



LACUNA

UMA REVISTA DE PSICANÁLISE – ISSN 2447-2663

Revista Lacuna / 4 de junho de 2018 / artigo, n. -5, Tradução

Do indizível no Islã

[*De l'indicible en Islam*]

por **Zoubida Bessaih**

Tradução | **Paulo Sérgio de Souza Jr.**

Nenhum olho humano pode suportar a mirada de Allah, segundo o Islã: “E quando Moisés chegou ao lugar que lhe foi designado, o seu Senhor lhe falou, orou assim: ‘ó Senhor meu, permite-me que Te contemple’. Deus diz: ‘Nunca poderás ver-Me! Porém, olha o monte e, se ele permanecer em seu lugar, então Me verás’. Porém, quando a majestade do seu Senhor resplandeceu sobre o monte, Ele o reduziu a pó e Moisés caiu esvanecido”^[1].

A propósito da invisibilidade de Deus, Freud escreve:

Entre as prescrições da religião de Moisés se encontra uma que é mais importante do que de início se percebe. É a proibição de fazer uma imagem de Deus, ou seja, a coação a adorar um Deus que não se pode ver [...] Mas aceitar essa proibição implicava um efeito profundo. Pois significava uma preterição sensorial frente a uma representação que cabe chamar de abstrata, um triunfo da espiritualidade sobre a sensualidade; no sentido rigoroso da expressão, uma renúncia aos impulsos com suas consequências psicologicamente necessárias.^[2]

Apesar dessas similaridades entre o islã e o judaísmo, no mesmo texto Freud renega, à primeira, a dimensão espiritual que ele muito habitualmente atribui ao cristianismo; talvez seja por essa razão que Lacan evoque o *crístocentrismo* de Freud^[3]. Aquele que crê verdadeiramente no Corão acredita no invisível (no Mistério, segundo a tradução de D.

Masson), no que se esconde da visão, no que está ausente e que só Deus, único detentor da verdade, conhece.

É ele quem detém as chaves do que se furta à vista e que é disso testemunha; a função do olhar e do que se vela é central no Islã. O véu é, simultaneamente, *sitra*^[4] (proteção) e máscara (*hidjab*)^[5].

O conceito do *Hidjab* é tridimensional e as três dimensões sobrepõem-se com bastante frequência. A primeira dimensão é uma dimensão visual: furtar ao olhar. A raiz do verbo *hajaba*^[6] quer dizer “esconder”. A segunda dimensão é espacial: separar, marcar uma fronteira, estabelecer um limiar. Por fim, a terceira dimensão é ética: compete ao domínio do interdito.^[7]

Ele separa o dentro do fora e o ser de sua própria essência; ser que se encontra, assim, dividido: “quanto mais espesso o véu, mais preciosa a joia”^[8]. A Adão foi ensinado o nome de cada criatura, cuja natureza é velada pelo nome, *hidjab el-ism*^[9], a respeito do que El Halladj diz: “Revestiu-lhes [criando-as] com o véu de seus nomes; elas existem, mas se ele lhes manifestasse as ciências de Seu poder, elas esvaneceriam, e se ele lhes descobrisse a realidade, elas morreriam”^[10]. O véu, continua o místico, “é uma cortina interposta entre o investigador e seu objeto, entre o noviço e seu desejo, entre o atirador e seu alvo [...]. Não é Deus que carrega um véu, são as criaturas que ele velou”^[11]. Assim, o nome próprio é igualmente velado pela *kunya*^[12], que tem uma função social na civilização árabo-muçulmana. Ela é formada por *abu*^[13], que significa “pai de”, e pelo prenome do primogênito, e tem, segundo Pierre Larcher^[14], um equivalente nos índios Penan, observados por Lévi-Strauss em Bornéu: o tecnônimo — que seria, segundo ele, uma metonímia. Tem uma função de máscara, pela raiz comum com a *kinaya*^[15], que significa “dissimulação”, e opera velando o nome sobre o qual incide um tabu: faz, portanto, do nome tornado invisível o nome do pai simbólico. A *kunya* factícia está ligada à posse ou à propriedade; tem valor de nomeação, caso indique o lugar ou o papel social. Se o Outro serve de fiador, caso em que ela assume o lugar de pseudônimo autoatribuído, torna-se o véu da falha simbólica, o das identificações ilusórias.

