

Presença do sagrado na literatura argelina e marroquina: o caso de Tahar Djaout e Tahar Ben Jelloun.

Claudia Falluh Balduino Ferreira – Universidade de Brasília.

A forte presença do islã no Magrebe é incontestável. Contudo, é na literatura que ele surge em toda sua intensidade ao mesclar-se à matéria poética, seja floreando-a com as sutis emanções do dogma e dos pilares do islã, seja pesando sobre a construção narrativa com os traços multicores da superstição, dos elementos sobrenaturais, das tradições pré-islâmicas perpetuadas na voz de narradores e personagens ultra-modernos que não perderam o contato com as fontes e as primícias esta que é a terceira religião dita “dos Livros” . De que forma o texto suporta os simbolismos do sagrado? Como os personagens fazem ecoar através de suas vozes o poderio do sagrado sobre os homens, ditando destinos, desfazendo maldições, revelando oráculos e prenunciando augúrios? De que forma a literatura trás à tona as estruturas do dogma dentro da literatura muçulmana moderna? São esses os tópicos analisados neste trabalho tendo em vista os romances “**Les chercheurs d’os**” de Tahar Djaout (Argélia) e “**La nuit de l’erreur**”, do marroquino Tahar Ben Jelloun.

As literaturas norte africanas árabes de expressão francesa são surgidas da colonização, dos escombros das guerras de independência e das lutas travadas em nome da ânsia de dominação que regeram os extensos períodos em que o Magreb foi dominado pelas potências imperiais europeias. Contudo, elas fazem pulsar em seu núcleo silencioso e claro as marcas ancestrais do sagrado e suas íntimas emanções. Estas marcas, voltadas para os polos positivos e negativos do sagrado são exercício e recurso do homem moderno que sofre diante das vicissitudes do vivido, ou que se redime, feliz e vitorioso posto que obteve a manifestação do espírito igualmente na experiência do mundo e as guardará cuidadosamente através da palavra em textos literários sacralizados pela vida.

Nosso intuito primordial é mostrar de que maneira o sagrado se manifesta nos textos à luz dos princípios da história das religiões, da antropologia, sobretudo no tocante às estruturas do sagrado entre os árabes de fé muçulmana, de vez que os povos árabes não são em sua totalidade islâmicos: são também, cristãos, católicos bizantinos, ortodoxos, apostólicos de rito romano, de rito grego, maronitas, coptas, entre outros. Para tal elegemos dois grandes

escritores magrebinos. O primeiro deles o argelino Tahar Djaout, falecido em 1997 e o marroquino Tahar Ben Jelloun. Estes dois escritores (Benjelloun ainda vivo e em plena atividade) são autores de cultura e fé muçulmanas, pois o islã é mais que uma religião, é também um sistema jurídico total e uma civilização. E é a partir do ponto de vista do sagrado no islã que verificarei em dois textos *Les chercheurs d'os* (Os caçadores de ossos) e *La nuit de l'erreur* (A noite do erro), (ambos sem tradução para o português) as manifestações do islã inferindo e gerando o texto literário.

Início com Tahar Djaout e Os caçadores de ossos. O momento é a Argélia imediatamente após a sua independência como colônia francesa por 130 anos (1962). Uma onda de euforia mesclando fraternidade e celebração percorre todo o país. Por todo lado o povo argelino dança, cede e recebe com magnanimidade, quebra os rígidos preceitos da fé em nome da celebração, ignora os tabus da religião, interessados que estão em tomar posse da essência da liberdade duramente conseguida. Reina em cada vilarejo um tipo de saturnal, onde a ordem é a catarse, o desabafo, *la purge des passions*, a quebra do tabu em favor do extravasamento da alma.

Porém, paira latente uma censura que não quer calar: como festejar com plenitude de alegria, se todas as famílias perderam parentes nas batalhas, pessoas que partiram para a guerra e tombaram distantes não foram digna e santamente sepultados perto dos seus? Os festejos são então suspensos e as autoridades morais, de cada vilarejo decidem que cada família que perdeu alguém deverá ir buscar os despojos destes entes. Começa então uma total inversão do momento, que de carnavalesco vive-se o que no islã se chama a sexta feira de cinzas: uma contrição toma conta e inicia-se uma verdadeira peregrinação para todos os cantos do país onde se travaram lutas contra o colonizador francês. Em grupos ou sozinhos, os familiares saem em viagem para recolher os despojos daqueles que tombaram e dar-lhes sepultura, para que encontrem o descanso eterno em proximidade ao clã e nos moldes da religião. Assim, o personagem principal, um jovem adolescente, deixa o vilarejo e acompanhado de um amigo da família parte à procura dos restos mortais de seu irmão mais velho, morto em combate. É a primeira vez que este jovem sai de sua montanha Cabila. Diante dele, a cada fase da viagem desvela-se o mundo violento dos adultos, em uma sociedade em mutação que passa da longa dominação colonial à soberania nacional. Ele encontra os despojos, porém isso não lhe confere alívio, tampouco o livra da angústia. Ao contrário outras questões surgem: porque levá-lo de volta e reenterrá-lo naquele vilarejo que

ele sempre odiara?

