

Noites de Alandalus: uma leitura sobre a representação feminina e sexual nas Kharjat

Marina Juliana de Oliveira Soares

Resumo: A chegada dos árabe-muçulmanos à península Ibérica, no século VIII d.C., permitiu que as gentes dessas terras pudessem conhecer a religião, as práticas sociais e os valores culturais islâmicos. Do encontro entre conquistadores e conquistados, criou-se um espaço para a fomentação de uma poesia híbrida. A palavra encontrou seu lugar.

Palavras-chave: Poesia. Alandalus. Sexualidade. Mulheres.

Abstract: The arrival of the Arab-Moslen to the Iberian peninsula, in the 8th century A.D., it allowed that the people of these lands could know the religion, social practices and the Islamic cultural values. Of the meeting between conquered and conquerors, a space for the fomentation of a hybrid poetry was created. The word found its place.

Keywords: Poetry. Alandalus. Sexuality. Women.

Marina Juliana de Oliveira Soares. Historiadora, Mestranda do Programa de Pós-Graduação em "Língua, Literatura e Cultura Árabe" da Universidade de São Paulo.

1. “Abierto está el camino”: e fez-se Alandalus...

¹ Nas referências posteriores, usarei apenas as siglas d.C, para ano cristão, e H, para designar Hégira.

O século oitavo Cristão, e segundo da Hégira¹, testemunhou o rápido crescimento do império árabe-islâmico. Os seguidores de Mu%ammad, durante o califado omíada (661-750 d.C/40-132 H), invadiram a Península Ibérica pelo oeste e instituíram aí a província de Alandalus. É durante esse emirado, que a civilização hispano-árabe conhece seu apogeu.

O momento era de intenso diálogo cultural entre Alandalus e o Oriente. Os emires omíadas permitiam a seus súditos que fossem até Makkah durante a peregrinação muçulmana, *haji*. As viagens não tinham um cunho apenas religioso. Era bastante comum aos fiéis comprar livros e levá-los a Alandalus; fosse por encomenda do emir, fosse por interesse pessoal.

Com as obras, desembarcavam, em Alandalus, comerciantes cultos, músicos, aventureiros, até espias, que transmitiam os conhecimentos de Bagdá — o centro da cultura árabe — àqueles que viviam em províncias mais distantes do Império. Em razão de homens de corte ou das gentes letradas e anônimas, a cultura árabe fez-se conhecida e cultivada. E, em breve, dar-se-ia à assimilação. Alandalus inspirou-se nela para iniciar suas próprias criações.

Um exemplo que reflete com autoridade esta situação é Ibn °Abd Rabbih, o poeta oficial de um dos califas omíadas. Ao mesmo tempo em que se dedicava às *qasidas* e aos livros de “tipo oriental”, era hábil também na elaboração de *muwassah*, uma poesia concebida pelos homens andaluzinos. Esta forma poética ainda utilizava o árabe clássico, mas inseria língua dialetal em sua composição. Textos curtos, romancismos, temas eróticos... Eis os pressupostos que nos interessam particularmente.

2. Noites do deserto: a literatura árabe clássica

As primeiras formas de produção poética, dentre

os árabes, guardam registros do século V d.C. Uma poesia pré-islâmica, portanto. As técnicas de composição gozavam tão alto padrão, que as odes deste momento serviriam de modelo a poetas futuros. A ode referida é a *qasida*, poema monorrímo, de métrica quantitativa como a greco-latina, texto longo e dividido, substancialmente, em três partes: *nasīb*, a elegia amorosa; *rahil*, a descrição de viagens pelo deserto, e *madih*, o elogio ao personagem tratado na *qasida*.

Esta última característica é reveladora do ambiente em que tais poesias eram feitas. Como observou Rubiera Mata, a literatura deste período é cortesã no sentido etimológico do termo. Desde suas origens, a poesia esteve mais vinculada ao poder dos homens de Corte, para melhor fazer a propaganda do príncipe.

Não é sem motivo que os soberanos patrocinassem os literatos, para que estes lhes dedicassem os poemas ou livros. Daí ser uma literatura proeminentemente culta, feita por e para os que viviam na Corte. Se a melhor poesia era aquela cujo discurso se ordenava priorizando a relação entre seu início e seu fim, os temas mais recorrentes eram certamente os de cunho religioso, laudatório e moralizante.

Era uma poesia feita, portanto, a partir de determinadas regras, elaborada majoritariamente por homens e que discorria quase sempre sobre “o camelo, o vento, as montanhas, o céu, as estrelas, a noite do deserto...”². Porém, sobretudo após a expansão do Império, os temas se renovam. Pode-se dizer que os assuntos sobre a comunidade darão lugar aos tópicos de cunho pessoal. Muitos poetas cantarão seus amores platônicos, outros não se cansarão de ponderar sobre a mulher e sua sensualidade e sexualidade. Como se deu o surgimento de tais textos e o que eles desvelam é o que pretendemos examinar com mais cuidado.

2.1. Noites dos amantes: a literatura de Alandalus

A forma poética conhecida como *muwassah* surgiu em princípios do século X C; IV H, em Alandalus, e

² NASR, H. *Aspectos da poesia árabe pré-islâmica*. Artigo online. Mandruvá, s/d.

reflete, ao mesmo tempo, contribuições do Oriente muçulmano e exercícios de criação ocidental. A literatura produzida até então tratava temas relacionados à vida tribal, e buscava ditar um ideal de virtude árabe. Era por isso que os panegíricos e as sátiras não cansavam de assinalar os tópicos de conduta contraditórios e as sanções que deveriam regular estas convivências coletivas.

