

Cavalgada ao centro da Terra – rotas para uma erótica árabe e indiana*

Mariane Venchi**

Resumo

Este artigo trata de narrativas das tradições árabe-islâmica, indiana e persa sobre *sagrado e sexualidade*, discutindo a pertinência da inserção de tal objeto teórico e empírico em concepções ocidentais de *erotismo* nos interstícios entre *gênero, religião e poder*. Apresenta-se também a tese de que a Arábia pré-islâmica era um amálgama de crenças e rituais para além do discurso muçulmano que essencializa tal período histórico como *jahiyylia*, “época da ignorância”.

Palavras-chave: Erotismo Sagrado, Misticismos Árabe, Persa e Indiano, Orientalismo.

* Recebido para publicação em 20 de maio de 2011, aceito em 18 de abril de 2012. Agradeço à professora Lúcia Fabrini (PUC-SP) e ao professor Carlos Alberto Fonseca (USP) pelas críticas e sugestões, assim como a colaboração do professor Osvaldo Quelhas (UFF), Thales França e Cid Alledi.

** Mestre em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Unicamp. delveneto@lexxa.com.br

Riding to the Center of Earth – Routes for an Arab and Indian *Erotica*

Abstract

This paper discusses the relevancy of Western theoretical and empirical concepts such as *eroticism, gender, power and religion* regarding narratives from Arabic, Persian and Indian traditions dealing with *sacred sexuality*. Furthermore it argues about the Muslim and historical concept called *jahiyylia* or “age of ignorance” as an essentialist concept which hides an amalgam of beliefs and ritual practices.

Key Words: Sacred Eroticism, Arab, Persian and Indian
Mysticism, Orientalism

Na poesia do século XIII atribuída ao persa Omar Khayyam, lemos no *Ruba'iyat*¹:

Nosso tesouro? O vinho. Nosso palácio? A taverna. Nossas companheiras leais? a sede e a embriaguez. Ignoramos a/preocupação, pois sabemos que nossas almas, nossas roupas nossos corações e nossos corpos maculados nada tem a recear do pó, da água e do fogo (*apud* Challita:103).

Senta-te e bebe: uma ventura que Maomé jamais conheceu. Escuta os cânticos dos amantes: são eles os verdadeiros salmos de Davi.(....) Se os amantes do amor e do vinho tiverem que ir para o inferno, vazio estará o paraíso (id.ib.:110).

Alaúdes, perfumes, taças, lábios, cabelos, grandes olhos, brinquedos que o tempo destrói – brinquedos! Austeridade, solidão, trabalho, prece, meditação, renúncia, cinzas que o tempo espalha – cinzas! (id.ib.:111).

A obra de Kayyam é produto de um amálgama de tradições, entre elas o panteísmo da Índia de influências védica e sufi vinculando *corpo, alma e prazer*.² O *desejo humano, o vinho e a taça* são alegorias de um processo iniciático, simbolizando um estado de consciência espiritual para além da ortodoxia

¹ Abdul'l-Fath Omar ibn Ibrahim al-Khayyam nasceu na província de Khorassan por volta de 1040; sua obra poética foi conhecida no Ocidente através da tradução e adaptação de Edward Fitzgerald publicada inicialmente em 1859. A autenticidade e a autoria dos versos originais ainda são incertas e não há consenso quanto às intenções por trás de sua linguagem, seja pelos problemas de transliteração inerentes em qualquer tradução, seja por seu conteúdo esotérico (ver Feitosa, 1998).

² O sufismo é conhecido em árabe como *tasawuf*, ou “ato de se devotar à vida mística”, buscando-se a gnose através do amor incondicional, ou *mahabba*, para se chegar a Deus, visão rechaçada pela ortodoxia islâmica, para quem Deus não é sinônimo de “união amorosa”, mas sim de “obediência” (id.ib.:50). Além da invasão dos turcos, árabes e afegãos, o impacto do Islã na Índia, no século VIII, foi também consequência da chegada de místicos persas que se estabeleceram inicialmente em Sind e no Punjab, cujas práticas atraíram os indianos inclinados ao ascetismo e ao misticismo devocional (ver Thapar, 2006).

muçulmana; frequentemente Khayyam foi qualificado por seus intérpretes como um suposto hedonista agnóstico.³ Diz-se que fora coagido a explicar seus versos às autoridades conforme sua fé era frequentemente posta em dúvida, já que suas poesias tangenciam a herética tradição sufi da Pérsia, na qual a união mística com Deus era simbolizada por meio da relação carnal entre um homem e uma bela mulher, linguagem simbólica que traduzia as visões, sonhos e percepções de seus autores para além do ideal hedonista. Em resumo, trata-se de um discurso que se vale do “desejo humano ardente” (Feitosa, 1998:53) para descrever os mistérios da Unidade, a totalidade com o Amado/Amada.

Já a tradição ocidental problematizou o *erotismo* por outras rotas, utilizando-se do universo da sexualidade para criticar autoridades religiosas e políticas, extrapolando os limites do que era tido como “decente” e constituindo-o como *anti-clerical* e *anti-religioso* na tradição iluminista e moderna (Hunt, 1999). Decisiva em tal modalidade literária, seria, sobretudo, a consolidação de convenções próprias ao *gênero erótico* ou *pornográfico* que, embora presente de alguma maneira em todas as sociedades, foi pensado e transformado em discurso principalmente ao longo do século XIX na França e na Inglaterra, tendo suas raízes em autores e artistas italianos da Renascença.⁴

³ O *hedonismo*, na filosofia greco-romana, seria a busca do prazer individual para se atingir a plenitude da vida moral, tradição que Khayyam conheceu enquanto filósofo, matemático e astrônomo. Aqui, porém, não se trata de “indivíduo”, pois no sufismo o místico busca a anulação da personalidade individual em sua fusão divina.

⁴ *Pornografia* é a representação explícita ou gráfica de órgãos e práticas sexuais para o estímulo das sensações através da simulação da atividade sexual real, não ultrapassando o limite do imaginário, mas ainda exercendo um efeito real no leitor ou espectador. Em 1769 o verbete *pornographe* aparece no *Tresór de la langue française* e em 1857 a palavra *pornography* surge pela primeira vez no *Oxford English Dictionary*, cujas descrições estavam associadas à ideia de *imoralidade*, e recomendavam que a sociedade deveria ser protegida de tais livros que perturbassem ou subvertessem a ordem social (ver Findlen, 1999).

Assim deve ser contextualizada a produção literária do filólogo e orientalista britânico Sir Richard Francis Burton, um dos pioneiros a traduzir e a adaptar obras eróticas inéditas até então no Ocidente, entre elas os manuais matrimoniais indianos como o *Kama Sutra*, a “Escritura do Cupido” como ele mesmo gostava de chamá-lo; *As Mil e Uma Noites* com todas as suas passagens “picantes” para a moral vitoriana, além de outras obras eróticas indianas, árabes e latinas (Rice, 1998). Em 1876, Burton funda a *Kama Shastra Society* com o apoio de seu círculo de amigos eruditos, que cultivavam um vívido interesse pela retórica pornográfica ao compilarem uma extensa bibliografia sobre o tema. Muitos de seus colaboradores eram intelectuais e polímatos que elaboraram os dicionários britânicos do árabe e do persa. Tais publicações eram feitas na clandestinidade com apenas as iniciais dos tradutores, pois eram consideradas obras subversivas e sujeitas à censura, em meio à disseminação da literatura pornográfica – muito procurada e lucrativa – malgrado as constantes batidas policiais.

