as obedientes”¹⁹¹. É através desta premissa que o autor organiza as relações eróticas entre homem e mulher. O capítulo quarto pensará mais detidamente o teor desta sura, por isso, focarei um possível conceito de erotismo.

Já se notou que a única relação sexual possível, nas *Fontes*, é aquela erigida entre um homem e uma mulher, tal qual expressa no Corão. Mas, o sentimento de paixão – aparentemente detonador das relações – ganha diferentes matizes no homem e na mulher. Há dois aforismos do médico que nos ajudam a entender esta erótica. O primeiro declara que, “quando uma mulher deseja um homem e rejeita todos os demais, diz-se que ela está apaixonada por ele. Ela não consegue ter prazer com outros”¹⁹². O outro nos informa que “quando um homem está apaixonado por uma mulher, tem com ela o maior prazer, mas pode ter prazer com outras”¹⁹³.

Em princípio, justifica-se, aqui, a poliginia, expressa no Corão e mantida por inúmeros homens árabe-muçulmanos, ainda hoje. Mas, a mensagem veiculada é tanto mais cruel. A paixão, cujo significado abriga extasiantes cores e demonstrações, no Islã clássico, é responsável por criar, no mínimo, duas eróticas. A erótica feminina, capaz de fazê-la desejar um só homem, é também a que a faz suportar o encontro sexual de seu marido com outras mulheres. Tão natural quanto aceitar, para a mulher, é copular, para o homem. Afinal, estar apaixonado – seja lá o que isto possa significar para o autor – é, justamente, permitir-se o deleite mais sublime com uma mulher, e outros deleites com várias mulheres. É como se a paixão contivesse e canalizasse os instintos sexuais femininos – uma vez que ela só poderia copular com um único homem – e dilatasse as pretensões e realizações masculinas. Não é que uma mulher não possa ter outros homens, é que ela só consegue copular com aquele por quem está apaixonada.

Como se estas posições não surpreendessem, suficientemente, o leitor moderno, deparamos ainda com a quinta-essência das teses anteriores: “há homens que amam certas mulheres desesperadamente, à exclusão de todas as demais, e são fiéis a elas. Isso não é normal, e tais homens são carentes de masculinidade”¹⁹⁴. Ato contínuo, o autor informa que “a mulher gosta de estar sempre com o homem que ama e de passar todo o seu tempo com ele, em todas as circunstâncias e condições”¹⁹⁵.

¹⁹¹ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 117.

¹⁹² *Ibid.*, p. 119.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.* p. 120.

O seu discurso não parece argumento válido para incentivar e defender a “necessidade”, ou, antes, a naturalidade masculina para as relações poligâmicas. Elas estão grafadas no Corão e, ainda que se mostrem incomuns em literatura, como é o caso do *Livro das Mil e Uma Noites* – em que se presenciam as relações apaixonadas entre um homem e uma mulher –, freqüentaram o cenário cotidiano do Islã clássico. Um exemplo conhecido é do califa Hārūn Al-Rašīd, que manteve uma centena de mulheres em seu palácio. Então, a que se deve tal defesa? Ora, as mensagens de Al-Maḥzūmī estão imbricadas com o posicionamento sobre o feminino, que, talvez, tenha sido *práxis* disseminada neste momento. Não há feminino possível fora do casamento, e, de outro modo, não há masculino completo apenas no casamento.

Se a única virtude de uma mulher está na sua beleza e nos seus encantos, a do homem está na sua mente. Nesse sentido, o médico acredita que incentivar uma mulher a se casar equivale à realização de seu sonho maior. Uma vez assinado o contrato matrimonial, por que se arriscaria a esposa a ter outro homem? Além de destruir sua vida amoroso-erótica, estaria sujeita à punição com chicotadas. E, se ao homem foi concedida a capacidade de usar a inteligência, a mulher deve confiar em suas decisões, mesmo quando elas resultem em outras esposas e outras noites de prazer.

Talvez seja em virtude dessa posição, que o médico considere o auto-erotismo¹⁹⁶ apenas mais um episódio da sexualidade humana. Numa sociedade onde as mulheres tinham de dividir o marido, torna-se bastante plausível a aprovação da masturbação. Ao falar do orgasmo clitoridiano, o autor avisa que, normalmente, chega-se a ele “com muita rapidez e, na ausência de um homem, as mulheres o provocam por si mesmas, manipulando o clitóris”¹⁹⁷. Se não há como negar o desejo do corpo, é impossível, portanto, não pensar no autotoque que se faz neste corpo.

Não se trata de recusar o pilar do sexo islâmico – o casal –, ocorre, de outro modo, a constatação de uma situação cravada no seio desta sociedade: a manutenção de inúmeras mulheres submetidas a um só homem. O gineceu do profeta é, apenas, o primeiro exemplo do que se tornará, séculos mais tarde, a imagem-símbolo por excelência islâmica: o harém. Se cada esposa do profeta deveria “dividi-lo” com as outras, a situação tornou-se bem mais grave, quando da expansão do império. Ocorre que a escravidão fincou, definitivamente,

¹⁹⁶ Devo lembrar que não uso, aqui, auto-erotismo enquanto um conceito freudiano, que vê na masturbação o emprego insatisfatório das excitações sexuais, e, por conseguinte, a principal fonte dos sintomas neurastênicos. A neurastenia é uma doença que leva à exaustão nervosa. O sentido de auto-erotismo, no texto, remete ao simples desejo sexual, cujo processo que leva ao gozo se dá por aquele que o sente.

¹⁹⁷ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 64.

suas bases nesta sociedade. E se, por um lado, os árabes passaram a conhecer os dotes artísticos, e também sexuais, das escravas; por outro, viu-se erigir uma situação desastrosa para as mulheres enclausuradas nos palácios.

Conta-nos Brooks que, caso o profeta quisesse passar a noite com uma esposa “fora da vez, pedia permissão à esposa a quem pertencia o ‘dia’”¹⁹⁸. Mas, logo desistiria de convencer ‘Ā’iṣā a conceder o seu dia a outra mulher. É certo que ela recusaria. Este não era o único problema. Ao morrer, Muḥammad possuía nove mulheres. Contudo, “mantinha relações sexuais com aquelas cuja atração física havia sido intensa desde o início”¹⁹⁹.

Em momento algum, o médico defende a masturbação feminina, apenas a constata. O auto-erotismo poderia, sim, mostrar-se como um apaziguador das excitações sexuais, mas jamais ser considerado como a concretização da plena sexualidade da mulher. O autor não prevê, portanto, a necessidade do orgasmo, mas da penetração do homem na mulher. Fato que leva, novamente, à ordem preestabelecida pelo Corão: a preeminência do casal.

Esta mesma premissa é que faz o autor mencionar a masturbação masculina. Curiosamente, é aos púberes que o médico atribui a masturbação e a poluição noturna. É como se os homens adultos não precisassem se tocar, provocando o gozo. Há uma crença, permeando todo o texto das *Fontes*, que, mais do que afirmar o encontro necessário entre homem e mulher, assume como certa a disposição feminina para o sexo. Algumas das esposas do profeta talvez tenham permanecido alheias ao coito durante muito tempo. De outro modo, o profeta sempre teve em quem gozar. Isto poderia ocorrer a inúmeras outras mulheres, cuja vida desafortunada desconhecemos.

A situação do aprisionamento feminino no harém provocou, em muitos casos, o resultado oposto àquele para o qual haviam sido escolhidas. O médico afirma que estas mulheres, por não terem homens “com os quais copular, criam amiúde laços incomuns entre si”²⁰⁰. Sobre suas experiências, Al-Maḥzūmī diz:

Elas se deitam juntas e se afagam mutuamente. Beijam-se ardentemente na boca e chupam os seios umas das outras. Acariciam-se e chupam-se mutuamente as vulvas e os clitóris e esfregam vulvas, coxas e clitóris umas contra as outras enquanto se abraçam. Essas mulheres são as lésbicas²⁰¹.

¹⁹⁸ BROOKS, G. *op. cit.* p. 104.

¹⁹⁹ MERNISSI, F. *op. cit.* p. 123.

²⁰⁰ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 106.

²⁰¹ O termo é utilizado na tradução para o português, e, como o texto árabe dessa obra ainda não foi editado, não se pode precisar o vocábulo usado em árabe, mas deve ser *مساحقة*, *musāḥiqā*, como se vê em outras obras, como *As delícias dos Corações*.

Em um ou outro momento, elas experimentam orgasmos clitoridianos e algumas delas passam a preferir estas às relações apressadas e insatisfatórias com os homens. Muitas manifestam asco ao serem abordadas por homens. Ou dedicam-se à cópula com eles contra a vontade, sem ter com isso prazer algum²⁰².

Sobre este tema, tão delicado, o médico consegue admitir o evidente: as mulheres mantinham relações sexuais, por ficarem muito tempo no mesmo espaço, sem a presença masculina. Mas isto não é tudo. Diferentemente do sexo entre homens, em que se prevêem manifestações deslindadas de qualquer aglomeração forjada à maneira do harém, o sexo entre mulheres só é mencionado nessa circunstância. É como se estas relações só pudessem existir em virtude do harém. O autor demonstra, de outro modo, uma tolerância maior pelas relações sexuais entre as mulheres, do que entre homens. Talvez, isso se deva ao fato de nada se encontrar sobre lesbianismo no Corão. Diferentemente do que ocorre ao sexo entre homens.

Pouco mais de um século teria separado a obra de Al-Maḥzūmī do escrito de Aḥmad Al-Tīfāšī (1184-1253 d.C./580-651 H.). A princípio, apenas o tema os uniria: a sexualidade. E uma profunda separação parece dar-se entre os dois autores. Devido à extensão de *As Delícias dos Corações*, optei por utilizar dois capítulos: “As condições daqueles que exercem a atividade de homofílicos”²⁰³ e “As mulheres que consideramos à maneira de rapazes, e o que se conta sobre este objeto. Fatos raros, histórias e versos”²⁰⁴.

Assim como nosso médico, o autor começa sua obra fazendo louvações a Deus e revela uma situação emblemática. Diz-nos ele que as agradáveis anedotas literárias estão entre as “boas obras para aqueles que buscam distrair os companheiros dignos de nossa intimidade, e [esteja] entre as más ações quando se destinam à gente comum”²⁰⁵.

Difícil saber o que o autor considera “gente comum”. Há, ao menos, dois significados possíveis para esta expressão. Em princípio, poderia indicar as pessoas que não integravam a *umma*. Os não árabes poderiam desconhecer o sentido de sexual e erótico nessa sociedade e, então, interpretar o escrito de Al-Tīfāšī a sua revelia. Por outro lado, a “gente comum”, ordinária, contrasta com aqueles que compartilhavam com o autor certa

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ Capítulo V, “Les conditions dans lesquelles s’exerce l’activité des homophiles. Les signes qui permettent de reconnaître ceux qui en font un métier”. p. 130.

²⁰⁴ Capítulo X, “Les femmes que l’on entreprend à la façon des garçons, et ce que l’on raconte à ce sujet. Faits rares, anecdotes et vers”. p. 240.

²⁰⁵ “(...) que [Dieu] a inclus ces anecdotes parmi les bonnes oeuvres por peu qu’elles visent à distraire des compagnons dignes de notre intimité, et parmi les mauvaises actions lorsqu’on les destine aux gens du commun”. AḤMAD AL-TĪFĀŠĪ. *op. cit.* p. 19.

“intimidade”. De modo que Al-Tīfāšī faria, logo no prefácio, uma ressalva para os que não pertencessem ao seu público corrente. Ora, por que tamanha preocupação com essa “gente comum”? À medida que corremos os olhos sobre seu texto, esta “preocupação” parece se esclarecer.

De fato, o sábio tunisiano não tinha como objeto o aconselhamento sexual dos casais – fossem eles lícitos ou ilícitos. Embora Al-Maḥzūmī não retrate o *nikāḥ*, assuma a necessidade de sexo também durante a menstruação e a gravidez, e preveja as carícias no próprio corpo, a sua obra não ousa pensar uma instituição presente nesta sociedade, mas intensamente proibida: a prostituição. É exatamente isso que faz Al-Tīfāšī. O seu texto se baseia nas relações desaprovadas pelo Corão e as imagens formuladas pelos leitores podem causar-lhes um impacto ainda maior.

As Delícias dos Corações exploram, portanto, o sexo gratuito, como em relações pagas, de prostituição feminina e masculina, e o sexo anal, entre marido e mulher e entre aqueles que nunca se viram. Isso seria suficiente para forjar outra categoria para este texto, negá-lo enquanto erótico e nomeá-lo de obsceno, pornográfico. Contudo, será que a intenção do autor foi mesmo focar o gozo? Será que o corpo se perde em prol dos instintos naturais?

No capítulo sobre as mulheres, Al-Tīfāšī cita a história de um homem – provavelmente, comerciante – chamado Muḥammad, filho de ‘Iyād, al-Ḥimṣī, que, ao chegar a Bagdād, é abordado por uma velha mulher. É levado, então, a uma casa, onde se lhe apresenta uma “mulher bonita como a lua crescente”²⁰⁶. O tom inusitado do começo da história já chamaria a atenção do leitor, se comparássemos este trecho aos aconselhamentos do médico das *Fontes*. Mas, o clímax deste encontro se dá quando a bela mulher propõe que o comerciante a venda e, para “experimentar” a mercadoria, diz a Muḥammad: “Penetrar com força na minha fenda [ânus] é certamente o melhor trabalho que pode realizar. Tu estás disposto a vender-me?”²⁰⁷.

Como a mulher tivesse visto o sexo do homem antes de fazer a oferta, este tenciona ver o sexo da moça também. Então,

Ela revelou a meus olhos sua parte posterior. Eu descobri uma brancura que fazia pensar no leite fresco. Empreguei meu olhar entre suas nádegas: elas exalavam um perfume de almíscar. Ela se apoderou, então, de um pequeno aspergidor de água de rosa, e regava em abundância seus dois

²⁰⁶ “une femme aussi belle qu’un croissant de lune”. *Ibid.* p. 241.

²⁰⁷ “Pénétrer avec force dans mon fondement est assurément le meilleur travail qu’il puisse accomplir. Es-tu disposé à me le vendre?”. *Ibid.*

montes, tendo, contudo, o cuidado de não molhar o minúsculo orifício redondo. Em vista desta situação, eu não pude me deter e cobri sua bunda de beijo. Fui tomado, então, de uma onda de desejos lúbricos tão impetuosos, que jamais pensei sentir qualquer coisa como aquela. Logo que ela me viu nesse estado, ela revestiu seu pequeno orifício de um pouco de pomada. Depois, surpreendentemente, meu instrumento, nas suas mãos fartas, foi levado contra a abertura²⁰⁸.

E o sexo anal ocorre. Temos, aqui, uma mulher que decide sobre o próprio corpo e que apresenta uma proposta de compra/venda. Imediatamente, somos levados a pensar numa escrava. Afinal, trata-se de uma instituição também árabe-islâmica. Contudo, é preciso lembrar as palavras da velha mulher de Bagdãd: “É uma mulher do palácio, ela tem vontade de aprender. Gasta o seu tempo com isso. Mas ela tem uma grande fortuna. Aceita se casar com ela?”²⁰⁹. “Imediatamente fui pedir a mão a sua beleza, sempre na presença da velha. Pouco tempo depois, eu a espousei. Desde esse dia, eu não a deixei mais, e nós vivemos juntos nas delícias da paz e no gosto do prazer”²¹⁰.

O que poderia configurar uma situação pornográfica, uma vez que havia a relação anal entre dois desconhecidos na frente de um *voyeur*, transforma-se num encontro erótico, ao menos, por uma razão: o homem se encanta com a beleza da mulher. É certo que se poderia argumentar acerca do possível interesse do mercador em torno da fortuna da bela moça. Porém, o encanto pela beleza e o desejo de partilhar com *aquela pessoa* as delícias do corpo são fundamentais na tradição árabe. E, parece-me, próprias dessa sociedade.

A história de Al-Tīfāṣī desloca a mulher de desejos lascivos ao plano marital. Se pensarmos em textos que serão, mais tarde, considerados pornográficos, encontraremos uma subtração completa do erotismo, do toque, do perfume. Estes mesmos elementos que serão explorados pela sociedade árabe-islâmica. Em outras palavras, a erótica árabe prevê o prazer dos dois personagens envolvidos sexualmente. O corpo, aqui, não é aniquilado em nome do prazer, e sim extasiado. O sexo, como fim único, desdobra-se e abandona o lugar de destaque²¹¹.

²⁰⁸ *Ibid.* p. 240. Vide texto em francês, no anexo A. *Ibid.*

²⁰⁹ “C’est une femme du palais, voulut-elle bien m’apprendre. Elle passe son temps à cela. Mais elle possède une grosse fortune. Accepterait-elle le mariage?”. *Ibid.* p. 242.

²¹⁰ “aussitôt sur mes pas et m’empressai d’aller demander as main à cette beauté, toujours en présence de la vieille. Peu après je l’épousai. De ce jour je ne la quittai plus, et nous vécûmes ensemble dans les délices de la paix et dans la saveur du plaisir”. *Ibid.*

²¹¹ No cenário moralista do Ocidente cristão medieval, foi possível a fomentação de textos puramente obscenos, cuja finalidade, possivelmente, era pôr em evidência as contradições do *status quo*. Num *fabliaux* do século XII, “a donzela que não podia ouvir falar de foder” era, em realidade, uma “falsa pudica”, que desejava gozar, e, ao confiar num servo “temente a Deus”, deixou-se derrubar por “quatro vezes” In COSTA, R. da e SEPULCRI, N. “A donzela que não podia ouvir falar de foder” e “Da mulher a quem arrancaram os

O mesmo prazer não pode ser estendido às outras histórias deste capítulo. Nele, a “bela do palácio” é a única jovem que deseja o sexo anal. Nas outras duas anedotas, uma mulher, aparentemente solteira, e outra casada demonstram resistência a este tipo de prática. Na história da jovem solteira, o personagem Al-Ziyādī assim narra o episódio:

Eu comecei a beber, e ela foi ficando lânguida, sonolenta. Então, somente eu me aproximei dela, estendi suavemente o seu rosto contra o chão, e descobri suas nádegas. Contemplei-a, enfim, a nu, não poderia impedir a minha mão de bolinar com convicção, nem meus dedos de tocar a extremidade de seu ânus – no qual não tardei em plantar meu instrumento. Foi como penetrar num forno radiante de calor. A bela despertou a partir de seu torpor, gritando e empurrando, e tentando se livrar. Eu coloquei todo o meu peso até que ela se acalmou um pouco, então eu retifiquei imperceptivelmente a posição. Senti a sua fenda apertar todo o meu sexo. Mas, então, com pequenos abalos, gentilmente me coloquei em movimento, e pude, assim, continuar a trabalhar incansavelmente até chegar ao coroamento final da operação. Quando me levantei de cima dela, lamentei imediatamente, partindo do princípio de que o encontro seria para nós o último²¹².

Em momento algum o autor afirma a vontade de sexo da personagem feminina. Some-se a isso o fato de que, diferentemente do primeiro episódio, não é a moça quem convida Al-Ziyādī para ir a sua casa. Ele corre para lá, acreditando que sua amante estivesse neste lugar. Ou seja, o homem trai a mulher com quem supostamente estava envolvido, e estupra a moça que estava bêbada e desfalecida.

Por fim, Al-Tīfāšī narra a história de uma mulher que vai ao juiz reclamar de seu marido. O fato é que o homem gostava de sexo anal, e sua mulher não. É certo que o juiz aceita as explicações do marido e profere o veredicto a seu favor. Afinal, diria ele: “Você conhece algo melhor que isso [sexo anal]?”²¹³.

O texto pode ser tomado, portanto, menos como ilustração da vida libertina das mulheres árabe-muçulmanas e mais como indicador da condição feminina, tanto em relações lícitas quanto ilícitas, e a que preço uma mulher consegue usufruir seu prazer. Antes, como as mulheres são impelidas a se prostituir numa sociedade que exaltou, constantemente, o prazer; especialmente, o masculino.

A resistência feminina diante deste tipo de sexo, talvez, demonstre o tamanho da insatisfação sexual – e de uma possível violência sexual – a que muitas mulheres estavam

colhões”: dois *fabliaux* e as condições do corpo e da condição feminina na Idade Média (sécs. XIII-XIV). *Revista Mirabilia*, n.º 6, Dez. 2006.

²¹² AḤMAD AL-TĪFĀŠĪ. *op. cit.* p. 243. Vide texto em francês, no anexo B.

²¹³ “Connais-tu quelque chose de meilleur?”. *Ibid.* p. 244.

submetidas. Diante disso, torna-se perigoso ler este texto, apenas, enquanto “um ensaio sobre a prostituição”, como quer Malek Chebel²¹⁴. Este desejo erótico e ingênuo das mulheres que se prostituem parece improvável e pouco afeito à realidade. Além disso, ainda que Al-Tīfāšī se proponha discutir as relações tidas como ilícitas pelo Corão – vide os encontros fora dos liames matrimoniais –, encontra-se nele, ao mesmo tempo, uma exaltação do sexo anal e a negação de tal prática. Neste mesmo capítulo, o autor anuncia logo no início do texto: “os médicos dizem que se se cobre muito freqüentemente a bunda de uma mulher grávida, a criança que vem ao mundo se mostrará passiva (...) Então, a mulher que aceita este tipo de prática não deverá culpar a ninguém, somente a ela”²¹⁵.

Ou seja, se todas estas relações ocorreram, é porque as mulheres permitiram. Estendendo essa consideração para outros momentos de prostituição, significa creditar à mulher todo o desejo por tal prática e toda culpa também. No limite, o autor concede à mulher o reconhecimento da responsabilidade pelo próprio corpo, enquanto ainda prega o seu inepto e prejudicial comportamento social.

A outra possível razão deste mal-estar encontra-se no teor mesmo do outro capítulo citado acima: a passividade. No capítulo intitulado “As condições daqueles que exercem a atividade de homofílicos”, espera-se encontrar, ao menos, alguma referência ao sexo entre dois homens. Contudo, diferentemente do texto em que havia mulheres, o autor não cita qualquer contato físico entre dois homens. Neste trecho, fica evidente o que pensa Al-Tīfāšī sobre esta “atividade”:

O amigo de um homofílico perguntou-lhe um dia:

- Eu me surpreendi com o número de imberbes que vão voluntariamente a você, com a obediência às suas ordens, a rapidez com que respondem ao seu apelo. Qual é a causa?

- A causa de tudo isto, disse o outro, você será capaz de ver com seus próprios olhos. Dito isto, ele levou a mão ao seu rosto e tirou das pregas do seu turbante um saco cheio de moedas de prata que mostrou ao seu amigo. Então, ele abriu um lenço de seda com nós nos quatro cantos, e que ainda estava pendurado na sua cintura: estava repleto de frutas secas e biscoitos. Ele, então, levou sua mão até à bolsa e surgiu outra coisa...

²¹⁴ CHEBEL, M. Verbete “prostitution”. *op. cit.* Tome II. p. 236.

²¹⁵ “Les médecins prétendent que si l’on couvre trop souvent le fondement d’une femme enceinte, l’enfant que celle-ci mettra au monde se trouvera nécessairement passif (...) Ainsi la femme qui accepte ce genre de pratique ne doit-elle adresser ensuite de reproches à personne sinon à elle-même”. AḤMAD AL-TĪFĀŠĪ. *op. cit.* p. 240.

- Pare! Disse o amigo, diante dessa aparição de objetos! Pare, ó, meu irmão. Se eu me arriscasse, também me desviaria do meu caminho!²¹⁶

Por mais que tenham escrito sobre o tema, e, portanto, demonstrado a presença das relações sexuais e/ou amorosas entre homens nesta sociedade, tanto Al-Maḥzūmī como Al-Tīfāšī demonstram seu desconforto diante de tal situação. Aquele deseja que “os abomináveis praticantes da pederastia” sejam amaldiçoados por Allāh²¹⁷ e lamenta a disseminação desta prática. E este demonstra a astúcia dos homens que pretendem atrair jovens imberbes e de que forma se dá a corrupção de seus costumes²¹⁸.

Este horror à pederastia não é gratuito. A erótica árabe-islâmica é incitada, em boa medida, pelo exemplo do profeta e pelas premissas corânicas. Na biografia do profeta Muḥammad, encontra-se um extenso exemplo de amor pelas mulheres. Diria ele que havia três coisas que mais amava no mundo: os perfumes, as mulheres e a prece²¹⁹. Não resta dúvida de que, principalmente das mulheres, tenha gozado infinitamente. O que, de outro modo, não impediu sua preferência por ‘Ā’īša. Sobre isso, um discípulo lhe teria perguntado: “a quem queres mais no mundo?”, ao que o profeta, então, respondeu: “a ‘Ā’īša”²²⁰. O Corão, como já se chamou à atenção neste trabalho, admite, apenas, as relações sexuais entre homem e mulher. Curiosamente, o Livro nada argumenta sobre a ilicitude do sexo anal entre marido e mulher, mas condena, enfaticamente, estas relações entre dois homens.

O Corão cita longamente os acontecimentos envolvendo o povo de Lot. “E Lot, quando disse a seu povo: ‘Vós vos achegais à obscenidade, em que ninguém, nos mundos, se vos antecipou?’. Por certo, vós vos achegais aos homens, por lascívia, ao invés de às mulheres. Sois, aliás, um povo entregue a excessos”²²¹. O Livro dos muçulmanos os nomeia de “criminosos” e faz cair sobre eles uma chuva “de pedras de fogo”²²².

²¹⁶ AḤMAD AL-TĪFĀŠĪ. *op. cit.* p. 130-1. Vide texto em francês, no anexo C.

²¹⁷ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 104.

²¹⁸ “Os homofílicos adotam o seguinte aforismo: ‘A perna é o segundo rosto do homem’. O fato é que, quando um deles encontra um imberbe, começa a piscar e, em seguida, desloca seu olhar imediatamente para as pernas do menino. O cuidado que um jovem homem tem com suas pernas é realmente a mais clara indicação da corrupção de seus costumes, a prova de uma conduta dedicada ao escândalo”. *Ibid.* p. 133-4.