O sintoma se apresenta sob uma máscara, como formula Lacan no quinto seminário; ele é o que acena ou que se oferece ao olhar, se consideramos a palavra árabe *aradh*^[16], que significa “sintoma” e “oferta”. É, portanto, o visível; ele vela o desejo inapreensível, inacessível — joia preciosa que é tão mais preciosa quanto mais se furta —; ele constitui os estratos que circundam o núcleo do recalçamento, cuja abordagem reforça a resistência; o véu espesso que recobre *das Ding*.

“O olho e o olhar, esta é para nós a esquizo na qual se manifesta a pulsão no nível do campo escópico”^[17], frisa Lacan — que distingue a visão do olhar. A pulsão escópica permite o gozo como objeto e como sujeito do olhar. Assim, o véu presentifica a esquizo entre o olhar e a visão — ou a *voyura*, como formula Lacan^[18] —; é o velamento que protege aquele que vê daquilo que é visto.

O olhar no Islã é um olhar interditado, um olhar velado, pois ele é *zina*^[19], “fornicação”; ele é gozo do outro. O muçulmano deve baixar o olhar para guardar sua castidade; mas o véu, constituindo um anteparo para a fantasia, exalta o desejo. Ao contrário, o fundamentalismo — colocando o gozo a serviço da procriação por um modo operatório quase científico, que escamoteia o corpo — visa desmascarar o desejo. O desvelamento da verdade ao qual o místico sufi aspira deu lugar ao desvelamento quase científico do real; desvelamento que, no enalço do real, crê visar à verdade.

Pode-se falar em “sobredeterminação do visual”^[20] na clínica com pacientes muçulmanos? A relação com o inconsciente é diferente?

Mesmo se a cultura influencia nos modos de gozo, nossa prática nos induz a pensar uma abordagem psicanalítica de pacientes tomados um a um. A cultura, pela língua que a veicula, cifra o sintoma cuja leitura será então possível graças à transferência; o suposto saber pode ser suposto saber sobre a cultura, mas é sobre o sintoma e sobre o inconsciente que ele é esperado. O véu é um significante na cultura muçulmana: de um marido fraco ou não muito trabalhador, diz-se que ele não passa de um véu em cima da porta; assim, sem ser o pilar da casa que se espera que ele seja, não constitui menos uma proteção contra o exterior do que, sobretudo, contra todo transbordamento vindo de dentro.

Seu véu sendo a sua enfatuação, diria El Halladj, sob qual roupagens se esconde a verdade?

O sujeito psicótico, em sua descrença, vai se obstinar contra os semblantes para desvelar o real, enquanto que a histérica, tentada pelas insígnias, se fará inapreensível, envolta nos véus da ilusão. Essa última posição subjetiva será ilustrada pelo caso de uma mulher crente e praticante, não velada, mas às voltas com o véu: o véu de Maia^[21].

A escolhida

“42 anos, solteira e já fiz a menopausa. Se pelo menos eu fosse normal; mas louvado seja Deus... sou crente, não devo me revoltar contra a Sua vontade”. É assim que Melle C. resume sua vida e se apresenta, ela mesma, por meio deste ternário: sua sexualidade, sua fé e o que ela chama de sua “fobia” — dito de outro modo: pelo falo, pelo grande Outro e pelo sintoma.