De outro modo, surge em Bagdá, capital do Império Abássida, um grupo de poetas inovadores, os *muhdatin*, dentre os quais destacou-se Abu Nuwas. Diferentemente dos poetas clássicos, que produziam seus textos orientados pela pureza da língua, os inovadores faziam emergir preocupações de outra ordem. Estes homens passaram a explorar a composição monotemática, a divisão em estrofes, os poemas de curta extensão, chegando, até mesmo, ao uso de palavras persas.

É neste cenário de convivência entre formulações poéticas distintas, que se vê surgir a *muwassah*. Nada mais comum, portanto, do que encontrar nela um intenso diálogo entre as tendências conservadoras e aquelas surgidas em torno do século X d.C/IV H. Os temas desenvolvidos nela ensaiam preocupações inéditas até então.

As suas composições gravitavam em torno do “erótico (*nasib*) convertido em *gazzal*”³ ou verso amatório; panegírico (*madih*), “com certa possibilidade de trueque por autoexaltación (*faxr*)”⁴; a elegia, a sátira e uma série de descrições de sucessos do poeta, que vieram substituir as narrativas sobre o deserto.

Há, contudo, uma parte desta poesia para a qual devemos atentar: a *Kharjah*⁵. *Kharjah* é uma palavra árabe que significa saída ou fim. Esta é escrita em língua dialetal (em geral, árabe andaluz, mas raramente em romandaluz) e aparece sempre ao final da *muwassah*. Este estribilho final manifestava-se tanto sob a forma românica quanto hebraica. O *zajal*, embora fosse escrito inteiramente em dialeto, também chegou a apresentar *kharjah*.

³ CORRIENTE, F. *Poesía Dialectal Árabe y Romance en Alandalus*. Madrid: Biblioteca Románica Hispánica, s/d. p. 39.

⁴ *Ibidem*. p. 40.

⁵ A fim de simplificar a leitura do texto, optou-se pelo uso de *kharjah* para a indicação do singular, e *kharjat* para sinalizar o plural desse estribilho.

Vários foram os temas explorados pelos poetas na *kharjah*. Entretanto, parece ser o discurso sobre a mulher, seus encantos e sua sexualidade demasiado recorrente, quiçá inédito. Afinal, qual era a mulher cantada nestes versos, de onde vinha e qual sua função na sociedade medieval de Alandalus?

3. A sagração da sexualidade: um olhar sobre a mulher e o prazer

O discurso sobre a sexualidade, em Alandalus, ganha espaço e forma com a chegada dos árabe-muçulmanos. Através dos califas, dos homens da corte e dos poetas, a mulher passa também a ser relacionada ao seu erotismo. Fato pertinente de se notar é que, na *muwassah*, os cantares sobre o feminino conciliam dois pólos: o do encanto e da veneração; e o das paixões violentas. Como ocorreu, então, a convivência entre eles?

Diante do caráter híbrido da poesia, que agregava formulações árabes mas também respondia aos temas cotidianos da península, temos de pensar na representação feminina em dois níveis: como ela se deu na parte clássica da *muwassah*, e de que forma apareceu na *kharjah*, ou seja, na composição dialetal.

A poesia árabe clássica formulou-se através de determinados pressupostos, que se baseavam no significativo, na estrutura e no significado. Há, porém, uma premissa fundamental no classicismo: o uso do Corão como gerador da palavra. Se o poeta retirava do livro sagrado o vocábulo necessário para montar seu texto, é certo que deveria fazer a aplicação correta de tal palavra. Em suma, estes vocábulos teriam de inspirar uma retidão de comportamentos.

A *kharjah*, ao contrário, era composta em língua vulgar, o que saía com ares de desatino, lembrando a figura de “*un niño o un borracho*”⁶, e se dava através da voz feminina. Só por isto, é possível pressupor um rebaixamento no nível da composição, do valor poético, mas também do próprio tema tratado anteriormente.

⁶ MENÉNDEZ PIDAL, R. *España, Eslabón entre la Cristiandad y el Islam*. 2. ed. Madrid: Colección Austral, 1968. p. 92.

Para suscitar ideias a despeito da representação feminina nestas poesias, é preciso considerar — além dos dois momentos do texto — o cenário andaluzino, a forma como viviam as muçulmanas nestas terras, e, principalmente, qual era o discurso sobre a sensualidade e a sexualidade de tal mulher.

4. As faces femininas: primeiras impressões

A seqüência de versos que devia incitar as risadas do público e povoar sua imaginação tem respaldo nas muwassahat amorosas. São nelas que aparecerão toda a sorte de pensamentos, comportamentos e desejos das mulheres. Versos na boca feminina, uma abordagem de descrições sensuais e sexuais, e estava criada a fórmula do *hazl*. Porém, era só esta a intenção dos poetas?

A voz feminina que aparece na kharjah das muwassahat amorosas possui características bem definidas: trata-se de uma mulher concebida no plano terreno; adepta, muitas vezes, do uso de bebidas, como o vinho; permeada de desejo pelo amado, e, sobretudo, protagonista deste desejo e da relação que mantém (ou tenta manter) com seu amigo. É uma figura que insiste na busca pela satisfação amorosa e/ou erótica. Resume-se, portanto, numa mulher fora dos “padrões morais” concebidos até então.

Os temas explorados por esta voz feminina vão desde uma simples queixa sobre a ausência do amado (confissão geralmente feita à mãe) até às mais carregadas afirmações acerca de seu intento sexual e sua vontade de satisfazê-lo. O primeiro tópico poderia ser exemplificado por esta kharjah: “O que posso fazer, o que será de mim? Meu amado, não te furtas de meu lado”.

Neste verso, é possível perceber o desespero da amada frente à possibilidade de não mais ver seu amigo. Não há qualquer alusão a situações sexuais. Ainda que seja desta forma, não devemos relacionar os dize-

res acima a um código de comportamentos retos, expressos no *adab*. O que temos, aqui, é uma mulher sinalizando, claramente, sua preferência, *sua* vontade em ficar com determinado homem. Numa sociedade em que o pai escolhia o casamento para sua filha, pode-se pensar que este tipo de atitude guardava sérias desaprovações.