²¹⁹ Chebel cita este *ḥadīth* em sua Enciclopédia: “On m’a fait aimer en ce bas-monde trois choses: les parfums, les femmes et la prière, qui reste la plus importante à mes yeux”. Verbete “Femmes du Prophète”. *op. cit.* Tome I. p. 325. Também consta que, na continuação, indagado sobre quem era o homem que mais apreciava, respondeu: “Abū Bakr, porque é o pai de ‘Ā’īša”.

²²⁰ MERNISSI, F. *op. cit.* p. 82.

²²¹ Sūratu Al-Aʿrāf. 7:80-81. NASR, H. (trad.). *op. cit.* p. 251.

²²² *Ibid.* p. 252.

O fato de Al-Tīfāṣī não narrar encontros sexuais entre dois homens pode indicar o público-alvo de tal escrito: homens heterossexuais, com certo poder econômico e que se deleitavam com histórias de moças jovens e belas em cenas de sexo. Nesse sentido, ainda que o autor mencione o casamento como final de uma história, o seu intento primeiro não é tratar o erotismo-amoroso ou apaixonado. Suas anedotas podem, sim, denunciar a realidade árabe do século XIII, como também fantasiar a seu respeito, a fim de incitar o prazer ou o riso.

O seu texto aponta, ao menos, para duas questões que poderiam tanto excitar seu público-leitor, quanto refletir a sociedade em que vivia. Ao contrário do médico das *Fontes*, a mulher, em Al-Tīfāṣī, não é a figura passível de ser conquistada; tampouco a virgem inocente que espera sua primeira noite de prazer, ou de não-prazer. É uma mulher que trata o sexo com naturalidade e pouco se impressiona com as artimanhas masculinas, uma vez que ela própria as exhibe. Este tipo de comportamento é muito comum nos contos das *Mil e Uma Noites*, lugar por excelência da autonomia e audácia femininas.

Essa pretensa emancipação feminina deve ser lida, contudo, à luz de uma sociedade patriarcal. Em todas as anedotas citadas pelo autor, a decisão pelo sexo é do homem. E a violência do ato, em duas das histórias, pode ser não só uma faceta da sua literatura, mas um espelho da condição feminina neste momento. Há um pacto em torno do sexo entre o autor e seus personagens masculinos. Os únicos homens passíveis de serem repudiados são, exatamente, os que preferem sexo com outros homens, especialmente, os que se deixam penetrar.

A outra questão refere-se ao que chamei de violência. Será que as relações sexuais forçadas eram vistas como violência contra as mulheres? A julgar pelos aconselhamentos ternos de Al-Maḥzūmī acerca da primeira noite de uma mulher, poderíamos considerá-las como tal. De outro modo, é o próprio médico quem nos dá pista sobre a convivência entre marido e mulher. Há uma incansável tutela do homem sobre a mulher e a constatação, por conseguinte, de que a mulher deve servir ao homem. Nesse sentido, *As Delícias dos Corações* não fariam nada além de um retrato compatível com a realidade. Aliás, este, talvez, seja um dos fatores que impeçam remeter tal escrito à categoria de texto pornográfico.

Ocorre que a literatura de Al-Tīfāṣī preocupa-se menos com a lubricidade da palavra do que com o significado da cena. Isto é, não encontraremos nele o fetiche pela palavra obscena, tampouco a transformação de um sexo possível em um sexo grotesco, com falos imensos, vaginas que se multiplicam e o coito como “uma espécie de frenesi

improvável”²²³, tal qual a literatura pornográfica moderna. As situações ali narradas são capazes de se materializarem, já que falam de pessoas comuns – facilmente tomadas como exemplos pelo leitor – e localizadas espacial e temporalmente. Elementos que, para Hunt, faltariam aos escritos modernos, porque neles, a “pornografia ‘regularmente move-se na direção da independência do tempo, do espaço, da história e, até mesmo, da própria linguagem’”²²⁴.

Devemos pensar num outro elemento que pareceu essencial para melhor delimitar o “campo da pornografia”. Desde o século XVI, argumenta Hunt, a literatura pornográfica vinculou-se “à subversão política e religiosa”²²⁵. O fato é que havia nas sociedades modernas um regramento moral que incitava à literatura de embate. O que dizer, de outro modo, de uma literatura que surge apoiada nas palavras do profeta e aprovada pelos líderes político-religiosos? Al-Tīfāšī faz questão de citar nomes conhecidos na tradição religiosa e política árabe-islâmica, e fundamentar a escolha de seu objeto nas palavras de tais homens.

Por fim, há n’*As Delícias* uma espécie de “código de conduta”, que permite ao autor escrever sobre uma prática, aparentemente transgressora, mas, ainda assim, atrelada ao erótico. As cenas são excitantes e, em alguns casos, podemos imaginá-las violentas. Contudo, elas não são prolongadas a ponto de se flagrar cada momento do sexo, o gozo do pênis, o grito de prazer e dor dos personagens. Não ocorre a Al-Tīfāšī narrar particularidades dos órgãos sexuais invadindo o corpo, sexo entre várias pessoas, o instintivo animalesco. E, mesmo numa possível cena violenta – como a que narra a história de uma mulher casada obrigada a fazer sexo anal –, não se tem qualquer imagem dessa coação sexual. Há “normas morais” seguidas por ele, que, talvez, não fossem consenso em toda a sociedade árabe-islâmica clássica, mas deviam ser uma prática comum nesse tipo de literatura, endereçado a seu público corrente.

A violência, já lembrada anteriormente, poderia consistir em argumento irrefutável contra seu texto, ressaltando seu anti-erotismo. Mas, qual é nossa surpresa ao ler o final da história da jovem solteira e de Al-Ziyādī. A moça, no dia seguinte ao episódio, envia um servo a este homem, pedindo que voltasse a vê-la. Num lenço de seda, a jovem propunha novos encontros sexuais em troca de presentes²²⁶. Para terminar a anedota, o autor cita

²²³ HUNT, L. (org). *A invenção da pornografia*. p. 39.

²²⁴ *Ibid.* p. 41.

²²⁵ *Ibid.* p. 37.

²²⁶ AḤMAD AL-TĪFĀŠĪ. *op. cit.* p. 243.

Wahība, filha de ʿUmayra, da tribo de Taglib. Teria dito ela que “o sexo anal é a base que sustenta a tenda do amor apaixonado”²²⁷.

Uma das implicações dessa história refere-se à própria astúcia e interesse da mulher. Esta discussão poderá ser examinada no capítulo 4. A outra consequência diz respeito à elaboração do discurso sexual árabe-islâmico. Os textos erótico-sexuais somente podem ser assim nomeados porque formulam uma estética teórico-sexual. Os escritos prevêm que os encontros sexuais sejam aprovados pelo homem e pela mulher, e buscam acentuar o prazer que os dois podem alcançar no sexo.

É nesse sentido que se deve entender a afirmação de Al-Maḥzūmī, quando ele faz equivaler a cópula à arte²²⁸. Ainda que seu escrito mostre uma acentuada preocupação com a descendência, revele posições pessoais e a predileção pela figura social masculina, a sua obra não hesita diante de seu objetivo maior, “tornar o ato [sexual] um supremo prazer tanto para o homem quanto para a mulher”²²⁹. De igual maneira, *As Delícias dos Corações* alargam a percepção do gozo e revelam um caráter despretensiosamente erótico, que pode beirar o amor-paixão. A erótica árabe entremeou-se – ou optou – por regramentos religiosos e sociais, mas não vacilou diante da necessidade de prazer do homem e da mulher. Para este casal, pode-se dizer que houve uma celebração do deleite.

²²⁷ “La conjonction dans le fondement est le pieu qui soutient la tente de l’amour passionné”. *Ibid.* p. 244.

²²⁸ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 16.

²²⁹ *Ibid.*

3. A medicina e o sexo

Tanto Al-Maḥzūmī como Al-Ṭīfāṣī se valem da medicina para argumentar sobre este ou aquele tema sexual. No caso do autor das *Fontes*, o uso desse saber explica-se por si só, afinal, trata-se ele mesmo de um médico. N’*As Delícias dos Corações*, Al-Ṭīfāṣī – menos preocupado em escrever um texto “científico” –, volta-se a supostos ensinamentos médicos para justificar as suas convicções sociais. Seja para se posicionar diante do sexo anal, seja para combater as relações sexuais entre homem-homem, mulher-mulher, o fato é que a medicina está presente em seu texto. Nesse sentido, penso ser necessário buscar referências sexuais na medicina clássica e questionar sobre a existência de um diálogo entre os autores citados acima e as teorias médicas de então. Para isso, utilizo a grande obra médica muçulmana, *O Cânone de Medicina*, de Ibn Sīnā, citada anteriormente, e suas ponderações sobre a sexualidade.

Se o objeto da medicina é o corpo – fosse em seu estado de saúde e de não-saúde –, deveria ser possível encontrar em textos de Ibn Sīnā referências ou reflexões mais alongadas sobre o corpo que deseja o prazer e busca o gozo. Por se deixar crivar, de outro modo, pelas mediações filosóficas, as percepções sobre este corpo sexuado ganhariam outras tonalidades, como a preocupação com as relações entre os indivíduos, as trocas sexuais, a paixão. O corpo aparece, pois, conjugado pelos dois elementos – a medicina e a filosofia –, o que demonstra o alcance das reflexões sobre a sexualidade.

O Cânone de Medicina, em seu livro terceiro, discute os “benefícios do coito” (منافع الجماع) e as “inconveniências do coito” (مضار الجماع)²³⁰. Diz-nos o médico que o “objetivo do coito (...) é satisfazer a curiosidade, curar o corpo e prepará-lo para se desenvolver”²³¹. O resultado da prática sexual pode ser “uma sensação de triunfo, coragem”²³² e a supressão do excesso de raiva, promovendo um estado de tranqüilidade. Por se orientar pela medicina hipocrática, o médico muçulmano preocupa-se, sobremaneira, com o acúmulo de esperma no corpo – especialmente, no coração e no cérebro –, e quão prejudicial isso possa ser.

De modo que o sexo é benéfico para combater diversas doenças, como a melancolia, as dores de rim inchado e todas as doenças de fleuma. Além de se acumular no coração e no cérebro, como já citado, o excesso de esperma poderia causar “tumores nas virilhas e

²³⁰ A tradução dos trechos citados aqui foi feita, gentilmente, por Khalid B. M. Tailche.

²³¹ IBN SĪNĀ. القانون في الطب (*Al-Qānūn fī al-Ṭibb*). Vol. II. p. 728.

²³² *Ibid.*

nos testículos”²³³. Mas, não é, apenas, o homem que pode ser afetado por tal excesso. Embora não esteja claro no texto, é possível que o encontro de uma mulher com o esperma, transformado em vapor ruim e venenoso, provoque o “estrangulamento do útero”²³⁴.

Da mesma maneira como pensavam Hipócrates, Platão e Aristóteles²³⁵, o esperma também será tratado em Ibn Sīnā como uma substância cujo dispêndio pode causar a morte. Uma pessoa que leve seu corpo ao gozo, freqüentemente, pode sofrer de “melancolia depois de zangar-se, enfrentar uma vertigem por causa da sua fraqueza e algo igual ao formigamento nas partes de seu corpo”²³⁶, ter dores de cabeça e, muitas vezes, enfrentar febre alta, que pode levar à morte.

O sêmen não é somente aquele que origina um novo ser, expresso no Corão, mas é a própria demonstração do poder masculino. No Livro Sagrado, duas instâncias de criação são evocadas: a de Allāh e a do homem, como nesta sura “Ele é Quem vos criou de pó; em seguida de gota seminal; depois, de aderência; em seguida, faz-vos sair como crianças, para depois, atingirdes vossa força plena, para, depois, serdes anciãos (...)”²³⁷. Ou seja, Deus engendra o primeiro ser – homem –, e, depois, utiliza-se da substância fértil deste homem para formar o embrião.

Nenhum dos dois médicos especula sobre os possíveis males que o sexo pode causar à mulher. Ibn Sīnā não dispensa maior atenção ao esperma feminino – como se verá adiante – e Al-Maḥzūmī, além de acreditar que uma mulher feliz na cópula será feliz em todas as outras atividades²³⁸, opõe-se totalmente à hipótese de que as mulheres emitem esperma. O autor credita esta descarga ao “líquido lubrificante produzido pela vulva e pela vagina durante a cópula, que se acumula na vagina e é expelido pela contração desta durante o orgasmo. Esta é a verdade sobre esse fenômeno”²³⁹. Quando pensavam a participação feminina na formação do embrião, era ao sangue – e não ao esperma – que os autores se referiam.

A diferença de *status* entre o esperma e o sangue é tão evidente, que as discussões surgidas entre as escolas jurídicas não versarão sobre a pureza ou a impureza dos líquidos, mas sobre o caráter de pureza ou impureza do *sēmen*. As dúvidas que rondavam os juristas, no tocante à menstruação, eram sobre a existência ou não de sangue durante a gravidez.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.* p. 729. A palavra usada para estrangulamento é اختناق, *iḥtināq*

²³⁵ Ver Foucault, M. “O ato, o dispêndio, a morte”. *História da Sexualidade*. Vol. 2. p. 114.

²³⁶ IBN SĪNĀ. *op. cit.* p. 729.

²³⁷ Sūratu Ġāfir. 40:67 In NASR, H. (trad.). *op. cit.* p. 781-2.

²³⁸ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 19.

²³⁹ *Ibid.* p. 63.

Não há questionamento, portanto, quanto a sua licitude. Basta recuperar o trecho do documento “Escoamentos na mulher grávida”, de Ibn Rušd (1126-1198 d.C/520-595 H): “Mālik e Aš-Šāfi‘ī, de acordo com a mais sólida das suas declarações, e de outros, são da opinião de que a mulher grávida tem regras; mas Abū Ḥanīfa, Aḥmad Ibn Ḥanbal, Aṭ-Ṭawrī e outros são da opinião de que a mulher grávida não tem, e que por conseguinte o sangue que aparece nela é um sangue viciado, causado por uma doença (...)”²⁴⁰. Em outras palavras, cria-se um problema para o calendário dos atos sexuais, e não uma liberação da mulher para o sexo durante a menstruação.

Parece que mais em razão da fraqueza que ocasiona do que do dispêndio de sêmen, Ibn Sīnā indicasse o sexo sem restrição para os jovens, afinal, estes poderiam voltar a seu estado de equilíbrio mais rapidamente que os velhos e doentes²⁴¹. Diz ele “deixe os jovens livres para o coito: com isso, eles evitarão os maus perniciosos”²⁴². Mas, alerta: deve-se proibir o sexo aos fracos, velhos e debilitados. Este aviso é uma tônica da erótica árabe-islâmica. Os encontros sexuais promovidos entre jovens e belos são estimulados e relatados pela literatura. Em contrapartida, o sexo com pessoas velhas é rechaçado. Al-Maḥzūmī avisa aos homens para não copularem com “a mulher que chegou à menopausa, pois ela é como uma videira retorcida que já não dá frutos. Sua vagina é seca e irritante, seus seios estão caídos e enrugados, e o sabor de sua saliva é azedo”²⁴³. As histórias de Al-Ṭifāṣī, por sua vez, mostram o sexo entre mulheres belas e jovens com um homem, cuja caracterização não compreende outra coisa que seu nome e seu ofício. A personagem velha, de outro modo, somente aparece na anedota como intermediária da relação entre os dois personagens, jamais, como protagonista sexual.

O consenso quanto à prática sexual durante a juventude não impediu que Ibn Sīnā e Al-Maḥzūmī discordassem quanto ao momento de se expelir o sêmen. Aquele aconselha “fique ciente de que segurar o esperma e preveni-lo de sair prejudica muito e pode encher um dos testículos”²⁴⁴. Este, observando baduínos no jardim de sua casa, notou que o macho ficou mais de uma hora copulando, sem ejacular. Então, experimentou naquela mesma noite o que havia aprendido. Montou uma de suas escravas e segurou-se por mais

²⁴⁰ BOUSQUET, G.-H. *Les grandes pratiques rituelles de L'Islam*. p. 21.

²⁴¹ IBN SĪNĀ. *Poème de la médecine*. p. 25.

²⁴² “Lâche la bride aux jeunes pour les rapports sexuels: par eux ils éviteront des maux pernicioeux”. *Ibid.* Tese oposta àquela defendida por Aristóteles, que dizia, na juventude, “tudo é despendido de antemão”. FOUCAULT, M. *op. cit.* p. 120.

²⁴³ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 121.

²⁴⁴ IBN SĪNĀ. القانون في الطب (*Al-Qānūn fī al-Ṭibb*). Vol. II. p. 729.

o”²⁴⁵.

Esta percepção sobre a produção do esperma é comum aos dois autores. Al-Maḥzūmī nota que “a ereção é essencial para a penetração na vagina, no sentido de depositar o líquido seminal (السائل المنوي, *al-sā’il al-manawī*) produzido pelos testículos”²⁴⁶. Para Ibn Sīnā, os testículos, que produzem e descarregam sêmen nos tecidos preparatórios e dutos são considerados “membros auxiliares”. Ou seja, estão ao lado de órgãos como os pulmões, o cérebro e o fígado. Neste tópico, aparecem também as trompas de Falópio, que “descarregam o ovo no útero e servem, assim, ao propósito final, a preservação da espécie”²⁴⁷. Contudo, ao descrever os fluidos do corpo, o sêmen feminino não mais é citado, e ao esperma masculino é concedida uma função essencial. Para Ibn Sīnā, os fluidos poderiam ser primários e secundários. Os primários agrupavam os humores sangüíneo, fleumático, bilioso e colérico. Já os fluidos secundários, que se subdividiam em excrementos e não-excrementos, exibiam um fluido derivado do sêmen. Este fluido apresenta uma função exageradamente importante para o corpo, pois é responsável por preservar a “identidade” do membro ou órgão do corpo durante toda a vida. O que se depreende desta tese é que o sêmen transcende a função do ato sexual e gerativo.

Ainda que Ibn Sīnā reconheça e mencione o esperma feminino em algumas passagens de seu Cânone e afirme a existência do óvulo, não parece clara a função de tal esperma na formação do embrião. Quando se debruça sobre o processo de geração, o autor equipara o esperma masculino ao agente coagulante do leite e o esperma feminino ao coágulo do leite. Na prática, significa afirmar que o sêmen masculino seria responsável por iniciar a formação do coágulo, enquanto o esperma feminino daria formas ao novo ser²⁴⁸.

Ora, se a mulher contribui para dar formas ao embrião, como entender a existência de “forças”, ou sopros, que dão *forma* ao corpo deste novo ser, moldando, ainda, sua talhe e seus órgãos? Além desta aparente contradição, outra questão merece relevo. Ao falar sobre a participação da mulher na constituição do embrião, o médico se fixa no sangue menstrual, e não no esperma. E afirma “uma porção de sangue é transformada à

²⁴⁵ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 62.

²⁴⁶ *Ibid.* p. 50-1.

²⁴⁷ “(...) the fallopian tubes discharge the egg into the uterus and thus serve the final purpose, the preservation of the race”. IBN SĪNĀ. “The Auxiliary Members” § 148 *In The Canon of Medicine*. p. 51.

²⁴⁸ IBN SĪNĀ. “Classification of the members according to their origins” § 150. *Ibid.* p. 52.

semelhança do esperma e os órgãos derivam dela”²⁴⁹. Ou seja, a função mais complexa do sangue²⁵⁰ só é possível quando este se molda à substância espermática.

As discussões em torno da mulher grávida parecem ser tema constante em textos sexuais. Se o mérito por formar o novo ser fica, quase completamente, a cargo do homem, os males passíveis de acometer o embrião já são conferidos à mulher. Como já foi notado, Al-Tifāṣī começa seu capítulo X – o que fala de mulheres com *maneira* de homens –, creditando aos médicos uma informação, no mínimo, inusitada: o sexo anal freqüente provoca o nascimento de uma criança passiva²⁵¹. Para finalizar, ele afirma que “a mulher que aceita este tipo de prática não deverá culpar a ninguém, somente a ela”²⁵². Importante notar que o autor d’*As Delícias* não está interessado em discursar sobre a necessidade da procriação. Seu objeto é o sexo, cuja finalidade imediata é o gozo. Daí não se encontrar uma teorização detida sobre a *função* feminina na geração. Ainda assim, quando se vê na mulher um ser capaz de responder pelos próprios atos, é à corrupção de costumes ou ao fomento do mal que os autores se voltam.

A preocupação com tal *função* é explorada longamente por Ibn Sīnā, que se concentrará no sangue, quando fizer as descrições sobre a participação da mulher na geração do embrião. Uma vez que não há dispêndio de sangue feminino durante o coito, a preocupação do médico volta-se, novamente, para o esperma masculino. Trata-se de um preceito grego: o homem é mais quente e seco que a mulher, e o sexo esfria e seca o corpo. Logo, sucessivas relações sexuais serão mais prejudiciais para o homem do que para a mulher. Para o médico, “aqueles que sentem mais prazer são os que mais caem na fraqueza”²⁵³. De modo que é preciso encontrar o equilíbrio entre a retenção do esperma – o não-sexo – e sua emissão, as relações sexuais. Mas, é preciso lembrar que, em nenhum momento, Ibn Sīnā se arrisca a promover um calendário de abstinência para os homens.

Nesse sentido, há uma necessária preocupação com o próprio órgão genital masculino. Deve-se descobrir a melhor maneira de expulsar o sêmen, e o método aconselhado pelo médico é tornar o membro grosso. Isto seria possível através dos sucessivos encontros sexuais. “Praticar o coito, como diz Hipócrates, leva à grossura, e

²⁴⁹ “One portion is changed into the likeness of the substance of the sperm and the organs derived therefrom”. *Ibid.*

²⁵⁰ Ao sangue caberiam, ainda, três outras funções: O menstruo seria utilizado para alimentar o feto; preencher os interstícios nos órgãos vitais, transformando-se em carne e gordura; e converter-se em leite, após o nascimento da criança.

²⁵¹ AL-TĪFĀṢĪ. *op. cit.* p. 240.

²⁵² “(...) la femme qui accepte ce genre de pratique ne doit-elle adresser ensuite de reproches à personne sinon à elle-même”. *Ibid.*

²⁵³ IBN SĪNĀ. القانون في الطب (*Al-Qānūn fī al-Ṭibb*). Vol. II. p. 729.

deixá-lo leva ao encolhimento”²⁵⁴. Esta expansão do músculo permite, pois, que haja um aumento da quantidade de sêmen quando da sua emissão. Ainda que Al-Maḥzūmī não ministre receitas de como aumentar o pênis, é à penetração que ele credita o “mais alto prazer feminino”²⁵⁵. Com Al-Tīfāṣī não poderia ser diferente. O autor narra, em detalhes, a penetração do homem na mulher, mas não de um homem em outro homem, como já se notou.

Ejacular, portanto, não é um problema, mas a garantia do bom funcionamento do corpo. Ibn Sīnā naturaliza este processo de tal forma, que o toma como característica de uma das fases da vida. Diz ele que a juventude dura até o momento em que aparecem emissões noturnas²⁵⁶. O que pode nos fazer crer que a masturbação fosse vista como uma faceta da sexualidade, e não sua oposição. A tese, defendida aqui, destoa daquela proposta pelos médicos gregos antigos, que argumentavam em prol da contenção do esperma e da obtenção, por conseguinte, de um fluido “espesso e abundante”²⁵⁷. Daí a intensa preocupação em não desperdiçá-lo, mas empregá-lo para a concepção de um herdeiro – preferencialmente varão – legítimo.

A incitação de emissões demonstra, ainda, que o esperma masculino sempre exibe a capacidade de gerar. O que, em certa medida, atesta a força deste fluido. De outro modo, a visão sobre o ato gerativo se distancia daquele proposto pelo Corão. Ibn Sīnā prevê os encontros sexuais entre homem e mulher, mas não deixa explícita a obrigatoriedade de um contrato matrimonial entre o casal. O médico pensa o sexo e sua interferência no corpo masculino e feminino, mas se exime de defender o *nikāḥ*. E, o que me parece mais significativo, é que o ato da geração emerge mais como uma função possível do que necessária. Aliás, deve-se mesmo acreditar que as intenções do médico comprometiam-se com a saúde, e não com o ato gerativo. Ao final do item “*Os Danos do Coito, seus Tipos e Formas de Males*”, ele afirma “praticar o coito com os rapazes é rejeitado pelas pessoas e proibido pela *Šarīʿa*, e ele é, por um lado, mais prejudicial, e, por outro, menos. Pelo fato de que a natureza precisa de mais movimento para que os espermatozoides saiam, ele é mais prejudicial. E, por outro lado, como os espermatozoides não fluem muito como acontece no caso das mulheres, ele é menos prejudicial (...)”²⁵⁸.

²⁵⁴ *Ibid.* p. 726.

²⁵⁵ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 58.

²⁵⁶ IBN SĪNĀ. “The effect of age on temperament” § 58. *The Canon of Medicine*. p. 26.

²⁵⁷ ROUSSELLE, A. *Pornéia*. p. 32.

²⁵⁸ IBN SĪNĀ. القانون في الطب (*Al-Qānūn fī al-Ṭibb*). Vol. II. p. 729.

O tema não é inédito. Al-Jāhizī, já no século IX d.C., escrevia o seu “*Efebos e Donzelas*”, em que aparecem duas vozes masculinas demonstrando suas preferências sexuais: um é “amante” dos efebos, o outro, das donzelas²⁵⁹. Al-Maḥzūmī também menciona o tema em seu texto, mas repugna este comportamento, “é muito perturbador que a prática da pederastia se esteja espalhando amplamente em nossa sociedade, tanto em seus escalões superiores quanto nos inferiores”²⁶⁰. Al-Tīfāṣī, ainda que se proponha discutir as relações ‘ilícitas’ desta sociedade, parece não muito afeito a tolerar os encontros sexuais entre homens. Há uma relação forçada entre homossexuais²⁶¹ e pernas magras ou tornozelos peludos que mais faz rir do que propriamente refletir sobre a questão²⁶².

A forma de tratamento dada ao tema, nestes autores, demonstra, certamente, quão presente estava o homoerotismo entre os árabe-muçulmanos, durante o período clássico, mas, sobretudo, dá o tom de como as relações homem-homem poderiam ser consideradas pela medicina ou pela gente comum. Essa diferença de julgamento está estreitamente ligada ao conceito de corpo, erotismo e sexo. Isto ocorre porque, de uma maneira efetiva, Al-Maḥzūmī prevê a geração como o maior propósito de Allāh. Enquanto Ibn Sīnā desloca a prática sexual para o cenário de saúde corporal. Al-Tīfāṣī, mesmo não prevendo a procriação como resultado a ser alcançado pelo sexo, mostra uma recusa ante à passividade masculina. Esta situação deveria, de fato, constranger a masculinidade dos árabe-muçulmanos.

