

A expressão positiva do sagrado, ou *baraka* بركة, no romance árabe *La nuit de l'erreur*.

Cláudia Falluh Balduino Ferreira*

RESUMO:

No intuito de determinar as estruturas positivas do sagrado no romance marroquino *La nuit de l'erreur*, este estudo versa sobre a presença ou a ausência de *baraka*, uma noção espiritual exclusivamente árabe derivada do sagrado. Analisando o conceito conforme as considerações islâmicas e pré-islâmicas, estabeleceremos o grau de sua prevalência, sobretudo na personagem feminina. A história das religiões e a fenomenologia são nossos apoios.

Palavras-chave: Islã. Fenomenologia. Romance árabe.

A definição de *baraka* e sua presença no mundo árabe islâmico e pagão.

Se a religião islâmica é a fundadora de uma sociedade, de uma civilização e de um sistema jurídico total (MEDDEB, 2001, p.5) porque nascida da revelação da *palavra santificada*, é na expressão literária–*palavra do imaginário*, que ela encontra, expande perpetua de forma particular as finas estruturas sacramentais do *verbo feito verbo*¹.

Considerando a literatura árabe muçulmana como sendo permeada de forma intensa e revelada—porque revelação é o cunho islâmico—, pelas emanções religiosas islâmicas, estas regerão de forma sutil a formação de uma poética específica e contribuirão na resolução do sentido do vivido, no homem, pela *palavra literária*².

O islã, por sua vez, ainda que fundamentado nas profecias reveladas através das quais fecha um ciclo, mergulha suas raízes nas tradições do judaísmo e do cristianismo, completando com estas as chamadas “religiões do Livro”, ou os três monoteísmos, porém guardando em relação a elas especificidades importantes que constroem a sua original difusão e prática.

Além destas influências de grande valor e peso, o islã perpetuará no tempo e no espaço heranças espirituais mais profundas e originais dos povos árabes primitivos, pré-islâmicos e nômades, ou do período que os muçulmanos chamam de *tempo do paganismo* (em árabe, *Jâhiliyya*, جاهلية). Estas heranças se revelarão no estrato social, cultural e literário sob a forma de superstições, de lendas, de símbolos arcaicos predominantes, de noções e de manifestações de “[...] forças misteriosas e eficientes presentes na natureza e às quais a mentalidade religiosa pré-islâmica estaria ligada de forma dependente, porque perpetuada e contínua” (CHELHOD, 1955, p. 68)³.

Uma destas forças ligadas profundamente ao sagrado, mas menos complexas que este, é o que no mundo árabe se denomina *baraka* (بركة), ou benção.

Servindo-nos desta noção, mas sem pretender aprofundar demasiado nas amplas definições do termo encontradas na teologia islâmica e no legado pré-islâmico árabe e nômade, trataremos de explicar a noção do termo para aplicação em nossa análise conforme os estudos do estudioso Joseph Chelhod em particular, e em paralelo com outros estudiosos do sagrado na civilização árabe.

Baraka, segundo a definição de Chelhod seria uma força de caráter sagrado presente na natureza e que se manifesta nos seres e nas coisas. Habitando a ramificação do polo positivo do sagrado, *baraka*

seria a benção, a graça. Porém esta é, segundo ele, uma noção “racionalizada” pelo islã, que a desloca de suas primícias calcadas difusamente no nomadismo árabe pré-islâmico e a instala no coração do dogma, fazendo da *baraka* um dom dado apenas por Deus, excluindo suas potencialidades naturais que o paganismo lhe atribui.

Assim, para inteirarmo-nos da abrangência da noção é necessário recuar até o mundo primitivo onde se esboça o fundo semítico árabe pré-islâmico, berço, digamos, e sítio de expansão de *baraka*: “Trata-se de anteceder o islã, até o antigo fundamento semítico para atingir o sagrado em sua simplicidade primeva, tal qual é representado pela mentalidade beduína” (CHELHOD, 1955, p.70)⁴.

Do ponto de vista primitivo a palavra possui um simbolismo ainda mais rude, portanto, mais atraente às interpretações que dela pretendemos retirar para esta análise.

Entre os primitivos, *baraka* é uma força considerada como uma energia misteriosa e insondável, ambígua e temível que contém o sagrado. Tocando tanto os seres quanto os lugares e os objetos, ela é a energia essencial positiva que abrange as criaturas e seus artefatos e comunica pela sua presença ou posse, a sorte, a benção, as energias benfazejas do sagrado animando a espiritualidade e a realidade da vida dos seres que a possuem ou os circundantes ao abençoado. O ser que *possui baraka* possui também o poder de realizar coisas maravilhosas como milagres, proteção, cura, levar prosperidade, levar sorte a alguém ou a um lugar, emanar energias livres, positivas, serenas e curativas capazes de acalmar, sanar, proteger e libertar de forma miraculosa aqueles que dele se aproximam. E o fazem tanto pela prática ritual da imposição de mãos, da oração e da invocação, pelo “contágio” e pela extensão, quanto pela simples e pura presença e o existir.

Certos objetos igualmente são considerados dotados de *baraka* quando neles estiverem impressos símbolos antigos capazes de trazer a sorte e o bem estar, conjurar malefícios, aplacar energias densas depositadas ou habitando um local ou um ser.

Esses objetos vão desde os livros santos, passam pelos terços ou amuletos, pelos talismãs e as pedras-fetiche, pelas relíquias, pelos símbolos santos ou tocados de santidade como os crescentes, as “mãos-de-Fátima”, enfim, por toda uma gama de artefatos que são cultuados com cuidado reverencial. São também considerados pela mentalidade beduína primitiva como dotados de *baraka* – a graça benfazeja –, os ambientes naturais, como os profundos desertos, as fontes, certas árvores, rochedos, pois, segundo Chelhod: “É que, por detrás das aparências exteriores, comuns e corriqueiras, permanece uma força oculta da qual a vida do homem e da natureza dependeriam: o sagrado” (CHELHOD, 1955, p. 71)⁵.