Utilizando-se de uma linguagem dicotômica de alteridade, o biógrafo de Burton, Richard Rice, estabelece uma diferença primordial entre os discursos eróticos ocidental e oriental:

No Oriente, a religião e o sexo não são incompatíveis, como ocorre com tanta frequência no Ocidente. Em seus textos, Burton abriu campos sexuais em que a Inglaterra vitoriana não se atrevia a entrar. Declarou taxativamente que as mulheres gozam como os homens, isso numa época em que, ao se casar, as noivas vitorianas ouviam o conselho: “Fique imóvel e pense no Império.” Burton traduziu uma série de livros que hoje são clássicos na área, e contribuiu para o surgimento de novas posturas em relação ao sexo no mundo ocidental (id.ib.:23)

Burton foi um dos pioneiros na consolidação de uma *erótica da alteridade radical* ao explorar territórios como o Egito e a Arábia. “Erótica” enquanto um campo simbólico particular no

qual surgem relações entre categorias de *feminino, masculino, corpo jovem, velho, asiático, branco* etc.; um conjunto de expressões escritas e visuais no qual o comportamento sexual era transgressor da ordem social, em detrimento de um objetivo reprodutivo ou necessidade biológica (Gregori, 2003). Porém, a perspectiva descritiva de Burton, embora progressista para os padrões vitorianos, não problematizava as assimetrias de gênero presentes nas sociedades observadas, descritas e traduzidas: a mulher não superava sua condição de objeto, construída por um olhar direcionado e androcêntrico. Havia diferenças entre classes que foram homogeneizadas pelos cronistas ao essencializarem o comportamento moral das “mulheres árabes” ou *subordinação feminina* em suas descrições de haréns e reclusão de mulheres nas elegantes famílias de origem circassiana no Egito, ignorando o abismo cultural e social entre categorias de pessoas e estruturas familiares que incentivavam ou coíbiam a exposição de seus corpos no espaço público (Tucker, 1983). As aspirações científicas e romanescas de Burton devem ser contextualizadas dentro de uma demanda histórica em vigor na Europa do século XIX, que mais dizia respeito aos costumes dos ingleses aos costumes sexuais de árabes, africanos ou indianos. No início do século XX, a Ásia e a África permaneceriam como um reservatório de *alteridade* – crenças, cosmologias, estéticas e ciências alternativas – consolidando-se em uma época que via fracassar o romantismo como linguagem estética após a Primeira Guerra Mundial, abrindo espaço para a desencra, as desconfianças e a busca por novas poéticas, cenário no qual a cultura europeia passaria a ser uma realidade contestada (ver Clifford, 1998).

Como superar as vicissitudes de um repertório narrativo já comprometido pela noção essencialista de alteridade radical? Se o Orientalismo pode ser compreendido como uma *geografia imaginativa* de fantasias e ideologias produto de uma interação política e militar entre Europa e “Oriente” (cf. Said, 2003), faz-se necessário, portanto, um deslocamento discursivo, uma mudança de rota ou uma *desterritorialização retórica-ideológica* de tal saber,

cujo desafio para a superação de rótulos deve valer a pena. Para tanto, seleciono narrativas cujas inflexões foram pouco exploradas e confrontadas: a interpenetração de práticas indianas e persas na Arábia pré-islâmica da antiguidade que reverbera em aspectos da cultura material e imaterial árabe. Nesse sentido, em que medida tais noções de *erotismo* e *obscenidade* do construto ocidental se encaixam ou se excluem em tais discursos?

O tema sobre os cultos e práticas sociais na Arábia, contemporâneos ao profeta do Islã – período conhecido como *jahilyyyia*, “época da ignorância”, anterior ao calendário islâmico iniciado em 622 d.C. – se complexifica e se obscurece, pois seu escopo narrativo originou-se do discurso islâmico hegemônico que determinou a pesquisa acadêmica fora dos países árabes (a exemplo de Robertson-Smith 1907, Glubb 2001, Armstrong 2002, Margoliouth 2003, Crone 2008), baseada majoritariamente em registros de cronistas e biógrafos de Maomé.⁵ Em 1904, o governo da Índia financiou pesquisas do Departamento de Arqueologia no arquipélago de Bahrein sob a supervisão do coronel britânico F.B. Prideaux, cujos primeiros relatórios foram publicados na revista *Archaeological Survey of India*, entre 1908 e 1909, centrando-se na época pré-islâmica e na origem das necrópoles espalhadas pelas ilhas (Rice, 2002). As escavações em Bahrein também chamaram a atenção de T.E. Lawrence no período em que estava engajado na disciplina e pesquisava as influências da cultura do Antigo Egito no Golfo. Embora em 1976 surgisse o *Comprehensive Archaeological Survey Program (CASP)*, na Arábia Saudita, com a criação do periódico *Atlatl*, as pesquisas de campo sobre a era pré-islâmica não foram completadas e seus relatórios nunca foram publicados.

Contudo, os primeiros anos de Islamismo na Península Arábica têm sido alvo de novas pesquisas acadêmicas; hipóteses

⁵ Segundo Patricia Crone (2008), as fontes muçulmanas descrevendo a vida de Maomé surgem entre 750-800 d.C., cerca de quatro ou cinco gerações após sua morte; daí os islamicistas não considerarem tais fontes precisas.

recentes sugerem uma relação muito maior entre a Arábia Central e outras regiões da Ásia, ao contrário do que se admitia anteriormente. Porém, de acordo com Patricia Crone (2008), é muito improvável que sejam autorizadas escavações em Meca ou Medina, já que o acesso burocrático ao país para pesquisadores não-muçulmanos é difícil, limitado; a disciplina enfrenta hostilidade pública e governamental, sobretudo por clérigos radicais que se opõem às pesquisas de civilizações anteriores ao Islamismo, consideradas uma ameaça à religião de Estado. Em 1994, um conselho de clérigos sauditas declarou que a pesquisa em tais sítios poderia levar à “idolatria” e ao “politeísmo”, práticas punidas com a morte pelas severas leis islâmicas em vigor no país (Swami, 2011). A pesquisa mais recente sobre o assunto é a do arqueólogo australiano David Kennedy que escaneou 1240 km² do território saudita pelo sistema de satélite e mapeamento do *Google Earth* e descobriu não menos de 1977 sítios arqueológicos intactos, incluindo 1082 estranhas tumbas em forma de “gota”, estimando que alguns dos sítios teriam até 9 mil anos de idade (Bishop e Kennedy, 2011).

Adotar a *jahilyyya* como objeto de desconstrução significa dizer que tais fontes estariam presas a versões estrategicamente construídas de um passado cronologicamente cunhado, invisibilizando determinados discursos em prol de outros. Ao focar sua biografia na eficácia política da mensagem sobrenatural de Maomé, David Margoliouth (2003) postula que a fabricação das chamadas *tradições islâmicas* é tal que o historiador mais experiente corre o risco de atribuir veracidade a registros que são ficções deliberadas. Portanto, a noção de história a qual me remeto é clara, no sentido de que

(...) a história conecta eventos e formas sociais ao mesmo tempo em que preserva sua individualidade. Talvez a compreensão histórica produza uma trama que estabeleça as relações entre os fenômenos. (...) Por conseguinte, não é para a história que eu mesma me volto, mas para a

maneira pela qual se pode manter a análise como uma espécie de ficção conveniente ou controlada [grifo meu]
(Strathern, 2005:31).