Trata-se- pois de uma busca sagrada. O jovem adolescente que mal vislumbrara os prazeres da vida e já está de posse dos mistérios da morte.

Esta obra singular de Djaout, assassinado aos 39 anos, ainda que absolutamente impregnada dos sentidos políticos que emanam da história argelina é, antes, e primordialmente, regida pelos temas advindos do sagrado. Estes temas da busca pelo desaparecido está presente desde sempre na literatura antiga e lembra-nos outras tão valorosas quanto, como no caso da Odisséia. Ali o jovem Telêmaco sai á procura de Ulisses, seu pai desaparecido. Antes de sair, o jovem afirma no canto II “Se não encontrá-lo construir-lhe-ei um cenotáfio e a ele celebrarei as exéquias fúnebres.”

Para os gregos antigos, um cenotáfio correspondia a uma crença precisa: quando um morto não tinha sido regularmente sepultado, não podia atravessar o Estígio e gozar do descanso eterno. Assim nasceu o costume de erigir um túmulo vazio àqueles cujo corpo não fora possível encontrar. Desta forma estava assegurado um asilo e convidavam-se solenemente os manes a residirem ali. Um cenotáfio é o que mais tarde se chamou em Roma um *Tumulus honorarius*, e o que hoje conhecemos sob o título de monumento ao mártir, ou túmulo do soldado desconhecido.

Tahar Djaout lança-nos a rede mágica da história, o lume de seus personagens magníficos e suas árduas tarefas de heróis que são. Cravados na modernidade do ano de 1962 o texto repete hierofanias ancestrais pré-islâmicas, conceitos da mentalidade nômade que o islã se incumbirá de racionalizar mais tarde.

Dentre os aspectos que consideramos da esfera do sagrado, está a questão da alma que vaga pelo mundo, pois o corpo não encontrou sepultura pra descansar. Joseph Chelhod em página célebre de seu *Les structures du sacré chez les arabes*¹ discorre sobre o modo como os primitivos árabes nômades e pré-islâmicos compreendiam a alma (*nafs*) e como a causa da morte poderia influenciar no destino da alma.

Quero passar à definição de alma no mundo pré-islâmico e nômade, que as aproxima mais das culturas berberes do magreb – no caso de Tahar Djaout, que é de origem cabila -, que as próprias racionalizações do islã.

Para os árabe s primitivos a alma seria o sopro vital cujo desaparecimento levaria à

morte em sua forma mais aparente: o cessar dos movimentos respiratórios. Em caso de morte natural, os antigos acreditavam que a alma saia pela boca. “*Conseguiu escapar, apesar de sua alma estar já em um cantinho da boca*” diz poeta árabe de Espanha Lisân Ad-Din Ibn Hatîb (+1374) falando de um homem que corra grave perigo. A alma pode também deixar o corpo

¹Chelhod, Joseph. Les structures du sacré chez les arabes.Paris: Maisonneuve&Larose,

pela via nasal. A expressão mais corrente para dizer, não sem uma ponte de desdém, que um homem morreu de forma natural, por doença ou velhice e não em combate, é a seguinte “morreu pelo nariz”, *mata hafta ‘anfíhi*. Em ambos os casos a alma seria vista como um sopro que deixaria o corpo com o último suspiro; earchvids alojar-se-ia no tórax, nos pulmões ou talvez no coração.

Mas a alma, para os primitivos estaria igualmente guardada no sangue e se espalharia se a morte fosse violenta, como no caso dos heróis da narrativa de Djaout. Nos *Hadith* do profeta Maomé o sangue humano é também chamado de “alma líquida”.

E enfim, a palavra *nafs* exprime também a identidade, o eu, o ego. O princípio que anima o corpo tenderia a confundir-se com a vida e designaria a pessoa. Assim sendo a unidade das forças vitais do homem é algo confuso, da mesma forma que a unidade do sagrado, cuja concepção é também difusa entre as religiões do deserto e que significaria a reunião de forças múltiplas que tem sede no homem.

Ainda no mundo ancestral do nomadismo, quando a morte é violenta, a alma sai imediatamente do corpo com o sangue espalhado, se transforma em um pássaro, uma coruja (hâma) que grita por vingança. No silêncio da noite ela evoca sua queixa fúnebre “Dêem-me de beber, deem-me de beber”, demandando assim o sangue do assassino. Sempre a vagar esta alma vegetativa que nutre-se de libações, sobrevive no túmulo e se transforma em pássaro ctoniano, pertencente ao mundo inferior.

A busca aos ossos dos parentes tombados em regiões distantes da aldeia de nascimento simboliza uma busca embebida pelo sagrado em seu âmago. Trata-se de recolher para perto de si os seus, banindo da vida do espírito o extravio, o vaguear pelo mundo dos vivos a que estaria sujeito sem encontrar repouso até o momento em que seus despojos fossem devidamente acomodados em sua derradeira morada.