Seu nascimento não foi comum; sua mãe, vendo-se só, teve de dar a luz sozinha — cumpre dizer que ela estava em seu sexto parto. O nome de Melle C. carrega a marca dessa exceção, ela é colocada nessa posição única na família, é a “parida pela mãe”. Durante a infância, um sonho angustiante e recorrente ilustra essa posição: ela está em meio a um grupo de pessoas e uma espécie de grua vem erguê-la para levá-la embora. Num sonho recente, com tonalidade mais agradável, é um homem que vem pegá-la em meio a outras mulheres para levá-la. Sua escolaridade foi brilhante, era preciso que ela fosse a melhor da turma e a queridinha da professora até chegar essa sexta-feira à tarde, quando tudo mudou. Ela tinha doze anos. Muito assídua na leitura do Corão e nas orações, naquele dia, deixando o resto da família na frente da televisão, ela se retira no quarto dos pais para ler o Corão, com a cabeça coberta com um véu branco. O pensamento de que tinha de ser amada por Deus por sua devoção foi seguido, repentinamente, por um medo de que não se lembre dela como se lembra daqueles que ele ama. Foi tomada de uma angústia tal que correu para os pais; mais tarde, esse medo de morrer virou um medo de matar um membro da família. Essa angústia só foi cessar com a utilização, durante seis meses, de um colete para corrigir uma lordose significativa. Seus anos de colégio e de liceu se desenrolaram normalmente; daí, a quinze dias do *baccalauréat*^[22], em plena revisão, apesar de se sentir preparada e certa de tirar uma boa distinção, um pensamento repentino e fulgurante lhe passou pela cabeça: “e se eu não conseguir me concentrar?”. Esse pensamento não a deixou mais. Concluiu o *baccalauréat* sem distinção e começou estudos universitários sem grandes convicções. Uma angústia a tomou de novo, certo dia no trem, quando estava rindo alto com suas amigas. Não dando mais conta, participou aos pais sua decisão de parar os estudos sem confessar a verdadeira razão — alegou a saúde frágil. Apesar da oposição da mãe, mas com o apoio do pai — que descreve como um “pai coruja” —, ela interrompe os estudos durante alguns meses. Vai retomá-los com bastante dificuldade e poderá, no fim, obter um diploma universitário ao cabo de três anos. Porém, durante a prova final, viu-se submersa em angústia; ao ver a foto que um correspondente lhe havia enviado e que ela guardava consigo, acalmou-se e conseguiu terminar. “Deus estava cem por cento comigo!”. Deus ou sua criatura?

Como muitas famílias, a sua tomou conta dela, primeiro, através dos meios tradicionais; da *ruqya*^[23], uma sorte de exorcismo religioso. “Eu estava consciente, mas não sei o que me deu quando o *raqi*^[24] (exorcista) me perguntou quem me habitava e eu disse ‘Mordjana’, e que ela tinha saído de debaixo do armário dos meus pais”. Ela não sabe que é Mordjana, nem de onde veio esse nome. Esse nome caiu em desuso e a história de Mordjana, no esquecimento; mas alguma coisa havia acontecido na língua com relação ao feminino, a sedução e a magia, cujo segredo é guardado pelas mulheres. O *herz*^[25] (talismã) de Mordjana estava à venda até o século XIX nos mercados de Alger; ele era carregado pelas mulheres para atrair o amor. Reza a lenda que Mordjana era uma mulher muito feia que, graças a esse talismã, conseguiu atrair o amor e casar-se com um sultão, deslumbrado com a sua beleza. Ele só se deu conta

da feiura depois da morte dela, quando a mulher que se ocupava da limpeza do corpo tirou-lhe o talismã para usá-lo e, por sua vez, seduziu o rei. O talismã de Mordjana, traduzido por Edmond Doutté^[26], contém um longo encantamento, invocando todos os profetas, seus discípulos e os anjos — mas não os demônios — a fim de pedir seu auxílio.