Por outro lado, a ausência de *baraka* se manifestaria no advento de doenças, de possessão, de loucura, miséria entre outros males. A força se eximiria de frequentar ambientes tocados pelo trauma, pela tragédia, pelo luto, pela maldição. Chelhod assim delineia este polo negativo: “Sinal de benção, ela se retira de uma casa tocada pela desgraça, ou maculada pela maldição. Ignora-se a causa, mas é certamente atribuída a esta força misteriosa que está na tanto na origem de toda felicidade como de toda infelicidade” (CHELHOD, 1955, p.78)⁶.

Todavia *baraka* jamais se confunde com o que é impuro ou maléfico. A sua potencialidade segundo Westermarck é uma força misteriosa, pura e benéfica. Em contrapartida o impuro é essencialmente maléfico e designa-se a outros fins e práticas: “É explorado a fim de favorecer algum desígnio funesto e constitui o elemento de base da magia”⁷ (WESTERMARCK, 1935, p. 29).

Finalmente, *baraka* seria o prestígio, a influência benfazeja do sagrado, de forma que e os seres de quem ela se retirou seriam considerados igualmente como seres ou ambientes portadores da má-sorte, do mau-agouro, seres cuja simples presença manifesta uma energia vazia de graça e de bênçãos, ou carente de *baraka*.

A literatura magrebina e as expressões plurais do sagrado.

A literatura magrebina em geral e a literatura marroquina em particular, sobretudo na estruturação do gênero romance, constroem-se privilegiando a percepção e a resolução da percepção nas obras das emanações de cunho espiritualista tanto de fundo islâmico, quanto daquelas advindas do paganismo, portanto pré-islâmicas⁸.

Esta confluência de noções e intenções espirituais religiosas ou pagãs está presente de maneira profícua tanto no plano antropológico profundo e suas ramificações pelo folclórico e social árabe, quanto no plano literário – plano que privilegiamos e expressão aguda e incontrolável do imaginário –, caracterizando a forma da multiplicidade ontológica: “Fórmulas extraídas do Alcorão ou transmitidas pela tradição são utilizadas em alguns romances sem que o leitor não informado possa distingui-las. Esta impregnação deve ser associada ao prestígio da língua do Alcorão” (MADELAIN, 1983, p. 31)⁹.

Na literatura magrebina estas percepções alcançarão um grau elevado de revelação devido ao modo como o poeta ou o romancista muçulmano absorve pela sua formação e presença no mundo, as estruturas deste – que não lhe pertence, mas onde ele está –, e dentre elas a percepção do sagrado e do profano, de maneira a gravar e resolver no interior da construção literária a aliança entre o herdado por formação – o islã –, e a intuição daquilo que antecede o dogma: o mundo pagão e suas manifestações. O resultado é uma leitura do mundo decifrada pelo escritor que age qual um *calígrafo* dos simbolismos sagrados canônicos e pagãos, grafados na literatura árabe, por sua vez átrio e ágora do vivido.

É, portanto, na literatura e especificamente na prática de confecção de textos e de poéticas, que as captações do percebido no mundo do sagrado e do profano se realizam e *transcendem* o estado original de sua proveniência.

Considerando que uma percepção jamais é completa, o texto literário contém *aspectos* de uma percepção do sagrado e do profano, sem jamais pretender esgotá-los. Todavia estes aspectos são igualmente capazes de difundir e trabalhá-los de forma infinita o binômio a cada história, a cada estruturação do imaginário no modo literário, mas sem possuí-lo e sem revelar totalmente sua essência. Logo, sua *ipseidade* inatingível faz a riqueza literária. Sua essência inesgotável é, além do mais, absorvida por infinitos imaginários, portanto, a cada obra: “[...] seu aspecto é novamente apenas um convite a perceber para além e uma parada momentânea no processo perceptivo” (MEARLEAU-PONTY, 1994, p. 313).

Daí a riqueza do tema nas obras literárias magrebina, em particular no romance *La nuit de l'erreur*, no qual os aspectos das percepções sobre o sagrado e o profano no mundo árabe em questão recebem original e performática representação e transcendência através da ressonância que criam nas *personagens femininas*.

Não são raras as acepções da mulher no mundo árabe mediterrâneo primitivo como “vaso do sagrado”, como detentora de poderes e auras privilegiadas. Todavia, com o advento do islã a prevalência tanto dogmática quanto social do masculino é fundamental no estabelecimento das relações de poder, entre outras. Esta prevalência, contudo não impediu a religião de reconhecer mulheres ancestrais imbuídas de poderes (para o bem e para o mal) como é o caso das seguintes personagens:

Eva é claro, a mãe de todos nós; mas também a perturbadora Belkis, rainha de Sabá e amante de Salomão; Maria, Filha de Imran, (Joaquim) a Virgem da Imaculada Conceição a quem duas suratas são quase exclusivamente consagradas; a devassa mulher de Loth e suas filhas abusivas; a mulher de Noé,

pária estranha; a nobre senhora de Zacarias que exige respeito, a bela Zuleika, mulher de Putifar, contudo igualmente ilustre sedutora de José, o Belo... Estas senhoras e outras mais que têm o privilégio de serem mencionadas pelo alcorão constituem uma amostra de um eterno feminino que nunca cessou de fazer sonhar (BOUHDIBA, 1982, p.32)¹⁰.

A exuberante a variedade de mitos femininos imbuídos de poesia e fantasia no islã deriva, pois, desde os mitos judaicos e cristãos, passando pelos textos apócrifos islâmicos sobre a mulher e o alcance de sua sacralidade, pelas vulgatas corânicas que desenvolvem o tema mulher e tentação, o harém sagrado do qual o próprio profeta Maomé foi possuidor, até os tratados de erotologia do medievo árabe, como o de Mohamed al-Nafzawî (Tunísia, séc. XV), intitulado *A Pradaria perfumada*¹¹, no qual a exuberância carnal e sexual da mulher é sítio privilegiado do sagrado, sobretudo pela exaltação da sexualidade em si.

Logo, para o islã, na mulher habitaria o protótipo paradoxal. Por um lado ela abriga a verdadeira generosidade por graça divina a quem a preservação da espécie é agradecida e que se revela na maternidade. Também nela está o caráter pudico, secreto, o qual coroado pelo matrimônio a eleva socialmente e no tocante à psique masculina e à sua própria; a mulher é o ser que mescla ternura e reserva, modéstia e suavidade, beleza e submissão, suporte do “ideal feminino” islâmico.