Se o esperma é o fluido de maior importância no ato sexual e na geração do embrião, outro líquido ganha *status* soberano no período pós-parto. A preocupação com o sangue atravessa mesmo o momento da gestação e chega à fase de cuidados com o recém-nascido. A incumbência de protegê-lo e alimentá-lo, se não é, exclusivamente, uma tarefa materna, é, certamente, uma obrigação *feminina*. A mãe, “quando por razões de saúde ou em virtude de alguma anormalidade no leite, ou por razões de seu próprio conforto”²⁶³, não pudesse dispensar a atenção devida ao bebê, deveria empregar uma ama-de-leite.

Ibn Sīnā dedica a esta última um tópico exclusivo, intitulado “*As características da boa ama-de-leite*”. Uma das primeiras exigências é de que ela possua entre 25 e 35 anos,

²⁵⁹ AL-JĀHIZ. *Éphèbes et Courtisanes*, p. 109 e ss.

²⁶⁰ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 104.

²⁶¹ O equivalente à homossexualidade, em árabe, é a palavra *liwāt*, originária de Lūt, “Lóth”, habitante da cidade de Sodoma, cujos habitantes preferiam o contato sexual com homens.

²⁶² AL-TĪFĀSĪ. *op. cit.* p. 133.

²⁶³ “When for reasons of health or because of some abnormality in the milk, or for the sake of her own comfort (...)”. IBN SĪNĀ. “Concerning nursing and weaning” § 1450 *In The Canon of Medicine*. p. 362.

afinal, é neste momento que a mulher estaria no auge da sua “juventude e vigor”²⁶⁴. Além disso, não deveria ser nem gorda, nem magra. É preciso ter um corpo bem desenvolvido e seios volumosos. Não é demais encontrar na moça alegria, caráter moral e emocional. Nada de acessos de raiva, tristeza ou medo; isto poderia influenciar negativamente o bebê. Não foi o “Santo Profeta” que proibiu o emprego de mulheres perturbadas na função de amas-de-leite?²⁶⁵

Outras exigências seguem, mas, uma delas nos interessa – e impressiona – particularmente. A moça “deve abster-se de relações sexuais durante o período de cuidado para com a criança, uma vez que o coito ativa o sangue menstrual, obstrui o leite e diminui a sua quantidade”²⁶⁶. Pensando o evento isoladamente, não é possível dimensionar suas conseqüências. Contudo, ainda que não se possa precisar o tempo de convívio entre a moça e seu “filho-de-leite”, devem-se lembrar as palavras de Mazahéri sobre as regras impostas às mães, quais sejam, durante quarenta dias ela carregava uma mácula, incapaz de ser purificada²⁶⁷. O que pode indicar o emprego de uma ama-de-leite, ao menos, neste período. Se uma enfermeira combinasse a gravidez e, logo em seguida, a função de ama-de-leite, poderia acumular consideráveis oitenta dias de abstinência sexual. Ainda que não saibamos o real cumprimento deste aconselhamento, pode-se aventar que o intento de proteger o filho privasse estas mulheres de sexo, durante um longo tempo.

Esta íntima convivência entre o sangue e o sexo existe desde o Corão. Relação que também aparece nas teorias médicas. O que envolve este líquido de um caráter dual. Ibn Sīnā chega a afirmar que é dele que se “forma o infante”²⁶⁸. Daí a necessidade de melhorá-lo. E é dele, também, que se origina o leite, após o parto. Mas, tais descrições médicas não impediram a crença em seu caráter impuro. Não se trata, portanto, de encontrar a pureza e a impureza no ato sexual mesmo, como escreveu Bouhdiba²⁶⁹. O mênstruo, enquanto tema religioso, guarda uma impureza inerente. Afinal, todas as mulheres perdem sangue, todos os meses, independentemente das relações sexuais que mantêm. Já o homem, pautando-se nos preceitos corânicos, somente emitiria espermatozoides, quando de um encontro sexual.

²⁶⁴ “The age should best be between twenty-five and thirty-five years, when women are at the height of their youth and vigor”. *Ibid.* § 1452.

²⁶⁵ “The Holy Prophet (peace be upon him and his descendants) prohibited the employment of mentally deranged women as wet-nurses”. *Ibid.*

²⁶⁶ “She should abstain from sexual intercourse during the nursing period, as this activates the menstrual blood and makes the milk foul and reduces its quantity”. *Ibid.* § 1464. p. 365.

²⁶⁷ MAZAHÉRI, A. *op. cit.* p. 46.

²⁶⁸ IBN SĪNĀ. *Poème de la médecine*. p. 71.

²⁶⁹ BOUHDIBA, A. *A sexualidade no Islã*. p. 29.

Uma mulher menstruada não pode orar, entrar na mesquita, ler, recitar ou tocar o Corão, está proibida de girar em torno da Ka'ba, e está interdita para o sexo, como já se notou. Um homem, depois de ejacular, também será considerado impuro. A diferença entre os eventos é que o homem poderá recorrer à ablução. A impureza é fugaz. Tal diferença no tratamento da pureza/impureza dos líquidos feminino e masculino fica evidente num *ḥadīṭ* supostamente narrado por ʿĀ'īša, a esposa preferida do profeta. De acordo com o texto *Bidāya*, atribuído a Ibn Rušd, o dito de ʿĀ'īša apareceu sob duas formas.

Uma primeira versão colocava na boca da esposa as seguintes palavras: “Eu lavava as vestimentas do Enviado de Deus (a ele a bênção e a paz), devido ao esperma que ali se encontrava; depois, Ele saía para a Oração, com as manchas de água”²⁷⁰. De acordo com outros, o *ḥadīṭ* seria: “Eu friccionava o esperma das vestimentas do Enviado de Deus (a ele a bênção e a paz)”. No que teriam acrescentado: “pois (o Profeta) fazia a oração com água”²⁷¹. O que nos demonstra que, de algum modo, é possível tornar-se puro após uma ejaculação. O mesmo não ocorreria a uma mulher menstruada.

A participação do sangue na formação de uma nova vida, sequer citada pelo Corão, ganha tons mais carregados pela medicina. O esperma, o grande propulsor do embrião, tem uma origem clara: advém dos humores, que se formam dos alimentos ingeridos²⁷². A procedência do sangue remete, ao mesmo tempo, a uma condição material e divina. Leia-se este trecho de Rāḡib Bāšā:

Os homens experimentados afirmam que o esperma depositado no útero se transforma inicialmente em uma pequena bola arredondada, tendo como cor original o branco. Isso durante seis dias. No centro dessa bola aparece na seqüência um ponto de sangue. Esse ponto será a confluência das almas (*multaqā al-arwāḥ*). Quando a criação se conclui, esse será o coração. Dois pontos de sangue aparecem na seqüência: um, acima do ponto precedente, será o cérebro; o segundo, à direita em relação ao primeiro de todos, será o fígado (...) ²⁷³.

Aqui, o sangue “surge” no cenário *espermático*, onde será, de uma só vez, a confluência das almas e o motor organizacional do corpo. Pois, forma o coração, o cérebro e o fígado, considerados por Ibn Sīnā “membros vitais”. Em outro texto, *Poema da Medicina*, o médico teria escrito que “a origem do sangue está no fígado, e as veias o

²⁷⁰ BOUSQUET, G.-H. *op. cit.* p. 23.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² IBN SĪNĀ. “The nature of the humors and their types” *In The Canon of Medicine*. p. 31-2.

²⁷³ BOUHDIBA, A. *op. cit.* p. 22.

transportam a todo o corpo”²⁷⁴. Criador ou criatura, o certo é que o sangue alinha-se aos membros vitais e concorre em importância.

Bouhdiba não fornece outras informações sobre o autor deste texto, Rāḡib Bāṣā, tampouco sobre o significado de “confluência das almas”. Contudo, percorrendo o *Cânone de Medicina*, é possível encontrar uma preocupação do médico muçulmano. Ele lembra que o sopro não é sinônimo de “espírito”, *rūḥ* (روح)²⁷⁵. Ou seja, há vários espíritos contribuindo na formação do embrião, mas um só sopro, o que poderia ser equiparado ao *pneuma* entre os gregos. Os *espíritos* são componentes naturais do corpo humano. Podem-se encontrar três tipos nos seres, tal e qual as faculdades que lhes operam: o natural, o animal e o vital. Cada uma das variedades é aperfeiçoada nas circunvoluções cerebrais²⁷⁶.

Se os espíritos podem simbolizar alguma interferência dos líquidos masculino e feminino – uma vez que eles estão ligados a um órgão, o cérebro –, o mesmo não se pode afirmar sobre o *sopro*. Este “poder, que os órgãos recebem antes mesmo de adquirirem a capacidade de sentir e movimentar-se e desempenhar as várias funções da vida”²⁷⁷, é formado de luz e parte de vapor dos humores. O que, de alguma maneira, justificaria a “permissão” de se expelir esperma. Afinal, o sêmen não expulsaria consigo a força vital²⁷⁸. De igual maneira, a sangria é recomendada no caso de dor²⁷⁹, e a eliminação do sangue na mulher grávida proporcionaria melhorias ao feto²⁸⁰. O sopro tem um caráter divino, pois denota uma semelhança às “essências celestiais. É uma substância luminosa. Um raio de luz”²⁸¹.

Como se pode notar, a medicina avicênica conjuga os conhecimentos sobre o corpo, ao mesmo tempo em que o relaciona ao imaterial. De modo que o corpo ultrapassa o sentido de lócus para se tornar partícipe e agente dos cenários macro e microcósmico. Por entendê-lo desta forma, a medicina árabe-islâmica propõe os elementos imprescindíveis à boa saúde, considerando as propensões naturais deste corpo, o ambiente em que vive e os sentimentos impalpáveis que o regem. Entenda-se por “propensão natural” os elementos

²⁷⁴ IBN SĪNĀ. *Poème de la médecine*. p. 17.

²⁷⁵ IBN SĪNĀ. “The unavoidable causes of disease”. *The Canon of Medicine*. p. 187.

²⁷⁶ IBN SĪNĀ. *Poème de la médecine*. p. 18.

²⁷⁷ IBN SĪNĀ. “The nature of the breath” § 498. *The Canon of Medicine*. p. 146.

²⁷⁸ Tal preocupação rondava os textos de médicos antigos. “Apolônio preconiza os sacrifícios de preferência às sangrias, quando a gravidade do caso não as exige: o sangue, tal como o esperma, portador de pneuma, não deve ser desperdiçado”. ROUSSELLE, A. *op. cit.* p. 27.

²⁷⁹ IBN SĪNĀ. “Concluding remarks about disease” § 635 *In The Canon of Medicine*. p. 183.

²⁸⁰ IBN SĪNĀ. *Poème de la Médecine*. p. 71.

²⁸¹ IBN SĪNĀ. “The vital faculty or drive” § 476 *In The Canon of Medicine*. p. 187.

dominantes neste corpo²⁸², tal como formulou Hipócrates. O filósofo Al-Fārābī (870-950 d.C./256-338 H.) já havia escrito sobre as faculdades supremas da alma. Dizia o filósofo que se dividiam em cinco: a alimentação, o caráter sensitivo, imaginativo, racional e os desejos. De modo sistemático, esta teoria será retomada por outros autores árabe-islâmicos.

Ibn Sīnā reelabora tal discurso, no *Poema da Medicina*. No capítulo intitulado “Fisiologia”, o autor se dedica aos fatores necessários à boa saúde: alimentação e bebida; sono e vigília; movimento e repouso; excreção e retenção e as paixões da alma²⁸³. Esta mesma lista poderá ser encontrada no século XV d.C./IX H., no polígrafo Al-Suyūṭī (1445-1505 d.C./849-911 H.). Diferentemente dos autores mencionados, este *imām* cita textualmente o sexo como um fator indispensável à saúde²⁸⁴. Há duas inclinações claras, nos textos médicos: aquela que se preocupa com a saúde dos corpos e a manutenção de seu equilíbrio, portanto; como ocorre nos escritos de Ibn Sīnā; e aquela que prevê uma maior satisfação do corpo nos encontros sexuais, encontrada em Al-Maḥzūmī. De qualquer modo, o que parece significativo é a presença do tema sexual nos escritos médicos, e o diálogo travado com os elementos da boa saúde.

Talvez, esta seja a primeira regra para o pré-coito: “não coma uma refeição pesada antes de buscar a cópula (...)”²⁸⁵. A razão de sua proibição, de fato, consiste num empecilho ao sexo: o sono e o entorpecimento. O sono propicia um equilíbrio em relação à quantidade e qualidade dos humores, além de contribuir para uma ação umectante e de aquecimento²⁸⁶. Uma vez que o coito traz ressecamento, é recomendável que se usufrua do sono, no pós-sexo. Os conceitos de quente, frio, úmido, seco também são aplicados aos alimentos. É em razão de tais características que um alimento poderá ser considerado *afrodisíaco*.

A uva é recomendada por Ibn Sīnā como uma das frutas mais nutritivas²⁸⁷. E é também o ingrediente da bebida fermentada mais controversa deste momento da história árabe-islâmica. O *ḥamr* (خمر), ou bebida fermentada, traduzido comumente como vinho, é

²⁸² Hipócrates alerta àqueles que pretendem estudar a alimentação humana que se faz necessário reconhecer a natureza do homem em geral, distinguir as partes de que é composto – desde sua origem – e atentar para os elementos dominantes nesse corpo. Pois, diria ele, “se não se reconhece a composição fundamental, será incapaz de se conhecer o que dela deriva. E se não se discerne o que é dominante no corpo, não se será capaz de procurar o conveniente ao ser humano” In GUAL, C. G. et al. *Tratados Hipocráticos*. p. 21.

²⁸³ Esta mesma formulação aparecerá no *Livro sobre a Conservação da Saúde*, do português Pedro Hispano, do século XIII. Ver Andréia C. L. F. da Silva, *Livro sobre a Conservação da Saúde: uma contribuição portuguesa à medicina medieval* In www.abrem.org.br/livrosobrepdf.

²⁸⁴ AL-SUYŪṬĪ, Jalāl al-Dīn. *La médecine naturelle en Islam*. p. 87.

²⁸⁵ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 76.

²⁸⁶ IBN SĪNĀ. “Concerning sleep and wakefulness” § 1703 In *The Canon of Medicine*. p. 412.

²⁸⁷ *Ibid.* “Concerning food” § 1581. p. 390.

proibido no Corão: “Ó vós que credes! O vinho e o jogo de azar e as pedras levantadas com nome dos ídolos e as varinhas da sorte não são senão abominação: ações de Satã. Então, evitai-as na esperança de serdes bem-aventurados”²⁸⁸. Não se pode dizer que o uso largo de tal bebida consistisse numa transgressão social. Além do respaldo jurídico, havia o religioso, na tolerância de tal prática. Como nos conta Mazahéri, “durante algum tempo, num desígnio de penitência, as pessoas podiam renunciar voluntariamente a beber, mas tal renúncia nunca era duradoura. Em Bagdá, o califa al-Rāḍī (934-940), que prometeu não mais beber vinho, manteve a sua palavra durante dois anos, mas, ao fim desse tempo, suplicou aos teólogos que o relevassem do voto, o que foi feito mediante o pagamento de uma soma de 10.000 mil moedas de ouro destinadas aos pobres”²⁸⁹. Além de seu caráter prazeroso imanente, o vinho figurou, ainda, como remédio e adoçante dos corações apaixonados.

Ibn Sīnā o cita em vários momentos de seu livro e explica as razões de seu uso. De modo que, se for necessário levar uma pessoa à inconsciência, a fim de tornar a dor suportável, é preciso administrar-lhe fumária, ópio, hioscíamo, noz-moscada e agáloco cru, adicionando-os ao vinho. Ou ferver hioscíamo negro em água, com casca de mandrágora, até que ela se torne vermelha. Depois, é só misturar ao vinho²⁹⁰. A bebida é capaz de assegurar a umidade original do corpo, além de provocar a eliminação dos resíduos e levar o alimento aos vasos sanguíneos²⁹¹.

O vinho guarda um estreito laço com o sexo. Se o coito provoca a secura, o vinho leva à umidade. O resultado desta soma seria, então, o equilíbrio, tão teorizado pelos médicos desde a antiguidade. O vinho é, definitivamente, a bebida dos amantes. De todos eles. O casal de homem e mulher apaixonados, nas *Mil e Uma Noites*; os inebriados pela paixão e pelo sexo, no *Jardim das Carícias*; os encontros fortuitos de homem com homem, nas letras de Aḥmad Al-Tīfāšī, em *As Delícias dos Corações*. Este último escreve que, para exercer a atividade de *homofílico*, é preciso ter em casa “uma provisão constantemente renovada de bebida fermentada, porque é ela que comanda, aqui, sob qualquer circunstância”²⁹².

Se a proibição de Allāh quanto ao vinho distanciou os crentes do profeta, uma outra fruta os aproximou: a tâmara. Em uma de suas biografias, é relatado que Muḥammad

²⁸⁸ Sūratu Al-Māi’da, 5:90 In NASR, H. *op. cit.* (trad.). p. 191.

²⁸⁹ MAZAHÉRI, A. *op. cit.* p. 94.

²⁹⁰ IBN SĪNĀ. “Concerning sleep and wakefulness” § 1700. *The Canon of Medicine*. p. 411.

²⁹¹ IBN SĪNĀ. *Poème de la Médecine*. p. 23.

²⁹² “Le logis devra bien sûr abriter une provision constamment renouvelée de boisson fermentée, car c’est elle qui commande ici en toute circonstance”. AḤMAD AL-TĪFĀŠĪ. *Les délices des cœurs*. p. 130.

“freqüentemente jejuava por dois ou três dias seguidos, e quando chegava a hora de comer, ele sempre quebrava seu jejum com tâmaras”²⁹³. A fruta é indicada à mulher, em parto difícil, e, claro, como afrodisíaco. Por que são afrodisíacos? Nem Al-Suyūṭī, que tanto se dedica a caracterizar os alimentos, consegue explicar. Diria ele que “dão energia aos membros, protegem os intestinos e são afrodisíacos”²⁹⁴.

Percorrendo os textos médicos e eróticos, não se consegue precisar a origem do conceito “afrodisíaco” de determinados alimentos. O mel é outro item que figura na lista dos produtos que devem visitar o “cenário do leite”. O que parece digno de nota, ao menos em relação às tâmaras e ao mel, é que são encontrados na vida cotidiana do profeta. Al-Suyūṭī lembra que “o Profeta – que a paz esteja com ele! – comia, ao mesmo tempo, tâmaras e pepinos; ele dizia: ‘O frio de uns compensa o calor de outros, e o calor daquelas atenua o frio destes’”²⁹⁵.

Pouco provável que Muḥammad fosse conhecedor das teorias hipocráticas, antes mesmo que médicos árabe-muçulmanos se debruçassem sobre elas. De todo modo, as tâmaras faziam parte das refeições do profeta, e, talvez, isso fosse mais do que suficiente para encorajar o uso entre os fiéis. O mesmo argumento é usado para justificar o emprego de mel na dieta corrente dos muçulmanos. O “rei dos medicamentos”, como o nomeia Al-Suyūṭī, ganhou atenção especial do profeta, que teria dito: “o mel é o senhor dos remédios e a cura dos homens”²⁹⁶. Com um respaldo de tal monta, Al-Maḥzūmī não se esqueceria de indicá-lo para quem deseja uma noite de prazeres, e precisa se revigorar após o sexo²⁹⁷.

O surgimento de receitas afrodisíacas tem respaldo, certamente, nos ingredientes próprios dessa região, mas é consequência primeira do exemplo do profeta. Muḥammad sempre esteve envolto de mulheres e nunca escondeu a importância que dava à atividade sexual. De modo que, ainda que não houvesse textos sexuais a sua época, o gérmen para sua criação estava dado. O seu exemplo enquanto profeta e enquanto homem foi testemunhado por todos aqueles que lhe seguiam. E os autores de textos sexuais não ficariam imunes a tal exemplo.

²⁹³ ROGERSON, B. *O Profeta Maomé: uma biografia*. p. 163.

²⁹⁴ “Elles renforcent les membres, soutiennent les intestins et son aphrodisiaques”. AL-SUYŪṬĪ, Jalāl al-Dīn. *op. cit.* p. 44.

²⁹⁵ “Le Prophète – que le salut soit sur lui! – mangeait en même temps des dattes et des concombres; il disait: ‘Le froid des unes compense la chaleur des autres, et la chaleur de celles-ci atténue le froid de celles-là’”. *Ibid.*

²⁹⁶ “Le miel est le seigneur des remèdes et la guérison des hommes”. *Ibid.* p. 49.

²⁹⁷ O médico recomenda: “Mande aprontar uma cesta com frutas e também nozes de todo tipo, e talvez um jarro de mel e um pouco de pão fresco. Assim, vocês podem começar seus momentos juntos beliscando esses petiscos, que também podem servir para revigorá-los mais tarde”. AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 76.

Não é possível dizer que o profeta se preocupasse com a saúde de seu corpo para além dos retiros e dos jejuns. Mas, isso também, de alguma forma, está inserido na medicina que se desenvolveu séculos após sua morte. Relacionados à alimentação e ao sono, aparecem dois elementos essenciais à saúde do corpo e à prática sexual: o repouso e o movimento. É no movimento, contudo, que a diferenciação entre os corpos parece se dar. Não se deve reduzir o movimento apenas à prática de um exercício físico. Outros elementos de sensibilização do corpo, como a massagem e o banho, são destacados por Ibn Sīnā e aparecerão também em textos sexuais²⁹⁸.

Para além das inúmeras possibilidades de exercícios indicadas pelo médico, merecem destaque duas considerações surgidas daí. A caracterização de um determinado exercício permite que o leitor escolha o mais adequado para si. Há uma descrição detalhada de cada movimento possível para o corpo e de quem pode, portanto, fazê-lo. Daí uma medicina “especializada”. E, para chegar a tão alto grau de diferenciação, foi necessário tornar o corpo o seu objeto principal. E não as doenças que lhe acometem. Essa leitura do corpo, livre de amarras por este ou aquele crivo de interpretação, foi essencial para criar um lugar próprio para o corpo. Em outras palavras, toma-se o corpo como um *locus* de preocupação e de intervenções necessárias – que deveriam elevar seu grau de satisfação. Nesse sentido, os exercícios poderiam contribuir para a manutenção ou melhoria das atividades individuais ou das relações entre os corpos.

A segunda questão parece contradizer a primeira, mas é, em realidade, sua consequência. A medicina avicênica, ao falar sobre o movimento do corpo – e não de homens e de mulheres – insere também as mulheres na sua teoria. O que poderia levar à autonomia do corpo feminino, e, por conseguinte, à criação de um espaço de atuação social independente do masculino. Se Ibn Sīnā confere, por um lado, à mulher o poder de decidir sobre seu corpo, isto não significou, de outro modo, que a mulher tenha conhecido o próprio corpo e tenha falado sobre ele. O discurso sobre o corpo feminino continua sob tutela masculina.

Nesse sentido, Ibn Sīnā parece buscar, essencialmente, a construção conceitual de um corpo, e, quando pensa o corpo feminino, pretende tratá-lo como o “ser” mulher. Em Al-Maḥzūmī, vê-se este corpo de duas formas: na juventude, é o “ser” fêmea; e, após a perda dos encantos e da beleza, resta à mulher uma outra posição, o “ser” mãe. O texto de Al-Tīfāṣī, por se preocupar, apenas, com o prazer que este corpo pode engendrar no

²⁹⁸ Al-Tīfāṣī dedica um capítulo inteiro à massagem. *op. cit.* p. 249, e Al-Maḥzūmī prevê a limpeza do corpo antes da cópula. Daí o disseminado uso do *ḥammām*. *op. cit.* p. 75.

masculino, passa a vê-lo como o “ser” libertino. A julgar pelos documentos históricos dos séculos XII e XIII, e pelos raros exemplos de mulheres que se tornaram agentes sociais, o “ser” mulher permaneceu distante da sociedade árabe-islâmica clássica.

Nenhum dos dois textos sexuais se preocupa em pensar a organização do corpo feminino, recomendando-lhe esta ou aquela prática física. Aliás, se houve um movimento corporal apreciado nas mulheres foi a dança. Não sem razão. Por ficarem demasiado tempo dentro de casa, a diversão das mulheres – possivelmente, as ricas – era promover reuniões com cantoras e dançarinas²⁹⁹. Esta atividade sairá do reduto feminino, para alcançar os encontros masculinos. A “prática física” feminina atinge seu auge nas escravas-cantoras. O que, uma vez mais, alia o movimento feminino à sensualidade³⁰⁰.

É essa aparente integralidade do corpo feminino, empreendida por Ibn Sīnā, que pode levá-lo a mencionar práticas contraceptivas, em seu livro. De acordo com Chebel, o médico descreveu não menos de vinte métodos contraceptivos em seu *Cânone de Medicina*³⁰¹. Ora, se o Islã prevê o encontro prazeroso entre um homem e uma mulher, deve permitir, pois, que este casal decida o momento adequado de desejar um filho. Mas, esta separação primária entre gozo e procriação não pareceu tão natural a muitos homens que se debruçaram sobre a sexualidade humana. Na segunda metade do século XI, Al-Ġazālī dizia haver quatro opiniões de teólogos sobre o *coitus interruptus* (coito interrompido):

Verificam-se, a esse respeito, quatro opiniões:

- a. uns (os teólogos) o declaram permitido absolutamente e em todos os casos;
- b. outros o declaram interdito, em todos os casos;
- c. segundo outros, é permitido, mas com a autorização da mulher (em razão dos danos que ele pode causar);
- d. por fim, há quem diga que ele é permitido em relação a uma concubina, e não em relação a uma mulher livre³⁰².

²⁹⁹ MAZAHÉRI, A. *op. cit.* p. 75.