Como esta sociedade encarava, então, versos que diziam: “Não irei (ao encontro com o amado), só com a condição de que juntes calcanhares com minhas orelhas”; ou “Este desavergonhado, mãe, este alvoroçador, beija-me à força e rasgado está meu traseiro”? Aquele faz alusão a uma posição erótica e mostra que a mulher só pretende ir ao encontro desde que seja recompensada através do prazer sexual. Este demonstra o furor do amado, que de tão entusiasmado acabou se excendo nas carícias ao corpo feminino.

Houve, também, temas relacionados diretamente à religião islâmica. Como estes: “Resulta a Páscoa (com ele) e jejum sem ele: é restrito meu coração a ele”. Ou: “Mãe, a sura *Yā-Sīn* não serve para a loucura, se eu for morrer, traz-me bebida e A.J., que curarei”. Bastante oportuno de se observar é que Páscoa e Jejum são mais do que meras representações religiosas. O primeiro significa festa — portanto, a sagração do prazer —, e jejum é o período da abstinência, ou seja, o ciclo em que a mulher passa sem seu amado.

Em outra *kharjah*, a personagem está tão atravessada pela paixão, que chega a pensar que morrerá de amor. A sura *Yā-Sīn*⁷ (36^a do Corão) não deu conta de confortar seu espírito. Então, o que lhe resta fazer senão utilizar aquele tido como “médico da enfermidade”, o vinho, e gozar a presença de seu amado, identificado pelas iniciais A.J?

Outro tema, demasiado recorrente, é o das ausências e o da necessidade do encontro. É preciso ver o amado a qualquer custo, em qualquer condição, de forma impreterível. E quando isto não ocorre — seja pela falibilidade dos planos da mulher, seja pelo cará-

⁷ A sura atesta, entre outros fatores, a unicidade de Deus e a veracidade das Mensagens Divinas, temas comuns nas revelações de Makkah. Além de invocar o Jardim das Delícias, *Yā-Sīn* se debruça sobre a transitoriedade de tudo o que se experimenta em vida, como a juventude e a força.

ter fortuito dos relacionamentos, que não sobrevivem ao tempo, aos tormentos, ou às condições sociais impostas — a mulher se toma de tristeza, chegando, não raras vezes, às fronteiras da loucura.

Tudo começa com um pedido: “Vem, meu senhor A., nome doce, vem a mim de noite, ou não, se não quiseres, vou a ti, diz-me onde encontrar-te”. Quando o encontro é possível, a mulher, inebriada de felicidade, canta: “Fausto dia (é) este dia, a “Sanjuanada”, na verdade, colocarei meu traje de seda e romperei a despedida”. O que justifica a euforia da mulher não é apenas a celebração de uma festa, mas, a possibilidade de quebrar o ciclo das ausências e, finalmente, rever aquele que almeja.

Porém, nem sempre o encontro é uma certeza. Diante disso, restam lamentações: “Como se fosse menino forasteiro, a quem já não aperto mais contra meu seio”, ou, em casos mais extremados, busca-se um conforto na morte: “Pensa: o que farei eu, como viverei? Espero por este amado. Por ele, morrerei”. Importante de se notar é que a morte ou a loucura são fatos isolados. Por quê?

Ora, a mulher que se compadece da ausência do amigo, que se “retira” do mundo, para rezar ou lamentar, acreditando que aquele fora seu único amor verdadeiro, representaria um modelo feminino muito em voga nas famílias cristãs ou em algumas hispano-muçulmanas. Naquelas, as mulheres estariam em casa, sempre à espera de seu marido. E, nos seus momentos de intimidade, jamais deveriam expor seus desejos ou suas predileções. Afinal, ao sexo cabia o cumprimento do maior intento cristão: a geração de linhagens. Nestas, embora as pregações religiosas fossem outras, o tratamento dispensado às mulheres casadoiras cumpria certas regras, como mantê-las em casa, ensinando-lhes serviços femininos. A elas não competia escolher entre este ou aquele homem, decidir pelos encontros, exteriorizar a *sua* vontade de fazer sexo.

Um outro aspecto relevante é a preocupação da

mulher em relação a sua aparência. Aliado à necessidade do encontro com o amado, figura o seu comprometimento com a beleza: “O joalheiro não quer, mãe, emprestar-me um colar. Colo branco verá meu senhor, ele não verá as jóias”. Curioso de notar, neste caso, é o que move o desejo da mulher pelo uso de adornos.

Ela não possui a jóia, e, num momento de atitude quase infantil, reclama à mãe que aquele que as possui em abundância sequer pode lhe emprestar. A sua angústia desdobra-se em dois níveis: a moça não pode se enfeitar, para sentir-se mais bela, e, por outro lado, não causará boa impressão no amado. Pela forma como age, é possível que o uso de jóias gozasse *status* elevado diante do sexo masculino.

Esta mulher que se enfeita, que se veste de seda para ir à festa, que se apaixona, enlouquece-se e até morre de amor, precisa ser saciada, e cobiça o amado intensamente. Porém, ela se sentirá extremamente à vontade para delatar os modos indelicados de seu amigo. O amor é erótico, mas não desregrado: cabe ao homem agir com atenção e sensibilidade. A *kharjah* estava na boca feminina, contudo, o prazer era usufruído pelos dois.

Além dos temas recorrentes sobre a cobiça sexual, a espera e o encontro — vistos acima — outros dois nos dizem muito a respeito da representação destas mulheres. Um primeiro aspecto que se destaca é a exposição de algo que pertence ao foro íntimo. As mulheres não apenas exaltam suas paixões e preferências, como exibem conseqüências delas.