Por outro lado, uma forte misoginia fluidas interpretações de linhas distintas, não pelo texto corânico em si, mas pela exegese de certos estudiosos (teólogos, juristas, *imams*, *fiqrs*, diretores espirituais islâmicos do passado, e conseqüentemente traços desta mentalidade estão na literatura). Nestas interpretações a mulher encarnaria a tentação, a intriga, a falácia, um ser pleno de artifícios e dotado de malícia, de falsa ingenuidade. Nela estaria impressa a prova da danação eterna, dogma recorrente, aliás, em outros monoteísmos. Bouhdiba vem ao nosso encontro atenuando: “Sabe-se lá quais misóginos viram aí a prova da danação eterna da mulher. É preciso estar surdo à poesia do verbo para não sentir o que existe de enternecedor no texto corânico” (BOUHDIBA, 1975, p. 41)¹².

A distinção e descrição destes ícones (ainda que o termo seja impróprio em islâmicas considerações, ele é excelente em crítica) passam, portanto, pelo homem e pela mulher, como se a bipolaridade do mundo repousasse sobre a rigorosa separação das ordens do feminino e do masculino. Mas elas são sim, doadoras de sentido das potencialidades das representações das ordens em questão e são fecundas na literatura.

Assim como a história da religião considera que há homens eleitos, há, por certo, mulheres eleitas. Igualmente homens e mulheres são passíveis de queda. E se no feminino árabe existe a possibilidade de contraposição entre o bem e o mal, entre o puro e o impuro, entre o sagrado e profano, entre o dogma e o paganismo, é sob a luz estas ambivalências tão humanas doadas pelo divinal que examinaremos a presença e a ausência de *baraka*, em uma mulher, a personagens Zina, de *La nuit de l'erreuer*.

O herói conhecedor de suas origens: *oregressus ad uterus*.

Uma das surpreendentes informações da heroína deste romance sobre si mesma é a revelação do seu conhecimento da noite em que foi concebida. O conhecimento desta informação já é *per se* uma indicação do caráter sacramental e estranho desta personagem que recua enquanto voz narrativa até as obscuras primícias. Este ponto nos remete ao herói sterniano o qual também, desde as primeiras paginas de Tristram Shandy narra fatos de sua vida com opiniões que remontam ao momento em que fora gerado pelos seus pais: “Fui gerado no primeiro domingo para a primeira segunda-feira do mês de março, no ano de Nosso Senhor de mil setecentos e dezoito” (STERNE, 1984, p. 50).

Longe, porém do humor que movimenta este romance de 1760, a prática da digressão em Tahar Ben Jelloun é recurso que remete, antes, aos mitos ligados aos nascimentos divinos, ou *teogonias*.

Zina é concebida em uma noite tida como santa pelos muçulmanos.

Nesta noite as únicas atuações humanas deveriam ser as preces, as súplicas e a recitação do alcorão, a perdoar e a pedir perdão a Deus. É uma noite considerada sagrada, mas o autor sem jamais revelar-lhe o nome, deixa claro que se trata da assim chamada *Lailatal-Qadr*, (ليلة القدر), ou *noite da determinação ou do destino*, vigésima sétima noite do Ramadã, na qual celebra-se o princípio das revelações a Maomé, pelo anjo Gabriel, no Monte Hira.

Ora, desprezando os cânones os pais entregaram-se à prática sexual, considerada neste contexto como um pecado grave. Assim o destino do ser concebido nesta noite está traçado. Desde o princípio, ele será marcado pela prática pecaminosa das origens, a qual, tal uma maldição, se revelará em sua vida por diversos sinais e episódios estranhos: “Fui concebida na noite do erro, a noite sem amor. Sou o fruto desta violência feita ao tempo, portadora de um destino que jamais deveria ter sido meu” (BEN JELLOUN, 1997, p. 673)¹³.

O sexo é primitivamente considerado como uma hierofania, posto que pertence às práticas humanas baseadas no *imitatio dei*: “Em níveis arcaicos de cultura, viver enquanto ser humano é em si um ato religioso, pois a alimentação, a vida sexual e o trabalho tem um valor sacramental” (ELIADE, 1998, p. 76). O conhecimento que Zina possui de sua origem é uma forma de *regressus ad uterum*, ainda que somente as ações da personagem no porvir – que a incluiriam nos estágios benfazejos do ser –, corrigiriam sua origem.

O próprio alcorão contém imagens ligadas à concepção e ao embrião, como consta na Surata dita *az-Zumar*, (قوسررمزل) ou “os Grupos”: “Ele vos criou no ventre de vossas mães, criação após criação, em três camadas de trevas” (ALCORÃO, SurataXXXIX, v. 6, p. 549). Ou então no revelado na Surata dita *al-Muminun*, (قوسننومؤملا) ou “Os crentes”: “Criamos o homem da essência do barro. Em seguida fizemo-lo uma gota de esperma, que inserimos em um lugar seguro” (ALCORÃO, Surata XXIII, vers. 12 e 13, p.392).

Porém no texto benjelouniano o sexo praticado na noite específica se aparta do espaço sagrado para transformar-se em pecado, ou *haraam*, (مأرح), palavra empregada dos cânones islâmicos e que em árabe significa também, o proibido. Conforme Chelhod: “O sagrado se apresenta socialmente sob a forma do interdito, do proibido, do pecado, vasto domínio onde duas forças contrárias se embatem e cuja origem e destino são igualmente misteriosas: o puro, ou *Tahir*, e o impuro, ou *Najis*” (CHELHOD, 1955, p.71)¹⁴. A concepção na noite do destino, *Laylatal-Qadr*, é, pois, a primeira manifestação da ausência da benção, ou *baraka*, na trajetória futura da personagem Zina. Porém, como de uma noite sagrada poderia brotar um ser amaldiçoado, perguntaríamos? São deleções e as inclusões necessárias a uma composição literária endossada pela percepção religiosa. Estamos aqui longe das considerações teológicas e apraz-nos, antes, perscrutar o alcance do sagrado na literatura, menos que a possível sacralidade do literário.

Da concepção ao nascimento, o destino de Zina emerge dos brumosos e sequentes acontecimentos que a marcarão.