³⁰⁰ Séculos mais tarde, Gibran Khalil Gibran, ele mesmo um árabe, inseriu em seu livro “O viajante” a descrição de uma dançarina que, ao se apresentar na corte de um príncipe, diria que “a alma do filósofo vive em sua cabeça, a alma do poeta vive em seu coração, a alma do cantor vive em sua garganta, mas a alma da dançarina habita em todo o seu corpo”.

³⁰¹ CHEBEL, M. *op. cit.* Verbete “contraception”. Tome I. p. 207.

³⁰² “Il y a, à cet égard, quatre opinions: a. les uns (théologiens) le déclarent permis absolument et dans tous les cas; b. d’autres le déclarent interdit, en tout état de cause; c. selon certains, cela est permis, mais avec l’autorisation de la femme (en raison du tort qui lui est causé); d. enfin, il en est qui disent que cela est permis à l’égard d’une concubine, non à l’égard d’une femme libre”. *Ibid.* Verbete “coitus interruptus”. Tome I. p. 194.

Chebel lembra, ainda, que nem o Corão nem o profeta são totalmente hostis à contracepção natural³⁰³, embora mostrem sua preferência pela procriação. O que parece pesar na decisão por tal prática é o *status* ocupado pela mulher. Voltemos aos textos sexuais. Ao narrar os encontros sexuais entre um homem e uma mulher, Al-Tīfāšī descreve, apenas, o sexo anal. Pensando que seu texto propunha retratar a prostituição feminina, o sexo anal seria, para elas, o melhor método contraceptivo. Mas, como existiam formas de impedir a gravidez, a ausência do sexo vaginal levanta suspeitas. Isso, de alguma maneira, pode endossar a tradição árabe-islâmica, que vê na vagina o lugar da reprodução, portanto, um locus sagrado. Daí o Corão mostrar sua reprovação diante do sexo entre dois homens, devido a sua antinaturalidade.

O fato é que Al-Tīfāšī, como bom muçulmano que é, e sabendo da “acidez das palavras e dos atos”³⁰⁴ exibidos em seu texto, jamais colocaria uma mulher casada – ou de reputação impoluta – numa cena de sexo anal. De modo que, por mais despreocupação que ele possa aparentar, ainda assim, seu texto se justifica em premissas religiosas e louvações a Allāh. Além disso, em todo o prefácio de sua obra, há indicações nominais de personagens caros à sociedade islâmica, desde companheiros do profeta até filho de califa. O que demonstra como os textos sexuais também se pautavam no *adab*³⁰⁵.

Ao que parece, a medicina poderia servir aos interesses de um grupo ou de um comportamento tido como “recomendável”, fosse pelo Corão, fosse pelo profeta. É o que ocorre nas *Fontes do Prazer*. Embora Al-Maḥzūmī faça questão de ressaltar o médico renomado que é, e descreva extensamente os órgãos de cópula femininos e masculinos, não se encontrará, ali, qualquer referência às práticas anticoncepcionais. O intento do médico é que o sexo seja prazeroso e gere descendentes. Cópula e procriação só podem andar juntas. Em outras palavras, sexo é prazer, mas é também trabalho. Como aconselha o médico:

Tenham, portanto, bom coração e vigor, se quiserem aumentar a prole, e penetrem a mulher todos os dias, depositando nela suas sementes até que ela dê sinais de estar grávida. Só então

³⁰³ *Ibid.* p. 195.

³⁰⁴ “Le Très-Haut lui a permis (...) l’acidité des paroles et des actes”. AL-TĪFĀŠĪ. “Préface de l’auteur”. *op. cit.* p. 19.

³⁰⁵ Chebel conceitua o *adab* como uma “confluência inextrincável de educação de base, literatura, cultura e escritura. O termo, que significa, inicialmente, ‘boa educação’, ‘cortesia’, viu sua semiologia se expandir para englobar as criações específicas do espírito, em particular, a prosa, a poesia, a pronúncia, a composição, a ortografia e a caligrafia” In AL-JAHIZ. *Éphèbes et courtisanes*. p. 22.

poderão repousar da prazerosa labuta. E que com as bênçãos de Alá vocês possam sempre viver em felicidade entre suas alegres e risonhas mulheres e crianças³⁰⁶.

O texto de Ibn Sīnā não apenas desobriga a mulher a se tornar “mãe”, como a coloca ao lado do homem, inserida no mesmo cenário. Eis que o resultado é a capacidade de enxergar o corpo – seja ele masculino ou feminino – sob a influência de determinados agentes e descobrir que o corpo humano pode, sim, reagir da mesma maneira. É por isso que se encontrará no capítulo “Changes in the atmosphere”³⁰⁷, recomendações sobre as mudanças que as estações climáticas provocam no *corpo*. Das considerações gerais sobre o corpo, podem ser tecidas observações particulares – ao homem ou à mulher –, e não o contrário, como ocorre em Al-Maḥzūmī. Neste, o corpo da mulher é minuciosamente relatado e especificado, para tornar-se acessório ao final da obra.

O autor das *Fontes* não escreve sobre a gravidez e nem sobre uma possível participação feminina neste processo. Mas, dada à importância central do homem – e de seu esperma – na sua obra, parece pouco provável que a figura feminina alcançasse tamanha notoriedade. Nesse sentido, é quase certo que ele discordasse de Ibn Sīnā quanto à influência imaterial da mulher sobre seu filho. No *Cânone de Medicina*, é possível ler:

O estado da mente dos pais afeta o corpo da prole, como, por exemplo, as fantasias. Em regra geral, é algum objeto natural que se reflete no corpo. Por exemplo, o rosto de um menino imaginado pelos pais no momento da concepção pode ser realizado no infante, quando ele nascer, ou a “alma” do bebê pode ter um “aspecto”³⁰⁸ muito parecido com aquele visto (mentalmente) pela mãe quando o líquido seminal estava fluindo nela, no coito, ou pelo pai, no momento da [emissão] do fluxo³⁰⁹.

A teorização sobre os corpos não impediu, contudo, que Ibn Sīnā reproduzisse, simplesmente, muitas das idéias gregas antigas e criasse na mulher um ser tão diferente do homem, que faz duvidar da própria elaboração dos conceitos de corpo, vista até então. A certeza de que a mulher era mais “fria” e “úmida” que o homem gerou inúmeros outras

³⁰⁶ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 122.

³⁰⁷ IBN SĪNĀ. *The Canon of Medicine*. p. 441 e ss.

³⁰⁸ Traduziu-se por “aspecto” o que o médico chama de “color”. Como não há referência anterior a este termo, não é possível conceituá-lo de forma precisa.

³⁰⁹ “The state of the mind of the parents affects the body of the offspring, as for instance, fantasies. As a rule, it is some natural object which impresses the body. For instance, some image of a boy pictured by both parents at the time of conception may have a “color” very like the color seen (mentally) by the mother while the seminal fluid was flowing into her at coitus or by the father during the time of this flow”. IBN SĪNĀ. *The Canon of Medicine*. “The influence of psychological (emotional) factors” § 806. p. 218.

certezas, que não demorariam a desembocar num processo misógino. Devido a essa frieza, sua compleição física é menor, sua formação de excrementos é maior, sua pele é frouxa³¹⁰. Por certo, a densidade da carne masculina dificulta a permeação das veias e nervos³¹¹. Logo, o homem será menos propenso a doenças.

O médico não deixaria, ainda, de perseguir o corpo feminino a partir de um único órgão, o útero. Ele é a chave de entendimento do corpo feminino desde a antiguidade: lugar em que se desenvolve o embrião, lugar de onde se pode expulsá-lo através do aborto, e, por fim, sede dos muitos desequilíbrios que acometem a mulher. Baseando-se no *Corpo Hipocrático*, Rousselle afirma que “quando uma mulher perdia a voz, rangia os dentes, quando sua tez ficava escura e ela caía numa espécie de coma, era logo examinada a zona genital”³¹². As parteiras explorariam o toque vaginal e logo descobririam um sintoma uterino. Não bastasse, os sintomas que, supostamente, adviriam do útero causam na mulher a *histeria*³¹³. É como se o útero “saltasse” para o coração, o fígado e a garganta³¹⁴. Razões, comumente, aceitas pelas mulheres.

O útero figura como fator de origem de doença em boa parte dos itens listados no *Poema da Medicina*. É como se toda mulher tivesse um potencial para engendrar algum problema no útero. Além da bile amarela, que poderia causar um tumor no útero, havia a fleuma, ou pituíta, cuja conseqüência era uma hidropisia no mesmo lugar. O fato é que, dos quatro temperamentos possíveis, sangüíneo, fleumático, bilioso (colérico) e melancólico, foi o fleumático que se transformou no “temperamento feminino típico”³¹⁵. Afinal, trata-se da combinação do frio com o úmido. De modo que “as mulheres seriam frágeis em virtude de estarem seus corpos constantemente doentes e serem indomáveis. Isso explicava muitas das ‘doenças femininas’, cada vez mais associadas ao aumento ou à diminuição dos fluidos advindos do útero”³¹⁶. A fleuma provoca doenças, que, por sua vez, engendram a fraqueza.

³¹⁰ *Ibid.* “The effect of gender on temperament” § 69. p. 30.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² ROUSSELLE, A. *op. cit.* p. 85.

³¹³ Ao descrever como o corpo feminino foi retratado pela medicina, Camacaro Gómez diz que “histeria proviene del término griego hystera, útero; está basado en la antigua medicina griega y desde allí tradicionalmente se consideraba a la histeria como enfermedad del útero, por lo tanto femenina. El estudio de la histeria les ocupó mucho tiempo tanto a Hipócrates como a Galeno, quien más tarde concluiría que la histeria era una enfermedad relacionada con la falta de placer sexual en la mujer y que por lo tanto su solución estaba en su satisfacción sexual. “Cuerpo de Mujer: Territorio Delimitado por el Discurso Médico....”. *Comunidad y Salud*. v.5 n.1 Maracay jun. 2007.

³¹⁴ ROUSSELLE, A. *op. cit.* p. 85.

³¹⁵ FACCHINETTI, C. et alli. “As insanas do Hospital Nacional de Alienados”. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*. Rio de Janeiro, v. 15, supl., p. 231-242, jun. 2008.

³¹⁶ *Ibid.*

Assim, determinadas características femininas eram, em realidade, inerentes a elas. O feminino, uma vez mais, torna-se prisioneiro de seu próprio corpo.

4. Por uma erótica árabe

A sociedade árabe-islâmica fez do sexo seu assunto. Por que se escreveu tanto sobre ele? Pode-se pensar numa dezena de respostas. Porque era orgulho dos homens; porque sexo era tido como ciência; porque se precisava aprender a “arte do gozo”; porque sexo também fazia rir. Inúmeras possibilidades que confirmam igual teoria: o sexo não era manifestação do corpo; era o próprio corpo. Tudo podia – e deveria – cheirar a sexo. A beleza da mulher, o perfume, o banho, a fruta que se come, o gosto que se tem. O gozo é, de fato, uma preocupação e precisa se fazer sentir.

Se o sexo não foi inventado pelos árabes, é provável que o cenário do prazer o tenha sido. De modo que não basta penetrar e ser penetrado, gozar uma vez, e gozar depois. Há uma aura de inquietação rondando o pré-coito, de maneira tão irresistível, que se faz necessário refletir sobre ele e reinventá-lo, ou, talvez, criá-lo. O certo é que, dessa ânsia pelo deleite, surgem não apenas as teorias sexuais – que poderiam se pautar nos escritos médicos, em anedotas, fabulações e desejos –, como também uma erótica própria, que consegue ser várias eróticas, ou, surpreendentemente, engendrar a sua aparente antítese: a pornografia.

Nesse sentido, seria possível definir o erótico no seio da tradição árabe-islâmica? É Chebel quem propõe um conceito para tamanha particularidade: “O erotismo é, por sua vez, uma atitude distinta da sexualidade, uma corrente literária fortemente ancorada na mentalidade árabe e uma estética. Refinamento raro da carne, o erotismo é uma invenção constante do desejo e de suas sutilezas”³¹⁷. Eis, aqui, o ponto nevrálgico para qualquer discussão mais densa sobre o erotismo: de que forma se dá a convivência entre o erótico e o sexual?

Chebel, talvez, se refira mais a uma teoria erótica, que propriamente à materialização dos comportamentos aí engendrados. Torna-se, contudo, impossível deslindar a estética do físico; a discussão da interpretação que dela se faz na alcova. Ocorre que o motor da estética erótica é o sexo, ainda que se tenha criado uma *práxis* erótica e um ser erótico distintos. Além de Chebel, Octavio Paz vê o erotismo e a sexualidade como dois campos opostos, como notado anteriormente. Mas, é preciso lembrar que o erotismo não é, apenas, uma corrente literária; é uma postura. E não pode ser tido como “distinto”

³¹⁷ “L’erotisme est à la fois une attitude distincte de la sexualité, un courant littéraire fortement ancré dans la mentalité arabe et une esthétique. Raffinement exquis de la chair, l’erotisme est une invention constante du désir et de ses subtilités”. CHEBEL, M. *op. cit.* Verbete “erotisme”. Tome I. p. 288.

ou contrário do sexual. O erótico precisa do sexual. O sexual exhibe possibilidades de contato entre os corpos e no próprio corpo, que vão muito além da penetração. O toque, a massagem, a mordisca, os afagos, as lambidas, o contato oral genital, o contato entre o corpo e os órgãos genitais, entre as partes sensíveis dos corpos. Tudo isso é sexo. O sexo pode prescindir do erotismo, mas o erotismo não prescinde do sexo. A sexualidade existe desde tempos imemoriais. A excitação advinda de um corpo é imanente ao ser humano. O que não significa, de outro modo, que todas estas relações tenham se dado no âmbito do erótico³¹⁸. O erotismo é uma leitura sexual do corpo, que, na sociedade árabe, beirou o poético.

Ao pensar as relações amorosas entre os gregos, na Antiguidade, Nicolau Sevcenko notou que a realização dos ímpetos do desejo se dava numa “cerimônia extremamente sofisticada e complexa (...), chamado *Symposium* ou banquete”³¹⁹. Completa ele que o motor do banquete era prolongar ao máximo possível sua duração e permitir que homens e mulheres, ali presentes, pudessem desfrutar dos mais intensos prazeres. Essa alternância entre tempo de prazer e tempo da suspensão do deleite pode ser relacionada à tese de Nietzsche sobre os tipos apolíneo e dionisíaco³²⁰.

O que ocorre à sociedade grega é uma tolerância – e até uma incitação – do prazer, mas que precisa ser celebrada num determinado espaço, num determinado momento. O banquete poderia se alongar, como observa Sevcenko, contudo, precisaria terminar. Havia, pois, mais uma preocupação em realizar as necessidades sexuais dos convivas do que, propriamente, em celebrar o prazer. O sexo não parece ter se transformado, aqui, numa estética, à semelhança do que teria ocorrido à sociedade oriental.

A mesma tolerância e incitação aparecem na sociedade árabe-islâmica clássica. Porém, estas cerimônias não poderiam fazer parte da vida dos árabe-muçulmanos, porque, neste caso, o sexo era tido menos como mediador das relações sociais do que como elemento constitutivo de tal sociedade. Sendo constituinte dos encontros sociais, o sexo

³¹⁸ Georges Bataille aprofunda ainda mais esta discussão, ao afirmar que o sentido fundamental da reprodução é também chave para se entender o erotismo. A reprodução coloca em evidência os seres descontínuos que somos em busca de uma continuidade possível, aquele que é engendrado. Por ser uma dissolução das formas sociais a que estamos submetidos, o erotismo iria ao encontro da reprodução, já que também é ruptura. Ver *O erotismo*. p. 12 ss.

³¹⁹ SEVCENKO, N. “Amor, desejo e punição em tradição popular”. FERREIRA, J. P. e MILANESI, L. *O obsceno: jornadas impertinentes*. p. 34.

³²⁰ Em Apolo, pode-se reconhecer “a imagem divina e esplêndida do princípio de individuação, cujos gestos e olhares nos falam de toda a sabedoria e de toda a alegria da ‘aparência’, ao mesmo tempo que nos falam da sua beleza”. Já em Dionísio, “o objeto dos seus regozijos era uma licença sexual desenfreada, cujo fluxo exuberante não se detém respeitoso perante a consangüinidade (...); era verdadeiramente a bestialidade mais selvagem da natureza humana que parece ter o sabor de uma bebida cozinhada por feiticeiras”. NIETZSCHE. *A origem da tragédia*. p. 43 e 47, respectivamente.

torna-se indispensável como qualquer outra tarefa orgânica: comer, beber, dormir; ao mesmo tempo em que goza de uma posição privilegiada por se justificar pelos desígnios divinos, expressos no Corão, e pela própria vida do profeta.

O corpo ganha, portanto, outra significação. Ou seja, por transcender qualquer padrão de beleza e, ainda assim, ser tão belo, o corpo *per si* acaba por se tornar atraente, desejável; erótico. O encanto é sempre com o corpo; o corpo é belo. Não se trata de nenhuma novidade na história da sexualidade. O que os árabes fazem, contudo, é enxergar este corpo, para além da roupa que lhe protege ou dissimula, como afirmou Bataille³²¹. Encará-lo; cada parte, inclusive o órgão sexual – de uma fealdade a ser notada³²² – parece, sim, novidade.

Tudo é passível de ser desejado, apreciado e, portanto, experimentado. As mãos, os pés, o ventre, as coxas, os braços, a face. Dehoï nos fala de um joalheiro que descobre os braços de sua bela cliente, nas *Mil e Uma Noites*:

E, imediatamente, um dos escravos se precipita e levanta as mangas da sua senhora. E aos meus olhos apareceu um braço, ai! ai! Um colo de cisne, mais branco e mais liso que o cristal, que termina com um pulso e uma mão e os dedos, ai! ai! Açúcar cristalizado, oh, meu senhor, das tâmaras confeitadas, uma alegria da alma, uma delícia, uma pura delícia suprema³²³.

Esta beleza física, apreciada em vários momentos do Islã clássico, engendra o desejo e pode levar, em muitos momentos, à paixão; a construção da erótica árabe passa, necessariamente, pela estética do belo. Os místicos muçulmanos não cansaram de repetir a idéia organizadora desta estética. Encontram-se num *ḥadīṭ* as seguintes palavras “Allāh é belo. Ele ama o belo”³²⁴. De modo que apreciar a beleza de um homem ou de uma mulher é honrar Deus. Beleza que é, apenas, uma manifestação da estética do belo, ordenada por Ele.

É nesse sentido que se encontram tão acentuadas descrições da beleza humana, na literatura árabe-islâmica. E não sem motivo, todas estas referências tipificam os elementos

³²¹ BATAILLE, G. *O erotismo*. p. 135.

³²² Sobre isso, Bataille cita as palavras de Leonardo da Vinci: “O ato da cópula e os membros de que nos servimos são de uma tal fealdade que se não houvesse a beleza dos rostos, os adornos dos parceiros e o impulso desenfreado, a natureza perderia a espécie humana”. *Ibid*.

³²³ “Et aussitôt une des esclaves se précipite et relève les manches de sa maîtresse. Et à mes yeux apparut un bras, hai! Hai un col de cygne, plus blanc et plus lisse que le cristal, et termine par un poignet et par une main et par des doigts, hai! hai! du sucre candi, ô mon seigneur, des dattes confites, une joie de l’âme, un délice suprême”. DEHOÏ, E. F. “Braços e Mãos” *In op. cit.* p. 123.

³²⁴ CHEBEL, M. Verbete “Beau”. *op. cit.* Tome I. p. 132.

criados por Deus. Constantemente, a mulher é comparada à lua ou a algum outro componente da natureza bela, criada pelo divino. Ao comentar a beleza de um personagem das *Noites*, Šahrāzād cita os versos que o poeta fez em sua homenagem:

Lua que se completa em extrema beleza;
o ramo de bambu fala de sua esbelteza;
o plenilúnio nasce da beleza de sua fronte,
e o sol se põe no rosado de suas faces;
ele domina toda a beleza, como se
toda a beleza da criação lhe pertencesse³²⁵.

Impossível saber que esta passagem se refere à beleza de um rapaz. O que demonstra, novamente, a exaltação da beleza do corpo. A literatura árabe, e acentuadamente a das *Mil e Uma Noites*, pretende cantar a perfeição das formas, estejam em que corpo estiverem. Mas, quanto mais os versos nos propiciem imaginar um ser com estas descrições, mais esta imagem nos foge. Pois, no limite, não há como imaginá-lo. As supostas descrições de beleza são, antes, não-descrições. Não há, sequer, um elemento palpável nestes versos. Não sabemos como é seu rosto, seus traços, sua cor, seu desenho.

Tanto neste trecho quanto no texto sobre o joalheiro, citado anteriormente, tudo o que se tem é uma pele macia e uma esbelteza. Isto não pode ser uma coincidência. Parece-me, há uma razão clara para esta teorização. Se a inspiração para o belo é o que foi criado por Deus, como representá-lo, como categorizá-lo? Se Deus é indizível, o belo também o deve ser. Não sem razão, a apreciação do belo aparecerá quando dos encontros apaixonados. É no cenário do amor que o belo ganha proporções inescrutáveis. Muito mais do que no sexual.

Se a beleza humana é um reflexo do belo divino, deveria ser tratada como tal e fugir da animalidade sexual, que toma os sedentos pelo gozo. É dessa forma que o médico das *Fontes do Prazer* estrutura seu texto. Ali, todas as ações são comedidas, educadas, sistematizadas. Não exatamente uma explosão desenfreada de desejo e uma sucessão de imagens não-belas. Em todos os relatos feitos sobre as mulheres com quem mantivera encontro sexual, o médico se furta a comentar efetivamente sobre o corpo, o cheiro, o sexo delas. A beleza está na pele. E isso é suficiente. Ora, para que mencionar o movimento mesmo do pênis dentro da vagina? Para o médico, consistia em pura tolice. Afinal, “esses

³²⁵ JAROUCHE, M. M. (trad.). *Livro das Mil e Uma Noites*. Volume I – ramo sírio. p. 221.

nomes e descrições são dados por zombaria ou para excitar o leitor”³²⁶. O que, normalmente, ocorre em “escritos eróticos populares”, completa. Quando, por outro lado, se evoca o feio, o órgão sexual sendo penetrado, o animalesco sem disfarces, cria-se a recusa, o nojo, o que não provém de Deus.

Há, aqui, ao menos, três questões imbricadas, que influem diretamente na elaboração dos textos eróticos e na vida sexual dos casais árabe-muçulmanos. O olhar, a nudez e os órgãos sexuais são pontos delicados do contato entre os corpos. Isto se deve não apenas ao que se encontra ditado no Corão, mas aos comportamentos tribais pré-islâmicos. O Corão mostra sua desaprovação ante o fato de Adão e Eva terem visto as partes pudendas um do outro. Afinal, quem os incitou a tirar a vestimenta foi Satã³²⁷. Contudo, a censura do Livro ocorre numa sociedade em que a nudez – talvez, até mesmo no espaço social – parece ter sido corriqueira. O que leva muitos autores – não apenas muçulmanos – a tomar este período como libertino e, assim, exaltar a chegada do Islã.

É preciso inserir a nudez das tribos árabes no seu próprio cenário. E não procurar aí a obscenidade que muitos textos execram. Nesse sentido, como lidar com um comportamento profícuo e, algum tempo depois, vê-lo regrado e, no limite, censurado? A esta questão tiveram que responder não só os jurisconsultos (*fuqahā*), mas especialmente aqueles que tratavam o tema da sexualidade. Bouhdiba cita as preocupações dos juristas em relação a este tema. Embora não informe a data, o autor grava as observações de Al-Rāzī quanto ao “olhar lícito”. É permitido que os casados olhem todo o corpo do companheiro, à exceção do órgão sexual, pois, nas palavras de Al-Rāzī, “sua visão produz cegueira”³²⁸. Além disso, o “olhar é um afrodisíaco tão poderoso que a tentação que suscita é irresistível”³²⁹.

Ainda que o Livro sagrado indique, pontualmente, a criação das vestimentas para cobrir os órgãos sexuais – o que pode remeter ao cenário íntimo –, os juristas se encarregaram de proibir a nudez completa, mesmo quando o crente está só. A própria solidão foi relativizada. Diriam os juristas que os crentes nunca estão sozinhos, pois o mundo é povoado por gênio (*jinn*), lembra Bouhdiba, e a “água tem olhos”³³⁰. Houve *faqīh* (jurisconsulto) que permitisse o olhar ao sexo do parceiro. Estas deliberações, contudo,

³²⁶ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 27.

³²⁷ Sūratu ‘Al-‘a‘rāf. 7:27. NASR, H. *op. cit.* p. 239.

³²⁸ BOUHDIBA, A. *op. cit.* p. 57.

³²⁹ *Ibid.* p. 58.

³³⁰ *Ibid.* p. 59.

sequer passam pelo texto de Al-Maḥzūmī ou de Al-Tīfāšī. Para eles, fazer sexo é trazer o corpo à tona. E sem roupa. O médico nos diz como deve agir um homem, no pré-coito:

Quando a respiração da mulher ficar pesada e ela estiver mais agarrada a você, ajude-a a tirar a roupa e reduza-se à nudez completa, levando-a para a cama. Agora, ela está pronta para os afagos sérios e as manipulações e beijos ardentes³³¹.

Voltando-se os olhos para o texto de Al-Tīfāšī, é possível encontrar referências claras à nudez. O que se percebe tanto nas *Fontes do Prazer* quanto n'*As Delícias dos Corações* é um gosto pela nudez feminina. Os traços sensuais, explorados naquele, como os seios e a maciez da pele, são substituídos, neste, pelo ânus e as nádegas. Porém, sempre, femininos. Isto, talvez, não seja apenas uma predileção, mas reflexo do imaginário religioso sobre o belo, que vê nos contornos femininos a delicadeza tal qual o divino; e recuse, de outro modo, os traços severos e ríspidos do homem. Não se pode deixar de pensar, contudo, que o discurso em voga nestes textos coloca a beleza feminina como a sua real e única virtude. Daí explorá-la à exaustão.

A aprovação ou recusa da nudez não é, apenas, um posicionamento teórico. A sociedade árabe materializou este estado corporal num lugar próprio, que dilatou o sentido de corpo, ao mesmo tempo em que reformulou o conceito de tempo. O *ḥammām*, ou banho público, deixa de ser um aspecto essencial da arquitetura árabe para presentificar os significados da convivência entre os corpos e simbolizar, em última análise, a própria relação sexual³³².

