

Introdução

Marina de Oliveira Soares

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SOARES, M. O. Introdução. In: *O harém ao rés do chão: imaginário europeu e representações médicas sobre o lugar-segredo, 1599-1791* [online]. São Bernardo do Campo, SP: Editora UFABC, 2017, pp. 7-19. ISBN 978-85-68576-81-6. <https://doi.org/10.7476/9788568576816.0002>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introdução

Na década de 1990, em viagem de promoção de seu livro *Sonhos de Transgressão*¹, a socióloga marroquina Fatima Mernissi (1940–2015) entrou em contato com uma imagem peculiar sobre o harém. As viagens em cidades ocidentais a aproximaram de uma centena de jornalistas que mostrava um sorriso nos lábios ou certo incômodo ao tratar o assunto do harém. A primeira frase do livro, anunciando que a autora havia nascido em um harém, parecia envolver qualquer “segredo vergonhoso” (MERNISSI, 2001a, p. 15). Um espaço que Mernissi relacionava à família, mas também à prisão, transformou-se no lugar por excelência dedicado ao relaxamento do corpo e a todas as liberdades sexuais.

Com o período de convivência, Mernissi percebeu que ela e os seus entrevistadores não possuíam o mesmo significado para a palavra harém. Ela havia crescido em um harém, em Fez, com toda a família, em um momento em que o Marrocos era dominado pelos franceses (1912–1956). Os jornalistas, de outro modo, pautavam-se em

¹ A divulgação do livro, cujo título original é *Dreams of Trespass* (1994), acabou se tornando material para a elaboração de outro livro, *O Harém e o Ocidente* – intitulado em inglês *Scheherazade Goes West: Different Cultures, Different Harems* (MERNISSI, 2001b).

imagens artísticas criadas por pintores famosos como Ingres, Matisse, Delacroix ou Picasso – que reduziram as mulheres a odaliscas (palavra turca para “escrava”) – ou por talentosos realizadores de Hollywood, que retratavam as mulheres dos haréns escassamente vestidas, executando a dança do ventre, satisfeitas por servirem os seus captosres (MERNISSI, 2001a, p. 16)².

A persistência das referências citadas anteriormente já seria, por si só, digna de reflexão. Contudo, o problema que me proponho analisar neste livro refere-se à recorrência e à disseminação das representações sexuais sobre o harém. Trata-se de verificar, portanto, de que modo os europeus passaram a representar o harém islâmico quando entraram em contato com as sociedades ao leste e ao sul do Mar Mediterrâneo. E, nesse caso, deve-se examinar em que medida tal conjunto de representações pôde compor um quadro imaginário sobre este espaço. Cabe lembrar que tal questão buscará ser respondida considerando-se tanto as representações sobre o harém quanto sobre a sexualidade expressa pelos autores europeus.

Para cercar esse problema, uma série de questões precisou ser delimitada antes. A primeira delas diz respeito ao período de concepção de tais representações. A literatura sobre os árabes pode ser encontrada desde a chamada Antiguidade. Heródoto (morto cerca de 420 a.C.) fez inúmeras menções a esse povo em sua obra *Histórias* (MUNSON, 2013, p. 31-45). Mas, como o harém consistiu em uma prática ligada à sociedade árabe-islâmica, seria preciso verificar o conjunto de representações

² *O Harém e o Ocidente* (MERNISSI, 2001a, p. 16).

sobre este lugar em um período posterior ao advento do Islã, no século VII d.C.

As “Cruzadas” (1095–1274) poderiam ser, dessa maneira, o momento de produção sistemática das representações sobre os islâmicos, ou *infieis*, segundo a visão cristã. De fato, nesse período, houve uma extensa criação de imagens sobre os muçulmanos; porém, o que mais motivava – ou incomodava – os cristãos nesse cenário era a face religiosa do Islã, e não as suas outras formatações sociais. Isso não impediu, de outro modo, que certas características atribuídas ao islamismo já estivessem materializadas nos saberes eruditos e populares, como a crença na lassidão de seu profeta, por exemplo. Esse complexo processo de aproximação e confronto com o *outro* não fornece, contudo, um material que reflita sobre o harém.