Ela nascerá na mesma noite e na mesma casa em que o avô moribundo entra em estertores e falece. A mãe tenta fazer como que seu pai acamado ainda abençoe a criança que está prestes a nascer, mas a mão deste não se sustém sobre o ventre. Assim, de um lado a mãe entra em trabalho de parto, de outro lado o avô entra nas convulsões do trespasse. Entre eles uma parteira exclamando como um coro fúnebre: “A desdita entrou antes de mim nesta casa. Está aqui, sinto-a vejo-a” (BEN JELLOUN, 1997, p. 677)¹⁵.

Consideramos este episódio como o segundo na vida da personagem marcada pela ausência de *baraka*. Segundo Chelhod, “quando a morte atinge ela traz consigo o luto e a mácula que banem a *baraka*. Sinal de bênção, ela se retira de uma casa tocada pela infelicidade ou maculada pela maldição” (CHELHOD, 1955, p. 70)¹⁶.

Portanto, concepção e nascimento estão compondo a força dupla que rege o texto. Neste momento singular, morte e vida mesclam-se a risos e lágrimas, chegada e partida. No centro, duas mulheres tocadas essencialmente por ambos os polos do sagrado: o bem e o mal. Esta conjunção bipolar revela a mãe, uma mulher dividida pela agrura do vivido. E no vivido está impresso o simbolismo do ciclo místico de princípio e de fim, e principalmente do trágico contido que se lhe apresenta diante dos olhos e da qual é o *elo*. No outro polo, vage a menina recém nascida, ainda imersa no estágio inaugural da infância ou no que Freud classifica como “Paraíso” ou seja, período de “beatitude”, e que ignorando a tudo e a todos, apenas existe (FREUD, 2006, p. 80).

Ainda que a psicanálise não seja o nosso foco, é sabido que ela visa as noções de polaridade. No contexto islâmico, contudo, que é o da nossa análise, a coabitação de vida e morte explícitas neste romance são específicos dos ciclos cosmogônicos representa a manifestação de *baraka* sendo uma delas marcada pela sua *ausência* (a morte do avô, o fim de um mundo antigo), e a outra, marcada pela sua *presença*: o nascimento de uma criança (reinício do ciclo).

Um dos sentidos essenciais de *baraka* é a: “[...] transferência da força fecundante do pai à sua progenitura” (CHELHOD, 1955, p. 80)¹⁷. O avô representa o patriarca, aquele que nas culturas arcaicas representava o doador da vida e dos dons. Sua morte antes de abençoar a criança que está para nascer simboliza a retirada da graça, e traçará o destino de Zina. A ausência do pai de Zina da cena de seu nascimento reforça este simbolismo.

Porém, se o autor através do destino das personagens especifica os ciclos, por outro lado ele os unirá ao fazer de Zina uma criança portadora de *ambas* as polaridades: nela coabitarão em contraponto e sínopes o bem e o mal, a ausência e a presença de *baraka*, esta força misteriosa em íntima relação com o além, com o invisível e sustentada pelo sagrado.

A meditação sufi– *Mouraqaba* (مراقبة), ou os laços do coração como presença de *baraka* emanifestação do sagrado em Zina.

Ainda na primeira infância, Zina é descrita como uma criança especial, quase autista, que se abandona à longa contemplação, trazendo aos pais pesar e espanto diante do alheamento ao qual ela se entrega. A citação seguinte nos instala no íntimo da verdade mística desta criança considerada estranha:

Sou uma menina de Fez. Abri os olhos em uma casa inundada de luz porque aberta para o céu. [...] Ficava horas contemplando as nuvens e a inventando personagens que me estendiam os braços convidando-me a unir-me a eles. Eu fechava os olhos e partia. Ao chegar lá em cima, um menininho usando um chapéu e um bigodé falso me tomava pela mão e me introduzia no círculo dos patriarcas. [...] O patriarca tinha uma longa cabeleira e parecia ter mais de cem anos. Sabíamos que ele era o mais velho de todos, pois beijávamos sua mão esquerda enquanto ele nos abençoava com a direita. Quando eu abria a boca para pronunciar uma palavra, não saía nada. Então eu me abandonava e, com os olhos consentia, como se eu fizesse definitivamente parte do grupo (BEN JELLOUN, 1997, p. 674)¹⁸.

Há dentro do sufismo uma prática mística e de meditação derivada do islã, ou exercício espiritual que eleva o crente a um nível de proximidade com o divinal, que é no caso referido como um *Cheick*, ou seja, um ancião. Trata-se da *Mouraqaba*, ou *Laços do coração*. O objetivo desta meditação consiste em manifestar a presença perpétua do crente na realidade do Cheick. Quanto mais o exercício é praticado, mais os seus benefícios se manifestam no quotidiano, a tal ponto que se pode esperar uma extinção do ser ou uma união com o Cheick. Este constitui um ponto entre a ilusão – plano de Zina e das considerações de seus pais –, e a Realidade, que é *celestial e absoluta*. A Manifestação do Cheick (no mental de Zina) é com este único fim: ligar o homem ao sagrado, logo à divindade.

Ao se instalar nos planos meditativos, a personagem é incompreendida pelos pais, ainda assim alça às regiões espirituais (ou *imaginais*, na terminologia islâmica) e conhece a fusão: “Então eu me entregava e, com os olhos consentia como se fizesse definitivamente parte do grupo. [...] Somente o patriarca continuava imóvel, dedilhando as contas do rosário e mexendo os lábios de onde nenhum som saía” (BEN JELLOUN, 1997, p. 675)¹⁹. Ao fazê-lo, Zina une-se isso sim, ao *avô* simbolizado pela figura do Cheick sagrado, em um tipo de *conciliação* no plano espiritual, do que não ocorreu no plano humano. A personagem logo volta do transe pela ação da mãe que lhe aproxima de seu nariz uma cebola cortada... Mas Zina não desistirá atraída que está pelas benesses do além: “Eu esperava pela manhã seguinte para novamente partir rumo às nuvens e reencontrar meus companheiros do silêncio” (BEN JELLOUN, 1997, p. 675)²⁰.

Consideramos este episódio como um momento rico da presença de *baraka* na personagem que, imbuída de bênçãos e se une ao divinal. Julgamos igualmente que o autor introduz os princípios da *Mouraqaba* na conformação mística da personagem.