Trata-se, em síntese, de uma experimentação narrativa com outras tradições que influenciaram as antigas crenças árabes: a indiana e a persa.

As semelhanças encontradas em vestígios arqueológicos de cerâmicas e jóias egípcias, babilônicas e indianas apontam um tipo de intercâmbio comercial e cultural, cujas implicações são ainda difíceis de avaliar, já durante os primeiros séculos do terceiro milênio a.C. (ver Zimmer, 2002). Cerâmica e lacres reais do Vale do Indo foram achados em escavações no Golfo, como em Abu Dhabi, no oásis de Buraimi e também em Omã (Rice, 2002). Os árabes foram os primeiros a utilizarem-se dos ventos das monções através do Mar Árabe no verão, e os reis greco-índios encorajavam o contato com a Ásia ocidental e o mundo mediterrâneo. A cidade nabatéia de Petra (na atual Jordânia) ligava as rotas do Mar Vermelho às rotas ocidentais, assim como muitas cidades costeiras da Arábia até a Índia no tocante ao comércio de escravos, meninos cantores, dançarinas etc. junto a especiarias, tecidos, pedras preciosas e marfim. De acordo com Romila Thapar (2006), já no século VI a.C, o movimento dos exércitos gregos através da Ásia ocidental em direção à Pérsia e Índia reforçou uma gama de rotas comerciais entre o noroeste da Índia via Afeganistão, assim como do Irã à Ásia Menor aos portos ao longo da costa mediterrânea.

Assim, as consequências do impacto indiano na Península Árabe ainda estão por ser determinadas; no caso da *jahilyyia*, grande parte dos relatos escritos sobre seus cultos encontram-se em esparsas fontes islamizadas. Em narrativas turcas e persas sobre a destruição do templo hindu de Somanatha no século XI, o tom triunfalista dos conquistadores muçulmanos descortina um olhar peculiar sobre o culto panteísta pré-islâmico, como as descrições da deusa árabe Al-Manat, que teria sido transferida

para a Índia após a conquista muçulmana da Ka'ba⁶, narrativa que reaparece em diversas fontes islâmicas (Thapar, 2005). Diz-se que a imagem foi levada a Kathiavar e adorada através de ritos de fogo na forma de uma pedra negra semelhante à forma cilíndrica do *lingam*⁷, cintilando suas incrustações com pedras preciosas. Em tais descrições, as imagens de Somanatha eram equiparadas às antigas estátuas de Meca e, não por acaso, a atual prática do *Hajj* (peregrinação a Meca) lembra em vários aspectos as práticas hindus⁸ nos templos do deus Shiva: a necessidade dos homens em raspar a cabeça, a roupa branca composta de dois lençóis brancos e as circunvoluções ao redor da pedra central semelhantes aos cânones védicos⁹ envolvendo discursos de *sagrado/sexualidade*.

⁶ “Cubo” em árabe, o centro de peregrinação dos muçulmanos prescrita como um dos cinco pilares do Islã. Trata-se de uma construção quadrangular coberta com um tecido negro bordado com versos do Corão que abriga a chamada Pedra Preta ou *Rukn*, situada no centro da Grande Mesquita *Al-Haram*.

⁷ Palavra sânscrita de conotação fálica que representa o *poder gerador*. O *lingam* nunca está sozinho, encontra-se sempre esculpido ou reproduzido enterrado na vagina, uma união tão profunda que só poderia ser representada por símbolos: a totalidade, o caráter iniciático do erotismo sagrado, a *saída do tempo* (ver Sagne, 1984).

⁸ “Hindu” vem da palavra árabe para o sub-continente “al-hind” e do persa “sindhu” (Thapar, 2006). O termo foi cunhado pelos árabes e turcos no século VIII referindo-se aos praticantes da religião predominante na época, os cultos a Shiva (*Shaiva*) e Vishnu (*Vaishnava*). O “Hinduísmo” não foi fundado por um personagem histórico através da revelação, sendo parte de um amálgama de crenças datando da remota antiguidade.

⁹ Os *Vedas* não são definidos em termos de “escritura”, como a Bíblia ou o Corão, uma vez que os indianos não os compilaram por muitos séculos, sendo conhecidos por *shruti*, “aquele que é escutado”, compostos de ensinamentos e prescrições ouvidos por visionários para quem os deuses se revelaram, recitados por gerações e preservados na tradição e no folclore. A literatura védica consiste em uma série de textos sagrados datando de 1500 a.C. e, enquanto o quarto *Veda* era compilado, surgiram escolas de pensamento discutindo e interpretando os hinos e orações resultando em outros textos fundamentais chamados *Brahmanas*, vinculados cada um a um *Veda*. Os *Brahmanas* foram seguidos pelos *Upanishades* (cerca de 700 a.C.), que formam a base da filosofia brâmane (ver O’Flaherty, 1990).

Uma erótica ígnea: *Isaf/Naila* e a “água ardente”

Na época pré-islâmica, a *Ka'ba* era conhecida como *haram* – santuário circundado por 360 estátuas de pedra, um dos locais sagrados mais importantes da Arábia, cujo templo era dedicado ao sol, à lua e aos planetas. Sob a proteção do *haram* ocorriam feiras, festivais de poesia e confraternizações entre tribos que normalmente passavam o resto do tempo em guerra. O centro de Meca abrigava uma rede comercial e diplomática que reunia caravanas organizadas que viajavam para a Síria, Iraque e Iêmen; manter a rota comercial aberta e livre era fundamental aos habitantes da cidade, uma vez que dependiam dos bens alimentícios vindos das áreas de agricultura e pastos do sul da península, da Síria e do Egito (Hawting, 1999). O *Hajj* era feito no outono, prelúdio do “por-do-sol” e da chegada das chuvas inverniais. Era corriqueiro as mulheres se oferecerem aos peregrinos de Meca no templo da Pedra Preta e em suas redondezas, as crianças frutos dessas uniões eram consideradas divinas ou santas, em uma época onde as sete circunvoluções eram feitas por homens e mulheres nus (Memissi, 2003b).¹⁰

Na *Ka'ba* e em seu entorno se veneravam dezenas de deuses, sobretudo uma trindade – al-Lat, al-Uzza e al-Manat – cujas origens e implicações simbólicas permanecem obscuras, mas que apontam um culto complementar de gêneros, pois o culto ao *deus-lua*, concebido como masculino, seria complementar ao feminino, de orientação solar. Shams era a filha do *deus-lua*, também conhecida como Llât, entre os árabes do sul, ou Al-Lat, em Meca. Também entre os árabes do norte o *deus-lua* era dividido em duas entidades masculino/feminina: Dhu-Shara, “Ele-das montanhas” e Kharisha, “a sol”. Hubal era um *deus* situado dentro da *Ka'ba*, entalhado em cornalina na forma humana e

¹⁰ *Haram* significa “oculto”, “proibido”, “velado”; na *jahlityya* era o nome atribuído às roupas que os peregrinos deveriam despir ao entrar no santuário (cf. Memissi, ib.). Nos templos sumérios antigos foram encontradas evidências de que os sacerdotes conduziam as orações também em um estado de *nudez ritual* (Rice, ib.).

descrito pelos cronistas muçulmanos portando flechas, usadas como objetos de divinação presidida por um vidente; diz-se que foi trazido de outro país e foi associado às chuvas (ver *First Encyclopaedia of Islam*, 1987:327). Também em Meca venerava-se a estátua de um casal, Isaf e Naila, nas montanhas de Muzdalifah adjacentes à Ka'ba, um importante centro de *culto ao fogo* (Dostal, 1999), indicando uma possível correlação de noções como *amor religioso, sexualidade e misticismo*.¹¹ A personificação da divindade em um casal masculino/feminino era recorrente na Índia da antiguidade, por isso no conto intitulado *O casamento de Shiva e Parvati*, a esposa ideal para o deus é assim descrita:

a mulher que eu poderia aceitar deve ser bela, praticar a ioga e conseguir suportar o *ardor do meu esperma* [grifo meu]. Ela deve ser uma iogue quando eu praticar a ioga e uma mulher apaixonada quando eu praticar o amor. Há outra condição: se não tiver uma absoluta confiança em mim e nas minhas palavras, abandoná-la-ei (Sagne, 1984:132).