Vejamos as três versões de um mesmo episódio, para que possamos analisar o fato mais detidamente. “De abrazos com lunares estás mordida como a bocados, agudos como las lanzas: Que mal modo de quitar vidas!”. Ou, em outra tradução: “Me tomas (o atacas) com tetas marcidas com mordiscos, agudas como lanzas, quemantes de llamas”. Finalmente: “Que heridas (hay) em (mis) pechos! Me muerdes com mordeduras agudas como lanzas, como punta de diamantes”.

Embora sejam distintas, as traduções da kharjah nos deixam entrever um aspecto inédito neste comportamento feminino: a exposição dos sinais de prazer, deixados pelo amado. Em todas as interpretações, faz-se a aproximação entre as mordidas e as marcas da lança, o que demonstraria serem as mordidas intensas, assim como a paixão entre os amantes.

⁸ CORRIENTE, F. *op. cit.* p. 318.

O autor espanhol chama atenção para o vocábulo “lunares”⁸, usado na kharjah. Ele poderia ser entendido como metáfora para “jóvenes hermosos”, mas, em outras situações, é usado como sinônimo para lanças ou dardos. De todo modo, ambos os significados parecem contribuir para o intento maior dos versos: mostrar algo inerente — ou muito difundido — durante o prelúdio amoroso.

Afagos tão intensos poderiam ter chegado a Alandalus através de relações tempestivas e inflamadas entre senhores e escravas. Não é possível saber a veracidade de tais costumes, tampouco seu grau de disseminação. O que as poesias atestam é que as carícias mais veementes agradavam aos homens. E, pelo indicado no conjunto das kharjat, as mulheres se deixavam afagar por tais demonstrações de paixão. Neste sentido, a última frase de Corriente (Qué mal modo de quitar vidas!) ecoa mais como uma fina ironia do que como padecimento ou desacordo com o exposto anteriormente.

Uma outra característica presente na kharjah é a possibilidade de se compartilhar o amor de um mesmo homem. Se lembrarmos as premissas cristãs da união fiel e incondicional entre um homem e uma mulher, isto deveria soar impróprio, senão, indecente e pecaminoso.

⁹ *Ibidem.*

Leia-se a kharjah: “Carita bella, buena: dime de dónde vienes, ya te dejo que ames a otra, (si) a mí también me quieres”⁹. Até aqui, expusemos exemplos de mulheres ávidas por rever seus amados e, em grande parte dos casos, manter intercurso sexual com eles. Nos versos supracitados, a mulher corrobora um compor-

tamento aceito e incentivado pelos muçulmanos: a poligamia. Entretanto, é preciso fazer algumas ressalvas.

Se no período pré-islâmico, havia um sem número de mulheres para cada homem, as possibilidades de casamento foram reduzidas para quatro. Ainda assim, uma sura corânica explicita: “E, se temeis não ser equitativos 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 possuíis. (...)”¹⁰

Mais do que a incitação a uma relação triangular, o que se perpetua, aqui, é um comportamento desregrado, potencializado pela existência de uma amante — que poderia ser a voz mesma que declama os versos — e uma emancipação sexual feminina, que não apenas escolhe o homem, mas que o divide, comungando com outra mulher.

Durante séculos, os homens foram contemplados com o direito de escolher e se servir das mulheres, a seu bel-prazer. Uma mulher deveria se curvar a tal pressuposto, casar-se com quem não amava, e viver sob a tutela de um marido ríspido e rodeado de amantes. A resposta ensaiada por elas — quase sempre — resumia-se a uma: o silêncio. Eis um breve panorama do cenário ocidental cristão, sobretudo, durante a Idade Média.

O que se vê em tal *kharjah* é uma completa “inversão de papéis”: a mulher, antes objeto, passa à cena como personagem-sujeito. E tais mudanças configuram-se como uma condição *sine qua non* para se entender o ritmo da vida cotidiana, em Alandalus, o nascimento do discurso sobre a sexualidade, as transformações ocorridas no interior das famílias, das casas, da sociedade andalusina.

4.1. Noites de prazer: a materialização da mulher

Em todas as *kharjat*, é possível vislumbrar os momentos em que se davam os encontros: não havia pai-

¹⁰ NASR, H. *Tradução do sentido do nobre Alcorão para a língua portuguesa*. Al-Madinah Al-Munawarah: Complexo de Impressão do Rei Fahd, 2004. 4:3. p. 124.

xão que resistisse aos encantos noturnos. Era a noite que propiciava a união dos amantes, ao mesmo tempo em que velava o casal enamorado. Sob a luz da lua, os olhares vigilantes perdiam o vigor, os personagens se ocultavam, e, assim, abria-se espaço à consolidação dos desejos.

Uma das kharjat mais emblemáticas a esse respeito é a de um poema zejelesco. Dizem seus versos: “Meu coração é Laila, L. é o desejo; ela me serve vinho, e é Kaaba de beleza, que nos atrai ao gineceu”. A composição é rica e ilustrativa, porque traz elementos das características contribuintes à representação feminina nessas terras. *Lailah* (لايلة) palavra árabe que significa noite, é “o nome místico universal da Amada entre os muçulmanos” e denota, ao mesmo tempo, o que pode ser contemplado, mas que também é sublimado. Afinal, à noite, as figuram se esvaecem. Ainda que tenha se imiscuído ao ébano, *Lailah* é o símbolo mesmo do almejado, daquela com quem se pretende esperar o nascer do dia.

Se *Lailah* é, num primeiro momento, o amor espiritual, logo em seguida, é transposta ao plano terreno; torna-se desejada. A frase seguinte a mantém neste mesmo patamar, inserindo-a num cenário de prazer, quiçá, de festa, no qual é ela quem serve a bebida, outrora proibida pelo Corão.