Mas tudo que a cerca e as ações que a envolvem, não apenas desconhecem a sua essência, como a interpretam erroneamente em um tipo de fundamentalismo que está na origem de todo erro, sobretudo nesta *Nuit de l’erreur*.

Uma mulher entre criaturas sobrenaturais: gênios, espíritos maléficos e demônios.

Imbuída das influências judaico-cristãs é significativa no islã a oposição entre os dois polos do sagrado, representado em graus ascendentes, que conduzem ao céu, e em graus descendentes que levam ao inferno, os fenômenos do invisível e a prática humana.

Entre os fenômenos e as criaturas do mundo sobrenatural no islã de um lado, representando o positivo os anjos. De outro lado estão as potências subalternas, os gênios ou *djins* (جنّ), demônios e espíritos maléficos.

Segundo o islã, uma vez expulsos da convivência santa, eles vivem e vagam pelo mundo oculto subterrâneo dos poços, cisternas, cavernas, ocos de árvores, latrinas e todos os locais subterrâneos impuros: “Na hierarquização mística do espaço, a direita e o alto são opostos à esquerda e o baixo; de um lado encontramos o puro e o celeste, de outro, o impuro e o infernal” (CHELHOD, 1987, p. 77)²¹. São entidades cujo *status* oscila entre o sobrenatural e o humano. Herança da mentalidade primitiva do nomadismo, eles foram, todavia, “islamizados”, assim como a noção de *baraka*, portanto toda sua atuação no mundo dos viventes é submetida à força de *Allah*. Transitando no limbo inferior e negativo, os gênios e demônios são forças obscuras: “Oscilam, com efeito, entre os homens e os demônios que acabam, porém por absorvê-los”(CHELHOD, 1986, p.81)²². Passíveis de estabelecer contatos e relações com os homens, sua função é, contudo causar sua perda. “Humanizados” os gênios comem, bebem, casam e dão em casamento, ambicionam e também morrem.

É com esta corte infernal que Zina fará contato, o que acontece no momento em que a personagem e a família mudam-se para uma casa antiga em Tanger. Nesta casa, toda água para serviços e consumo deve ser trazida da fonte da praça, como é tão comum nas antigas medinas. A casa possui, contudo uma cisterna interdita para consumo humano. Zina é advertida pelos pais (e aqui se manifesta a tradição islâmica) a não consumir tampouco abrir a tampa do poço: “Não te aproximes do poço. Não bebas de sua água, ela é carregada de desgraças. O Bem está em ti, o Mal está em ti. Escolha o bem senão tua alma e a de teus ancestrais serão consumidas pelo fogo” (BEN JELLOUN, 1997, p. 688)²³.

Neste poço é assombrado porespíritos. Zina, contudo, levada por impulso, por necessidade e curiosidade acabará estabelecendo contato com eles. Provocando e provando o mal, ela não apenas se lava, mas consome a água proibida. Os gênios da cisterna aproveitam-se e, por meio de insultos e ameaças, passam a extorqui-la, ameaçá-la e intimidá-la. “Filha da puta! Tuas mãos estão amaldiçoadas. Se queres nossa água terás que fazer algo por nós: traga-nos a corrente de ouro de tua mãe e nada de confusão” (BEN JELLOUN, 1997, p. 684)²⁴.

Ora, um poço habitado por demônios e djins é um local de onde está absolutamente ausente a *baraka*, e o contato priva a heroína de suas benesses.

Assim, repetindo os mitos da queda, o simbolismo da mulher desobediente e curiosa, tentada, tentadora, destemida e ousada é flagrante neste episódio envolto na roupagem islâmica. Nele, Zina/Eva, em contato com os gênios/serpente prova da água/fruto proibido e cai para sempre no mundo no pecado que passa a ser representado pela necessidade de atuação voltada para o mal pelo qual a personagem é atraída e tenta exercer em diversas ocasiões. Ela extrai destas ações a potencialidade negativa do sagrado, por um lado difuso nas origens pré-islâmicas e por outro lado racionalizado pela mentalidade muçulmana.

Gênios e demônios estão presentes de forma abundante na literatura árabe clássica e moderna como vemos, e As mil e uma noites, exemplo universal os abriga em contos célebres como “Aladin e a Lâmpada mágica” – presença de um gênio positivo e benéfico –, ou em “O pescador e o Gênio” – presença de um demônio vingativo e revoltado. Nestes contos, a presença destas entidades é totalmente sustentada pelo racionalismo islâmico.

Nomen est omen.

Ainda que Ben Jelloun nos apresente a personagem Zina em um crescendo de inspirações maléficas, (e este é um tabu, dentre as múltiplas considerações negativas ligadas às representações da mulher no mundo árabe magrebino), ela possui inegavelmente uma singularidade positiva em sua origem a qual transcenderá o destino e as vicissitudes de sua concepção e de seu nascimento.

A personagem evolui conforme a orientação das outras ciências da vida que – diferentes da psicologia, insistirão sobre a precariedade e imperfeição do começo: “É o processo de *vir a ser* ou a evolução que corrige pouco a pouco, a penosa pobreza do ‘princípio’ ou da infância” (ELIADE, 1998, p. 73). A este *vir a ser* dedicaremos as próximas considerações, pois é na medida da evolução rumo à vida adulta e, portanto, do afastamento da infância, que Zina começa a perder os dons de *baraka* e a manifestar mais e mais a sua *ausência*. Esta ausência é domínio do impuro, ou *najis* (سجن).

Na adolescência especificamente, Zina cessa a meditação, os períodos de alheamento e em consequência se vê incapaz de reatar os encontros místicos com o Cheick. Ela não mais atinge a fusão. Esta fase simboliza a perda da pureza, e consequentemente da capacidade de ir ao sagrado pela

meditação. Começa aí o desenvolvimento de relações tanto com o lado benéfico quanto com o lado maléfico e a manipulá-lo qual um jogo, conforme o humor.

Zina descobre que pode exercer tanto o bom quanto o mau-olhado e se diverte com isso ingenuamente. Neste ponto o contato da personagem com o sagrado aparta-se dos moldes do islã, dogmático e racionalista, que rege e normatiza até mesmo a prática devocional e mística como a *Mouraqaba*, para aproximar-se disso sim, do *paganismo*, da ancestralidade beduína que se aproxima do sagrado com certa irreverência, ingenuidade e naturalidade, fato que o islã purista jamais toleraria:

Para o pensamento primitivo em particular, o sagrado parece mais íntimo e familiar. O mesmo ocorreria com os árabes nômades. O sagrado cerca a vida sem se apresentar sempre sob o aspecto de um poder temível. Muito pelo contrário, sua imanência faz com que em lugar da veneração, seja visto não raro com irreverência (CHELHOD, 1955, p. 72)²⁵.