É no início da modernidade europeia³, de outra forma, que se pode encontrar uma larga fabricação de relatos textuais sobre o harém. O século XVII é um momento privilegiado dessa criação textual porque os europeus passaram a viajar sistematicamente para as terras situadas ao sul e ao leste do Mar Mediterrâneo, e, ao voltarem, produziam e publicavam as suas impressões sobre as sociedades estrangeiras. Os registros dessas viagens podem ser lidos como um gênero literário particular, cujo público crescia notavelmente.

Se esse período testemunhara um número expressivo de europeus em viagens às terras islâmicas, com uma

³ A palavra “modernidade” é empregada aqui apenas com fins de periodização, cuja extensão englobaria o intervalo entre 1500 e 1800, como escreveu Peter Burke, 2009, p. xiv. Para uma discussão sobre a modernidade na Europa, ver Parker; Bentley, 2007, em especial, o capítulo 2, p. 13-32.

produção literária tão intensa, e com ambições culturais não encontradas antes, então, ele me pareceu ser o momento razoável para começar a rastrear as construções elaboradas sobre o harém. Para tanto, mais uma escolha deveria ser feita. Agora, a decisão se voltava aos viajantes. Em meio a uma vasta produção textual, somente alguns viajantes poderiam compor a reflexão que pretendi desenhar no primeiro e no segundo capítulos.

Os franceses constituem, possivelmente, o grupo de europeus que mais viajou para o Levante. Por esse motivo, pareceu-me adequado trabalhar com as narrativas produzidas por eles. A delimitação do outro grupo de viajantes foi, de certo modo, condicionada pela escolha da fonte principal deste livro. No final do século XVIII, um médico inglês foi convidado por um dos filhos do governante do Marrocos para cuidar de sua doença nos olhos. Eis que o médico, William Lempriere, ao longo de sua permanência no Norte da África, conseguiu acessar o lugar mais recôndito do palácio: o harém. A sua narrativa, publicada em 1791, deixaria destacado que ele havia sido o primeiro estrangeiro a entrar em um harém islâmico.

Como mostrarei adiante, muitos desses viajantes conheciam as narrativas de viagem publicadas antes deles e apropriavam-se, da mesma maneira, das ideias e das representações nelas presentes. Sendo assim, fazia-se necessário investigar o teor das narrativas de viagem inglesas por duas razões. Em primeiro lugar, para confrontar o seu conteúdo com aquele produzido pelo próprio Lempriere, e, por conseguinte, para questionar o destaque dado pelo médico ao fato de ter entrado no harém, afinal, como um homem de fins do século XVIII, ele poderia já saber que

a sua presença nesse espaço não gozava de exclusividade perante certos viajantes.

A leitura da construção de um suposto imaginário sexual sobre o harém levou em consideração, portanto, as balizas temporais que serão marcadas pelos textos de viagem aqui usados. Nesse caso, a observância de tempo inicia em 1599, com a viagem de Thomas Dallam, e finda em 1791, com a publicação do texto de William Lempriere. Essa extensão temporal é consequência dos critérios empregados na escolha dos autores, como ficará explícito nos Capítulos 1 e 2. De maneira geral, é possível afirmar que os autores de viagem dos séculos XVII e XVIII guardavam semelhanças visíveis em suas construções teóricas sobre as sociedades islâmicas. Esses elementos, de outro modo, diferenciam-se daqueles que são apreendidos nos relatos de viagem produzidos no século XIX. Por tais razões, a validade social e a persistência temporal das representações surgidas nesse momento podem nos revelar elementos importantes sobre uma “história do pensamento” europeu sobre o harém islâmico.

O uso de um número limitado de relatos de viagem para investigar a construção de um imaginário sobre o harém também se justifica por tal similaridade. Embora tenha me detido em dezesseis fontes empíricas principais – com destaque à obra de William Lempriere –, isso não se tornou impeditivo para tratar o problema proposto neste livro. É fato que as narrativas de viagem sobre as sociedades islâmicas são abundantes; porém, elas partilham de elementos essenciais. Como escreveu Thierry Hentsch, “quem leu dois ou três relatos de viagem do século XVII leu dezenas: as representações se cristalizam em modelos”

(1988, p. 15). Essa premissa se estende também à produção de tal gênero narrativo no século XVIII.