O jogo de significados espirituais e corpóreos perpassa os versos, fazendo emergir, por fim, o mais simbólico dentre eles. Comparar Laila a Kaaba é o mesmo que sugerir o antegozo do Paraíso. Levantar o véu da primeira ou adentrar o espaço sagrado da segunda evocam imagens de satisfação e arrebatamento. Permitir-se ao prazer, que advém da espera, leva o amante ou o adorador ao deleite.

A predileção pela noite pode ser vislumbrada tanto nas poesias de cunho amoroso quanto naquelas de temas eróticos e báquicos. O poeta enamorado, Abd Allah Ibn Abd al-Aziz, diria: “(...) Oh luna de las mujeres! Habrá más dulce ventura que la ventura de ver-

te? Todos dicen a una voz, Donde quiere que aparesces: Ya ilumina nuestra noche, La luna resplandeciente (...)!”¹¹.

Com um título bastante sugestivo — La hermosa en la orgía — o texto do príncipe omíada, Marwan Ben Abd Al-Rahman, diria:

*Su talle flexible era una rama que se balanceaba sobre el montón de arena de su cadera, y de la que cogía mi corazón frutos de fuego (...) El vaso lleno de rojo néctar era, entre sus dedos blancos, como un crepúsculo que amaneció encima de una aurora. Salía el sol del vino, y era su boca el poniente, y el oriente la mano del copero, que al escanciar pronunciaba fórmulas cortesés. Y, al ponerse en el delicioso ocaso de sus labios, dejaba el crepúsculo en su mejilla.*¹²

Se, no primeiro exemplo, trata-se apenas de um convite, feito por aquele que anseia a presença da mulher amada, no trecho seguinte, o encontro já se selou; os amantes vivem intensamente os deleites desta noite (vide título do poema) e esperam, por fim, a hora de se despedirem. Estes congressos noturnos pareciam ser bastante comuns. A poetisa Wallada Bint Al-Mustakfi (m.1077 d.C/ 469 H), filha do califa Muhammad III, ao que consta, circulava à noite com seu amante Ibn Zaydun pelos belos jardins de Córdoba, não se furtando de carinhos e vinho.

4.2. “Ó, filhos de Adão, embelezai-vos”!

Se as mulheres almejavam dia e noite rever seus amados, é certo que empregavam boa parte desse tempo nos cuidados com a aparência. Nas kharjat descritas anteriormente, foi possível perceber o alto grau de importância dado aos adornos e às vestimentas. E, quando os encontros amorosos ganhavam proximidade, nenhuma delas poupava esforços em parecer mais belas ao olhar masculino.

Exibindo vestidos de seda e jóias, estas mulheres aludem a algumas das transformações operadas em

¹¹ SCHACK, A. F. von. *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*. Madrid: Ediciones Hiperión, s/d. p. 77.

¹² ALBORNOZ, Claudio Sánchez. *La España Musulmana*. Buenos Aires: El Ateneo, 1960. p. 283.

Alandalus com a chegada dos árabes-muçulmanos. A doutrina cristã equiparava a imagem feminina à ornamentação, ao artificial. O que se resumia num demérito. O Islamismo encarava tal situação de outra maneira, o que influenciou, presumivelmente, na vida de seus seguidores.

O chamamento aos filhos de Adão, supracitado, faz parte da 7ª sura corânica, *Os Cimos*. Curiosamente, este verso aparece após o episódio em que Adão e Eva sucumbem ao fruto proibido. Embora Allah envie o casal ao mundo terreno, condenando-o à “residência e ao gozo transitórios”, não coube à mulher toda a culpa pelo evento. Tampouco tornaram-se o sexo e os cuidados com o corpo mácula ou ações impuras.

Através de Muhammad, Allah diria aos seus seguidores que se embelezassem, quando fossem às mesquitas, ou, simplesmente, quando fossem comer ou beber. A relação com a comida e a bebida guarda um lugar de destaque. O personagem ligado à sua fundação e o futuro reservado aos “bons” fiéis elucidam este fato.

Segundo seus biógrafos, Muhammad fazia suas refeições sempre acompanhado de seus familiares e amigos próximos, jamais se sentava sozinho. O que implica na partilha do alimento. Ademais, o que designa o Islamismo àqueles que alcançarem o Paraíso, senão um líquido “mais branco do que o leite e mais doce que o mel”¹³?

Estas práticas cotidianas estendiam-se também aos próprios cuidados com o corpo. A religião pregaria o asseio e a toalete, a atenção com os cabelos, com as vestimentas. Qualquer pessoa, com o menor respeito por si própria, não se furtaria a tal pureza e embelezamento. Afinal, um fiel desleixado e sujo não poderia “clamar por santidade”¹⁴. Tais disposições foram abundantemente notadas em Alandalus. Os banhos, tão difundidos como meio de purificação ritual, ganharam outros significados: o de higienizador e de fomentador

¹³ LO JACONO, C. *Islamismo*. São Paulo: Globo, 2002. p. 68.

¹⁴ EL-HAYEK, S. “Al A’raf” (Os Cimos) *In O significado dos versículos do Alcorão Sagrado*. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística, 2001. p. 196.

das convivências sociais. Seguindo de perto as tradições romanas, o andalusino saía do banho “convenientemente aseado, depilado y teñido; su aspecto externo se completará con perfumes, cosmética y vestidos”¹⁵. Neste sentido, não causaria espanto relatar que as poetisas Hamda e Zaynab, acompanhadas de suas amigas, desnudavam-se para entrar na água. Exemplo de como uma situação íntima poderia se converter em trato coletivo.