A personagem, certa feita, se instala na loja do tio e nesta manhã ele vende como jamais vendera antes. Zina age com plena consciência dos seus dons positivos, ou da presença de *baraka* como portadora da prosperidade e abundância: “Quando algo sempre aumenta em número ou em volume apesar do uso que é feito dele, diz-se que contem baraka” (CHELHOD, 1955, p. 80)²⁶.

Baraka neste aspecto é exercida tal qual a concepção pré-islâmica primitiva e Zina a transmitirá nas circunstâncias influenciando ambientes e pessoas com o dom: “No dia seguinte eu decidi por à prova o bom olhado. Eu era seu talismã” (BEN JELLOUN, 1997, p. 693)²⁷. Ou então trechos intensos como este, em que Zina quer fulminar o sócio do pai pela humilhação que o fizera passar: “O que fazer? Eu era movida por uma vontade imperiosa de ir lançar sobre ele o mau olhado. [...] Era a primeira vez que eu exerceria meus dons de infortúnio” (BEN JELLOUN, 1997, p. 690)²⁸. Zina e seu dom, descobertos pela família e também por uma cigana, que passa a segui-la com propostas de trabalharem juntas, começam a se degradar.

Haverá, pois, o momento em que a ausência de *baraka* transformará e regerá o destino de Zina. É o momento da transformação para o polo negativo, para o mal e ele se dá pela abrupta aproximação do ser por ela tocado, o que transforma o prestígio em tormento.

Na maioria das vezes o sagrado e o profano se desligam de forma brutal. Chelhodo demonstra: “Uma longa experiência secular fornece a alguns ‘especialistas’ um conjunto de meios preventivos que lhes permitiriam evitar as sequências nefastas de um contato excessivamente brutal”(CHELHOD, 1955, p. 71)²⁹. É, portanto, tênue o limiar entre a força da presença de *baraka* e sua perda. Na personagem ela é verificada com a perda da infância em um primeiro plano, também verificada a cupidez de outrem. Quando Zina sente a cobiça alheia sobre seu dom sagrado, ela passa de doadora do bem, a semeadora do mal.

Um episódio, dentre vários desta narrativa extraordinária, ilustra este domínio.

O vizinho do tio comerciante, ao perceber os dons da prosperidade em Zina, tenta atraí-la para sua loja, para que o beneficie com sua presença. Ele é atraído não apenas pelo dom que se revela, mas pela beleza da jovem. Trata-se, contudo, de um homem casado. Zina logo transformará a atitude do tal voltada para o lucro e o proveito sobre sua pessoa, em uma possibilidade de usá-lo sexualmente e exercer outra força.

Agindo de forma agressivamente sedutora ela inverte dois pontos fundamentais da sacralidade sobre o feminino e o masculino, e assim invertendo, rompe-os.

Primeiro, ela inverte a polaridade do que é sagrado que de positivo passa a negativo, e recusa exercer o dom da abundância: está, pois, ausente a *baraka*.

Em seguida ela inverte o *status quo* das relações prototípicas homem-mulher no mundo árabe tomando iniciativa em relação ao homem, feminilizando-o.

As consequências do ato sexual consumido nos fundos da boutique do comerciante marcam, pois, duas transições: a transição da menina para mulher que emerge, pois Zina até então era virgem, e a do bem para o mal quando se nega a abençoá-lo na forma desejada. Entenda-se que não é devido à consumação do ato sexual, ao qual ela também anseia, que o dom se esvai desprovido de hierofanias passadas. O dom se volatiliza ou sequer é comunicado, isso sim, pelos propósitos *maléficos* que ela passa a nutrir em relação ao homem após este encontro.

Paradoxalmente – e o paradoxo habita este texto –, ainda que Zina tenha sido acolhida dentro deste espaço do proibido com delicadeza, suavidade e volúpia e prova do prazer de forma única, ela já optara pelo mal e suas desinências metafóricas argutas e desdobradas. Assim ela reduz o exercício da amorosidade em uma retração condensada, metonímica e profundamente econômica.

Etimologicamente, em árabe o nome próprio Zina significa tanto *beleza*, quanto *adultério*, ou o ato sexual antes do casamento. O nome é nesta narrativa um destino, uma direção de vida. Não algo fatal, mas algo cheio de virtualidades que vão se revelando pela vida afora, mas a partir de uma mesma fonte que sempre borbulha.

E Zina o faz, prosseguindo pela vida adulta, escolhendo estranhamente a via do mal, em detrimento dos dons das primícias.

O leitor a encontrará envolvida em tramas sexuais mais elaboradas das quais estarão ausentes qualquer traço do sublime e das hierofanias arcaicas tão ricas do divinal. Vê-la-emos em orgias imundas que realizam a conspurcação das finas estruturas espirituais que se lhe assentam na infância, a repulsa ao amor e à sua capacidade de integrar o bem, o desprezo pelo homem e pelo natural, a perda progressiva das dádivas da abundância e da sorte, na total ausência, portanto, de *baraka*.

Zina transita, pois pela natureza de seu nome, entre o positivo e em direção ao mal, ou o polo negativo. Sua antiga conformação no texto como nicho do princípio benéfico de *baraka*, ao entrar em contato com o maléfico diminui progressivamente até ser destruída totalmente.

Igualmente o vigor narrativo que a conduz até a escolha entre o bem e o mal, é também desvanecido, uma vez feita a opção pelo mal.

Tahar Ben Jelloun desenvolve o texto narrativo concedendo voz a inúmeros outros personagens que tratarão de trazer ao leitor o verdadeiro destino da heroína, que a uma certa altura desaparece da narrativa. Esta mesma técnica foi utilizada no romance *L'enfant de Sable*, do mesmo autor. Neste romance nada menos que sete narradores tentam levar a um público ouvinte nas praças de Marrakech, especulações sobre as peripécias e o destino de Ahmed, uma mulher misteriosa que viveu como homem até desaparecer misteriosamente.