Shiva é descrito com serpentes enrodilhadas no corpo polvilhado de cinzas, “ardente ao tato como o fogo mais abrasador” (id.ib.:133), o “verbo divino, o Som Primordial” (id.ib.:137).¹²

¹¹ O culto ao fogo ao qual me remeto é uma instituição indo-iraniana datando de tempos pré-históricos, isto é, de origens *indo-árias* (ver Stutler, 1985). Os *árias*, em termos filológicos, são definidos por um agrupamento ocidental de tribos oriundas das planícies entre o rio Dnieper e o Danúbio, de onde vieram as primeiras difusões grega, itálica, céltica e germânica, abarcando também um agrupamento oriental ao norte do Cáucaso de tribos armênias e balto-eslávicas, bem como os antigos persas e seus descendentes, os *indo-árias* que, pelas montanhas do Hindu Kush, irromperam pelo Vale do Indo. Tais grupos seriam os fundadores da civilização védica, cujo centro primário seria a Suméria (ver Campbell, 2008a).

¹² Na Índia, a veneração a Shiva incorporava inúmeros cultos de fertilidade, entre eles o emblema fálico que se tornou popular no início da era cristã, associado a outros deuses e o culto a animais, montanhas e rios. O culto ao *lingam* não é de origem védica, pois entre os anos de 500 a 900 d.C. houve assimilação entre o padrão *ariano do norte* e *dravidiano* ou *cultura tâmil* que incorporou rituais

Em tais descrições surgem conceitos como *fogo e fricção*. O Hubal de cornalina ou “carnal” assemelha-se a Shiva em muitos aspectos: é fálico (simbolizado pela flecha), associado ao crescente (lua), descrito por fontes nabatéias portando uma marca em sua testa, tal como é descrito Shiva na iconografia hindu. Nos primeiros registros védicos, o homem ou *princípio masculino* estava associado ao *fogo, sol e garanhão*, enquanto a mulher era associada à *água e lua*; os *Upanishades* descrevem o homem colocando seu *pênis de fogo* e seu *sêmen de fogo* na *caverna aquosa* da mulher, descrita como um ser inferior e perigoso (Trimondi, 1999). Já nos *Puranas*¹³ há uma inversão simbólica dos gêneros: a semente masculina é associada à lua enquanto o sangue menstrual representa a energia solar, ideia semelhante ao que podia ser praticado nos cultos da Ka’ba na Arábia, onde venerava-se também a divindade Shams (em árabe, “sol”, substantivo feminino), similar ao sânscrito “surya”, sol. No *Brahmanda Purana* narra-se a origem do *lingam* na forma de um pilar de fogo cujo fim o deus Vishnu não conseguia alcançar por mais que o percorresse em mil anos. No *Vamana Purana* Shiva aparece aos humanos nu e itifálico, seduzindo suas esposas. Furiosos, os sábios amaldiçoam seu *lingam*, que cai no chão, trazendo escuridão e esterilidade ao mundo, uma vez que o falo de Shiva é a fonte da vida, do calor e da luz terrena. Dando-se

védicos, adotando o sânscrito como linguagem vernacular e intelectual e em cortes palacianas. Os principais grupos do sul nas regiões de Andhra Pradesh, Madras e Kerala, adotaram linhagens matrilineares na antiguidade que sobreviveram na costa do Kerala até o início do século XX e, ao contrário dos povos do norte de orientação védica, estes praticavam cultos de fertilidade associados a divindades femininas, que influenciaram posteriormente as crenças bramanistas. Tais cultos do sul foram nomeados *shakti*, nos quais o princípio masculino só pode ser ativado unido ao feminino (Thapar, 2006).

¹³ Os *Puranas* são uma compilação de mitos, rituais, filosofia, história, conselhos médicos compostos basicamente na era cristã no Período Gupta. Tradicionalmente, considera-se que os *Puranas* tratem dos seguintes tópicos: a criação e dissolução do universo, as eras dos diversos *manus* ou ancestrais da raça humana e as dinastias solares e lunares (O’Flaherty, ib.).

conta de seus erros, os sábios remetem-se a Brahma, que os ajuda a restabelecer o falo de Shiva.

No *Rig Veda*, a criação é vinculada à noção de *tapas*, “calor” gerado por atividade ritual e pela mortificação física do corpo, assim como pela fricção sexual. No *Maitri Upanishad* (7.11b.1-8), o intercuro entre a *alma universal* e a *alma individual* (a esposa de Indra), resulta na “emissão” do *discurso* e dos *sonhos*. Na cosmogonia do mundo, simbolizado pelo *corpo sacralizado*, a mente agita o corpo assim como o fogo nasce da fricção de dois gravetos: masculino e feminino. Indra e sua esposa unem-se no buraco onde fica o coração, e a semente vital de ambos torna-se uma massa de sangue (*pinda*). A mente atíça o fogo do corpo e o fogo impele o vento, o vento se move através do peito e produz um murmúrio suave. Trata-se aqui do sopro, o “Verbo”, a criação da vida.

Porém, o fogo não existe sem seu oposto, a água, daí a presença do poço de Zamzam, que na *jahiliyya* chamava-se Shaba’a (cf. Hawting, ib.) e que curiosamente assemelhava-se aos templos de Shiva, onde a presença obrigatória de suas fontes representava o rio Ganges.¹⁴ Assim como no culto a Dionísio, regado a vinho, o uso de bebidas entorpecentes era uma característica pronunciada dos cultos orgiásticos do Oriente Médio e Ásia. O poço de Shaba’a também estava relacionado ao consumo de *nabidh* – espécie de aguardente da época consumida no final dos rituais de peregrinação, ligado a ritos sexuais do santuário – que era distribuído por seus funcionários atrás do poço nos dias dos festivais religiosos, onde havia a fábrica de fermentação da bebida. Beber *nabidh* também fazia parte do *Hajj*, e até mesmo Maomé o consumia, apesar dos protestos de seus

¹⁴ Segundo Zimmer, na Índia, a água é considerada um elemento que contém a essência divina. É o elemento preservador da vida que circula na forma de chuva, seiva, leite e sangue. No simbolismo mítico, mergulhar na água significa penetrar no mistério de Maya, no desvendar da ilusão da vida, “útero universal que tudo consome” (id.ib.:36).

companheiros. Havia também uma outra bebida popular, o *sharab*, “tão doce que grudava os lábios ao bebê-la” (id.ib.:259).