O exame dos textos principais, associado à leitura pontual de outros relatos de viagem, somou-se, por fim, ao tratamento dado ao conceito de harém nos dicionários produzidos pelos europeus nesse período. O cruzamento das informações expressas por esse *corpus* documental permitiu verificar a persistência temporal das representações sobre o harém, além de possíveis mudanças ocorridas nesse percurso histórico. Diante disso, as imagens sobre o harém islâmico apreendidas dessas narrativas, dentro de uma determinada extensão temporal, construídas por personagens comuns, ajudam-nos a indicar a forma como os europeus descreviam e, principalmente, como imaginavam o harém.

Isso estabelecido, emergia uma terceira questão que era de ordem teórico-metodológica. Analisar as representações sobre o harém não equivale a analisar o imaginário sobre o harém. Era necessário pensar, portanto, de que modo um conjunto de representações colhidas ao longo de dois séculos poderia constituir um motor para a formação de um suposto imaginário. Em outras palavras, seria preciso resolver um problema que não se referia somente aos textos, aos suportes materiais, mas também às mudanças sofridas pelas imagens construídas nos relatos de viagem.

Como será possível verificar no Capítulo 3, tentei resolver esse problema partindo do princípio de que há uma “rede de referências” – e, portanto, de relações – entre os textos de viagem, os leitores, o público não leitor, as simbologias, e, por fim, as representações. Isso significa afirmar que as descrições de uma narrativa de viagem

tanto influenciavam o ambiente social quanto eram estimuladas por esse ambiente. A ideia de rede se mostra apropriada porque todos os componentes citados anteriormente são fios que agem sobre os outros e que respondem aos outros também. Trata-se de investigar como a linguagem atua sobre a realidade e é modificada por ela, como pensava Paul Ricoeur⁴.

Essa “rede de referências” permite justificar também a seleção das narrativas analisadas nos dois capítulos iniciais deste livro. Os três critérios usados foram (i) a escolha de narrativas que tivessem sido elaboradas em diferentes momentos dos séculos XVII e do século XVIII, (ii) a formação distinta de seus autores e (iii) a diversidade de intenções de seus autores ao empreenderem a viagem. Considerando esse conjunto de premissas, é certo que o *corpus* escolhido poderia ser outro; mas, dadas as relações estabelecidas entre os viajantes e os relatos produzidos anteriormente, as informações e mesmo as conclusões particulares sobre os muçulmanos tenderiam a aparecer, em maior ou em menor medida, nas diferentes narrativas, como já notara Thierry Hentsch.

Tomado desse modo, o processo de construção das representações europeias sobre o harém islâmico foi analisado a partir de três eixos. O primeiro deles diz respeito à própria construção das narrativas de viagem. Neste item, interessava-me explorar a organização formal desses textos e apontar semelhanças suficientes para encará-los enquanto um gênero textual particular. Em seguida, era necessário considerar o momento de intersecção entre as

⁴ COSTA, M. D. *Introdução à edição portuguesa*, Ricoeur, [s. d.], p. 8.

narrativas, explorando as aproximações temático-representativas entre elas. Por fim, essas construções representativas deveriam ser inseridas na extensão temporal tratada aqui, ou seja, entre o raiar dos Seiscentos e o fim dos Setecentos. Portanto, caberia rastrear a persistência temporal de tais representações.

Feito esse percurso, seria possível considerar a outra face deste tema, isto é, a formação do imaginário. Encarar o processo de construção imaginária do modo como descrito antes se torna plausível quando pensamos no nascimento, na circulação e na manutenção das simbologias sociais. Uma narrativa poderia se pautar certamente na apreensão da realidade, transformando-a, por conseguinte, em um discurso coerente. Para fazê-lo, o viajante-autor tanto poderia recorrer a um vocabulário ou a interpretações que lhe eram conhecidos quanto criar, a partir de sua experiência, outra forma de explicação sobre o evento presenciado.