Acreditamos que do ponto de vista literário, a conformação da narrativa acompanha o enfraquecimento da temática inicial. Assim como Zina desaparece da narrativa e seu suposto destino passa a ser “narrado” por vozes que não abarcam a sua complexidade primordial enquanto “vaso do sagrado”, a própria narrativa, como que tocada pelo zelo *divisor* que é próprio do mal, se divide em múltiplos capítulos, que se apartarão do núcleo primordial, ao perder a voz narrativa principal. Ao se distanciar, dilui-se em difusas considerações e vozes que reverberam todo tipo de ruído temático, mas que são incapazes de reestabelecer a *ressonância do sagrado* que ecoa no feminino, e que está contida desde o princípio deste extraordinário texto.

Conclusão

Mais e mais os estudos críticos literários e a literatura tendem a buscar através da experiência e sua manifestação nas obras literárias a compreensão ampliada da essência do humano enquanto fenômeno, e dentro desta esfera, a compreensão do feminino enquanto acústica do sagrado.

Pois se o sagrado pertence à essência do humano, é no feminino que ele encontra um lugar específico e privilegiado de manifestação.

Quisemos diferenciar e particularizar estes contornos da sonoridade sagrada oferecidos pelo feminino daquela confirmada no masculino – o qual é igualmente dotado –, nesta análise da presença e da ausência de *baraka* estabelecendo uma análise por contraste, do modo como a influência do sagrado e seus polos distintos se manifestam no romance *La nuit de l'erreur* particularmente na personagem central Zina, através de suas estranhas, porém bem fundamentadas articulações com o mundo do bem e do mal.

Este texto arquetípico é uma via de revelação das especificidades que o sagrado possui no contexto árabe-islâmico e árabe primitivo. Investidos na personagem – o bem e o mal –, é, contudo delicado e complexo dar uma definição definitiva de *baraka* devido ao modo como ela se repercute nos planos citados. Todavia é igualmente desafiador verificar sua presença na literatura enquanto plano de resolução da absorção do mundo e de sua manifestação transcendente.

Aprouve-nos demonstrar a manifestação através da experiência da personagem, e o grau de intensidade a que chegam as experiências quando não tocadas, ou privadas de *baraka*, cuidando extremamente ao trazer esta noção de um mundo a outro, unindo o extremo subjetivismo da noção sagrada em estudo, ao objetivismo do texto enquanto concretude do vivido. Ao nosso auxílio, ainda que de forma branda, está a fenomenologia.

Constatamos ainda em nossa análise sobre a situação feminina em relação ao sagrado, que Zina exerce o bem por dom, e o mal por opção.

O bem e sua prática são exclusivose pertencentes ao prestígio da *baraka*, a graça benfazeja do sagrado que toca seres e os ambientes, mas rege magnanimamente o feminino, que o exercerá *ex imo cordis*.

The expression of the sacred, or *baraka*, بركة, in Arabic novel *La nuit de l'erreur*.

ABSTRACT:

With the aim of determining the positive structures of the sacred in the novel Moroccan *La nuit de l'erreur*, this study examines the presence or absence of *baraka*, an exclusively Arab spiritual concept of the sacred. Analyzing the concept from an Islamic and pre-Islamic perspective, we establish the degree of its prevalence, especially in the female characters. The history of religions and phenomenology provide a foundation for this analysis.

Keywords: Islam. Phenomenology. Arabic novel.

Notas explicativas

* Professora de Literatura Francesa e Árabe de expressão francesa da Universidade de Brasília (UnB).

¹ Em contraponto à religião cristã, dita do “Verbo feito carne”.