Para além da necessária purificação, o *ḥammām* propicia o encontro de corpos nus, no limite do relaxamento. E constrói, para isso, um ritmo próprio, que enreda os clientes e os devolve massageados, perfumados, limpos, revigorados para o outro tempo: aquele que é terreno, mas que se deixa atravessar pelos anseios religiosos. Dentro do banho, não é possível ler o Corão, tampouco pronunciar fórmulas de cumprimento como al-salāmu ‘alaykum (que a paz esteja convosco), como lembrou Bouhdiba³³³. O que não anula, contudo, seu caráter religioso; uma vez que aqueles que o procuram, fazem-no motivados pela limpeza tão evocada pela religião, e tão necessária às orações.

³³¹ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 77.

³³² “‘Ir ao *ḥammām*’ em muitos países árabes significa simplesmente ‘fazer amor’”. BOUHDIBA, A. *op. cit.* p. 217.

³³³ *Ibid.* p. 216.

Se os textos sexuais, priorizados aqui, podiam ser remetidos a determinado grupo social, o *ḥammām* pareceu abarcar toda a população. Bouhdiba e Chebel citam o mesmo – e impressionante – número de banhos públicos para Bagdad do século X, 27 mil³³⁴. Mazahéri, entretanto, confirma um número menor para dois séculos posteriores: 5 mil banhos³³⁵. O que não diminui a sua disseminação e possível alcance até mesmo entre as classes mais baixas.

Quando refletem sobre o banho público, os autores costumam apontar três motivadores de seu uso: a busca da higienização, que implica na purificação indicada aos crentes; o embelezamento e instrumento preparador – ou finalizador – da cópula. Esquece-se, contudo, do essencial: o *ḥammām* é o lugar, por excelência, da descoberta do corpo. Em todos os seus sentidos. Não importa que limitem o olhar aos outros corpos; que se separem homens de mulheres; que se imponha um sem-número de regras e observações. Nenhum jurista ou sábio religioso (*‘ālim*, cujo plural é *‘ulamā*, origem do nosso vocábulo “ulemá”) conseguiu cercear a busca pelo conhecimento de si mesmo, através do corpo. Pode-se dizer que, com isso, o Islã criou o tempo do corpo.

Ter um banho público logo ali, perto de casa, numa sociedade em que muitas mulheres viviam empoleiradas num mesmo espaço, sem direito a ficar apenas consigo mesmas, por alguns instantes que fossem, parece um grande estímulo. Não há como duvidar, ainda, do poder de socialização que se constituía aí. Mesmo que se criasse apenas uma atmosfera de “conversa fiada”, o fato é que este lugar havia. Talvez, o único para estas mulheres. Finalmente, um lugar em que se poderia encontrar um discurso feminino; um lugar em que a nudez é, ao mesmo tempo, convívio e comunicação³³⁶.

Este ambiente, que suspende o tempo das obrigações e do trabalho, permite, por assim dizer, o “aprendizado do corpo”. O *ḥammām* é sinestésico: sente-se o alongamento dos membros, a massagem, o perfume na pele, a esfregação de folhas nos dentes. E pode-se, naturalmente, percorrer do relaxante ao sexual; ao auto-erótico. O que acentua, ainda mais, o teor íntimo que ele proporciona. Nesse sentido, o Islã não se distancia das práticas “obscenas” das tribos árabes; mas as abrange, situando-nas no mesmo espaço; o espaço de corpos nus; mas, não as trata como obscenas.

³³⁴ Ver “O *ḥammām*”. BOUHDIBA, A. *op. cit.* p. 210 e “Hamman”. CHEBEL, M. *op. cit.* Tome I. p. 377.

³³⁵ MAZAHÉRI, A. *op. cit.* p.190.

³³⁶ Bataille toma a nudez como um “estado de comunicação que revela a busca de uma continuidade possível do ser para além do voltar-se sobre si mesmo”. A observação de como este estado pode levar ao “sentimento de obscenidade”, parece-me, carece de detalhamento e de localização histórica. Afinal, no caso do *ḥammām*, não se pode dizer que todos os seus frequentadores comungassem essa carga ‘obscena’, promovida pela nudez. *op. cit.* p. 17.

Esta preocupação com as sutilezas do corpo, do perfume, da pele macia depilada não poderiam estar só no *ḥammām*; trata-se, antes, de um assunto árabe-islâmico. O banho não é uma instituição criada pelo Islã. Antes, já existiam os *balneae* romanos, cujo uso foi alargado pelos árabe-muçulmanos. Ainda que a organização seja muito parecida nos dois casos, o *ḥammām* interiorizou-se de tal maneira na vida social árabe-islâmica, que se torna impossível pensar a profusão de discussões sobre o corpo sem a sua presença. Os significados que ele suscita, aliados ao momento áureo por que passava esta sociedade, permitiram a construção de uma erótica própria.

A beleza e o *ḥammām* trazem à tona a idéia primeira da organização erótica árabe-islâmica: o cenário pré-coito. Ainda que haja apenas um objeto de desejo, ocorre uma exacerbação de elementos excitantes, que compõem o cenário erótico e levam a tal objeto de desejo. Aliás, a constituição mesma do cenário sensual-sexual é digna de nota: os homens que tanto evocaram a poliginia não mantinham senão encontros sexuais com uma mulher. Mesmo num texto que fala, deliberadamente, de prostituição, não se vai encontrar o sexo com mais de duas pessoas, como ocorre n’*As Delícias dos Corações*. Ainda neste texto, dá-se alguma importância ao que pode haver de agradável num local em que se cobra e se paga para fazer sexo.

Então, o autor aconselha que o homem, que comercia o seu corpo, tenha uma casa elegante, em que se disponham “um tabuleiro de xadrez, cadernos de poemas e histórias de amor apaixonado, coleções de lendas ilustradas, de obras que tratem as operações de encantos e magia”³³⁷. As bebidas fermentadas também deverão circular por este ambiente.

É nas *Fontes do Prazer*, contudo, que se encontra um cenário mais elaborado em torno do sexo. O médico dedica várias páginas à “preparação para a cópula”³³⁸. Começa descrevendo o que todo homem e toda mulher, que desejam copular, precisam fazer: lavar-se, retirar o excesso de pêlos, perfumar-se. Atividades estas que, como já se disse, freqüentemente se desenvolviam no *ḥammām*. O perfume é, de fato, um traço particular da cultura árabe. E sua motivação encontra-se mesmo no profeta. Num *ḥadīth*, conforme já citado, ele atesta sua paixão pelos perfumes e as mulheres, do mesmo modo que às preces. “Ele esfregava almíscar e perfumes no rosto, na cabeça e nas mãos, enquanto seu corpo e as roupas tinham o aroma de óleo de aloé e cânfora”³³⁹. O perfume como paixão de

³³⁷ “Il y disposera en outre un échiquier, des cahiers de poèmes et d’histoires d’amour passionné, des recueils de légendes illustrés, des ouvrages traitant des enchantements et des opérations de magie”. AL-TĪFĀŠĪ. *op. cit.* p. 130.

³³⁸ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 75.

³³⁹ ROGERSON, B. *O profeta Maomé. Uma biografia*. p. 165.

Muḥammad é incorporado à erótica árabe de tal maneira, que se torna impensável ir para a alcova sem se deixar envolver pelas fragrâncias.

Muito antes de Muḥammad, a Arábia já havia incorporado o perfume ao seu cotidiano. De modo que Heródoto diria, no século V a.C., que “a Arábia inteira é um paraíso de fragrância suavíssima e quase divina”³⁴⁰. O que leva a pensar na construção erótica, feita pela sociedade islâmica, em torno do perfume. Os odores agradáveis do corpo e no corpo atravessam o cenário da higiene, da beleza e do erotismo³⁴¹, mas foi neste último que eles fincaram suas bases e criaram uma identidade própria para a erótica árabe-islâmica. O perfume prepara o corpo para o sexo, e o excita, antes mesmo do contato com o parceiro, ao mesmo tempo em que consiste num cuidado e numa importância para com aquele com quem se partilha este ato tão íntimo. O que farão no Paraíso os crentes senão saborear licores cujo selo é de almíscar³⁴²?

É este mesmo odor agradável que se espera encontrar na boca do parceiro de cópula. A boca não é apenas o primeiro lugar de contato entre os amantes – daí a necessidade de lavá-la com água e sabão e enxaguá-la com “água-de-rosas forte”, como lembrou Al-Maḥzūmī³⁴³ –, mas também o canal através do qual o crente diz preces a Deus³⁴⁴. O beijo acaba por significar um laço para além do sexual. É isto, ao menos, que aparece na literatura usada aqui.

Enquanto o médico das *Fontes* teoriza sobre o beijo e o indica como prelúdio ao sexo, nada é dito no texto de Al-Ṭīfāṣī. O próprio Al-Maḥzūmī diz o quanto é gostoso “saborear a saliva do ente amado”³⁴⁵. O que pode levar à consideração de quanto o beijo poderia estar relacionado à paixão, e não apenas ao prazer. É isso que mostra Ibn ‘Arabī, em seu *Tratado do Amor*:

Quando dois amantes se beijam intimamente, cada um aspira a saliva do outro, que penetra nele. A respiração de um, então, se espalha no outro, durante o beijo ou os abraços, e o ar assim exalado penetra em cada um dos dois amantes³⁴⁶.

³⁴⁰ “(...) la Arabia entera es un paraíso de fragancia suavísima y casi divina”. HERÓDOTO. *Los Nueve Libros de la Historia*. Tradução P. Bartolome Pou. Livro Terceiro. p. 257.

³⁴¹ CHEBEL, M. *op. cit.* Verbete “Parfums”. Tome II. p. 189.

³⁴² Sūratu Al-Muṭaffīn. 83:26. NASR, H. *op. cit.* p. 1021.

³⁴³ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 76.

³⁴⁴ ROGERSON, B. *op. cit.* p. 165.

³⁴⁵ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 41.

³⁴⁶ “Quand deux amants s’embrassent intimement, chacun aspire la salive de l’autre qui pénètre en eux. La respiration de l’un se répand alors dans l’autre lors du baiser ou des embrassements et le souffle ainsi exhalé compénètre chacun des deux amants” In CHEBEL, M. *op. cit.* Verbet “baiser”. Tome I. p. 127-8.

Fosse através da abordagem científica – como fez Al-Maḥzūmī –, fosse pelo viés despretenso e, quiçá, cômico – como em Al-Tīfāṣī –, a sociedade árabe-islâmica inaugura um *discurso sobre o sexo*. E para tratar o assunto, não basta, apenas, o despudor; é preciso que tal discurso seja legitimado no próprio interior da sociedade. O sexo é mais provocativo, que combativo. Ou seja, o texto quer incitar no leitor o desejo, pretende desafiar-lo, mas não escusa de amparar-se nas regras e nas conveniências que estão marcadas nesta sociedade. Há um intenso diálogo entre o que estes autores escrevem e o que as autoridades políticas, jurídicas e religiosas preconizam. Falar sobre o tema é, de alguma forma, reverberar o que estes homens pensam e endossar as idéias que norteiam o comportamento sexual-social.

Nesse sentido, é possível entender o embaraço afetado por Ovídio (43 a.C.-17) ao escrever sobre sexo, numa sociedade em que tal “prática teórica” não se fazia reconhecer. Ele dirá “fico acanhado com os ensinamentos que me restam dar, mas a boa Dionéia me diz: ‘Do que temos vergonha é justamente nossa obrigação’”³⁴⁷. Como descrever, então, a prática sexual entre o casal?

Quando você tiver achado o lugar que a mulher gosta de ser acariciada, o pudor não deve impedi-lo de acariciá-la. Você verá os olhos de sua amiga brilharem com um lampejo trêmulo, como acontece muito aos raios de sol refletidos numa água transparente. Depois virão as queixas, um delicado murmúrio, doces gemidos e as palavras que servem ao amor. (...) Atinjam o alvo ao mesmo tempo; é o ápice da volúpia, quando, ambos vencidos, mulher e homem permanecem estendidos sem força³⁴⁸.

O autor, inacreditavelmente, consegue descrever um encontro sexual, sem mencionar, sequer, o contato entre os corpos. Considerações sobre os órgãos sexuais feminino e masculino ou as partes sensíveis dos corpos seriam lições embaraçosas demais para ele. Ovídio admite, certamente, a existência de encontros sexuais entre o homem e a mulher, mas prefere se abster de tratá-las eficazmente. E mesmo com tantas reservas ao tema, o livro foi usado como a desculpa necessária para que o imperador Augusto o mandasse ao exílio³⁴⁹. Desse modo, como chamá-lo de “poeta do corpo”³⁵⁰, se é, justamente, o corpo que lhe falta? Não só a ele.

³⁴⁷ OVÍDIO. *A arte de amar*. p. 118.

³⁴⁸ *Ibid.* p. 82-3.

³⁴⁹ *Ibid.* “Prefácio”. p. 8.

³⁵⁰ *Ibid.* p. 12.

André Capelão, no *Tratado do Amor Cortês*, nos faz crer no quão empenhado está em discutir o amor-paixão. Mas, tão logo as páginas são viradas, afirmações insatisfatórias sobre o tema começam a surgir. O autor nos diz que “se Deus tivesse desejado que as relações carnis não estivessem enodoadas pelo pecado, não teria razão alguma para prescrever a celebração do casamento, uma vez que seu povo podia proliferar ainda mais fora dos laços nupciais”³⁵¹. Ou seja, o casamento é um reparador da mácula inicial do cristianismo – que pôde ser tolerado pela religião – e não prevê, portanto, o cultivo do desejo e a emergência do gozo. Aliás, “ceder às seduições da carne”³⁵² é a maior injúria que se pode cometer contra Deus.

O amor-paixão leva ao esgotamento físico do *homem*, faz-no comer e beber menos e lhe tira o sono³⁵³. Ademais, a paixão afasta o homem de Deus. De modo que não há a possibilidade de amores concomitantes: por um outro corpo e por Deus. Novamente, não há um discurso sobre o corpo, mas a sua recusa. É certo que o Capelão, preocupado que está com Gautier, evoca toda sorte de desgraças que o amor pode suscitar. De qualquer forma, a degradação do amor, feita em seu texto, é patente; e a submissão a Deus torna-se, de fato, a escolha mais prudente.

Têm-se, então, dois casos de discursos sobre o amor e o sexo: Ovídio mostra-se favorável aos encontros apaixonados, e os estimula; já o Capelão escreve sobre o tema, não “por achar que o amor tenha alguma utilidade”³⁵⁴. Ao contrário, “quem se dá aos cuidados do amor desperdiça forças”³⁵⁵. Apaixonar-se é uma danação e blasfêmia³⁵⁶. Para além da aprovação ou recusa da paixão e do sexo, o que ocorre é uma suspensão da particularidade do tema. Fala-se sobre corpo, sem que se fale, efetivamente. Em outras palavras, paixão, sexo e corpo são tratados de forma aparente, sem que saibamos, de fato, a que paixão, sexo e corpo estes homens aludem.

Nesse sentido, os textos dos árabe-muçulmanos prevêem não apenas uma sistematização sobre o corpo, como também a criação, por assim dizer, de uma metodologia própria, com vários níveis de leitura, que podem partir tanto da experiência real quanto de episódios fantasiados. Fosse uma abordagem médica, farmacológica, biológica ou ficcional, o fato é que o texto é sempre resultado de uma motivação erótica. É por esta razão que se pode falar, ao que me parece, numa ciência erótica, ou erotologia

³⁵¹ ANDRÉ CAPELÃO. *Tratado do Amor Cortês*. p. 269.

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ *Ibid.* p. 286.

³⁵⁴ *Ibid.* p. 267.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *Ibid.* p. 276.

(*bāh*). Diante disso, aquele que se dedica aos estudos eróticos não será mais ou menos nobre que o estudioso de gramática, prosódia, direito canônico ou história³⁵⁷.

Na erótica árabe, o corpo se basta. Isso significa que, no amor-paixão genuíno, não se encontra a necessidade de gracejos, presentes ou ofertas ao ser amado. Em Al-Maḥzūmī, o que um homem pode proporcionar a sua amada é o melhor “ensinamento sexual”. Ou seja, tudo de que ambos precisam está no próprio corpo. Este tipo de comportamento não se pode encontrar em Al-Tīfāšī, pois, em relações interessadas – como são as que ele descreve –, os presentes e o dinheiro são bem-vindos. É o caso do homem que atrai jovens imberbes, dando-lhes moedas de prata, citado no capítulo 2 deste trabalho. Ou do homem que tratou sua vizinha com muita gentileza e presentes, no capítulo em que o autor se dedica às mulheres com “maneira” de rapazes³⁵⁸.

Como há somente dois corpos envolvidos no cenário erótico, os dois serão objetos e sujeitos. Cada um deles é objeto de desejo do outro. A descoberta de tal corpo, e, por consequência, do impulso de tê-lo, são despertados pelo olhar. Se os dois corpos podem desejar e decidir sobre o encontro sexual, são também considerados sujeitos desta ação. Esta igualdade suscitada entre homem e mulher pôde ocorrer na realidade sexual, à revelia, tantas vezes, dos comportamentos sociais. No período em questão, séculos XII e XIII, o discurso sobre a “função” da mulher se restringia ao espaço da casa. Mas, em nenhum momento, os autores negam a necessidade de prazer feminino. E, no caso de Al-Maḥzūmī, o prazer torna-se uma prática refinada, que deve ser empreendida pelas mulheres, com tanto afínco quanto o seria feito pelos homens.

O corpo pode ser objeto de desejo apenas em razão de sua beleza, como ocorre com prostitutas, tal qual narrado por Al-Tīfāšī. É curioso que até mesmo estas relações pagas sejam justificadas, na literatura, pela beleza do outro. Mas, muitas vezes, a beleza do corpo não foi aceita pelos escritores como única razão da escolha. O andaluz Ibn Ḥazm (994-1063 d.C./384-455 H) se perguntava, em seu *O Colar da Pomba*, quais eram as causas do amor. É certo que as causas não se reduziam à perfeição física, afirmou. Afinal, havia aqueles que preferiam os de “beleza inferior”³⁵⁹. Então, reconhece o autor, o “amor é algo que se enraíza na mesma essência de alma”³⁶⁰.

³⁵⁷ BOUHDIBA, A. *op. cit.* p. 184.

³⁵⁸ “(...) je traitais [une voisine] avec gentillesse, ne lésinant pas sur les cadeaux (...)”. AḤMAD AL-TĪFĀŠĪ. *op. cit.* p. 242.

³⁵⁹ IBN ḤAZM. *El Collar de la Paloma*. p. 102.

³⁶⁰ “(...) el amor es algo que radica en la misma esencia del alma”. *Ibid.*

A discussão sobre o amor, suas causas e conseqüências, está em toda parte. Inclusive, em textos médicos. Não é difícil encontrar, na literatura, um episódio envolvendo Ibn Sīnā e o filho da princesa Zubayda. Ao ser atingido por uma doença, que nenhum sábio do país soubesse tratar, Ibn Sīnā foi chamado.

Depois de um exame, e um interrogatório minuciosos, ele pede a ajuda a alguém que conheça todos os distritos e todas as cidades da província e faz [o paciente] repetir seus nomes, enquanto ele coloca seu dedo sobre o pulso do doente. Ao mencionar certa cidade, Ibn Sīnā nota uma agitação nos seus batimentos. ‘Agora’, ele diz, ‘preciso de uma pessoa que conheça todas as casas, ruas e bairros desta cidade’. O mesmo fenômeno se repete quando uma certa rua é nomeada, e se produziu, novamente, ante a citação dos nomes dos membros de uma certa família. Ibn Sīnā, então, disse: ‘É o fim. Este rapaz está apaixonado por esta moça, que mora nesta casa, nesta rua, neste bairro, nesta cidade e vê-la é o remédio eficaz para combater esta doença’³⁶¹.

Sabe-se que o casamento é celebrado e o rapaz recupera a saúde³⁶². Séculos mais tarde, encontra-se no já citado polígrafo egípcio Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī a mesma “enfermidade”, e o mesmo aconselhamento: “nada mais eficaz contra tais feridas, que a união lícita com a mulher amada”³⁶³. A novidade, aqui, não está propriamente no amor, mas na possibilidade dele existir no seio do matrimônio. A julgar pelo que nos mostra a literatura, este comportamento ganha corpo na sociedade árabe-islâmica. Não caberia, aqui, uma discussão sobre o amor, e as suas inúmeras variantes, mas me parece necessário citar um trecho de Al-Jāḥiẓ, quando ele se debruça sobre o conceito de amor.

A palavra *ḥubb* [amor] abrange a noção que lhe foi atribuída e não possui outra explicação, porque se diz que o homem ama [*yuḥibb*] Deus e que Deus ama o Crente; que o pai ama seu filho e que o filho ama seu pai, que ama seu amigo, seu país, sua tribo; pode-se, assim, amar como querer, sem que este sentimento possa ser chamado *‘iṣq* [desejo], e se compreende, então, que a palavra

³⁶¹ “Après un examen, et un interrogatoire minutieux, il demanda l’aide de quelqu’un qui connût tous les districts et toutes les villes de la province et lui fit répéter leurs noms pendant que lui-même tenait son doigt sur le pouls du malade. A l’énoncé d’une certaine ville, Ibn Sina perçut un trouble dans la pulsation. ‘Maintenant, dit-il, j’aurais besoin d’une personne au courant de toutes les maisons, les rues et les quartiers de cette ville’. Le même phénomène se répéta quand une certaine rue fut nommée, et se produisit de nouveau à l’énumération des noms des membres d’une certaine famille. Ibn Sina dit alors: ‘C’est fini. Ce garçon est amoureux de telle fille, qui habite telle maison, de telle rue, de tel quartier, de telle ville et c’est le visage de la fille qui est le remède apte à guérir le malade’”. AMMAR, S. *Ibn Sina. Avicenne. La vie & l’oeuvre*. p. 82-3.

³⁶² *Ibid.* p. 83.

³⁶³ “(...) rien de plus efficace contre de telles atteintes que l’union licite avec la femme aimée”. AL-SUYŪṬĪ, Jalāl al-Dīn. *La médecine naturelle en Islam*. p. 147.

hubb não é suficiente para exprimir o *‘iṣq* tanto quanto não se lhe acrescentem outros elementos. (...) Com efeito, sucede, freqüentemente, que o objeto da chama amorosa [*‘āṣiq*] esteja longe de se assinalar por uma perfeita beleza, uma extraordinária perfeição, um talento e uma graça notáveis; se se o interroga sobre as suas razões, não se encontra nada a dizer³⁶⁴.

Ao menos, duas questões precisam ser destacadas. O autor mostra, claramente, a possibilidade de se empenhar num amor por Deus e, ao mesmo tempo, nutrir um sentimento de amor por um homem ou mulher. Isso foi de extremo valor para a sociedade em questão porque, além de não criar um conflito entre amor terreno e divino, impediu que o sentimento fosse condenado na vida dos crentes. O muçulmano não precisará escolher entre Deus e seu/sua amante. Daí que poderá, sem qualquer constrangimento, exaltar a presença de Deus num texto versado em amor ou sexualidade.

O segundo elemento significativo na vida erótica é a própria beleza. O discurso sobre o belo, e a sua manifestação no corpo, visitou recorrentemente a literatura – como se notou antes –, mas era preciso lembrar que o mundo não é povoado somente de pessoas belas e que homens e mulheres se apaixonam pelo feio e imperfeito. Esta preocupação fala de perto com as pessoas “comuns”; o que torna o texto mais palpável; real.

A erótica árabe uniu a vontade do gozo e, muitas vezes, o amor-paixão, num cenário matrimonial. Mas, para que isso ocorresse, teve de trazer à tona o corpo, e questioná-lo. O prazer possível estava somente no corpo, por isso que se deveria senti-lo, sem medo. A “permissão” ao prazer, desse modo, estava legitimada, uma vez que as autoridades político-religiosas árabe-islâmicas endossavam tal discurso e prática. Nesse sentido, o erotismo consegue se diferenciar da pornografia, porque há um número crescente de autores que falam sobre o sexo aceito socialmente. Ainda que os textos de Al-Maḥzūmī e Al-Tīfāṣī operem em patamares diferentes, não há, simplesmente, como nomear este de pornográfico e aquele de erótico. Afinal, como chamar de obsceno (“fora

³⁶⁴ “Le mot *houbb* [amour] recouvre la notion qui lui a été attribuée et ne possède pas d’autre explication, parce qu’on dit que l’homme aime [*youhibb*] Dieu et que Dieu aime le Croyant, que le père aime son fils et que le fils aime son père, qu’on aime son ami, son pays, sa tribu; on peut ainsi aimer comme on voudra sans que ce sentiment puisse être appelé *‘ichq* [désir], et l’on comprend alors que le mot *houbb* ne suffise pas à exprimer le *‘ichq* tant qu’on ne lui a pas ajouté les autres éléments. (...) En effet, il arrive souvent que l’objet de la flamme de l’amoureux [*‘āḥiq*] soit loin de se signaler par une parfaite beauté, une extraordinaire perfection, un talent et une grâce remarquables; si on l’interroge sur ses raisons, il ne trouve rien à dire”. “Les esclaves-chanteuses de Jahiz” In CHEBEL, M. *op. cit.* Verbete “amour-passion”. Tome I. p. 96-7.

de cena”, segundo uma das etimologias já aventadas) um discurso que segue as premissas organizadoras desta sociedade, colocando-se em cena³⁶⁵?

As posições políticas, religiosas e sexuais feitas por estes discursos não são ingênuas. Especialmente, quando feitas por homens, numa sociedade patriarcal. Se o direito feminino ao sexo, e ao prazer, foi aceito nesse momento, isso não significa que as mulheres tenham feito suas escolhas. Não me seria possível escrever uma história das mulheres árabe-islâmicas, porém, alguns elementos da vida destas mulheres, num cenário social eminentemente masculino, podem ser apontados. A convivência entre estes elementos, a vida religiosa e os interesses políticos pode ser reveladora, no que tange ao cotidiano feminino.

4.1. Os femininos e o masculino

“A primeira coisa que impressiona o observador desatento é que as mulheres são diferentes dos homens. Elas são o ‘sexo oposto’ (penso por que ‘oposto’; qual seria o ‘sexo vizinho’?). Mas, a questão fundamental é que as mulheres são mais parecidas com os homens do que com qualquer outra coisa no mundo”³⁶⁶.