Assim como Mordjana, enrolada no véu de Maia, Melle C. se subtrai ao olhar por trás da tela de seu computador e faz uma voz sedutora ao telefone. Ela diz: “os homens dão importância demais ao físico; ficam atraídos pela minha voz quando falo com eles no telefone, mas quando me veem, dão para trás”. Melle C. faz o essencial do seu trabalho por telefone ou por e-mail, e adora os homens bonitos; suas fantasias, que ela reconhece ter tido desde a mais tenra idade, sempre colocam em cena homens desconhecidos. Mas se colegas de classe ou, mais tarde, alunos parecem se interessar por ela, ela nunca foi mais longe do que uma troca de olhares. Exceto uma vez em que, não conseguindo mais ver o pai agonizando, ela saiu para dar uma volta e, ao vagar pelas ruas feito uma louca, diz ela, foi abordada por um homem. Ainda não compreende por que o seguiu até um parque não longe da casa dela: “Eu não estava no meu estado normal; caso contrário, jamais teria feito isso...”. Mas quando o homem foi se aproximando demais e querendo tocá-la, ela fugiu. Nunca mais um homem chegou assim tão perto.

Essa distância e essa vivência caracterizam todas as suas relações; ela se esconde para vir ver sua psicóloga e os medicamentos prescritos por um clínico geral ficam bem escondidos no fundo do armário. Ela não os toma, mas guarda “no caso de...”, ficando de olho, com apreensão, em sua data de validade. Seu sintoma, o medo de não se concentrar, que todo mundo envolta dela ignora, está agora a uma distância segura: “eu não posso me esquecer da minha fobia, não posso me mostrar; não devo ser notada nem pelos meus superiores, se recebo uma promoção, e tenho de me concentrar; se essa ideia me invadissem, ficaria incapaz de trabalhar, todo mundo iria saber que eu não sou normal. Ela está ali para me manter atenta”. Ultimamente uma de suas colegas foi recompensada pelo trabalho na empresa; Melle C. embarca num ódio, depois o anula com: “não, eu não mereço de jeito nenhum; toda hora estou doente...”. Daí, surpresa: “não sei o que foi que me deu, levei para o escritório todas as recompensas que recebi, para mostrar para os colegas. Estou com inveja? Mas é pecado...”. Inquieta, ela se indaga, depois sorri para a analista, que havia se levantado rindo ligeiramente. Um canto do véu havia se erguido.

Ela ainda não sabe por que continua a vagar por locais de encontro, a chamar alguns homens para “pôr fim à relação” alguns dias depois, sem nunca ter chegado a vê-los. Decidiu pedir a aposentadoria antecipadamente, sujeita a ganhar muito menos; mas, diz ela, “quero sair enquanto estou no auge. Sem querer me gabar, mas todo mundo admira o meu trabalho. Sinto que estou cada vez menos eficiente. Ainda consigo esconder; mas, se continuar, um dia vou ser descoberta”.

Conclusão

Na lição de 19 de maio de 1954 de seu primeiro seminário, Lacan se refere a um de seus pacientes de confissão muçulmana, mas que testemunha uma rejeição por tal religião. Esse homem apresentava “sintomas bem singulares no domínio das atividades da mão”. Não saberemos mais do que isso. Numa primeira análise, o sintoma foi *classicamente* ligado à masturbação infantil; Lacan — dando provas de um conhecimento raro, para a época, da religião muçulmana — aponta a relação com o tratamento reservado aos ladrões e a história pessoal do paciente. Dando todo o seu lugar ao universo simbólico e à lei, pôde decifrar esse sintoma, cuja leitura ficou evidente ao relacionar o mundo simbólico e a história pessoal do paciente. Lacan conclui com as seguintes linhas, muitíssimo preciosas para serem amputadas:

Esse enunciado foi, pois, para esse sujeito, isolado do resto da lei de maneira privilegiada. E passou aos seus sintomas. O resto das referências simbólicas do meu paciente, desses arcanos primitivos em torno dos quais se organizam para tal sujeito suas relações mais fundamentais com o universo do símbolo, decaiu em razão da prevalência particular que essa prescrição assumiu para ele. Ela está, nele, no centro de toda uma série de expressões inconscientes sintomáticas, inadmissíveis, conflituosas, ligadas a essa experiência fundamental da sua infância.