- ² Todo o mundo árabe não é inteiramente islâmico: é também cristão, judaico entre outros.
- ³ “*Ces forces mystérieuses et efficaces qui se manifestent un peu partout dans la nature et vis-à-vis desquelles la mentalité religieuse dite primitive se croit dépendante*”. Entenda-se o literário pré-islâmico como toda a poesia árabe oral primitiva, cujo prestígio e valor tocavam sutilmente a sacralidade e tinha no poeta o arauto, a própria encarnação e a ‘verbalização’ das forças espirituais que regia a tribo. Desta poesia que de grande elaboração formal e técnica, o islã vai retirar o substrato linguístico e formal para a composição Alcorão. (MIQUEL, 1981, p. 81)
- ⁴ “*Il s’agit de remonter par delà l’islam, jusqu’au vieux fond sémitique, pour atteindre le sacré dans sa naïveté première, comme se le représente la mentalité bédouine.*”
- ⁵ “*C’est que, derrière ces apparences extérieures, communes et quelconques, se tient une force occulte dont dépendrait la vie de l’homme et de la nature: le sacré.*”
- ⁶ “*Signe de bénédiction, elle se retire d’une maison frappée par le malheur, ou souillée par la malédiction. On en ignore la cause, mais on l’attribue en définitive à cette force mystérieuse qui est à l’origine de tout bonheur comme de tout malheur.*”
- ⁷ “*Il est exploité pour favoriser quelque funeste dessein et constitue l’élément de base de la magie.*”
- ⁸ Não entraremos em profundidade neste texto sobre as origens e características não árabes desta espiritualidade (bérbere, amazigh, kabile, touareg, chaoui) ou outra proveniente das etnias que povoaram o norte africano antes da conquista do islã.
- ⁹ “*Des formules extraites du Coran ou transmises par la tradition sont utilisées dans certains romans sans que le lecteur non informé puisse toujours les déceler. Cette impregnation est à associer au prestige de la langue du Coran.*”
- ¹⁰ “*Eve, bien sûr, notre mère à tous; mais aussi la troublante Bilquis, reine de Saba et conquête de Salomon; Marie, fille d’Imran, la Vierge à l’immaculée Conception et à laquelle deux sourates sont presque exclusivement consacrées; la vicieuse femme de Loth et ses filles abusives; la femme de Noé, étrange reprouvée; la noble dame de Zacharie qui force le respect; la belle Zuleikha, femme de Putifar mais tentatrice illustre de Joseph le Beau... Ces dames et d’autres encore qui ont le privilège d’une mention coranique constituent l’échantillon musulman d’un éternel féminin qui n’a jamais cessé de faire rêver.*”
- ¹¹ “*La Prairie Parfumée où s’ébattaient les plaisirs*”, do tunisiano Mouhammadal-Nafzawi é um clássico da erotologia árabe, cuja data de composição se perdeu, mas seguramente composta após 1420. Foi traduzida a partir dos manuscritos árabes originais pelo arabista e tradutor, René Khawam, (Alepo 1917- Paris, 2004) em 1976 e publicada pela editora parisiense Phébus.
- ¹² “*Je ne sais quels misogynes y ont vu la preuve de la damnation éternelle de la femme. Il faut être bien sourd à la poésie du verbe pour ne pas sentir ce qu’il y a d’attendrissant dans le récit coranique.*”
- ¹³ “*Je fus conçue la nuit de l’erreur, la nuit sans amour. Je suis le fruit de cette violence faite au temps, porteuse d’un destin qui n’aurait jamais dû être le mien.*”
- ¹⁴ “*Le sacré se présente socialement sous la forme de l’interdit, du prohibé, du haraam, vaste domaine où se coitoient deux forces de sens contraire, dont l’origine et la destinée sont tout aussi mystérieuses: le pur ou Tahir, (طاهر) et l’impur, ou najis (سجين).*”
- ¹⁵ “*Le malheur est entré avant moi dans cette maison. Le malheur est là, je le sens, je le vois.*”
- ¹⁶ “*La mort frappant apporte avec elle le deuil et la souillure qui chassent la baraka. Signe de bénédiction, elle se retire d’une maison frappée par le malheur ou souillée par la malédiction.*”
- ¹⁷ “*... le transfert de la force fécondante du père à sa progéniture.*”
- ¹⁸ “*Je suis une enfant de Fès. J’ai ouvert les yeux dans une maison inondée de lumière parce qu’elle était ouverte sur le ciel [...] Je restais des heures à contempler les nuages et à inventer des personnages qui me tendaient les bras pour m’inviter à les rejoindre. Je fermais les yeux et je parlais. Quand j’arrivais là-haut, un petit garçon portant un chapeau et une fausse moustache me prenais par la main et m’introduisait au cercle des patriarches. [...] Le patriarche avait une longue chevelure et semblait avoir plus de cent ans. On savait que c’était le plus ancien de tous, car on lui baisait la main gauche pendant qu’il nous bénissait de la droite. Quand j’ouvrais la bouche pour prononcer un mot, rien ne sortait. Alors j’abandonnais et, des yeux, j’acquiesçais, comme si je faisais définitivement partie du groupe.*”
- ¹⁹ “*Alors j’abandonnais et, des yeux, j’acquiesçais, comme si je faisais définitivement partie du groupe. [...] Seul le patriarche était inamovible, égrenant son chapelet en remuant ses lèvres d’où aucun son ne sortait.*”
- ²⁰ “*J’attendais le lendemain matin pour repartir dans les nuages retrouver mes compagnons du silence.*”
- ²¹ “*Dans l’hierarchisation mystique de l’espace, la droite et le haut sont opposés à la gauche et au bas: d’une part, on trouve le pur et le céleste, d’autre part, l’impur et l’inférial.*”
- ²² “*Ils oscilent en effet entre les hommes et les démons qui finissent pourtant par les absorber.*”
- ²³ “*Ne t’approche plus du puits. Ne bois pas son eau, elle est chargée de malheur. Le Bien est en toi, le Mal est en toi. Choisis le bien sinon ton âme et celle de tes ancêtres seront consumées par le feu.*”
- ²⁴ “*Hija de puta! Tus manos están malditas. Si tu quieres nuestra agua, tienes que hacer algo por nosotros: tráenos la cadena de oro de tu madre y nada de líos!*”

- ²⁵ “Pour la pensée primitive en particulier, le sacré paraît plus intime et familier. Il en serait de même chez les arabes nômades. Le sacré assiège la vie sans qu’il se présente toujours sous l’aspect d’une puissance redoutable. Bien au contraire, son immanence fait qu’au lieu de la vénération, on lui témoigne parfois de l’irrévérence.”
- ²⁶ “Quand une chose augmente toujours en nombre ou en volume malgré l’usage qu’on en fait, on dit qu’elle contient de la baraka.”
- ²⁷ “Le lendemain, je décidai de mettre à l’épreuve le bon oeil. J’étais son porte-bonheur.”
- ²⁸ “Qu’allais-je faire? J’étais mue par une volonté impérieuse d’aller jeter sur lui le mauvais oeil. [...] C’était la première fois que j’allais exercer mes dons de malheur.”
- ²⁹ “Une longue expérience séculaire fournit à quelques ‘spécialistes’ un ensemble de moyens préventifs qui leur permettent d’éviter les suites néfastes d’un contact trop brutal.”

Referências

- ALCORÃO SAGRADO. Tradução de Samir al-Hayek. São Paulo: MarsaM, 2004.
- AL-NAFZÂWI, Mouhammad. *La Prairie Parfumée où s’ébatent les plaisirs*. Paris: Phébus, 1976. Tradução de René Khawan.
- BEN JELLOUN, T. *La nuit de l’erreur*. Paris: Seuil, 1997.
- BOUHDIBA, A. *La sexualité en Islam*. Paris: PUF, 1975.
- CHELHOD, J. La baraka chez les arabes ou l’influence bienfaisante du sacré. *Revue de l’histoire des religions*, Paris, Tomo 148, n. 1, 1955, p. 69-88.
- _____. *Les structures du sacré chez les arabes*. Paris: Maison neuve & Larose, 1986.
- ELIADE, M. *Mito e Realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- FREUD, S. *Além do princípio do prazer. Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*, v. II. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- MADELAIN, J. *L’errance et itinéraire, lecture du roman maghrébin de langue française*. Paris: Sindbad, 1983.
- MEDDEB, A. *L’islam, la part de l’universel*. Paris: Ministère des Affaires Étrangères. 2001.
- MIQUEL, A. *La littérature arabe*. Paris: Presses Universitaires Françaises, 1981.
- M-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- STERNE, L. *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristan Shandy*. Tradução de José Paulo Paes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- WESTERMARCK, Edgard. *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris: Payot, 1935.

Recebido em: 13 de junho de 2012

Aprovado em: 1 de novembro de 2012