A criação da mulher, no Corão, está longe de ser uma questão simples de ser abordada e resolvida. Diferentemente do Gênesis, que faz uma referência específica a Adão e Eva, no Corão, a criação humana é passível de inúmeras interpretações. A primeira suposta alusão a Eva aparece na sura das mulheres, em que se lê: “Ó homens! Temei a vosso Senhor, Que vos criou de uma só pessoa e desta criou sua mulher”³⁶⁷. A palavra árabe traduzida, aqui, como “pessoa” *نفس* (*nafs*)³⁶⁸, e o que o autor traduziu como mulher é, em árabe, *زوجه* (*zawjuhā*). *Nafs* pode significar pessoa, mas é comumente aceita como “alma”, tal e qual argumentou Ibn ʿArabī³⁶⁹; e *zawjahā* pode ser traduzida como [seu] par. Mais adiante, faz-se uma nova menção à suposta criação da mulher. Diz-se que “dentro Seus sinais, está que Ele criou, para vós, mulheres, de vós mesmos (...)”³⁷⁰. Se o versículo

³⁶⁵ No prefácio de sua obra, Al-Tifāṣī agradece a Deus, por permitir “l’acidité des paroles et des actes (...)”, o que pode levar a crer que seu texto fosse um grande divertimento às classes abastadas da sociedade. *op. cit.* p. 19.

³⁶⁶ SAYERS, D. L. “The human-not-quite human” In LAQUEUR, T. *Making Sex. Body and gender from the greeks to Freud*. p. 1.

³⁶⁷ Sūratu Al-Nissā’. 4:1. *Ibid.* p. 123.

³⁶⁸ Há quem traduza *nafs*, simplesmente, como *homem* (no sentido de “humano”, “ser”), a exemplo de Mansour Challita. *O Alcorão* (tradução). p. 67.

³⁶⁹ “Ele vos criou de uma única alma”. IBN ʿARABĪ. *op. cit.* p. 78.

³⁷⁰ Sūratu Al-Rūm. 30:21. NASR, H. *op. cit.* p. 658.

Inúmeros problemas decorrem daí. Como explorou Riffat Hassan, Adão “é utilizado mais como conceito, que como nome de um ser humano específico”³⁷¹. Além disso, para a autora, o Corão não declara, propriamente, o sexo de Adão. Se não sabemos se Adão é o primeiro ser humano, nem se era do sexo masculino, como afirmar que o seu par era Eva? Deve-se notar, ainda, que o próprio termo *zawj* não é empregado somente para seres humanos, mas também para animais, plantas e frutas³⁷². Por fim, lembra Riffat, quando o Corão se refere à criação de seres humanos como companheiros sexuais, não ocorre uma prioridade ou supremacia do homem ou da mulher³⁷³.

Seja por influência judaico-cristã, seja por amparar os interesses masculinos, a versão de que a mulher teria sido criada a partir de Adão pareceu – e ainda é – corrente. Al-Maḥzūmī cita mesmo que a “mulher foi criada por Alá da costela de Adão para ser a companheira deste em sua morada, dar-lhe filhos e ser seu prazer e deleite na cama”³⁷⁴, ainda que não haja qualquer alusão à “costela de Adão”, no Livro dos muçulmanos.

A criação de terminologias próprias a homens e mulheres, amparada no Corão, foi essencial para ditar as regras de convívio sexual, ao mesmo tempo em que incitou a formação de teorias que explicassem tais regras. É o que ocorre à tese de “complementaridade”, formulada por Abdelwahab Bouhdiba. O autor não apenas toma a criação dos seres masculino e feminino como certa, mas também a justifica. Estes dois “pólos” se complementam. Daí a proibição islâmica em relação às uniões entre homem-homem ou mulher-mulher. Diz-nos ele que a “visão islâmica da cópula, fundada na harmonia preestabelecida e premeditada dos sexos, supõe uma complementaridade fundamental do masculino e do feminino. Essa complementaridade harmônica é criadora e procriadora”³⁷⁵.

³⁷¹ “Le mot *Adam* est retenu et utilisé plus comme concept que comme le nom d'un être humain spécifique”. HASSAN, R. “Egax devant Allah? L'égalité entre les hommes et les femmes dans la tradition islamique”. *Sélection d'articles de Riffat Hassan*. p. 33.

³⁷² “Le Coran utilise *zawj* en faisant référence non seulement aux êtres humains, mais aussi à toute sorte de créations, y compris les animaux, les plantes et les fruits”. *Ibid.* p. 33-4.

³⁷³ “Dans les passages où il est fait référence à la création des êtres humains par Allah en tant que compagnons sexuellement différenciés, aucune priorité ou supériorité n'est accordée à l'homme ou à la femme”. *Ibid.* p. 34.

³⁷⁴ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 19.

³⁷⁵ BOUHDIBA, A. *op. cit.* p. 48.

Ao menos três questões surgem desta afirmativa. A convivência harmoniosa entre o masculino e feminino deve ser cuidadosamente examinada. Bouhdiba mesmo nos chama a atenção para duas figuras de caráter simbólico no Islã, ‘Ā’īša, “a coquete ‘virtuosa’ e Zuleika, a enigmática tentadora de José”³⁷⁶. Voltarei àquela mais adiante. Por ora, fitaremos Zuleika. José é comprado por Putifar, o marido de Zuleika, e levado a casa destes. Quando o hóspede é tomado de força e sabedoria, a mulher tenta seduzi-lo. “Vem. Sou toda para ti”³⁷⁷, diria Zuleika, ardente de desejo. A vontade de sexo é tamanha, que Zuleika rasga a túnica de José, quando, próximos à porta, encontram o marido dela.

Após o rompante, e a descoberta – por algum familiar – de que era a mulher a tentadora, e não José, Allāh dirá: “Por certo, esta é uma de vossas insídias, ó mulheres! Por certo, vossas insídias são formidáveis”³⁷⁸. Afora a atribuição pejorativa à condição feminina – discurso que será lido em diversos textos islâmicos³⁷⁹ –, um detalhe da história merece ser destacado. No versículo 24 desta mesma sura, lê-se que José “haveria intentado estar com ela, não houvesse visto a provança de seu Senhor”³⁸⁰. O desejo masculino não, apenas, é sublimado – visto o chamado de Deus –, como racionalizado.

Qualquer argumento que se use será, necessariamente, contrário à mulher. A mulher é fraca, por isso, deixa-se levar pelos instintos sexuais; já o homem não vê no sexo sua prioridade. Ou, então, a mulher é astuta, e ludibria o homem. É a mulher, portanto, que leva o homem a cometer erros. Somando-se este acontecimento aos versículos relativos ao divórcio, teremos a dimensão da coexistência entre homens e mulheres e de que modo seus desejos sexuais são considerados. Diz-nos o Corão que o divórcio é permitido, mas os termos usados afirmam que o poder de decidir por tal desfecho é do homem. Afinal, “(...) seus maridos têm prioridade em tê-las de volta, se desejam reconciliação. E elas têm direitos iguais às suas obrigações, convenientemente. E há para os homens um degrau acima delas. E Allāh é Todo-Poderoso, Sábio”³⁸¹ [grifo meu].

³⁷⁶ *Ibid.* p. 37.

³⁷⁷ Sūratu Yūssuf. 12:23. NASR, H. (trad.). p. 371.

³⁷⁸ Sūratu Yūssuf. 12:28 *In* NASR, H. (trad.). *op. cit.* p. 372.

³⁷⁹ Al-Sayyid Al-Maḥzūmī, autor do texto utilizado neste trabalho, justifica a necessidade de tutoria masculina sobre a mulher, “(...) Que fique notada a ênfase no dever do homem de instruir a mulher nessa arte [a cópula], pois, com sua inteligência modesta e falta de imaginação, ela não será capaz de por si mesma obter esses prazeres ou dá-los ao homem” *In As Fontes do Prazer*. p. 16. O xeique Nafzāwī, séculos depois, escreverá em seu *Jardim Perfumado* que as “astúcias da mulher iludem o próprio Satā”, num capítulo intitulado “Como as mulheres enganam e traem os homens”. p. 205.

³⁸⁰ Sūratu Yūssuf. 12:24. NASR, H. (trad.). *op. cit.* p. 371.

³⁸¹ Sūratu al-Baqara. 2:228. *Ibid.* p. 61-2. Embora esta sura trate o divórcio, é preciso verificar atentamente as relações suscitadas entre homem e mulher no seio do Islã.

Este “degrau acima” do masculino em relação ao feminino é reconhecido por Bouhdiba, justificado e relacionado à teoria da *complementaridade*. Eis a segunda questão inquietante, derivada da tese deste autor. Há a preeminência do homem sobre a mulher, diz-nos, mas, essa condição não impedirá que o Islã atribua à separação dos sexos a essencialidade do caráter regozijante do corpo no outro³⁸². A noção de *complementar* pressupõe – ou deveria – a comunicação entre mesmos lócus, sejam eles familiares, sociais, religiosos. O que o autor tunisiano nos mostra é que estas duas “ordens” devem se tornar disponíveis uma à outra, a fim de que tenham o “‘diálogo dos sexos’ no respeito mútuo e na alegria de viver”³⁸³. Ou seja, a única equivalência possível e desejável pelo Islã repousaria no sexo, ou, ao menos, nele é que tal complementaridade pode ser efetivamente vislumbrada. Esta superioridade masculina mostra-se tão diluída no Livro Sagrado, que o fato de se admoestarem as reprimendas à mulher parece o tom natural de um discurso e um comportamento sociais advindos das premissas religiosas: “E àquelas de quem temeis a desobediência, exortai-as, pois, e abandonai-as no leito, e *batei-lhes*”³⁸⁴ [grifo meu].

Acreditar, contudo, que os versículos corânicos relativos às mulheres foram adotados *stricto sensu* nesta sociedade é, simplesmente, obliterar os conceitos atinentes a homens e mulheres estabelecidos antes do Islã. Portanto, falar sobre feminino e masculino e sobre suas relações é pensar, necessariamente, nas elaborações temporais que atravessam a sociedade islâmica e nos matizes interpretativos que se sucedem. Em outras palavras, não se poderá encontrar um discurso homogêneo sobre o feminino, durante toda a existência do império árabe-islâmico. Não analisar a substancialidade deste processo é perder-se em conceitos rasos e pouco esclarecedores.

Um exemplo claro destas sucessivas elaborações – relacionadas, num primeiro momento, às revelações recebidas por Muḥammad, e, depois, aos constantes embates e trocas com outras civilizações – é aquele expresso por Leila Ahmed, em seu *Women and Gender in Islam*: “As vidas e os casamentos das duas esposas de Muḥammad, Ḥadīja e ‘Ā’īša, resumem os grupos de mudanças que deverão perpassar as mulheres na Arábia Islâmica”³⁸⁵. Duas outras variáveis devem ser consideradas e lidas à luz da construção do feminino e masculino: a formação do harém – atrelada ao advento de escravas a Bagdād – e os fluxos e influxos de prostitutas na sociedade árabe-islâmica.

³⁸² BOUHDIBA, A. “A fronteira dos sexos” *In op. cit.* p. 48.

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ Sūratu Al-Nissā’. 4:34. NASR, H. (trad.). *op. cit.* p. 133.

³⁸⁵ “The lives and the marriages of two of Muhammad’s wives, Khadija and ‘Aisha, encapsulate the kinds of changes that would overtake women in Islamic Arabia”. AHMED, L. “Women and the rise of Islam” *In Women and Gender in Islam*. p. 42.

Ḥadīja era uma mulher viúva e comerciante bem-sucedida quando propôs casamento a Muḥammad. À época, contava quarenta anos, e ele, vinte e cinco. Foi sua única esposa, até morrer aos sessenta e cinco anos de idade. Estava a seu lado, portanto, quando se iniciou a missão profética de Muḥammad. Para Ahmed, Ḥadīja “ocupa um lugar de destaque na história do Islã em razão de sua importância a Muḥammad: sua riqueza livrou-o da necessidade de ganhar uma vida e permitiu-o conduzir a vida de contemplação que foi o prelúdio para que se tornasse um profeta; seu apoio e confiança foram cruciais a ele na sua aventura em pregar o Islã”³⁸⁶. De modo que se torna impossível desconsiderar os referenciais de que dispunha Muḥammad. Além de um casamento monogâmico e de uma vida tranqüila, o futuro Profeta havia nascido e vivido numa sociedade que o Islã definirá como o lugar da “ignorância” ou جاهلية (*jāhilliyya*). Ou seja, muitas das revelações recebidas por ele neste primeiro momento remetem a práticas cotidianas encontradas na Arábia.

Uma das violências comuns, a essa época, eram os sucessivos infanticídios femininos. Contra este costume, foi-lhe revelada, em Makka, a seguinte sura: “E quando a um deles se lhe alvissara o nascimento de uma filha, torna-se-lhes a face enegrecida, enquanto fica angustiado. Esconde-se do povo, por causa do mal que se lhe alvissarou. Retê-lo-á, com humilhação, ou soterrá-lo-á no pó? Ora, que vil o que julgam!”³⁸⁷. Embora a ordem seja para manter a filha viva, não se demonstra, por outro lado, que o pai se satisfaça com este nascimento. Diante disso, parece arriscado tomar como certas as palavras de Mernissi sobre o estatuto das mulheres antes e depois do advento do Islã. “Em *Le Harem Politique* (1987) Mernissi defende (com alguma incongruência em relação ao que escrevera em 1983 [1975]) que o ímpeto igualitário do *Islão* original permitiu à mulher emergir como sujeito, enquanto na *jāhilliyya* ela tinha o ‘estatuto de objecto’”³⁸⁸.

Esta mesma posição pode ser lida na obra de outro muçulmano, converso ou reverso, Paulo Eduardo Oliveira. Um subitem de seu livro, *A mulher muçulmana*, dá-nos a dimensão de como a mulher é tomada nos discursos de religiosos contemporâneos: “Como o Islã realmente honrou a mulher”³⁸⁹. Diante disso, seria desnecessário pontuar uma de

³⁸⁶ “She occupies a place of importance in the story of Islam because of her importance to Muhammad: her wealth freed him from the need to earn a living and enabled him to lead the life of contemplation that was the prelude to his becoming a prophet, and her support and confidence were crucial to him in his venturing to preach Islam”. *Ibid.* p. 42.

³⁸⁷ Sūratu Al-Naḥl. 26:58-9 In NASR, H. (trad.). *op. cit.* p. 428.

³⁸⁸ CARDEIRA DA SILVA, M. “O Islão plástico. Transformações da intimidade em contexto popular marroquino” In *Etnográfica*. Revista do CEAS, Lisboa, 1996.

³⁸⁹ OLIVEIRA, P. E. *A mulher muçulmana*. p. 42.

suas afirmações, “O Islã exaltou generosamente a mulher, honrou-a e tratou-a com civilidade, quer como criança e adolescente, quer como esposa e mãe”³⁹⁰.

Do mesmo modo que, na época pré-islâmica, havia casamentos matrilineares, como sugere Ahmed, sem que esta prática denotasse um maior poder feminino ou um maior acesso aos recursos econômicos ³⁹¹, no pós-Islã, a situação da mulher variou constantemente, levando, em certos momentos, a situações pouco satisfatórias ou dignas. É exatamente este profundo incômodo – para se dizer o mínimo – que viveram muitas das esposas do Profeta, pós-morte de Ḥadīja.

No ano em que se tornou viúvo, em 619 d.C., o Profeta casou-se novamente não com uma, mas duas novas mulheres. As escolhidas foram uma virgem e uma viúva: ʿĀʾiṣa e Sawda. Aquela, que contava nove ou dez anos, tornou-se a “esposa predileta” do profeta. As diferenças entre a vida e o casamento de Ḥadīja e ʿĀʾiṣa são gritantes: uma era independente, rica e madura, enquanto a outra se via às voltas com bonecas, havia nascido numa família muçulmana e teria de disputar a atenção com outras esposas. Um dos temas mais difíceis – ou caros – à sociedade islâmica de hoje surge neste cenário, evocando a terceira questão.

Após se casar com Zaynab – antes mulher de seu escravo liberto, Zayd – Muḥammad mostrará sua impaciência ante a demora de alguns convidados na sala de festas. Como quisesse gozar a presença da nova esposa, Muḥammad caminhou até o leito nupcial, mas notou que Anas Ibn Mālik permanecia próximo à câmara. Teria, então, soltado um véu entre ele e o convidado importuno, e recitado com a mesma voz pela qual era tomado nas revelações: “Ó, crentes! Não entreis na residência do profeta para uma refeição sem esperardes o momento adequado, a menos que vos seja dada autorização. Mas, se fordes convidados, entrai e, quando a refeição terminar, dispersai. Não demoreis com conversas. Olhai! Isso causaria incômodo ao profeta, e ele não vos pediria para sair por timidez; mas Allāh não é tímido com a verdade. E quando pedirdes qualquer coisa às suas mulheres, pedi detrás de uma cortina (*hijab*) (sic). Isso será mais puro para os vossos corações e para os corações delas”³⁹².

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ “Neither the diversity of marriage practices in pre-Islamic Arabia nor the presence of matrilineal customs, including the association of children with the mother’s tribe, necessarily connotes women’s having greater power in society or greater access to economic resources”. AHMED, L. *op. cit.* p. 41.

³⁹² BROOKS, G. *op. cit.* p. 109.

Esta mesma mensagem está grafada no Corão, e é tida, portanto, pelos muçulmanos como palavra revelada³⁹³. O que nasceu como recomendação às esposas do profeta disseminou-se a todas as mulheres muçulmanas³⁹⁴. Se o episódio aconteceu tal qual nos conta Brooks, pode-se afirmar que as palavras de Muḥammad causaram um impacto de enormes proporções na vida de suas mulheres. ʿĀʾiṣa, a esposa predileta, serve-nos de exemplo. Se, antes desta declaração, ela podia dar aconselhamentos sobre a religião, depois do acontecido, não pôde mais conviver livremente com todos os que freqüentassem a mesquita.

Seria, então, o momento mesmo da profunda separação dos espaços? As mulheres de Muḥammad, outrora participantes e enfermeiras de guerra – fosse carregando água ou cuidando de feridos, como nos lembra Brooks³⁹⁵ – foram-se tornando cada vez mais reclusas ao espaço da casa, subtraindo-se da vida pública. Fato que, por sua vez, não impediu uma relação igualitária entre o profeta e o seu gineceu. O *ḥijāb*, que estava fadado a transformar-se numa fronteira entre a mulher e o mundo, não surgiu com este intento. Mernissi afirma que o *ḥijāb*, “descido” do céu, não nasceu para separar o homem da mulher, mas para fazer barreira entre dois homens.

Para esta socióloga, que viveu num harém durante a infância³⁹⁶, o véu não pode ser visto, simplesmente, como uma vestimenta feminina. O *ḥijāb* guarda um significado visual, mas também espacial e ético. A raiz do verbo *ḥajaba* quer dizer “esconder”. O conceito espacial prevê a criação de uma fronteira. O termo ético abrange, por fim, o campo do proibido; o lugar ou pessoa à qual não se deve ter acesso³⁹⁷. O que surpreende Mernissi – e a todos os que conhecem o incidente do qual nasceu a sura – é o caráter essencial que ela demonstra ante uma situação da vida íntima do profeta. Como lembra a autora, o que surge como separação entre “público e privado” vai se estender ao sagrado e profano, para culminar na segregação dos sexos³⁹⁸. Diria mesmo que numa marginalização do feminino diante do masculino.

³⁹³ Sūratu Al-Aḥzāb. 33:53.

³⁹⁴ Outra sura – revelada em Madīna – expressa tal necessidade: “Ó, Profeta! Dize a tuas mulheres e a tuas filhas e às mulheres dos crentes que se encubram em suas roupagens. Isso é mais adequado, para que sejam reconhecidas e não sejam molestadas. E Allāh é Perdoador, Misericordioso” Sūratu Al-Aḥzāb. 33:59. NASR, H. (trad.). *op. cit.* p. 692.

³⁹⁵ BROOKS, G. *op. cit.* p.110.

³⁹⁶ Esta experiência é relatada num livro, cuja tradução ao português foi intitulada *Sonhos de transgressão. Minha vida de menina num harém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

³⁹⁷ MERNISSI, F. *El harén político. El Profeta y las mujeres*. p. 112.

³⁹⁸ *Ibid.* p. 119-20.

Analisando as sociedades árabes contemporâneas à luz do surgimento do *ḥijāb*, a escritora egípcia Nawal El-Saadawi afirma que o “significado da segregação e do véu não foi a proteção das mulheres, mas essencialmente dos homens. E a mulher árabe não foi aprisionada em casa para proteger seu corpo, sua honra e sua moral, mas acima de tudo para guardar intacta a honra e a moral dos homens”³⁹⁹.

Isso já seria mais que suficiente para contestar a idéia de Bouhdiba sobre o véu. Para ele, o *ḥijāb* reflete a “dicotomia sexual do mundo”⁴⁰⁰, tornando-se símbolo de feminilidade. Ora, o *ḥijāb* não desceu dos céus pela invocação feminina, tampouco foi adotado espontaneamente por estas mulheres como símbolo de sedução e mistério. Este tecido criou uma fronteira entre as mulheres e o mundo que as cerca. Se as palavras do profeta – ou de Deus através do profeta – quiseram inculcar nos discípulos maneiras corteses⁴⁰¹, no que tange à vida íntima do profeta e dos crentes, não há como duvidar de que o uso do *ḥijāb* ganhou proporções assustadoras.

Após a morte de Muḥammad, ʿĀʾiṣa tornou-se uma verdadeira líder religiosa, devido, certamente, ao grande conhecimento religioso adquirido – e discutido – com o marido. “Originalmente, 2.210 *ḥadith* (sic) foram atribuídos a ela: estudiosos do século IX, negando-se a considerar as palavras de uma simples mulher, descartaram todos, menos 174”⁴⁰². Nesse sentido, ainda que uma “polaridade espacial” pareça “demasiado rígida e estática para aplicar-se particularmente ao espaço Árabe e Islâmico, que é caracterizado (...) pelo movimento entre o espaço e tempo sagrados e o espaço e tempo mundanos, ao longo do dia, todos os dias”⁴⁰³, não é possível negar o abismo que se fez formar entre o espaço público e as mulheres.

Ao que parece, uma das últimas disputas femininas por este espaço se dará com as tropas de ʿĀʾiṣa. A esposa do profeta estava em peregrinação a Makka, quando soube do assassinato de ʿUṭmān e a designação de ʿAlī como 4º califa. Foi, então, que decidiu dirigir uma luta armada contra ele. Esta disputa gerou a crença de que a primeira luta entre

³⁹⁹ EL SAADAWI, N. *op. cit.* p. 149.

⁴⁰⁰ BOUHDIBA, A. *op. cit.* p. 55.

⁴⁰¹ Ainda que Mernissi credite ao *ḥijāb* uma capacidade de fomentar maneiras corteses, é certo que não se pode equiparar este momento àquele vivido pela Europa ocidental, na modernidade. Aqui, haverá um regramento meticuloso, uma “racionalidade cortesã”. No Islã, as maneiras “corteses” estão longe de ser a essência da “descida” do véu. O teor primordial que o *ḥijāb* passou a carregar foi o da fomentação de fronteiras entre o masculino e o feminino, e, especialmente, entre a mulher e o meio social.

⁴⁰² BROOKS, G. *op. cit.* p. 113.

⁴⁰³ “This polarity is too rigid and static to apply particularly to Arab and Islamic space, which is characterized by (...) the moving between sacred and space and time and ordinary worldly space and time throughout the day every day”. ARDENER, S. “Sacred privacy” *In* EL GUINDI, F. *op. cit.* p. 81.

muçulmanos não teria ocorrido, não fosse uma *mulher*⁴⁰⁴. ‘Ā’iṣa perde a então intitulada “Batalha do Camelo”⁴⁰⁵ e, apesar de ter sido respeitada politicamente por seus adversários, não estava a salvo de um discípulo do profeta: Abū Bakr. Este discípulo teria *lembrado*, oportunamente, as palavras de seu profeta: “O povo que confia seus assuntos a uma mulher nunca conhecerá a prosperidade”⁴⁰⁶.

Este *ḥadīṭ*, aliado a outros de forte cunho misógino, que detona o fim da participação da mulher na vida pública, é questionado hoje por estudiosos da condição feminina, como Mernissi⁴⁰⁷. A existência única de tais ditos não pode ser considerada *per si* a explicação arrazoada do aumento das dificuldades sociais vividas pelas mulheres. Afinal, como explicar a atitude de Abū Bakr frente às mulheres que comemoraram a morte do profeta, antes mesmo do *surgimento* de textos contrários à ação feminina no cenário político?⁴⁰⁸

Leila Ahmed relaciona um outro fator imprescindível à construção da visão sobre a mulher: “as autoridades políticas, religiosas e jurídicas, no período abássida em particular, cuja interpretação e legado legal definiram o Islã desde então, ouviram apenas as vozes androcêntricas do Islã, e interpretaram a religião intentando instituir leis androcêntricas”⁴⁰⁹, que se pautavam nessa visão. De fato, coube aos homens – que guiaram a *umma* logo após a morte do profeta – injetar regramentos sociais perniciosos à mulher. Mas, foi também no período abássida (750-1258 d.C./132-656 H), que houve uma eclosão de textos eróticos, relativos tanto ao masculino quanto ao feminino, e a intensificação do fluxo de escravas para Bagdād e da formação dos haréns. Fenômenos que, certamente, influíram no conceito de feminino tanto quanto no comportamento masculino diante destas mulheres.

Ao escrever sobre a escravidão no império árabe-islâmico, Mazahéri mostra confiança nos bons-tratos dispensados a estes homens e mulheres e chega a afirmar que “a

⁴⁰⁴ BROOKS, G. *op. cit.* p. 115.

⁴⁰⁵ Sobre esta batalha, ver MERNISSI, F. *op. cit.* p. 66 ss.

⁴⁰⁶ “No conocerá nunca la prosperidade el pueblo que confie sus asuntos a una mujer”. MERNISSI, F. *op. cit.* p. 65.