Em práticas védicas há uma semelhança alegórica entre a *preparação do soma* (bebida sagrada) e o *ato sexual*: a pedra que pressiona para a retirada do sumo é o pênis; o recipiente, a vulva e os golpes repetitivos, a ejaculação masculina. Indra e Agni eram os deuses que mais consumiam o soma, preparado por sacerdotes que extraíam o sumo das plantas pressionando-as com pedras, ato que gera “calor”. O sumo era então aquecido, filtrado e misturado com outros ingredientes, incluindo leite. Diz-se que ele “rugia” e “domesticava os instintos”, representados por cavalos. O barulho que o pilão faz na fricção com o recipiente simboliza os gritos da mulher no orgasmo. Na liturgia védica, aqueles que fazem sexo distinguem-se em suas ações, pois se equiparam à importância sagrada dos rituais de sacrifício do *soma*. Talvez não seja mero acaso que, em Meca, onde a veneração aos deuses era uma atividade cotidiana junto ao sacrifício de ovelhas e camelos, o próprio Maomé narre um episódio de sua infância quando seus pais ordenavam a vaca e colocavam o leite em um recipiente, incumbindo-o de oferecê-lo à Al-Lat, a quem também oferecia-se manteiga (cf. Margoliouth, ib.). Não por acaso, os persas zoroastrianos tinham uma prática similar, o ritual do *haoma*, bebida que dava às mulheres progênie saudável e honrosa, enquanto os homens que o consumiam se tornavam viris e corajosos.¹⁵ O fogo era a força vital que do cosmos e nele havia sete elementos de criação que eram representados no ritual: o ritual em si simboliza a terra (*sagrado*), os vasos contêm a água (*Totalidade, saúde*), o fogo (*verdade, ordem*), a pedra (*poder*) é

¹⁵ Segundo Mary Boyce (1990), a antiga tradição iraniana ou persa é produto de textos védicos da tradição bramânica da Índia, revelando elementos pré-zoroastrianos que sobreviveram em sua doutrina. O principal livro sagrado dos antigos persas, o *Avesta* ou “A Injunção (de Zarathushtra)”, são compilações formadas em dois estágios da antiga língua iraniana, o gático avéstico, datando do primeiro milênio a.C., período no qual se acredita que tenha vivido o profeta Zarathushtra, entre 1800-1100 a.C.

representada pelo pilão, o vegetal (imortalidade) era o haoma, o gado (*bons objetivos, bons pensamentos*, produtores de manteiga e leite) eram os animais em geral e o homem justo era a figura do sacerdote.

Com efeito, nota-se como o vocabulário passional é quase sempre abrasador. Conforme o *nascimento* do fogo é em si mesmo o princípio de sua adoração – o ato de acender o fogo no altar, na pira, na fogueira, ou seja, quando ele é contextualizado em um rito, “quando brota do esfregar ignífero” (Bachelard, 2008:49), reflete o espírito humano em seu desejo de *conhecer e amar*. Esse é o fogo ontológico do mito de origem que, antes mesmo de ter sido roubado dos deuses, foi fabricado pelos mortais: *o fogo como signo, o fogo como centro de interesse afetivo do homem*. Nesse sentido, o fogo *penetra, o calor se insinua e está associado à corporalidade, aos orifícios: o fogo vaginal, o fogo seminal, o caráter sacrificial* deste elemento imputando-lhe sua primazia social e ritual.

Uma erótica telúrica: o cabelo e a crina

O amor (...) sofreu considerável influência do erotismo puro, essencialmente físico. E nesse campo, é necessário reconhecer a precedência árabe.

No tempo em que a extinta tribo de Fádua dominava as extensões arenosas e a maior parte dos oásis que iam do sul ao norte da península, os clãs beduínos ainda eram comandados por mulheres. Como ocorre entre espécies animais, o poder era exercido pelo sexo mais belo.

Cabia às mulheres atrair os homens, se os desejassem, a quem era vedado tomar a iniciativa. Com frequência, a disputa por eles gerava conflitos, não raramente degenerados em guerras tribais – tal a importância dos homens no patrimônio feminino.

(...) As mulheres árabes logo perceberam que poderiam exercer um poder mais duradouro sobre o objeto cobiçado, através da atração sexual. Do aprofundamento dessa tendência, surgiu a arte erótica [dança] mais elaborada de que se tem notícia, na Antiguidade.

Foram incalculáveis os avanços obtidos na medicina, na erotologia, desde então. Os árabes foram os primeiros a identificar e explorar sensualmente o clitóris (Mussa, 2004:257-258).¹⁶

Entre os temas poéticos árabes recorrentes encontrava-se o amor, cujo cortejar romântico era uma instituição popular e reconhecida na época, quando grande parte dos poemas era memorizada e recitada oralmente (Glubb, *ibid*). De acordo com Margoliouth, a sensualidade e a permissividade eram comuns em muitos clãs, já que cada tribo tinha suas próprias regras de aliança e códigos de decoro, nos quais o sentimento erótico adquiria uma roupagem especial, atingindo as formas mais sublimes do cavalheirismo refinado. Outro legado erótico além das poesias está na música e na dança. Nos acampamentos, as mulheres dançavam para seduzir os homens, aprimorando os estilos musicais que desembocariam na *raqsa*, ou “dança do ventre”, composições de música e corpo empregados pelas beduínas como *estratégia de sedução* na disputa para “capturar” noivos disponíveis e estabelecer alianças, adquirindo aliados ou fazendo inimigos com as chefes rivais (Mussa, *ibid*).¹⁷ Os movimentos típicos concebidos seriam os meneios de cabeça, do tórax, a sofisticação do gestual das mãos e braços, bem como movimentos de quadris e ventre. O tema da sexualidade parecia assunto cotidiano, pois era discutido no tocante ao aprimoramento das raças de cavalos;

¹⁶ “Beduíno” vem de *badu*, “nômades” ou assaltantes de comunidades sedentárias e dos oásis, desafiando os Estados do Golfo por milênios. Diz-se que eles têm origem dos povos *sullean* e *ahlamu*, duas confederações de clãs nômades, ancestrais das atuais linhagens do Golfo (cf. Rice, 2002).

¹⁷ O papel político e sagrado das mulheres beduínas na era pré-islâmica não foi inteiramente apreendido. Na historiografia do Oriente Médio, mulheres ocuparam a categoria de minoria, ou seja, um grupo insignificante em termos de papéis históricos. Tal discurso foi articulado ao longo dos séculos por uma elite masculina cuja metodologia atual remonta ao uso de fontes e discursos próprios ao Orientalismo, como tratados de ciência, jurisprudência, teologia, crônicas e literatura em detrimento das tradições orais, descobertas arqueológicas e evidências antropológicas (cf. Tucker, *ibid*).

por isso os exemplares árabes são os mais perfeitos em termos de cruzamento, algo que os beduínos estudam há muito tempo. Em “*Aruhastan*” – em sânscrito, “terra dos cavalos”, que originou o termo “Arábia” – a importância da disseminação do cavalo como meio de transporte e de conquista territorial foi crucial, juntamente com a invenção da espada, usada para golpear enquanto se cavalgava. Entre as inúmeras acepções atribuídas pelo homem, o cavalo está associado à lua, água, sexualidade, morte, renovação, sonho e divinação; em povos do mediterrâneo e na Ásia, eram parte de sacrifícios rituais (Ronecker, 1997). As canções de letras românticas e heróicas dos nômades árabes também enfatizam as qualidades de camelos e cavalos e os ritmos musicais acham-se até hoje associados aos movimentos e às características de tais animais.¹⁸ São considerados animais tão nobres que sua presença dentro de uma tenda afasta os espíritos ruins.