E acrescenta, adiante:

Bem, igualmente para todo ser humano, é na relação com a lei à qual ele se liga que se situa tudo o que lhe pode acontecer de pessoal. Sua história é unificada pela lei, pelo seu universo simbólico, que não é o mesmo para todos.^[27]

Para todo analista que se orienta por Lacan, trabalhando com pessoas de cultura árabo-muçulmana, essas linhas podem servir de bússola. É a única referência ao Islã que encontramos no Seminário, junto com, nas últimas linhas do “Discurso aos católicos”, esta intrigante referência ao encontro de Ibn El Arabi com Ibn Rushd (Averróis). Este último havia pedido para ver o sufista, ainda adolescente, para saber se aquilo que ele havia visto, quanto de sua viagem extática, confirmava o que ele próprio havia encontrado pelo silogismo. Averróis foi ao seu encontro e pronunciou “sim”. Ibn Arabi respondeu “sim”. Averróis, acreditando-se compreendido, deu um grande sorriso; mas, ao ver isso, Ibn Arabi diz “não”. O filósofo empalidece, duvidando de sua própria doutrina, enquanto o sufista diz, provocando o terror em seu interlocutor: “sim e não, entre o ‘sim’ e o ‘não’ os espíritos desprendem-se de seus corpos e dos corpos elevam-se as cabeças”^[28].

Essa tênue fronteira que, nessa anedota, separa o “sim” e o “não” é materializada pelo véu — separação simultaneamente diáfana e intransponível — denunciando o estatuto da verdade, que só pode se semidizer, e o mal-entendido inerente à fala. Ela marca o limite da compreensão que se situa do lado do imaginário e contra a qual, desde o começo do seu ensino, Lacan nos alertou. ♦

REFERÊNCIAS

ASÍN PALACIOS, Miguel (1931) *El Islam cristianizado: estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid: Editorial Plutarco.

BENSLAMA, Fethi (2002) *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*. Paris: Aubier.

BRENET, Jean-Baptiste (2015) *Averroès l'inquiétant*. Paris: Les Belles Lettres.

CORÃO. Francês. *Le Coran*. Ed. e trad. do árabe por D. Masson. Bruges: Gallimard 1967.

_____. Francês. *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*. Medina: Complexe du roi Fahd, Medina, 1989 (1410 A.H.).

_____. Francês. *Le Coran, Essai de traduction de l'arabe*. Ed. e trad. do árabe por J. Berque. Paris: Albin Michel, 1998.

DOUTTÉ, Edmond (1909) “L’incantation de Mordjana”. In: *Magie et religion dans l’Afrique du Nord*. Alger: Adolphe Jourdan. Disponível em: <gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k82678p>.

FREUD, Sigmund (1927) *O futuro de uma ilusão*. Trad. R. Zwick. São Paulo: L&PM, 2010.

_____. (1939) *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Trad. R. Zwick. São Paulo: L&PM, 2014.

HIRT, Jean-Michel (1993) *Le miroir du prophète*. Paris: Grasset et Fasquelles.

IBN ‘ARABI (1229) Abu Bakr Muhammad ibn ‘Ali *La sagesse des prophetes*. Trad. Titus Burckhardt. Paris: Albin Michel (“Spiritualités Vivantes”), 1974.

LACAN, Jacques (1974) “O triunfo da religião”. In: *O triunfo da religião – precedido de Discurso aos católicos*. Trad. A. Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005; pp.

_____. (1965) “Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval”. In: *Escritos*. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988; pp. 843-864.