⁴⁰⁷ Outro *ḥadīṭ* questionado por ela é o que afirma: “El Profeta dijo que el perro, el burro y la mujer interrumpen la oración si pasan por delante del creyente interponiéndose entre éste y la alquibla”. “Análisis de otros alhadices misóginos”. *Ibid.* p. 81.

⁴⁰⁸ “Na região de Ḥaḍramawt, no sul da Arábia, seis mulheres decoraram as mãos com henna, como se fossem se casar, e foram às ruas tocando tamborins numa alegre comemoração da morte de Maomé. Logo cerca de 20 outras juntaram-se a elas. Quando Abū Bakr ouvir falar dessa comemoração, mandou a cavalaria cuidar das “prostitutas de Ḥaḍramawt”. Quando os guerreiros chegaram, os homens da aldeia defenderam suas mulheres, mas foram derrotados. Como castigo, as mulheres tiveram as mãos pintadas de henna cortadas até os pulsos”. BROOKS, G. *op. cit.* p. 114.

⁴⁰⁹ “The political, religious, and legal authorities in the Abasid period in particular, whose interpretative and legal legacy has defined Islam ever since, heard only the androcentric voice of Islam, and they interpreted the religion as intending to institute androcentric laws (...)”. AHMED, L. *op. cit.* p. 67.

condição servil, longe de ser um obstáculo ao progresso social do indivíduo, parece ter sido, pelo contrário, o terreno preferido pela boa fortuna”⁴¹⁰. O que o autor, provavelmente, esqueceu de apontar foram as condições de vida daqueles que eram comprados. “A fortuna dos ricos, com efeito, era avaliada pelo número de escravos dos dois sexos de que dispunham; os brancos eram mais cotados que os morenos ou os negros; os jovens, mais que os velhos, e as mulheres, bem mais que os homens”⁴¹¹. O mesmo Mazahéri assinala os valores referentes à compra de escravos e escravas. Em 924 d.C./311 H, podia-se comprar um “bom escravo negro” por 30 ou 35 dinares. Já “uma bela escrava preta da Núbia” era comprada por 300 dinares; enquanto uma escrava branca – “em regra nada sabendo fazer” – valia 1000 dinares ou mais. Por fim, temos os casos das escravas-cantoras. O autor chega a citar que, em 912 d.C./299 H., “pagou-se por uma cantora 13000 dinares e 14000 por uma outra”⁴¹².

O corpo da escrava estará, constantemente, sob a fronteira do desejo, da posse, e, em alguns casos, da paixão. Al-Maḥzūmī nos fala de, pelo menos, cinco escravas com quem manteve relações sexuais. Quanto às outras cinco mulheres citadas no livro, o médico observa que as esposou. Pelas histórias contadas em seu texto, não é possível saber se o médico conseguiu dispensar atenção a cada uma delas, sem tratá-las, simplesmente, como ‘escravas sexuais’. O fato é que a situação destas mulheres não pareceu nada confortável. Ahmed afirma que ‘Alī, quarto califa, e genro do profeta, esteve casado com Fāṭima até sua morte; depois disso, adquiriu nove esposas e várias concubinas⁴¹³. O caso de seu filho, Ḥasan, é ainda mais espantoso: entre casamentos e divórcios, teve mais de cem mulheres⁴¹⁴. Nawal El-Saadawi observa como o aumento de afluxo de escravas interferiu nas relações entre as mulheres e os homens:

Com o excesso de mulheres o homem se orgulhava do número das que ele podia manter e, quanto maior este número, mais motivo tinha ele de se jactar da extensão de seu séquito feminino e de seus poderes sobre as mulheres, fosse no casamento ou no amor. Por outro lado, as mulheres competiam para conseguir os favores dos homens e sobressaíam em sutis seduções para atrair os homens para o casamento, amor e sexo⁴¹⁵.

⁴¹⁰ MAZAHÉRI, A. *op. cit.* p. 319.

⁴¹¹ “La fortune des nantis était en effet évaluée au nombre d’esclaves des deux sexes dont ils disposaient; les blanches étaient plus cotées que les brunes ou les noires; les jeunes plus que les vieilles et les femmes bien plus que les hommes”. CHEBEL, M. *op. cit.* Verbete “Esclave”. Tome I. p. 294.

⁴¹² MAZAHÉRI, A. *op. cit.* p. 317.

⁴¹³ AHMED, L. *op. cit.* p. 80.

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ EL SAADAWI, N. *op. cit.* p. 195.

A elite masculina muçulmana, no período abássida, possuía condições materiais de adquirir dezenas ou centenas de concubinas, num número inimaginável para a sociedade islâmica do tempo do profeta⁴¹⁶. Aliás, presentear um governante com uma *jārya* (pl. *jawārī*, escrava) era visto como uma expressão de gratidão e de amizade. As esposas mesmas de alguns políticos se utilizaram deste instrumento em troca de algum favor. Daí o caso da esposa de Hārūn Al-Rašīd que lhe ofertou dez *jawārī*⁴¹⁷. Nesse sentido, se as mulheres de Muḥammad haviam se tornado referências religiosas em seu tempo, no final do período abássida, não há como apontar alguma mulher de tamanha importância religiosa, tampouco, política. Os poucos exemplos, surgidos aqui e ali, de mulheres influentes são mais uma exceção que comprova a regra: as mulheres, tal qual pensava o médico das *Fontes*, possuem uma única virtude, a ser contemplada e explorada: a sua beleza.

O lugar onde esta beleza se tornou imperativa e que estimulou o imaginário ocidental, durante séculos – se é que não ocorra ainda hoje –, é o harém. Curiosamente, não foram os árabe-muçulmanos que incitaram os discursos ocidentais sobre este “lugar-mistério”; mas os turco-otomanos. Daí que harém pode tanto remeter ao árabe حريم (*ḥarīm*), cujo significado está ligado a “interdito”, como ao turco *harēmlik*, que denota “‘aposentos das mulheres’ ou ‘santuário’”⁴¹⁸. O grande erro do Ocidente foi transformar as mulheres em personagens centrais do harém, todas seminuas e perfumadas, à espera de seu senhor; quando, em realidade, o harém deveria ser tomado pela figura única de seu dono, ou seja, o homem. Como escreveu Mernissi, num texto em que é possível ouvir sua revolta, o imperador é o “personagem dotado da vontade de poder, todos os outros sujeitos, notadamente as mulheres, não são mais do que objetos”⁴¹⁹.

Ora, o profeta também possuiu o seu “harém”. Então, por que os autores se concentram nos califas e nos sultões, quando pretendem criticar esta prática? É preciso pensar, antes, na própria organização espacial construída pelo profeta e depois pelos seus sucessores, ou usurpadores. Novamente, é Mernissi quem aponta o abismo existente entre a morada de um homem, que sempre esteve perto da comunidade de crentes, e os palácios construídos após sua morte, em que a aparição do califa será um evento extraordinário na

⁴¹⁶ AHMED, L. *op. cit.* p. 83.

⁴¹⁷ ATHAMINA, K. “How did Islam contribute to change the legal status of women: the case of the *jawārī*, or the female slaves”. p. 390.

⁴¹⁸ TANNAHILL, R. *O sexo na história*. p. 258.

⁴¹⁹ “[l’empereur] est acteur doué de volonté de puissance, tous les autres sujets, notamment les femmes, ne sont que des objets”. MERNISSI, F. *Êtes-vous vacciné contre le “harem”?* p. 63.

vida de suas mulheres⁴²⁰. Isso é válido também, quando examinamos os discursos sobre as mulheres, à época do profeta e durante as dinastias califais.

Enquanto Muḥammad esteve vivo, houve, ao menos, dois discursos – e, por conseguinte, práticas – contraditórias sobre as mulheres: aquele que compreende as palavras divinas e formam o Corão; e as palavras do próprio profeta, enquanto homem e marido. Se o Corão sustenta a prevalência masculina sobre a feminina – ainda que reconheça a posição eqüitativa entre *o* muçulmano e *a* muçulmana –, Muḥammad declara seu amor pelas mulheres e a defesa de tratamento igualitário entre elas e os homens em quaisquer das atividades diárias. Ao ser perguntado por um discípulo a quem mais amava no mundo, o profeta respondeu “a ʿĀʾiṣā”⁴²¹, como se citou anteriormente. Certamente, esta não era a posição mais comum numa Arábia patriarcal. Isso as mulheres do profeta tiveram de aprender rapidamente.

O fato é que o discurso de Muḥammad não é tão linear quanto parece. É certo que muitas das falas do profeta podem ter sido mal “ouvidas” pelos seus discípulos, o que culminou em frases misóginas e no isolamento social das mulheres. Mas, é preciso lembrar que de sua boca saíram frases como esta “Depois que eu tiver partido, não haverá maior perigo ameaçando minha nação e nada mais capaz de criar anarquia e dificuldades do que as mulheres”⁴²². Se, no Ocidente cristão medieval, havia um ritmo feminino constantemente evocado, Eva, a pecadora, e Ave Maria, a santa⁴²³, na sociedade árabe-islâmica, a mulher poderá ser publicamente elogiada, como fez o profeta a ʿĀʾiṣā⁴²⁴, ou rechaçada até por quem diz amá-las. Essa lógica perversa parece imanente à trajetória histórica destas mulheres. Não há pecadora, mas também não há redentora.

A própria ʿĀʾiṣā se lamentou da conduta das mulheres, após a morte de Muḥammad⁴²⁵. No século XIII, um certo ʿAynī declarou “se ʿĀʾiṣā visse o que as mulheres

⁴²⁰ MERNISSI, F. *El harén político. El Profeta y las mujeres*. p. 130.

⁴²¹ “Amru b. al-As [un discípulo] preguntó al Profeta:/ - ¿A quién quieres más en el mundo?/ - A Aixa – le respondió este”. *Ibid.* p. 82.

⁴²² EL SAADAWI, N. *op. cit.* p. 198.

⁴²³ Para São Bernardo, “Eva foi transformada em Maria para que Eva pudesse se reabilitar através de sua filha”. SANTOS NETO, R. C. *Visões do Feminino: A criação de Eva nos mosteiros da Coimbra medieval (séculos XII-XIII)*. Dissertação de Mestrado. p. 70.

⁴²⁴ O imām Zarkašī, ao escrever uma biografia de ʿĀʾiṣā, assinalou “El Profeta reconoció la importancia de Aixa hasta tal punto que dijo: ‘Sacad una parte de vuestra religión de la pelirroja [ruivinha]’”. Este era o apelido predileto do profeta, quando falava de ʿĀʾiṣā. MERNISSI, F. *El harén político. El Profeta y las mujeres*. p. 95.

⁴²⁵ BOUHDIBA, A. *op. cit.* p. 248.

de nosso tempo realizam como inovadores atos reprováveis (*bida*⁴²⁶), como torpezas, como crimes, sua reprovação teria sido muito mais forte”⁴²⁶. Ele falava de

‘mulheres que vendem a torpeza à luz do dia aos homens’, de ‘intermediárias (*qawwādāt*) que corrompem tanto os homens quanto as mulheres’, de ‘prostitutas que estão à caça do deboche’; ‘algumas perambulam e caçam homens’, outras ‘instalam suas armadilhas nas casas especializadas e nos *ḥammāms*’, outras ainda ‘em nome de homens fazem pedidos de sexo a mulheres casadas a quem sabem apresentar de modo agradável as coisas [...]’⁴²⁷.

O texto de Al-Tīfāṣī, citado anteriormente, retrata a prostituição de forma a divertir seus leitores. Ainda que seja assim, o autor não tecerá elogios a tais mulheres, como já se notou. Al-Tīfāṣī fez como tantos outros homens e julgou as mulheres libertinas e enganadoras. Contudo, não seria mais prudente questionar os motivos que levaram as mulheres a se comportarem de tal maneira? Não seria necessário perguntar o que pensavam os homens, donos de escravas e clientes das prostitutas, e como as tratavam?

Não sem razão, é sobre os serviços sexuais feitos por mulheres, e não por homens, que Al-Tīfāṣī mais se interessa. Mazahéri mostra, ainda que brevemente, como a prostituição era tolerada numa sociedade cujas premissas corânicas a proíbem. O fato é que, em várias partes do império árabe-islâmico, cobravam-se de dançarinas e prostitutas “um imposto considerável”⁴²⁸. E, certamente, a idade e a beleza contavam para a fixação dos preços cobrados pelos serviços de cada mulher⁴²⁹. Embora um governante ou outro tenha fechado “casas suspeitas”, a prostituição pareceu vigorar com certa regularidade no período clássico.

Volta-se, aqui, ao discurso sobre a beleza, reiteradamente evocado neste texto. Se a beleza serviu ao propósito de exaltar a figura feminina, como ocorreu em determinadas poesias, fosse nas de “amor espiritual” (*‘udrī*), ou mesmo em textos de amor sexual, ela serviu também aos intentos da elite política masculina. As mulheres foram, eficazmente, apartadas das atividades públicas, num processo que caminha com o desenvolvimento mesmo do Islã.

Se restavam às mulheres somente os seus encantos e dotes naturais, coube o seu emprego na transposição do espaço privado. Em outras palavras, a atenção devida de um

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ MAZAHÉRI, A. *op. cit.* p. 72.

⁴²⁹ *Ibid.*

homem, ou a sua persuasão, deveriam ser conquistadas no campo da beleza. Foi dessa maneira que, desde muito cedo, algumas mulheres conseguiram ganhar o “espaço dos homens”. Esta situação é completamente favorável aos homens, afinal, aquelas que faziam parte de festas e *dīwān*⁴³⁰, as *jawārī*⁴³¹ escolhidas para desfrutar o prazer ao lado de seu senhor ou a prostituta, cujos serviços eram solicitados, exerciam tais funções porque, num primeiro momento, convinham àqueles que propiciavam a manutenção destas situações.

Na mesma medida, não caberia, simplesmente, compactuar com um processo de vitimização da mulher. Se, no Islã nascente, é possível encontrar mulheres combatendo em guerras e buscando uma relevância na vida política, os textos produzidos no final do califado abássida atestam o quão longe estavam as mulheres das decisões do grupo. É preciso lembrar que já não se tratava de uma sociedade tribal, em que era necessário negociar, a todo o momento, com grupos vizinhos. Do mesmo modo, as mulheres, antes conhecidas do grupo e procuradas por ele, especialmente as mulheres do profeta, tornam-se anônimas, preocupadas em manterem-se a si mesmas. Como pensar os problemas da *umma*, quando se é uma escrava ‘estrangeira’⁴³², sem qualquer ligação religiosa e cultural com aquele grupo? Como se sentir partícipe dessa sociedade?

Além do possível problema identitário, deve-se considerar o cenário em que viviam estas mulheres. À época do profeta, o Islã estava em formação, e, como desconhecemos o que pudesse ocorrer àquela comunidade, era preciso se engajar no projeto de disseminação das mensagens divinas. De outro modo, com que projeto religioso-político deveriam se envolver as mulheres, num período de grande crescimento e estabilidade do império árabe-islâmico, que passou a ditar uma grande competição profissional e sexual entre estas mulheres?

Curiosamente, Khalil ‘Athamina, ao defender a importância que ganharam as escravas, durante a expansão do Islã, tece considerações que mais deixam entrever a situação desfavorável das *jawārī*, que propriamente seu status elevado. Diz-nos ele que o fluxo de escravas aos grandes centros, e o nascimento, por conseguinte, de muitos

⁴³⁰ A palavra *dīwān*, de origem persa, pode evocar várias acepções, como conselho, governo, sala de audiências, lugar em que se assenta o vizir ou sultão, com lembra Amin Maalouf, *Samarqanda*, p. 21. Aqui, usa-se *dīwān* com o sentido de encontro, em que pode haver música e recitação poética.

⁴³¹ Khalil ‘Athamina escreve sobre uma outra ‘categoria’ de escravas, as *sarārī*, ou seja, concubinas. Sobre isso, ver *op.cit.* p. 389.

⁴³² Nas *Mil e Uma Noites*, é assim que os personagens se referem àqueles que não são oriundos de sua cidade. Ver *Livro das Mil e Uma Noites*. (Trad. de MM Jarouche, Vol. I. p. 122).

‘bastardos’, fizeram o Islã mudar sua posição diante desta situação⁴³³, o que promoveu, inclusive, uma maior propensão ao casamento com escravas que com mulheres livres. Eis as justificativas para tal predileção: a escrava “poderia ser obtida a um custo baixo, providenciava melhor serviço para seu marido e não gerava numerosas despesas diárias”⁴³⁴.

Nesse sentido, se há alguma possibilidade de tomar as mulheres árabes como um grupo, durante a vida do profeta e logo após sua morte, isso se torna impensável para as mulheres do período abássida. Não há um discurso de unidade feito pelos homens ou mesmo por elas. Há uma fragmentação não só do corpo feminino, mas do próprio feminino. As indicações sobre a conduta e o comportamento masculinos estão dadas no Corão e no exemplo do profeta, que orientarão os homens nos séculos posteriores à morte de Muḥammad. Embora as mulheres sejam mencionadas no Livro Sagrado e tenham sido exemplificadas na conduta das mulheres do profeta, muitas foram isoladas da e pela comunidade, assim que ele morreu. ‘Ā’iṣā é, apenas, um exemplo. Não sem razão, as maneiras de lidar com o feminino transformaram-se continuamente durante todo o Islã.

Diz-se que ‘Ā’iṣā, após ter sido derrotada por ‘Alī, e recolhida da vida política, chorava todas as vezes que recitava os versos corânicos⁴³⁵ “[Ó mulheres do Profeta!], permanecei em vossas casas”⁴³⁶. Séculos mais tarde, no califado abássida, um pai choraria a morte de sua filha, e ouviria como consolo estes versos:

A Abū Ḥasan eu ofereço condolências.
Em tempos de desgraça e catástrofe,
Deus multiplica as recompensas para o resignado.
Ser conformado, na miséria,
Equivale a dar graças por uma dádiva.
Entre as bênçãos de Deus, sem dúvida,
Está a preservação dos filhos
E a morte das filhas⁴³⁷.

⁴³³ Como nota o autor, uma criança nascida de mãe estrangeira, de origem não-árabe, não era considerada cidadã livre. Além disso, não era reconhecida legalmente pelo pai e não tinha acesso, portanto, à parte de sua herança. ‘ATHAMINA, K. *op. cit.* p. 385.

⁴³⁴ “(...) she could be obtained at a lower cost, provided better service to her husband, and did not incur numerous daily expenses”. *Ibid.* p. 397.

⁴³⁵ BROOKS, G. *op. cit.* p. 115.

⁴³⁶ Sūratu Al-Aḥzāb. 33:32-3. NASR, H. (trad.). *op. cit.* p. 685.

⁴³⁷ “To Abu Hasan I offer condolences/At times of disaster and catastrophe/God multiplies rewards for the patient/To be patient in misery/Is equivalent to giving thanks for a gift/Among the blessings of God undoubtedly/Is the preservation of sons/And the death of daughters”. AHMED, L. *op. cit.* p. 85.

Considerações finais

As três obras terrenas, citadas neste trabalho, *As Fontes do Prazer*, *As Delícias dos Corações* e *O Cânone de Medicina*, foram escritas por homens. E a obra divina à qual me remeti foi revelada a um homem. Contudo, em todas elas, é possível encontrar uma larga preocupação com a mulher. Al-Maḥzūmī e Al-Tīfāṣī têm mesmo na mulher o seu principal objeto de estudo. No Corão, há uma sura das mulheres (Al-Nisā') que possui 176 versículos, ao passo que não existe nenhuma nominalmente destinada aos homens, embora se saiba que o Livro sagrado utilizou-se de muitos outros versículos para tratar a vida comum deles. Isso não diminui, entretanto, o nosso espanto ante o grande *interesse* pela vida particular das mulheres. Do mesmo modo, o texto médico do muçulmano Ibn Sīnā não cansou de perscrutar o corpo feminino, trazendo à tona a anatomia do ovário, o sangue, a gravidez.

Após examinar cada um deles e sondar suas motivações e teses, surgem, ao menos, duas questões. Os textos sexual-eróticos nos impelem para um primeiro problema: quais motivações fizeram com que os árabe-muçulmanos se debruçassem amplamente sobre os desejos sexuais, criando um verdadeiro “discurso erotológico”, que atravessou os séculos? E, na mesma medida, de que forma esta preocupação com o sexo contribuiu para uma compreensão particular do Islã.

A crença na materialidade humana como um dom divino fez crer na aceitação e no aproveitamento dos sentidos corporais. De modo que usar o corpo em sua plenitude é mais que uma vontade humana; trata-se de uma possibilidade concedida por Deus. Negar o prazer do corpo, portanto, é negar, de igual maneira, qualquer outra emanção divina. Eis uma premissa fundamental dos textos sexuais: não é que o erótico conviva com o religioso. O erótico é também manifestação do religioso, originado em Deus.

Nesse sentido, pensar a sexualidade e usufruí-la não consiste em qualquer transgressão frente ao Islã. Outra possível razão do aparecimento de textos sexuais seria o aumento de uma classe abastada e ociosa, como lembra Sabbah, e do crescente comércio de escravas em Baḡdād⁴³⁸. Mas, isso não é tudo. Ao menos, após seus casamentos múltiplos – depois de 619 d.C., portanto –, há uma grande quantidade de documentos que atestam o quanto os muçulmanos se interessavam pela vida particular de seu profeta. O tema sexual foi, notadamente, um dos preferidos dos discípulos. Sobre isso, Abū Hurayra

⁴³⁸ SABBAB, F. A. *op. cit.* p. 46.

criou uma enorme confusão, ao dizer que havia escutado do profeta a proibição do jejum, no mês do Ramadã, àqueles que tivessem mantido relações sexuais na noite anterior, sem se purificarem. Tão logo souberam dessa nova “lei”, os discípulos correram à casa de Muḥammad, a fim de perguntar sobre o ocorrido. ‘Ā’iṣa e Umm Salmā negaram aquilo que consistia em mais um *ḥadīṭ* falso⁴³⁹. Com o processo de revelação corânica ainda em curso, e com a presença próxima do profeta, as decisões coletivas se amparavam em muitas das informações sobre a vida de Muḥammad.

Do mesmo modo, após sua morte, os homens, que ascenderam à vida política, passaram a legislar sobre um tema que mereceu atenção do Livro sagrado, mas exigia respostas que este mesmo Livro não houvera dado. O tratamento da sexualidade seria, por conseguinte, mais uma área de conhecimento, que merecia atenção e estudo de autoridades religiosas e políticas. Não há dúvidas de que estes homens se preocupavam em investigar a cópula, lembrando como os povos da Índia haviam produzido muito mais que os árabes, nessa área⁴⁴⁰. Contudo, os textos sexuais engendraram teses que transcendiam extensamente seus intentos científicos. Se, durante a vida do profeta, suas mulheres tinham a possibilidade de desmentir o que os homens reverberavam como *aḥādīṭ* (pl. de *ḥadīṭ*) verdadeiros⁴⁴¹, após sua morte, o surgimento de textos misóginos crescerá sem limites. Os textos sexuais não ficaram imunes a tal episódio.

Estes textos pensavam a sexualidade, ao menos, em duas dimensões. A primeira configura o que os autores expunham como objetivo. Embora isso tenha variado, pretendiam, de forma geral, auxiliar os muçulmanos no tocante à prática da cópula e, para isso, propunham técnicas, aconselhamentos, esclarecimentos sobre o cenário do pré-coito, do sexo mesmo, e do que poderia ocorrer pós-sexo, que compreendia desde o cansaço até à gravidez. Em resumo, teríamos, aqui, o sexo enquanto ciência.

A outra dimensão refere-se às esferas pública e privada. As discussões suscitadas no âmbito da alcova se imiscuíram na vida pública, especialmente, das mulheres. Ocorre que as investigações sobre a satisfação do corpo feminino, enquanto um ser sexual, foram tomadas como princípios de organização da vida social. O privado tornou-se engrenagem de funcionamento do público. De modo que, no Islã, veríamos uma acentuada defesa do

⁴³⁹ Sobre isso, ver MERNISSI, F. *El harén político. El Profeta y las mujeres*. p. 90.

⁴³⁹ NAFZĀWĪ. *op. cit.* p. 100.

⁴⁴¹ Foi Abū Hurayra quem disseminou estas palavras, como sendo do profeta, “Três coisas trazem má sorte: a casa, a mulher e o cavalo”. Quando ‘Ā’iṣa soube disso, replicou, alegando que Abū Hurayra entrara na casa do profeta, no momento em que ele afirmava “Que Allāh combata os judeus, pois dizem: três coisas trazem má sorte, a casa, a mulher e o cavalo”. Nos séculos posteriores, os organizadores de *aḥādīṭ* não se deteriam numa análise tão minuciosa da sua veracidade, como mostra MERNISSI, F. *op. cit.* p. 93.

deleite feminino, sem que isso impedisse o aparecimento de livros como o *Kitāb Aḥkām Al-Nisā'* (Disposições legais relativas às mulheres), de Ibn Al-Jawzī, no século XIII d.C./VI H. Nesse texto, encontramos o capítulo intitulado “Argumento para provar que é melhor para a mulher não ver os homens”⁴⁴². Ora, a que se atribui essa intromissão na vida feminina, senão a uma crença disseminada no seu caráter maléfico para a sociedade, causado, sobretudo, pela sua imensa capacidade sedutora?

O reconhecimento e a aceitação da corporeidade feminina obrigaram os homens a discuti-la. O entendimento sobre este corpo ditou não apenas a percepção sobre a sua sexualidade, como a própria construção – ou construções – do conceito de feminino. Esta clara opção pela construção de um “ser mulher”, a partir de seu corpo, satisfaz plenamente os interesses masculinos. Uma das conseqüências de serem as mulheres somente “criaturas de prazeres sensuais”⁴⁴³ é permitir aos homens que se unam a tantas mulheres quanto for possível, pois cada uma delas lhes “trará uma nova delícia”⁴⁴⁴. Esta é uma das sem-número de contradições acerca do feminino. Se as mulheres são criaturas sensuais, não deveriam ser elas as detentoras do direito de se envolverem com quantos homens quisessem?

Os homens resolveram este problema, ao não distinguirem paixão de sexo. O fato de uma mulher desejar o sexo com determinado homem equivaleu ao argumento de que esta mulher estava apaixonada por tal homem. E, desse modo, diria Al-Maḥzūmī, “ela não consegue ter prazer com outros”⁴⁴⁵. Aos homens caberia, portanto, satisfazer os intentos sexuais de suas mulheres, para que a ordem social, criada por Deus, não se esfacelasse.