Também na Índia o cavalo era emblemático. Protagonista de ritos védicos, como o ritual “Sacrifício do Cavalo” ou *Ashvamedha*, destinada aos reis, o cavalo imolado – símbolo principal da potência masculina nos *Vedas* – mobilizava diversos grupos sacerdotais (Campbell, 2008a). O ritual tinha início com um grupo de sacerdotes que convocava os deuses, um segundo supervisionava as oferendas, enquanto outro grupo entoava os cantos védicos. O animal a ser sacrificado tinha que ser um garanhão puro-sangue com certos “sinais especiais” definidos nos *Vedas*. Na primeira etapa utilizava-se um cão no sacrifício, símbolo do azar, trazido e morto sempre pelo filho de uma prostituta. Depois de se matar o cão, o cavalo era libertado do poste onde fora amarrado e era livre para correr por um ano supervisionado por soldados, para que não coabitasse com uma égua, permanecendo sexualmente “abstêmio”. Analogamente, o rei também não podia desfrutar de nenhum prazer sexual em tal período. O prazo de um ano

¹⁸ Para uma etnomusicologia entre os beduínos e suas canções, ver o trabalho de coleta e gravação de Deben Bhattacharya compilados no CD *Bedouins of the Middle East* (ARC Music Productions, United Kingdom, 2005), sob a supervisão da UNESCO, durante o ano de 1955, nos desertos da Jordânia, Síria e Iraque.

acabava com um festival de três dias, quando o cavalo e os soldados retornavam galopando e entoando um hino.

O cavalo era então amarrado a uma estaca. As três ou quatro esposas do rei andavam em volta do animal, unguindo-o com óleo e colocando grinaldas em seu pescoço. O animal era coberto com um pano e em seguida sufocado até morrer. A próxima etapa era um rito peculiar, mistura de necrofilia com zoofilia. O cavalo, simbolizando o deus Varuna, era “casado” com a rainha. Ela deitava-se ao lado do animal morto e o sacerdote cobria os dois com um pano. Através de cantos e preces obscenas proferidas, uma espécie de coito verbal, a rainha deveria pegar e atrair para si o falo do cavalo, pressionando-o contra seu próprio órgão sexual. De acordo com O’Flaherty, nos *Upanishades*, o cavalo é vinculado aos *Gandharvas* ou centauros, os consortes masculinos das ninfas celestiais (*apsarasas*); é equiparado à *pessoa cósmica*, Prajapati – deus da progênie ou “senhor das criaturas” cujo corpo desmembrado simboliza a cisão dos *Vedas*, os hinos (*RigVeda*), as fórmulas (*Yajur Veda*), os cânticos (*Sama Veda*). O sacrifício do cavalo seria uma parábola erótica da exploração política do rei sobre seus súditos, na qual estes são feminizados como a mulher violada no coito, a rainha submissa ao rei:

O passarinho fêmea balança para trás e para frente ao som de “ahalag” conforme o macho empurra o pênis na fenda ao som de “nigalgal” e a vulva o engole. Assim, o pássaro é o povo, porque o povo é empurrado para frente e para trás à mercê do poder real. E a fenda é o povo e o pênis é o poder real, que pressiona o povo. Portanto, aquele que detém o poder real é prejudicial ao povo (*Shatapatha Brahmana*, 13.2.9.6-9, *apud* O’Flaherty, 1990:17).¹⁹

¹⁹ “The little female bird rocks back and forth making the sound “ahalag” as he thrusts the penis into the slit, making the sound “nigalgal”, and the vulva swallows it up. Now, that bird is really the people, for the people rock back and forth at the thrust of the royal power. And the slit is the people, and the penis is the royal power, which presses against the people; and so the one who has royal power is hurtful to people”. [tradução minha]

Temendo a morte, os deuses fizeram um ritual de sacrifício da lua nova e da lua cheia e, ainda assim, não conseguiam a imortalidade. Então Prajapati ordena: “Consigam 360 pedras e 10.800 tijolos para o altar e assim se tornarão imortais”. A Morte intervém e objeta: “Mas se todos os homens se tornarem imortais precisamente com essas ações, qual será meu butim?” Os deuses lhe respondem com uma concessão:

De agora em diante, ninguém se tornará imortal junto com o corpo; quando você levar o corpo, eles serão imortais separados dele, se conseguirem a imortalidade através de conhecimento ou ação (*karma*). Se não, ganharão vida novamente e tornar-se-ão alimento da morte indefinidamente (id.ib.:12).

O cavalo, enquanto personificação do deus sacrificado e desmembrado, inaugura as relações políticas na sociedade védica ao condensar noções como sexo, morte/vida, sociedade e reencarnação.

Como esses complexos simbolismos reverberam na Arábia berço do Islã? Há um paralelo simbólico entre o *cavalgar* e os movimentos do chamado *khaleeji*, as chamadas danças folclóricas do Golfo, produto das culturas beduínas pré-islâmicas. O principal instrumento usado, a *rababa*, originalmente tinha suas cordas feitas do cabelo do rabo do cavalo; já os movimentos do corpo da mulher são peculiares: o agitar rítmico dos cabelos soltos, o toque marcado dos pulsos, o encaixe/desencaixe do traseiro, a batida dos pés descalços no chão.²⁰ Não por acaso, alguns deuses árabes tinham a forma de cavalo ou camelo, como al-Uzza, venerada também nessa forma através de ritos sexuais, nome também

²⁰ Fontes primárias referem-se às práticas e história dos povos do Golfo como “cultura *khaleeji*”, já que compartilham características do idioma árabe próprio da região, bem como estilos musicais e de vestuário. Os movimentos rítmicos característicos do *khaleeji* estão também associados à moagem e à cocção do café, uma bebida muito apreciada pelos beduínos, que passam a xícara para cada membro do grupo ou convidados (ver o libreto de Deben Bhattacharya).

invocado ao se venerar manadas de cavalos negros (Robertson-Smith, 1907). O culto ao cavalo parecia ocorrer por toda a península, onde foram encontrados vestígios de tais práticas em túmulos da região costeira: guerreiros mortos jaziam ao lado de seus camelos e cavalos (cf. Rice, *ibid*).

O cabelo é um elemento importante no simbolismo beduíno, uma fonte de sedução poderosa, não apenas profana, mas também sagrada, pois os antigos árabes tinham o costume de ofertar o primeiro cabelo do bebê aos deuses, o ritual ‘*acica*’ (Robertson-Smith, 1907). No contexto árabe pagão, a oferta do cabelo era um ritual emblemático em relação a *al-Lat* na *Ka’ba*, que recebia a oferta da energia procriadora e; quanto à relação com a terra, o simbolismo pode ter conexão com as passadas ritmadas dos pés no chão, funcionando como uma espécie de percussão.²¹ O comprimento exagerado dos cabelos das dançarinas, além de exibir seu *locus* de sedução, é também um indicativo ctônico, pois quanto mais longos, mais se parece enfatizar a força gravitacional, puxando o movimento para baixo, para o centro do magma ígneo; basta observar uma performance dessa dança para ficar com tal sensação.