Assim, o texto de Tahar Djaout inaugura um *descensus ad inferos*, em que o herói desce de sua montanha cabila, apartando-se dos seus. Para os árabes primitivos o sagrado reside principalmente na natureza, nas alturas dos montes, das altas montanhas, nos picos longínquos, no deserto silencioso, em certas árvores e animais. A caminhada prossegue passando por percalços e dificuldades próprias desta descida simbólica às regiões infernais em que o herói atravessa campos e vários rios que são enumerados no texto, assim como Prometeu em sua busca no Hades, atravessando os rios que o separam do mundo dos

viventes. A profundidade da busca culmina no objeto: os ossos q eu estão no subsolo.

Finalmente o herói encontra os despojos do irmão, mas hesita em tomá-los e levá-los de volta ao vilarejo detestado pelo morto. Afinal, este passou de humilde pastor de cabras a um guerreiro morto bravamente em batalha, um herói! Porque voltar ao antigo vilarejo? A morte lhe concedera a dignidade dos bravos, algo que jamais cogitado na incógnita vida dos pastores nas alturas nas montanhas. A trajetória do herói morto é um ascensus em vida, enquanto a busca de seu irmão um descensus.

Na volta para casa, com o esqueleto dentro de uma sacola, o herói reflete sobre a sua intensa tarefa imposta pelos tabus das religiões e da família, e contabiliza as penas sofridas comprando-as com os bizarros costumes que acompanham os povos ancestralmente.

“Teria meu irmão consentido com esta mudança se ele tivesse podido fazer chegar até nós seu ponto de vista? Ele estava tão bem, deitado face à montanha Dirah, nesta terra nua como a eternidade” E eis que nós o trazemos de volta, cativo, os ossos solidamente atados, para este vilarejo que ele sem dúvida jamais amara. Quando ele partiu por esta noite de grande decisão, ele sabia – e eu estava certo disso também, que era para uma viagem da qual não se volta nunca. Mas a obstinação da família é pior que todas as legiões do inferno. A família te atormenta por tu da sua vida, multiplica os entraves e a mordaca e, uma vez tendo te derrubado no cova, ela reivindica direitos draconianos sobre seu esqueleto. Como e que pode uma lugar onde não se pode dispor livremente de seu próprio esqueleto? Morre-se acreditando deixar para trás pais desconsolados e o que vemos são carneiros insaciáveis que perseguem seus ossos como para tirar deles um restinho da moela. País estranho, De um lado os mortos são respeitados desmesuradamente como para justificar a vida quase impossível imposta aos vivos, e do outro, exuma-se os mortos para verificar se não é possível extrair deles alguma coisa ainda antes de reenterrá-los mais profundamente ainda, lá onde nem a lembrança possa mais encontra-los.”

Finalmente o herói e seu acompanhante voltam para casa mais vivos que mortos depois desta tarefa, e paradoxalmente, no saco chacoalham alegremente os ossos do irmão, que parece estar mais vivos que os peregrinos.

Dentro da história do adolescente em busca do irmão está contida uma gota da história humana, principalmente da história da colonização francesa na Argélia e os traumatismos

impostos ao povo, mesclada de misticismo e de sistemas que nos conduzem à sacralidade desta busca. Este tema reproduz as pegadas do passado, daqueles que estão engajados na busca dolorosa pelos seus e está propriamente colocada na balança do sagrado de um lado e do profano de outro. Neste aspecto, a obra de Djaout é ao mesmo tempo antiga e moderna.

A mulher e o sagrado no romance *La nuit de l'erreur*, de Tahar Ben Jelloun.

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-islâmicas.⁸

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.” (M-PONTY, 1994, p. 313).

Daí a riqueza do tema nas obras literárias magrebínas, 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 flui das 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 e 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'erreur*.

O herói conhecedor de suas origens: o *regressus 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 páginas 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 *Lailat al-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 incluíam 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*, (سورة الزمر) ou “os Grupos”: “Ele vos criou no ventre de vossas mães, criação após criação, em três camadas de trevas” (ALCORÃO, Surata XXXIX, v. 6, p. 549). Ou então no revelado na Surata dita *al-Muminun*, (سورة المؤمنون) 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, v 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*, (حرام), 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, *Laylat al-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 benção, 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.

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* (نجس).

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 conseqüentemente 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 olhar. 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 olhar. [...] 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. Chelhod o 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 maléficis 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.

REFERÊNCIAS

- Alcorão Sagrado*. São Paulo: MarsaM, 2004. Tradução de Samir al-Hayek.
- 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, pp. 69-88.
- _____. *Les structures du sacré chez les arabes*. Paris: Maisonneuve & Larose, 1986.
- ELIADE, M. *Mito e Realidade*. São Paulo, Perspectiva, 1998, Tradução de Pola Civelli.
- FREUD, S. *Além do princípio do prazer. Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*, vol. 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*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura.
- STERNE, L. *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristan Shandy*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. Tradução de José Paulo Paes.
- WESTERMARCK, Edgard. *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris: Payot, 1935.