As vestimentas circulantes em Alandalus também são reflexo destes preceitos islâmicos. Os grupos mais ricos importavam toda sorte de tecidos e modas orientais. O uso destes panos alcançou tão alto grau, que um viajante diria: “Nadie, en cualquier parte del mundo, puede igualar a los artesanos de al-Andalus en la confección de fieltros, que a veces se fabrican exclusivamente para el sultán”¹⁶.

Ora, não era a mulher na kharjah que pretendia se adornar com vestido de seda? Isto nos leva a algumas suposições. Uma seda ou qualquer outro tecido de suprema qualidade eram usados por pessoas mais abastadas. Afinal, durante o período clássico, o traje constituiu-se em uma das “manifestaciones más evidentes de la posición social”¹⁷. Deste modo, nas kharjat alusivas ao adorno, é provável que os poetas se referissem mais às mulheres das altas classes sociais do que a uma escrava ou uma animadora de reuniões ou tertúlias.

É certo que uma escrava também poderia ser presenteada com jóias pelo seu senhor; quando se tratasse de um caso extraconjugal ou quando o homem a mantivesse em sua morada. Entretanto, as figuras femininas desenhadas nas kharjat denotam certos princípios mais comumente vislumbrados em famílias regradas, nas quais as mulheres eram vigiadas.

Numa muwassah, os versos finais traduzem o receio de uma mulher quanto ao aparecimento de algum familiar. Estando com seu amado, temia ela ser pega em flagrante por alguém. Em outra kharjah, diria a mulher: “Amiguito, decídete, ven a tomarme, bésame

¹⁵ MARÍN, M. *Individuo y sociedad en al-Andalus*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992. p. 200.

¹⁶ *Ibidem*. p. 202.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ RUBIERA MATA, M. J. *Literatura hispanoárabe*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992. p. 162.

em la boca, junta ajorca y arracada. Mi marido está ocupado”¹⁸. Além da alusão a uma posição sexual (aludida anteriormente), o que impressiona é a despreocupação com relação ao casamento, a facilidade de traição.

Embora constituam comportamentos distintos — aquela receia o surgimento de um parente, esta pensa desfrutar a ausência de tal marido — ambas acenam a uma relação familiar e a um tipo de dependência que, comumente, não se veria entre as escravas. Se dispuséssemos apenas de tais versos, os nossos argumentos limitar-se-iam a tais possibilidades de entendimento. Porém, é necessário visitar outros cenários construídos por estas fontes.

4.3. O prazer... Ah, o prazer!

Desde a morte do Profeta, os califas tiveram de assumir uma liderança política, militar e, sobretudo, espiritual. Deste modo, coube aos seus sucessores responder a uma série de questões sociais, que visitavam, tantas vezes, o plano da intimidade. O período de que ora tratamos (X d.C; IV H) defrontou-se com uma pergunta delicada: “Cómo hacer el amor siendo musulmán?”¹⁹. A esse respeito, começaria a se desenvolver uma vasta literatura.

¹⁹ AÍT SABBAH, F. *La mujer en el inconsciente musulmán*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1986. p. 45.

O discurso sexual nasce religioso, afinal, este foi concebido, em grande parte, por xeques, imãs, cadis, ou seja, pessoas investidas da responsabilidade de orientar e esclarecer a conduta dos devotos. Todos eles deveriam ponderar sobre um dos campos mais misteriosos da criação divina, qual seja, o referente ao desejo sexual.

O afã em se falar sobre sexo e sexualidade era tão intenso, que um vizir diria ao xeque Nafzâwî: “No eres el primero em tratar esta ciência. 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”²⁰.

²⁰ *Ibidem*. p. 47.

Um outro autor, Mawla Ahmed Ibn Suleiman (m.

940 H), diria que, ao escrever sobre o tema, queria apenas ajudar aqueles que não conseguiam realizar o que era permitido — a procriação — e, portanto, não podiam cumprir o ordenado pelo Profeta: “Copulad y reproducíos para que me sienta orgulloso de vosotros ante las demás naciones”²¹.

²¹ *Ibidem*, p. 48.

A literatura erótica vive seu apogeu entre os séculos IX e XVI d.C/ IV e X H. Curiosamente, este intervalo de tempo compreende a fomentação da muwassah. Esta poesia, que, no princípio, discorreu sobre temas eróticos e panegíricos, desenvolveu conteúdos muito próximos aos do zajal, cujo propósito era “(...) agradar y alabar a sus compañeros en una vida de placer, del tipo de ‘vino, mujeres y canciones’, en un bello marco primaveral de noches de pleniludio y rutilantes estrellas”²².

²² CHEJNE, A. *Historia de España musulmán*. 2. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1980. p. 211.

A muwassah, portanto, também reflete esta preocupação em se falar sobre o sexo. Contudo, não podemos nos esquecer de uma premissa fundamental: ainda que a poesia tenha respondido enfaticamente a tal cenário, existiam, é certo, autores às voltas com o amor platônico (ou ‘udhri), que não viam com bons olhos este esforço em aludir, exaltar, regular a sexualidade humana — sobretudo, a feminina.

É por tal motivo, que encontraremos em Alandalus correntes de pensamento muito distintas a respeito da mulher e da sexualidade. Ibn Hazm vangloriava-se de conhecer muito bem as mulheres; a seu respeito, dizia: “El espíritu de las mujeres está vacío de toda idea que no sea la de la unión sexual y de sus motivos determinantes, la de galantería erótica y sus causas, la del amor en sus varias formas. De ninguna otra cosa se preocupan, ni para otra cosa han sido creadas”²³.

²³ ALBORNOZ, C. S. *op. cit.* p. 285.

Não é sem motivo que Ibn Hazm, em *El Collar de la Paloma*, tecerá uma visão espiritualizada sobre a mulher. O encantamento e a distância despertados pela amada eram de tal monta, que o poeta comparará o corpo feminino a um corpo celeste. O enfoque central do autor é o amor, enquanto sentimento incurá-

vel, e a dor sentida em razão dele. Posição que denigre ou recusa a mulher enquanto ser sexual, em busca de prazer.