Fatima Mernissi (2003a) já apontava a mulher *fitna* ou “caos” como um elemento importante de *ruptura* na ordem social islâmica de origem árabe. Se a sexualidade feminina é vista pelos muçulmanos como um elemento politicamente *ativo e transgressor* remontando à *jahilyyya*, no Corão há uma inversão radical. Entre as várias regalias verbalizadas na voz masculina, como o direito a vestir-se com sedas, jóias e passear por jardins e pomares, o prazer sexual está garantido no Paraíso do apóstolo de Deus. Em meio a promessas hedonistas além da imaginação humana, os homens terão a prerrogativa *post mortem* de ejacular por toda a Eternidade em 72 virgens no Paraíso, as “*hur*” ou “*huri*” – cujos

²¹ A propósito, escavações na região encontraram um motivo pictórico comum na Península: a figura ou impressão de um pé humano em cerâmica e nos lacres oficiais, indicando a importância do contato dos povos locais na antiguidade com as divindades ctônicas, isto é, dos mundos inferiores (ver Rice, *ibid*).

hímens seriam milagrosamente restaurados a cada nova cópula – mencionadas e descritas no mínimo em cinco versículos do Corão. Essas entidades celestes também aparecem como “esposas puras” (3:15), “reclinando-se em tronos” (36:55) e como “donzelas de seios fartos de idade igual” (78:33), junto a outras dádivas como jardins, frutas e taças de vinho branco. Em um dos versos, são de fato descritas como “recompensa pela conduta do fiel” (56:22, 23). Em uma teologia androcêntrica, não se menciona ao menos um prazer sensorial para as devotas de Alá, porém os homens não têm limitações corporais para a excitação dos sentidos no acme sexual utópico, com orgasmos de duração de 24 horas. Em narrativas bramanistas e budistas surgem igualmente mulheres em bosques de prazer e em haréns, nas quais o feminino também assume um papel de ruptura e desafio ao asceta na senda da Iluminação. Um diálogo da ordem budista Vinaya adverte:

Ananda disse: Senhor, como devemos nos comportar com as mulheres?

O Mestre: Não vê-las.

Ananda: E se tivermos de vê-las?

O Mestre: Não falar com elas.

Ananda: E se tivermos que falar com elas?

O Mestre: Mantenham seus pensamentos sob estrito controle (Campbell, 2008a:239).

A ideia é semelhante a *suras* do Corão que enfatizam o ocultamento da presença feminina no espaço público por meio do uso do véu e da reclusão (24: 31, 33:59).

Em esculturas de 175 a.C. na cidade indiana de Bharhut, são retratadas as *apsarasas*, donzelas celestiais, dançarinas e cantoras do palácio de Indra na cerimônia da oferenda da mecha do cabelo, que

eternamente jovens e formosas, formam o harém dos habitantes do paraíso de Indra. São as amantes, sempre desejáveis e desejosas, das almas abençoadas que

*renascer no mundo celestial do rei dos deuses, como recompensa por uma conduta pia e virtuosa [grifo meu]. As apsarasas são as perfeitas propiciadoras do prazer sensual e do êxtase amoroso, em escala divina e absoluta da harmonia celestial. Personificam uma qualidade de amor sensual estritamente supra-terreno, (...) em cujos estratos profundos é difícil deixar de ver um ressaibo de *majestosa e submissa resignação* [grifo meu], que permeia até a mais perfeita compatibilidade matrimonial. Representam a “inocência da natureza”, o “prazer sem lágrimas”, a “consumação sensual sem remorsos, dúvidas ou ansiedades posteriores” (Zimmer, 2002:130).*

Nas visitas de Maomé ao cume celestial, Tariq Ali (2002) cita a lenda na qual o Profeta teria dito que o Inferno é povoado sobretudo por mulheres, daí ter ordenado que as mulheres fossem submissas aos maridos, tão grandes são os direitos dos maridos sobre as mulheres. Sob as normas do *Hajj*, segundo o jurista clássico Ibn Rushd, é proibido aos muçulmanos homens portarem certos atributos corporais como determinadas roupas exigindo costura, perfumes ou adornos e é estritamente vetado excitar-se vendo as pernas ou a genitália de uma mulher, assim como cortar as unhas, a barba e manter relações sexuais de qualquer tipo, já que o peregrino muçulmano está em busca de um *estado de sacralização* (Wheeler, 2006). Também é proibido ingerir qualquer tipo de comida com pimenta e outras especiarias. Ao contrário do que se praticava na *jahilyyya*, as cerimônias e contratos de casamento foram abolidos do *haram* assim como demonstrações afetivas como abraços e beijos, ainda que o homem e a mulher sejam casados. Além disso, pelas regras islâmicas, mulheres menstruadas não podem circungirar ao redor da *Ka’ba*.

Em fontes zoroastrianas encontramos tabus e narrativas semelhantes, presentes em duas obras importantes da liturgia dessa religião – *A Visão de Arda Viraf* e *Bundahish*, escritas no período sassânida tardio de restauração pós-alexandrina da religião persa, entre 226-641 d.C. No *Bundahish* aparece um

demônio feminino, Jahi, “Menstruação”, sexualmente ativa: Jahi pede a Angra Mainyu (Satã) um homem para saciar seus desejos, e ele próprio transforma-se em um belo jovem de quinze anos. No *Arda Viraf*, a alma masculina que atinge o Paraíso também encontra um ser homólogo às *huris* e *apsarasas*, representando sua própria virtude moral:

E ali estava diante dela [da alma masculina] sua própria religião e Atos, na forma de uma donzela, uma bela aparência, madura em virtude, com seios proeminentes; o que quer dizer, seus seios entumesciam para baixo, o que é encantador para o coração e a alma. E sua manifestação era tão magnífica quanto prazerosa, e desejável a sua visão. A alma na ponte perguntou à donzela: “Quem és tu? Que pessoa és tu? Jamais no mundo dos vivos vi uma donzela de formas mais elegantes e corpo mais bonito que o teu”. Ao que ela respondeu: “Ó Jovem de bons pensamentos, boas palavras e boas ações, bem como de boa religião, eu sou as tuas próprias ações (Campbell, 2008b:165).

Aqui tratamos de uma ideia de erotismo não em oposição à religião e sim imbuída pelo sagrado e oriunda do discurso sagrado. *Apsarasas*, *huris*, *fitna*, todas são protagonistas no *território do prazer imbuído de sacralidade*, figuras do feminino sexualizadas enquanto alegoria espiritual na voz do eu-lírico masculino. Mas ao contrário da lógica ocidental “anti-clerical”, Khayyam não é subversivo porque era um ateu ou liberal. Khayyam era subversivo porque era *herético*, herético porque *erótico*, erótico porque o erotismo era a única linguagem humana possível para expressar o sagrado, como assim vislumbramos nas crenças pré-islâmicas e como pregavam as antigas doutrinas indianas. Se o êxtase podia ser sinônimo de orgasmo, haveria uma continuidade simbólica entre o *espírito humano e divino*: um corpo sobre-humano cujos orifícios, mais do que locus de desejo e prazer, expressavam a *totalidade da alma*, a continuidade entre vida (*imane*nte) e morte (*transcendente*), cuja dicotomia não

passaria, no limite, de um construto do monoteísmo abraâmico reconfigurado pela Modernidade, que não resolve o paradoxo ou a incomensurabilidade entre *corpo e alma*.