A narrativa poderia também abrir espaço a uma criação descolada da experiência empírica de seu autor. Ou seja, o viajante, ao encarar uma sociedade estrangeira, teria a possibilidade de fazer menção a elementos não presenciados na sociedade em questão, o que desembocaria em representações alheias a tal sociedade. A própria ideia de *representação* indica o movimento de transpor um dado real⁵ para um patamar simbólico, uma vez que a experiência empírica já não existia mais no momento da

⁵ O sentido de *real* usado aqui remete à discussão sobre o “Realismo” na Filosofia moderna em que o termo era designado para atestar que os “objetos materiais existem externamente a nós e independentemente da nossa experiência sensorial” (BORCHERT, 2006, p. 260).

sua criação textual. Nesse sentido, os autores precisavam lidar com a representação o tempo todo, fosse esse tempo mais próximo ou mais distante da experiência real.

De uma forma ou de outra, as explicações dadas pela narrativa possuem limites evidentes. Nenhuma delas é real, no sentido de captura “pura” do que ocorrera anteriormente; e, ainda que elas fossem uma apreensão muito próxima do real, eram sempre filtradas pela experiência do autor e pelas explicações que este tinha disponíveis. Portanto, de maneira consciente ou não, todos esses viajantes recorriam a algum grau de representação para falar de sua experiência empírica, e como as representações não parecem figurar além do tempo histórico, elas possuíam algum nível de relação com o que já existia antes.

É nesse sentido que o imaginário pode ser pensado. Um dado retirado da experiência empírica, transformado em representação, relacionado a um símbolo – ou a um conjunto de símbolos – e sendo produzido para a sociedade que também interfere na criação, nos dá pistas sobre a origem, a permanência e a extensão temporal de uma forma de pensar o harém. Essa forma de conceber o harém não era necessariamente real – na acepção empírica do termo –, mas poderia partir dele e transformá-lo, fosse por motivos racionais ou não racionais, como insistia Cornelius Castoriadis (1982, p. 179).

Aqui, cabem algumas observações sobre a organização teórica que orienta a discussão acerca do imaginário. Como é possível verificar na literatura a seu respeito, não há uma grande profusão de autores interessados em abordar o tema do imaginário sobre o harém islâmico. Dentro de uma perspectiva generalizante, o que se nota é que,

mesmo quando há o empenho em se tratar o tema do imaginário, a sua conceituação se revela ou amplamente dada e aceita ou bastante fluida. Diante disso, é preciso considerar as fronteiras entre os estudos do domínio do imaginário e aqueles realizados no âmbito da história das mentalidades.

Enquanto a história das mentalidades está ocupada de uma “mentalidade coletiva”, que estaria associada a uma estrutura social cujas mudanças ocorreriam lentamente, a história do imaginário busca apreender as imagens produzidas por uma sociedade, sejam essas verbais, visuais ou mesmo mentais. Justamente por isso, o historiador do imaginário considera fato tão importante as manifestações da “vida concreta” (BARROS, 2005). Em outras palavras, a história do imaginário não está interessada propriamente nas longas durações referentes aos “modos de pensar e de sentir”, mas sim na “articulação das imagens visuais, verbais e mentais com a própria vida que flui em uma determinada sociedade” (BARROS, 2005).

Outra dificuldade encontrada na abordagem do imaginário diz respeito à lente pela qual ele é lido. Isto é, o entendimento do imaginário é feito por muitos autores a partir de uma ótica psicanalítica, o que não é condizente com os pressupostos deste livro. Essa estranheza na abordagem não psicanalítica do imaginário feita pelos historiadores é notada por Lucian Boia, para quem a influência de Gaston Bachelard (1884–1962) e de seu discípulo, Gilbert Durand (1921–2012), sobre antropólogos, filósofos e sociólogos levou a uma cisão institucional nos estudos sobre o imaginário: de um lado, há aqueles que acreditam em “estrutura e regularidade, nomeadamente, no que é

permanente”; e, de outro, há os que colocam “ênfase na diversidade e na mudança” (BOIA, 1999).

Por tais razões, a fundamentação teórica usada para construir bases mais bem delimitadas sobre o imaginário ocorreu, sobretudo, a partir de três autores: Cornelius Castoriadis, Paul Ricoeur e Bronislaw Baczko. É nas suas reflexões que poderemos encontrar um esforço concentrado em explicar os pressupostos que cercam a construção do imaginário, bem como exemplos coletados na história. Ainda que seja assim, é importante ressaltar que nenhum deles elaborou um estudo sobre o imaginário com vistas às sociedades asiáticas ou islâmicas. Diante disso, a conceituação e a aplicação conceitual do imaginário usadas aqui são mais reflexo das decisões tomadas para este caso particular do que a apropriação estrita do que escreveram esses autores.