Não foram apenas os homens que teceram versos platônicos ou eróticos sobre a mulher. Wallada Bint Al-Mustakfi, já citada anteriormente, tinha grafada sobre seu manto “una leyenda que proclamaba por una parte la inaccesibilidad de su dueña y por outra lo contrario”²⁴: “Sobre el hombro derecho llevaba escrito este verso: ‘Estoy hecha, por Dios, para la gloria, y camino, orgullosa, por mi propio camino’ Y sobre el izquierdo: ‘Doy mi poder a mi amante sobre mi mejilla y mis besos ofrezco a quien los desea’”²⁵.

²⁴ GARULO, Teresa. *Diwan de las poetisas de al-Andalus*. Madrid: Poesía Hiparión, 1986. p. 143.

²⁵ *Ibidem*.

5. Conclusão — o poder do gozo: discurso erótico e excitação à prática

*“Aquele que é capaz de desfrutar a cópula’ e não o faz por qualquer razão, não está comigo e perdeu seu paraíso terrestre”*²⁶

²⁶ MAKHZOUMI, Al-Sayed Haroun Ibn Hussein. *As fontes do prazer*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 15.

Profeta Muhammad

É certo que não foram os poetas andalusinos os primeiros a descrever a mulher e sua sensualidade em versos. Composições orientais, como o *gazel* ou *nasib*, que tratavam o tema amoroso, já vigoravam entre os árabes desde o surgimento da poesia pré-islâmica. E houve, ainda, autores, como um certo ‘Umar Ibn Abi Rabi’ah, que “embelesaba a las damas de La Meca y Medina com una poesia tan sensual y erótica que hacía enrojecer a los alfaquíes, aunque no podían dejar de recitarla y admirarla por su belleza”²⁷.

²⁷ CHEJNE, A. *op. cit.* p. 221.

Contudo, podemos pensar que foi em Alandalus que a poesia sexual ganhou espaço, chegando, quiçá, a inaugurar um discurso erótico, nunca antes vislumbrado no mundo árabe oriental. E isto pode ser suposto não apenas pelas kharjat descritas acima, como também pela forma como viviam as mulheres andalusinas.

Lévi Provençal não deixou de assinalar a possível

liberdade usufruída pela mulher de Alandalus, sob o califado e nos anos subseqüentes. Outros textos diriam que o amor físico foi de grande valor aos olhos deste povo. E que as mulheres atuavam não só como “objetos de prazer” mas também como “sujeitos activos para complacer a los hombres”²⁸.

Estas hipóteses repousam, em boa parte, na vida cotidiana destas mulheres. As kharjat sugeriram uma série de características femininas: uso de jóias, adornos, vestimentas elegantes, pinturas faciais, unguentos, perfumes...É óbvio que muitos destes artificios só poderiam ser dispensados às classes mais abastadas. Mas, não é isto que ocorria em Alandalus.

Mulheres muçulmanas de várias classes sociais usavam seu tempo em cuidados com o corpo e com adornos pessoais. No século XIV d.C./VIII H, Ibn al-Jatib assinalava que suas jóias — colares, braceletes, anéis para os tornozelos, pingentes — eram de ouro puro entre as mulheres mais nobres, e de prata entre aquelas das classes mais modestas. Ademais, as muçulmanas, de qualquer condição social, usavam essências perfumadas, fossem à base de limão, de rosas, ou perfume de almíscar.

Somam-se a tais aspectos um dos predicativos femininos de maior recorrência nas kharjat e na vida cotidiana andalusina. Em nenhum outro lugar do Império, o corpo, a sensualidade e o amor erótico foram mais visitados. Imprescindível de ser observado é que este discurso nasce sob a tutela da religião islâmica, e faz emergir os pressupostos sexuais que percorrerão os comportamentos, o discurso e a Idade clássica árabe-islâmica. Daí o surgimento de uma vasta literatura que fará verdadeiros tratados sobre o sexo, não se esquecendo de relacionar a cópula à vontade de Allah, de narrar aventuras amorosas, de propor fortificantes e unguentos para incrementar a relação, de ensinar as melhores maneiras de se conseguir e proporcionar prazer.

Se não bastassem todas estas referências, temos,

²⁸ AGUADO, A. M^a. et al. *Textos para la historia de las mujeres en España*. Madrid: Cátedra, 1994. p. 138.

ainda, a coexistência de, pelo menos, duas vertentes de representação da mulher, nestas terras. Como já foi salientado antes, há autores que atribuíam à mulher uma feição espiritualizada, concebendo-a, portanto, num plano superior, inalcançável. De outro modo, houve a aparição de poetas que preconizavam uma visão terrena, erótica, despuorada e cômica sobre o feminino, como foi feito nas kharjat. Isto nos sugere a multiplicidade de 'tipos' femininos. Não há uma mulher andalusina, o que implica, naturalmente, na existência de vários discursos sobre a mulher.

Nesse sentido, parece precoce e superficial priorizar nas kharjat apenas a sua vertente lúdica, acreditando que estes versos não pudessem ser permeados de realidade. Ora, se há, no mínimo, duas representações distintas do *corpus* feminino, em Alandalus, é porque estas imagens deviam circular no cotidiano de quem as elaborou. É preciso pensar nas variadas classes sociais, na educação, na função familiar e coletiva de tais mulheres.

É por isto que a tese de Rubiera Mata, sobre “las esclavas extranjeras como fuente de estas canciones”²⁹, não pode ser tomada como definitiva. Talvez, fizesse mais sentido pensar na representação da mulher nas kharjat como uma simbiose de valores: a sensualidade das escravas, as jóias das mulheres mais abastadas, o comportamento mais livre e tempestivo das moças de classes menos favorecidas. Representações estas formuladas a partir da sensibilidade, do imaginário ou dos desejos masculinos.