Não sem motivo, Al-Maḥzūmī e Aḥmad Al-Tīfāṣī problematizam as relações homem-mulher no interior das prescrições médicas. A leitura da mulher, numa perspectiva biológica, tornou possível mostrar o seu *status* inferior diante do homem. Aqui, mais uma vez, ocorre a apropriação de argumentos médicos para a construção e a manutenção do cenário social.

Se o “ser mulher” foi construído no solo da biologia e da sexualidade, foi nesta última que ele melhor se desenhou. O sexo pôde ser o lócus, em que as mulheres tinham acesso a um corpo integral; um corpo que não precisava se justificar. Eis a aparição do sujeito feminino. É certo que os homens, como Al-Maḥzūmī, acreditavam conduzir o corpo da mulher⁴⁴⁶. Mas, eles não detinham tamanho poder. Na celebração do erotismo, a

⁴⁴² *Ibid.* p. 116.

⁴⁴³ AL-MAḤZŪMĪ. *op. cit.* p. 119.

⁴⁴⁴ *Ibid.* p. 75.

⁴⁴⁵ *Ibid.* p. 119.

⁴⁴⁶ Al-Maḥzūmī afirma que descreverá “alguns dos orgasmos que causei em várias mulheres”. *Ibid.* p. 65.

mulher não é mais o “oposto” do homem, nem o que seduz o homem. Ela é igual ao homem. Dois corpos a nu, entregues, sem esconderijos, dados ao prazer.

No entrelace do desejo e do amor-paixão, fez-se emergir não somente o corpo feminino, mas sua alma. Diria Octavio Paz que “o amor exige como condição prévia a noção de pessoa e esta, de uma alma encarnada num corpo”⁴⁴⁷. Nas poesias em que os homens declaram sua servidão diante da mulher amada, o corpo feminino parece ter atingido sua autonomia. Não há dúvidas de que, no Islã, pôde-se fomentar essa incitação amorosa-sexual. O olhar, que contempla a beleza, leva ao gozo corporal. Daí que “os amantes (...) não se procuram, encontram-se”⁴⁴⁸.

Embora os textos sexuais tenham se utilizado de elementos privados para fundamentar suas posições contrárias ao sujeito social feminino, não se poderia negar uma característica essencial da erótica árabe-islâmica. Em momento algum, esta sociedade interessou-se pela vida sexual dos seus indivíduos. Ou seja, os textos sexuais não nasceram com o intento de fiscalizar, regradar e punir a vida íntima dos crentes. Como diria Foucault, este saber erótico “deve recair, proporcionalmente, na própria prática sexual, para trabalhá-la como se fora de dentro e ampliar seus efeitos”⁴⁴⁹. Trata-se de uma premissa islâmica. Se o crente não deve confessar sobre suas práticas a um sábio religioso, que exiba tamanho poder, é o seu corpo mesmo que deve se vigiar.

Esta forma de operar é oposta ao que ocorre às sociedades árabe-islâmicas contemporâneas. O interesse dos detentores de poder – efetivo ou simbólico – se dá pela investigação sobre a vida sexual dos crentes, criando um verdadeiro espetáculo da vida privada. Ou, na mesma medida, transformam a sexualidade em algo absurdo, portanto, indizível.

A sexualidade árabe-islâmica deve ser lida face à existência de um processo ambíguo, que faz conviver a erótica amorosa com o desenvolvimento da misoginia. Se aquela pressupõe a necessidade do prazer feminino e masculino, a manifestação sexual para além dos limites assegurados pelo Corão e uma percepção erótica que convive com a procriação, mas não a impõe; este limitou o entendimento sobre o corpo da mulher, criando bases seguras de uma subserviência ao homem e a aniquilação de um sujeito social feminino.

⁴⁴⁷ PAZ, O. *op. cit.* p. 115.

⁴⁴⁸ *Ibid.* p. 132.

⁴⁴⁹ FOUCAULT, M. *op. cit.* Vol. 1. p. 57.

A erótica árabe demonstra como os entendimentos sobre o Islã e o Livro sagrado precisam ser problematizados. Afinal, os homens que se debruçaram sobre o tema sexual leram o Corão à luz das inquietações de seu tempo, mas, nem por isso, negaram sua entrega a Deus. Como diria Omar Khayyam, “nós, com uma das mãos, pegamos o Corão; com a outra, seguramos a taça. Vocês ora nos verão tendendo para o que é lícito, ora para o que é proibido. Nós somos, portanto, sob esta abóbada azulada, nem totalmente infiéis, nem absolutamente muçulmanos”⁴⁵⁰.

Ocorria a essa época um intenso diálogo com o Livro e as palavras do profeta, e entre aqueles que estabeleciam as leis desta sociedade⁴⁵¹. O período do califado abássida é tomado, muitas vezes, como o momento de frouxidão da moral⁴⁵². Talvez, fosse o caso de ressaltar a sua contribuição para uma discussão religiosa intensa. E admitir, por conseguinte, que as atitudes diante do feminino são contraditórias nas palavras do profeta, no Corão e nas decisões de sábios religiosos e jurisconsultos, durante todo o período clássico. Daí, as conquistas e os constantes recuos na história das mulheres árabes.

Nesse sentido, a discussão sobre a igualdade de direitos entre homens e mulheres parece menos relacionada a um retorno às “generosas declarações alcorânicas e maometanas”⁴⁵³, como quer Bouhdiba, e mais afeita a uma estética criada pelos próprios árabe-muçulmanos. Trata-se do que Max Weber chamou de “novo encantamento”. Um encantamento que não se daria pela esfera religiosa, mas pela cultural, “ao mesmo tempo não-religiosa e não-racional: a esfera erótica”. É nela que “reina, segundo Weber, ‘a potência mais irracional da vida’ – o amor sexual”⁴⁵⁴.

⁴⁵⁰ GUILLEBAUD, J-C. *A tirania do prazer*. p. 281.

⁴⁵¹ Hourani lembra que, além do *fiqh*, desenvolviam-se outros tipos de pensamento a essa época. A filosofia – em seus vários modelos de operação – é um deles. Há que se lembrar, ainda, da experiência sufi; a teosofia de Ibn ‘Arabī; a tradição hanbalista, acreditando que “Deus era o Deus do Corão e do Hadith (sic), a ser aceito e cultuado em Sua realidade, como Ele a revelara”; e a teoria do imanato, defendida pelos xiitas. Ver “Campos divergentes de pensamento” In: *Uma história dos povos árabes*, cit., pp. 182 ss.

⁴⁵² Para Hitti, a partir do século X d.C./IV H, esta sociedade conheceu um “período de declínio”, que se caracterizou “pelo regime de concubinação levado ao excesso, frouxidão da moral sexual e indulgência na luxúria (...)”. *op. cit.* p. 105.

⁴⁵³ BOUHDIBA, A. *op. cit.* p. 303.

⁴⁵⁴ PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber*. p. 221.

Referências Bibliográficas

- °ABD AL-MALIK B. ḤABĪB. *Kitāb waṣf al-firdaws (La descripción del Paraíso)*. Introducción, traducción y estudio por Juan Pedro Monferrer Sala. Granada: Universidad de Granada, 1997.
- A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1985.
- AFNAN, S. F. *El pensamiento de Avicena*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- AHMED, L. *Women and gender in Islam. Historial roots of a modern debate*. New Haven & London: Yale University Press, 1992.
- AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Aphorismes choisis*. traduction, introduction et lexique par Soumaya Mestiri et Guillaume Dye. Paris : Fayard, 2003.
- AL-JĀḤIẒ. *Éphèbes et courtisanes*. 1ª edição. Paris: Editions Rivages, 1998.
- AL-TĪFĀŠĪ, Aḥmad. *Les délices des coeurs*. Phébus: Paris, 1998.
- AL-MAḤZŪMĪ, Al-Sayyid Hārūn Ibn Ḥusayn. *As fontes do prazer*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- AL-NAFZĀWĪ, Muḥammad. *Os campos perfumados*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- AMMAR, S. *Ibn Sina Avicenne: La vie & l'oeuvre*. Tunisie: L'or du temps, 1992.
- ANÔNIMO. *Livro das Mil e Uma Noites*. Volume I – ramo sírio. Tradução de M. M. Jarouche. São Paulo: Globo, 2005.
- ARMSTRONG, K. *Maomé: uma biografia do Profeta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ATHAMINA, K. “How did Islam contribute to change the legal status of women: the case of the *jawārī*, or the female slaves”. *Al-Qanṭara*. XXVIII 2, julio-diciembre de 2007. p. 383-408.
- ATTIE FILHO, M. *Falsafa: a filosofia entre os árabes – uma herança esquecida*. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- _____. *O intelecto em Ibn Sīnā (Avicena)*. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.
- AVICENNE. *Poème de la Médecine*. Paris: Société d’édition “Les Belles Lettres”, 1956.
- BATAILLE, G. *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- BLOCH, R. H. *Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- BOUHDIBA, A. *A sexualidade no Islã*. São Paulo: Globo, 2006.

- BOUSQUET, G.-H. *Les grandes pratiques rituelles de L'Islam*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- BRAGA, E. S. *Santas e sedutoras. As heroínas na Bíblia Hebraica. A mulher entre as narrativas bíblicas e a literatura patrística*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 2007.
- BROOKS, G. *Nove partes do desejo: o mundo secreto das mulheres islâmicas*. Rio de Janeiro: Gryphus, 1996.
- CAPELÃO, A. *Tratado do amor cortês*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- CARDEIRA DA SILVA, M. "O Islão plástico. Transformações da intimidade em contexto popular marroquino". *Etnográfica*. Revista do CEAS. Lisboa, 1996.
- CARNEIRO, H. S. *A igreja, a medicina e o amor: prédicas moralistas na época moderna em Portugal e no Brasil*. São Paulo: Xamã, 2000.
- CHALLITA, M. (trad). *O Alcorão*. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, s/d.
- CHEBEL, M. *Encyclopédie de l'amour en Islam*. Érotisme, beauté et sexualité dans le monde árabe, en Perse et en Turquie. Tome I. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2003.
- _____. *Encyclopédie de l'amour en Islam*. Érotisme, beauté et sexualité dans le monde árabe, en Perse et en Turquie. Tome II. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2003.
- COSTA, R. da e SEPULCRI, N. "A donzela que não podia ouvir falar de foder" e "Da mulher a quem arrancaram os colhões": dois *fabliaux* e as condições do corpo e da condição feminina na Idade Média (sécs. XIII-XIV). *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*. nº 6. Dez. 2006.
- DEHOÏ, E. F. *L'érotisme des "Mille et Une Nuits"*. Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1963.
- DUPOUY, E. *Le Moyen Âge Médical*. Paris: Société d'Éditions Scientifiques, 1895.
- EL GUINDI, F. *Veil. Modesty, privacy and resistance*. Oxford, New York: Berg, 1999.
- EL-HAYEK, S. *O significado dos versículos do Alcorão Sagrado*. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística, 2001.
- EL SAADAWI, N. *A face oculta de Eva. As mulheres do mundo árabe*. São Paulo: Global Editora, 2002.
- ETIEMBLE. *L'érotisme et l'amour. Essais*. Paris: Arléa, 1987.
- FACCHINETTI, C. et alli. "As insanas do Hospital Nacional de Alienados". *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*. Rio de Janeiro, v. 15, supl., p. 231-242, jun. 2008.
- FAUFE, P. *Parfums et aromates de l'Antiquité*. Paris: Fayard, 1987.
- FERREIRA, J. de C. (org.). *Obsceno: jornadas impertinentes*. São Paulo: Hucitec, s/d.

- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 15ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- _____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. 10ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- _____. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- _____. “Tecnologias de si”. *Revista Verve*. Nu-Sol – Programa de Estudos Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC-SP, n. 6, p.321-360, 2004.
- GENNARI, J. L. *O início da vida*. São Paulo: Antonio Bellini Editora & Design, 1999.
- GIORDANI, M. C. *História do Mundo Árabe Medieval*. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 1985.
- GORDON, R. *A assustadora história do sexo*. São Paulo: Ediouro, 2002.
- GROSRICHARD, A. *Estrutura do Harém: despotismo asiático no ocidente clássico*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- GUAL, C. G. et al. (trad.). *Tratados Hipocráticos*. Madrid: Gredos, 1986.
- GUERRERO, R. R. “Erótica y saber a propósito de un cuento de Las Mil y Una Noches”. *Revista Mirabilia*. nº 1. Dezembro, 2001.
- GUILLEBAUD, J-C. *A tirania do prazer*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- HASSAN, R. “Sélection d'articles de Riffat Hassan. Recueils et compilations”. *Femmes Sous Lois Musulmanes*, Grabels. France, 1989. p. 5-77.
- HERÓDOTO. *Los nueve libros de la Historia*. Trad. P. Bartolome Pou. Libro Tercero. Buenos Aires: Joaquin Gil, 1947.
- HITTI, P. K. *Os árabes*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1948.
- HOURLANI, A. B. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- HUNT, L. (org.). *A invenção da pornografia: obscenidade e as origens da modernidade 1500-1800*. São Paulo: Hedra, 1999.
- IBN ʿARABĪ. *A alquimia da felicidade perfeita*. São Paulo: Landy, 2002.
- IBN ALMUQAFFAʿ. *Kalīla e Dimna*. Tradução, organização, introdução e notas de Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- IBN SĪNĀ. *The Canon of Medicine (al-Qānūn fī al-Ṭibb)*. Adapted by Laleh Bakhtiar. Chicago: Great Books of the Islamic World, 1999.
- _____. *القانون في الطب*. Vol. 1, 2 e 3. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 1999.
- IBN ḤAZM DE CÓRDOBA. *El collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes*. Traducido por Emilio García Gómez. Madrid: Alianza Editorial, 1971.

JALĀL AL-DĪN AL-SUYŪTĪ. *La médecine naturelle en Islam*. Le libre de la miséricorde dans l’art de guérir les maladies et de conserver la santé. Traduit de l’arabe par A. Bassim. 2ª edição. Paris: Les Éditions Albouraq, 2001.

JAROUCHE, M. M. (trad.). “Efebos e Donzelas: um Kama Sutra Árabe”. Livro Aberto, ano 1, nº 3, p. 36-37, fevereiro, 1997.

_____. “Uma Pequena Epístola de Algazel”. *Revista de Estudos Orientais*. São Paulo: Ed. Humanitas/FFLCH-USP, n. 04, p. 93-98, 2003.

JUBRAN, S A-C. “Para uma romanização padronizada em termos árabes em textos de língua portuguesa”. *Tiraz*. São Paulo: Ed. Humanitas/FFLCH-USP. Ano I, p. 16-29, 2004.

KENNEDY, M. *A Brief history of disease, science and medicine. From the ice age to the genome project*. California: Asklepiad Press, 2004.

LAQUEUR, T. W. *Making sex. Body and gender from the greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

LECLERC, L. *Histoire de la médecine arabe. Vol. 1*. Paris: Ernest Ledoux, 1876.

_____. *Histoire de la médecine arabe. Vol. 2*. Paris: Ernest Ledoux, 1876.

LE GOFF, J. e TRUONG, N. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LIAN, G. *Medicina árabe e sua influência na civilização européia*. São Paulo: Cupolo, 1945.

LO JACONO, C. *Islamismo. História, preceitos, festividades, divisões*. São Paulo: Globo, 2002.

LOMBARD, M. “O ouro muçulmano do VII ao XI século. As bases monetárias de uma supremacia econômica”. *Revista de História*. VI, p. 25-46, 1953.

LOPES, O. de C. *A medicina no tempo: notas de história da medicina*. São Paulo: Melhoramentos: EDUSP, 1970.

LÓPEZ-BARALT, L. *Un Kama Sutra español. El primer tratado erótico de nuestra lengua*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1998.

LOYOLA, M. A. (org.). *A sexualidade nas ciências humanas*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

MAALOUF, A. *Samarcanda*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

MANJI, I. *Minha briga com o Islã. O clamor de uma mulher muçulmana por liberação e mudança*. São Paulo: Francis, 2004.

MAUSS, M. “As técnicas do corpo”. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

- MAZAHÉRI, A. *A vida quotidiana dos muçulmanos na Idade Média (século X – século XIII)*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s/d.
- MERNISSI, F. *El harén político. El Profeta y las mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002.
- _____. *Êtes-vous vacciné contre le “harem”? Texte-Test pour les messieurs qui adorent les dames*. Editions Le Fennec e al-Markaz al-Taqāfi al-‘Arabī, Casablanca: 2000.
- _____. *Sonhos de transgressão. Minha vida de menina num harém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- MONTESQUIEU. *Cartas persas*. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.
- MORAES, Eliane Robert de. “A Barba e o Véu”. *Revista Entrelivros*, ano 2, nº. 23, p. 52-55, março 2007.
- NASR, H. *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa*. Medina (Arábia Saudita): “Complexo de Impressão do Rei Fahd”, 2005.
- NEFZAUI, Omar ibn Muhammad. *O jardim perfumado do xeque Nefzaui: manual erótico árabe*. Tradução da versão clássica de Richard Burton. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- OLIVEIRA, P. E. *A mulher muçulmana: segundo o Alcorão*. Rio de Janeiro: Palavra e Imagem, 2001.
- OMAR KHAYYÁM. *Rubáiyát*. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- OVÍDIO. *A arte de amar*. Porto Alegre: L&PM, 2001.
- PAZ, O. *A dupla chama. Amor e erotismo*. São Paulo: Siciliano, 1994.
- PLATÃO. *Diálogos. Mênon, Banquete, Fedro*. Tradução de Jorge Paleikat. 5ª edição. São Paulo: Editora Globo, 1962.
- PERNOUD, R. *A mulher nos tempos das cruzadas*. Campinas: Papirus, 1993.
- PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- ROBLES, M. *Mulheres, mitos e deusas: o feminino através dos tempos*. São Paulo: Aleph, 2006.
- ROGERSON, B. *O profeta Maomé. Uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- ROUSSELLE, A. *Pornéia: sexualidade e amor no mundo antigo*. São Paulo: Brasiliense, s/d.
- SABBAH, F. A. *La mujer en el inconsciente musulmán*. Madrid: Ediciones del oriente y del mediterráneo, s/d.
- SABRI, T. “Risāla fi l-‘Iṣq. Le traité sur l’amour d’Avicenne”. *Revue des études islamiques*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner. LVIII, p. 109-134, 1990.

- SAHLI, R. B. *O jardim das carícias: conto beduíno*. Tradução Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- SAID, E. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SANTOS NETO, R. C. *Visões do feminino: a criação de Eva nos mosteiros da Coimbra medieval (séculos XII-XIII)*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 2007.
- SILVA, M. da A. e MANDÚ, E. N. T. “Idéias cristãs frente ao corpo, à sexualidade e contracepção: implicações para o trabalho educativo”. *Revista Gaúcha de Enfermagem*. Porto Alegre, dez., p. 459-64, 2007.
- SOARES, C. (org.). *Corpo e História*. Campinas: Autores Associados, 2006.
- SOBH, M. *Historia de la literatura árabe clásica*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2002.
- SOUSA, J. S. de. *Religião e Direito no Alcorão. Do Pré-Islão à Baixa Idade Média, séc. XV*. Lisboa: Editorial Estampa, 1986.
- TANNAHILL, R. *O sexo na História*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- VATSYAYANA, M. *Kama Sutra. Segundo a versão clássica de Richard Burton*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- VON GRUNEBAUM, G. E. “Avicenna’s Risāla fi l-‘Išq and courtly love”. *Journal of Near Eastern Studies*. Chicago: University of Chicago. Volume XI, p. 233-238, 1952.

Adultério	زنا	Zinā
Alcorão (livro da recitação)	القرآن	Al-Qurā'n
Amor (sentido amplo)	حبّ	Ḥubb
Amor (sentido místico)	محَبّ	Maḥabba
Amor-paixão	عشق	‘Išq
[Que a] paz esteja convosco	السلام عليكم	Al-Salāmu ‘alaykum
Aquela que nasceu prematura	خديجة	Ḥadīja
Aquela que vive	عائشة	‘Ā’iṣa
Oferenda ao ídolo	بغداد	Baḡdād
Banho público	حمام	Ḥammām
Bebida fermentada	خمر	Ḥamr
Benefícios	منافع	Manāfi‘
Califa (sucessor)	خليفة	Ḥalīfa
Caminho; meio	طريقة	Ṭarīqa
Caminho (pl.)	طرق	Ṭuruq
O Cânone de Medicina	القانون في الطبّ	Al-Qānūn fī al-ṭibb
Cantoras, poetisas	الجواري	al-Jawārī
Casamento	نكاح	Nikāḥ
Casamento temporário	نكاح المتعة	Nikāḥ al-mut‘a
Coito	جماع	Jamā‘
Comunidade de fiéis muçulmanos	أمة	Umma
Kaaba, Cubo	كعبة	Ka‘bah
[o] Deus	الله	Allāh
Dote	مهر	Mahr
Em nome de Deus, misericordioso, misericordiador	بسم الله الرحمن الرحيم	Bismi-llāhi-r-raḥmāni-r-raḥīm
Encontro, registro	ديوان	Dīwān
Espírito	روح	Rūḥ
Estrangulamento	اختناق	Iḥtināq
Erotologia	باه	Bāh
Fala; narrativa	حديث	Ḥadīṭ
Fase; capítulo do Corão	سورة	Sūra
Desmamada	فاطمة	Fāṭima
Filho	ابن	Ibn
Gênio	جن	Jinn
Extremamente louvado	محمد	Muḥammad
Hārūn, o bem guiado	هارون الرشيد	Hārūn Al-Rašīd
Os humanos	الناس	Al-Nās
Homossexualidade, sodomia	لواط	Liwāṭ
Ignorância; lamentação	جاهلية	Jāhiliyya
Alfaqui, jurisconsulto da lei religiosa	فقيه	Faqīh
Jurisconsultos	فقهاء	Fuqahā’
Inconveniências	مضارّ	Maḍārr
Lei religiosa	شريعة	Šarī‘a

Livro da Descrição do Paraíso	كتاب وصف الفردوس	Kitāb waṣf al-firdaws
Livro das Mil e Uma Noites	كتاب ألف ليلة وليلة	Kitāb Alf Layla wa Layla
Lot	لوط	Lūṭ
Louco	مجنون	Majnūn
Mãe	أم	Umm
Medicina	طب	Ṭibb
Ministro (vizir)	وزير	Wazīr
As mulheres	النساء	Al-Nisā'
Nono mês calendário islâmico	رمضان	Ramaḍān
[O de] olhos esbugalhados	الجاحظ	Al-Jāḥiẓ
Par	زوج	Zawj
Líder	إمام	Imām
Ulemá, sábio religioso	عالم	‘Ālim
Ulemás, sábios religiosos	علماء	‘Ulamā'
Salário; recompensa	أجر	Ujūr
Satã	شيطان	Šayṭān
Solteirismo	عزوبة	‘Uzūba
Pó para os olhos	كحل	Kuḥl
Capítulo do Corão	سورة	Sūra
Véu	حجاب	Ḥijāb
Véu (encobre todo o rosto e corpo)	برقع	Burqu ^c
Natural da cidade de Fārāb	الفارابي	Al-Fārābī
Tradição	سنة	Sunna
Vergonha (no sentido sexual)	عار	‘Ār
Elevado, alto	علي	‘Alī
Filhote de serpente	عثمان	‘Uṭmān

Anexo A

“(…) elle révéla à mes yeux sa partie postérieure. Je découvris quelque chose dont la blancheur faisait penser à du lait frais. Je plongeai mon regard entre ses fesses: l’endroit exhalait comme une odeur de musc. S’emparant alors d’un petit aspersoir d’eau de rose, elle en arrosa en abondance ses deux monticules, prenant bien soin toutefois de ne pas mouiller le minuscule trou rond. A cette vue, je ne pus m’empêcher de couvrir ses fesses de baisers. Me submergea alors une vague de désirs lubriques si impétueuse que jamais je n’eusse cru pouvoir rien ressentir de pareil. Dès qu’elle me vit dans cet état, elle enduisit son petit orifice d’un peu de pommade. Puis, saisissant mon instrument à pleines mains, elle l’amena tout contre l’ouverture”. p. 241.

Anexo B

“Je la poussai à boire, et elle fut bientôt alanguie, somnolente. Alors seulement je m’approchai d’elle, l’étendis doucement la face contre terre, et découvris ses fesses. Les contemplant enfin à nu, je ne pus empêcher ma main de les polir avec conviction, ni mes doigts de gagner le bord de l’ouverture ronde – dans laquelle je ne tardai pas à planter mon instrument. Ce fut comme s’il avait pénétré dans un four rayonnant de chaleur. La belle se réveilla de sa torpeur, poussant des hurlements et cherchant à se dégager. Je l’écrasai de tout mon poids jusqu’à ce qu’elle en fût un peu calmée, puis je rectifiai insensiblement la position. Je sentis d’abord son ouverture ronde se resserrer autour de mon sexe. Mais ensuite, par petites secousses, je me mis doucement en mouvement, et pus ainsi continuer à la travailler sans relâche jusqu’à ce que je parvienne au couronnement final de l’opération. Quand je me levai de dessus elle, je regrettai presque aussitôt l’acte que je venais de commettre, supposant que cette rencontre serait pour nous la dernière”. p. 243.

Anexo C

“L’ami d’un homophile lui demanda un jour:

- Je suis étonné du nombre des imberbes qui se tournent volontairement vers toi, de leur obéissance à tes ordres, de la rapidité avec laquelle ils répondent à ton appel. Quelle en est la cause?

- La cause de tout cela, répondit l’autre, tu vas pouvoir la voir de tes propres yeux.

Ce disant, il porta la main à sa tête et tira des plis de son turban un sac plein de pièces d’argent qu’il offrit aux regards de son ami. Puis il ouvrit un foulard noué aux quatre coins et qui était toujours suspendu à sa ceinture: il était rempli de fruits secs et de petits gâteaux. Il porta ensuite la main à sa bourse et en fit sortir autre chose encore...

-Arrête! S’écria l’ami devant ce déballage, arrête, ô mon frère, sinon je risquerais moi aussi d’être détourné de mon chemin!”. p. 130-131.