Enfim, chegamos ao cerne da questão. A começar, devemos atribuir outro peso ontológico aos versos do místico supracitados. Os “corpos maculados” ou os pecadores nada têm a temer, pois podem superar a morte (o “pó”, os elementos, a imanência), algo que Maomé jamais “conheceu” porque *desconhecia a linguagem iniciática*: o ato de escutar “o cântico dos amantes” (as palavras sagradas), o sexo sacralizado, em que os “alaúdes” (a música, o transe), as “taças, o vinho” (*soma, nabidh*), os “lábios” (preces, mantras) os “cabelos” (terra, sexualidade), os “olhos” (alma, espiritualidade) que superam as “cinzas”, os corpos cremados, os ciclos de reencarnação. *Os amantes* – os corpos duais unidos na Totalidade – só podem residir no Paraíso porque o Paraíso de Kayyam é o fogo verdadeiro, a Iluminação. Tratamos aqui de um exemplo ilustrativo, já que a perspectiva comparativa nos permite encarar a convenção estabelecida, a *jahilyyya* ou “época da ignorância”, como um período obscuro e distante de consenso. Em resumo, procurou-se desconstruir convenções estabelecidas sobre tal circunscrição geográfica e cultural, algumas das quais foram deliberadamente invisibilizadas para sustentar o artifício da dicotomia temporal *antes e depois do Islã*, a fé prevalecente na Arábia. Há que se romper seu caráter naturalizado e enfatizar sua dimensão contingente, por assim dizer. Pois como enfatiza Strathern (2009:492), “o sentido está disponível para qualquer pessoa; a habilidade está em fazer as relações”.

Referências bibliográficas

- ALI, Tariq. *Confronto de Fundamentalismos – Cruzadas, Jihads e Modernidade*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2002.
- ARMSTRONG, Karen. *Maomé – Uma biografia do Profeta*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- BACHELARD, Gaston. *A Psicanálise do Fogo*. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

rotas para uma erótica árabe e indiana

- BOYCE, Mary. (org.) *Textual sources for the study of Zoroastrianism*. Chicago, The University of Chicago Press, 1990.
- BISHOP, M.C. e KENNEDY, David. *Google Earth and the archaeology of Saudi Arabia: a case study from the Jeddah area*. *Journal of Archaeological Science*, volume 38 (6), junho de 2011, pp.1284-1293.
- CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus – volume II, mitologia oriental*. São Paulo, Palas Athena, 2008a.
- _____. *As Máscaras de Deus – volume III, mitologia ocidental*. São Paulo, Palas Athena, 2008b.
- CHALLITA, Mansour. *Hinos ao Prazer - Toda a sensualidade do Oriente, toda a beleza de sua poesia do amor*. Rio de Janeiro, Associação Cultural Internacional Gibran, sem data.
- CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica – antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1998.
- CRONE, Patricia. What do we actually know about Mohammed? Disponível em: <<http://www.opendemocracy.net>>, 2008.
- DOSTAL, Walter. Mecca before the time of the Prophet – attempt of an anthropological interpretation. In: PETERS, F.E. (org.) *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*. Hampshire, Ashgate, 1999, pp.204-243.
- E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam - Volume III*, Leiden, 1987.
- FEITOSA, Márcia Manir Miguel. *Fernando Pessoa e Omar Khayyam – o Ruba'iyat na poesia portuguesa do século XX*. São Paulo, Giordano, 1998.
- FINDLEN, Paula. Humanismo, política e pornografia no Renascimento italiano. In: HUNT, Lynn. (org.) *A invenção da pornografia – obscenidade e as origens da Modernidade, 1500-1800*. São Paulo, Hedra, 1999.
- GLUBB, Sir John Bagot. *The Life and Times of Muhammad*. New York, Cooper Square Press, 2001.
- GREGORI, Maria Filomena. Relações de violência e erotismo. *Cadernos Pagu* (20), Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero - Pagu/Unicamp, 2003, pp.87-120.

- HAWTING, Gerald R. *The sacred offices of Mecca from jahiliyya to Islam*. In: PETERS, F.E. *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*. Hampshire, Ashgate, 1999, pp.244-266.
- HUNT, Lynn. *Obscenidade e as origens da Modernidade*. In: HUNT, Lynn. (org.) *A invenção da pornografia – obscenidade e as origens da Modernidade, 1500-1800*. São Paulo, Hedra, 1999.
- MARGOLIOUTH, David Samuel. *Mohammed and the rise of Islam*. N.Y, London, Gorgias Press, 2003.
- MERNISSI, Fatima. El concepto musulmán de la sexualidad femenina activa. In: MERNISSI, Fatima. *Serías para el debate nº 1 – Campaña por la convención de los derechos sexuales y los derechos reproductivos*. Lima, Fundação Ford, novembro de 2003a, pp.11-24.
- _____. *The Forgotten Queens Of Islam*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003b.
- MUSSA, Alberto. “O primeiro árabe” e “As dançarinas de Amir”. In: *O enigma de Qaf*. Rio de Janeiro, Record, 2004.
- O’FLAHERTY, Wendy Doniger. (orgs.) *Textual sources for the study of Hinduism*. Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- RICE, Edward. “O caminho para Meca” e “A esposa negra”. In: *Sir Richard Francis Burton – o agente secreto que fez a peregrinação a Meca, descobriu o Kama Sutra e trouxe as Mil e Uma Noites para o Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- RICE, Michael. *The archaeology of the Arabian Gulf*. London, Routledge, 2002.
- ROBERTSON-SMITH, William. *Lectures on the religion of the Semites – the fundamental institutions*. London, Adam & Charles Black, 1907.
- RONECKER, Jean-Paul. O animal erótico. In: *O Simbolismo Animal – mitos, crenças, lendas, arquétipos, folclore, imaginário...* São Paulo, Paulus, 1997.
- SAGNE, Cécile. *O Erotismo Sagrado*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1984.
- SAID, Edward. O orientalismo reconsiderado. In: *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

rotas para uma erótica árabe e indiana

- STRATHERN, Marilyn. “Estratégias antropológicas” e “Comparação”. In: *O Gênero da Dádiva - problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas-SP, Editora da Unicamp, 2009.
- STUTLEY, Margareth. The Veda. In: *Hinduism – The Eternal Law*. London, The Aquarian Press, 1985.
- SWAMI, Praveen. Analysis: Saudi Arabia’s war between god and archaeology. *The Daily Telegraph*. Disponível em: <www.telegraph.co.uk/> - acesso em 4 de fevereiro de 2011.
- THAPAR, Romila. *A History of India – volume I*. London, Penguin Books, 2006.
- _____. *Somanatha: the many voices of a history*. New York, Verso Books, 2005.
- The Noble Qur’an – English Translation of the meanings and Commentary*. Madinah, King Fahd Complex For the Printing of the Holy Qur’an, 2005.
- TRIMONDI, Victor & Victoria. *Der Schatten des Dalai Lama – Sexualität, Magie und Politik im Tibetischen Buddhismus*. Düsseldorf, Patmos Verlag, 1999.
- TUCKER, Judith E. Problems in the historiography of women in the Middle East: the case of nineteenth-century Egypt. In: *International Journal of Middle East Studies*, vol.15, nº 3, 1983, pp.321-336.
- WHEELER, Brannon. *Mecca and Eden – ritual, relics and territory in Islam*. Chicago and London, University of Chicago Press, 2006.
- ZIMMER, Heinrich. *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia*. São Paulo, Palas Athena, 2002.