Esta gênese do imaginário – se pode assim ser chamada – foi construída a partir das narrativas de viagem e de suas representações conceituais e sociais sobre o harém, além de incorporar elementos políticos e, por fim, marcadamente médicos. Ocorre que a produção textual sobre as sociedades asiáticas – e islâmicas particularmente – valia-se, não raro, de uma chave de leitura política. Isso se tornou mais evidente após a publicação de *O Espírito das Leis*, de Charles-Louis de Secondat, mais conhecido como barão de Montesquieu, mas já era presente antes dele. Diante disso, qualquer investigação teórica sobre o harém neste momento deverá considerar a forma como os europeus entendiam o cenário político no Levante, uma vez que o despotismo – naturalmente localizado na Ásia

por Montesquieu – era acusado de sofrer interferência por parte das mulheres que viviam nos palácios.

Já os fatores de ordem médica foram incorporados à análise sobre o harém em virtude de dois motivos: pelo fato de a narrativa principal deste livro ter sido escrita por um médico inglês, e em razão das mudanças científicas que ocorriam na Europa no período moderno e que compreendiam também a medicina. Desse modo, as discussões suscitadas no interior da esfera médica lançaram luz sobre as relações estabelecidas entre um homem médico e estrangeiro e as mulheres muçulmanas residentes no harém, nesse caso, no Marrocos.

A obra de William Lempriere torna-se, portanto, essencial para se verificar o comportamento das imagens sobre o harém ao longo de quase dois séculos, uma vez que a sua publicação ocorreu no final do século XVIII. Ou seja, após a verificação, a coleta e a confrontação das representações europeias sobre o harém islâmico, caberá perguntar-se e como as formulações prévias sobre esse espaço foram tomadas pelo médico inglês. Isso implica, então, analisar o quanto e de que forma Lempriere corrobora, nega ou reconstrói as imagens circulantes nas narrativas dos Seiscentos e naquelas produzidas no seu próprio século.

Dado o conjunto de tópicos desencadeado pela narrativa de Lempriere, um capítulo inteiro será dedicado ao seu texto. Desse modo, no Capítulo 4, será possível refletir sobre as atribuições da medicina tanto para os cristãos da Europa quanto para os muçulmanos do Marrocos, delineando-se os traços gerais da medicina adotada por esses dois grupos e o diálogo possível entre eles nessa matéria. Nesse momento, intensificavam-se na Europa os debates

a respeito dos fundamentos epistemológicos e metodológicos das ciências, e tais mudanças também teriam espaço nas teorias ou nas práticas médicas (HELLYER, 2003, p. 159-177). A medicina, para Lempriere, serviria ainda a um último propósito: àquele referente ao desenvolvimento europeu diante do atraso islâmico. Nesse sentido, a atuação do médico inglês no harém estrangeiro ajuda a dimensionar o poder que a medicina poderia alcançar mediante o contato entre esses povos.

O Capítulo 5 refere-se integralmente ao espaço do harém. Após a leitura detalhada dos textos de viagem e a discussão teórica sobre o imaginário, busca-se traçar a genealogia do termo entre os árabes e a delimitação de seu conceito entre os turcos⁶. Nesse percurso, dois elementos determinantes do harém ficarão evidentes: as suas fronteiras espaciais e os personagens que habitavam esse espaço. Assim sendo, as relações que homens e mulheres estabeleciam com o harém palaciano, assim como entre si, nos levam, por fim, a tratar a dimensão sexual presente no harém. Eis o último passo para se verificar o quão sexual era o harém retratado pelos europeus na modernidade.

⁶ O termo “turco” designa o conjunto de povos nômades oriundos das “Montanhas Altai, leste das estepes da Eurásia e sul do Rio Yenisei e Lago Baikal, em terras que hoje fazem parte da Mongólia Exterior”. Sobre isso, ver Shaw, 1976, p. 1-11. Já a palavra “otomano” se refere ao império cuja fundação é remetida a Osman (c. 1258–1326) (NICOLLE, 2008, p. 24-37).