É possível que as kharjat tecessem uma crítica ao comportamento de mulheres que se encontravam às escondidas com seus amantes, o que consistiria numa reprimenda à atitude indecorosa de tais moças. Isto poderia servir como antimodelo à boa educação e à boa conduta.

Contudo, não se pode, simplesmente, desvincular tal poesia da época e do cenário em que ela foi produzida. Os homens de Alandalus mantinham contatos

²⁹ RUBIERA MATA, M. J. *op. cit.* p. 159.

insistentes com o Oriente árabe-islâmico. Isto implicava conhecer os pensamentos circulantes por lá, assim como o imaginário sexual desta parte do Império. Lembremos que foi no século IX d.C./III H, que a literatura erótica atingiu seu apogeu.

Ademais, Alandalus recebia inúmeras escravas vindas de Bagdá, que traziam consigo toda sorte de técnicas e práticas sexuais, e as mulheres da Península, inegavelmente, possuíam mais 'liberdades' sociais do que as moças nascidas no Oriente. Mulheres andaluzinas organizavam “fiestas y borracheras a orillas del río”, circulavam pelas ruas, participavam de reuniões, e chegaram, inclusive, a abandonar o uso do véu, no século XII d.C./VI H.

Diante de tudo isto, não há como negar o peso dispensado ao amor carnal nestas terras. Não há como negar também que inúmeros homens curvaram-se diante da beleza e da sensualidade das mulheres andaluzinas. O que dizer do emir al-Hakam, que, ofereceu um poema a suas cinco “concubinas rebeldes”³⁰, e irradiou alegria quando, finalmente, reconciliou-se com elas?

³⁰ CHEJNE, A. *op. cit.* p. 127.

É certo que os espíes, as pessoas comuns e, principalmente, os poetas desta terra conheciam as belezas sensuais e sexuais das mulheres de Alandalus. Os primeiros ficariam à espreita, a serviço daqueles que zelavam pela ordem familiar; homens e mulheres da Península podiam comentar o comportamento indiscreto das mulheres, rir ou corroborar estas transformações sociais e familiares; mas foram estes últimos que nos legaram algumas das imagens mais emblemáticas sobre o feminino. E há de se pensar que tais imagens estivessem crivadas de manifestações reais.

Não demoraria a anoitecer em Alandalus, e, uma vez mais, a lua testemunharia os desejos femininos: “Me enamore, madre, de este vecino mio en mí embriaguez”; “Cuánto hace que me das esperanzas?”; “Qué haré, madre? Mi amigo está a la puerta”; “...estruja mi pecho, bebe mi saliva y besa mi mejilla,

sin temor”. Todos eles anseios de mulheres, mas que precisavam ser comungados com homens. Poetas, inclusive. Diante de tais pedidos, como se furtar, como ficar incólume, e, principalmente, como não relatar estes íntimos, deliciosos e sagrados momentos em versos?

Referências

AL-MAKHZOUMI, Al-Sayed Haroun Ibn Hussein. *As fontes do prazer*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

ANUKIT, Y. A mulher e o véu. *Instituto da Cultura Árabe* São Paulo: Correio do Icarabe, 2005.

Disponível em: <http://www.icarabe.org/CN02/artigos/arts_det.asp?id=45>. Acesso em: 12 set. 2005.

AR-RUSAFI de Valencia. *Poemas*. Traducción y introducción de Teresa Garulo. Poesía Hiperión. Madrid: Ediciones Peralta, s/d.

AGUADO, A. M^a. et al. *Textos para la historia de las mujeres en España*. Madrid: Cátedra, 1994.

ALBORNOZ, C.S. *La España Musulmana*. Buenos Aires: El Ateneo, 1960.

AMT, E. *Women's lives in Medieval Europe: a sourcebook*. New York, London: Routledge, 1993.

ARIÉ, R. *Historia de España: España Musulmana (siglos VIII – XV)*. Barcelona: Labor, 1984.

BLOCH, R.H. *Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro: 34, 1995.

CASTRO, A. *España en su historia*. Cristianos, moros y judíos. Barcelona: Crítica, 1983.

CHEJNE, A.G. *Historia de España Musulmana*. 2. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1980.

CORRIENTE, F. *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús*. Madrid: Biblioteca Románica Hispánica, s/d.

D'HAUCOURT, G. *A vida na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

EL-HAYEK, S. (trad.). *O significado dos versículos do Alcorão Sagrado*. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística, 2001.

FRENK, M. (ed.). *Lírica española de tipo popular*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1990.

GARULO, T. *Diwan de las poetisas de al-Andalus*. Madrid: Poesía Hiparión, 1986.

LO JACONO, C. *Islamismo*. História, preceitos, festividades, divisões. São Paulo: Globo, 2002.

MARÍN, M. *Individuo y sociedad en Al-Andalus*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

MENÉNDEZ PIDAL, R. *España, Eslabón entre la Cristiandad y el Islam*. 2. ed. Madrid: Colección Austral, 1968.

NASR, H. (trad.). *Tradução do Nobre Alcorão para a língua portuguesa*. Al-Madinah Al-Munauarah: Complexo do Rei Fahd, 2004.

ROGERSON, B. *O profeta Maomé: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

RUBIERA MATA, M.J. *Literatura Hispanoárabe*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

SABBAH, F.A. *La Mujer en el Inconsciente Musulmán*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1986.

SCHACK, A. F. von. *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*. Madrid: Ediciones Hiperión, s/d.

SLEIMAN, M. *Poética do zajal Andalus. Panegrico de longa extensão de Ibn Quzman Alqurtubi*. Tese Doutoral. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo: 2002.