_____. (1979) “Journal d’Ornicar ?”, *Ornicar?*, n. 17-18, printemps 1979; p. 278.

_____. (1953-54) *O seminário*, livro 1: Os escritos técnicos de Freud. Trad. B. Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. (1955-56) *O seminário*, livro 3: As psicoses. Trad. A. Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. (1957-58) *O seminário*, livro 5: As formações do inconsciente. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. (1958-59) *O seminário*, livro 6: O desejo e sua interpretação. Trad. C. Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.

_____. (1964) *O seminário*, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1972-73) *O seminário*, livro 20: Mais, ainda. 3^a ed. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LARCHER, Pierre (2013) “Le nom propre dans la tradition grammaticale arabe”. In: MÜLLER, Christian; ROILAND-ROUABAH, Muriel (orgs.) *Les non-dits du nom: Onomastique et documents en terres d’Islam*. Beirute: Beyrouth, Presses de l’Ifpo – IRHT. Disponível em: <books.openedition.org/ifpo/5722>.

MASSIGNON, Louis (1922) *La passion d’Al Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner.

MERNISSI, Fatema (1987) *Le harem politique: le prophète et les femmes*. Paris: Albin Michel.

MILLER, Jacques-Alain (2002-2003) “Un effort de poésie”, L’orientation lacanienne [curso]. Disponível em: <jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/01/2002-2003-Un-effort-de-poésie-JA-Miller.pdf>.

RUMI, Jalal ad-Din Muhammad Rumi. *Le livre du dedans*. Trad. [do persa] E. de Vitray-Meyerovitch. Arles: Actes Sud (“Babel”), 2010; p. 294 [Em português: *Fihi-ma-fihi: o livro do interior*. M. G. Lamelo. Rio de Janeiro: Edições Dervish, 1993].

* **Zoubida Bessaih** é bacharel em psicologia clínica pela Universidade de Argel (Argélia) e mestre em psicologia pela Universidade Vincennes em Saint-Denis, Paris-VIII (França).

Iniciando sua prática em 1990 na região de Blida, a 40 km de Argel — área particularmente afetada pelo terrorismo islâmico —, trabalhou com uma população marcada pelo retorno do religioso, retorno amparado pelos diversos acontecimentos traumáticos que se deram naquele período: inundações e terremotos. Foi durante esse período que diversos psicanalistas, como Alice Cherki e Olivier Douville, puderam oferecer seminários e viabilizar a criação de grupos de leitura dos quais a autora fez parte. Interessando-se, portanto, por questões relativas à crença e à subjetividade, à língua e ao trauma, publicou artigos como “La parole desarticulée” [A fala desarticulada] (*Figures de la psychanalyse*, 2012) e “Camus, le premier homme” [Camus, o primeiro homem] (*Cliniques mediterraneennes*, 2016). No Brasil, publicou o capítulo “A possibilidade de uma psicanálise lacaniana em língua árabe”. In: SOUZA Jr., Paulo Sérgio de (2017) *A psicanálise e os lestes*. São Paulo: Annablume; pp. 37-64.

**** Paulo Sérgio de Souza Jr.** é psicanalista, tradutor e linguista. Com pós-doutoramento pela Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, é doutor e bacharel em linguística pelo Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Foi professor-associado da Universitatea “Alexandru Ioan Cuza” din Iași (Romênia) e tradutor residente do Institutul Cultural Român (Bucareste). É responsável pela organização da coletânea *A psicanálise e os lestes*, cujo vol. 1 foi publicado pela Ed. Annablume em 2017.

[1] *Corão*, surata 7, versículo 143. Em árabe, Surata *Al-A'raf* [الأعراف, “Os cimos”]: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ ۗ قَالَ لَنْ نَرِيكَ وَلَكِنْ نُنظِرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۗ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۗ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (N. do T.)

[2] FREUD, Sigmund (1939) *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Trad. R. Zwick. São Paulo: L&PM, 2014; p. 156.

[3] Cf. LACAN, Jacques (1959-1960) *O seminário*, livro 7: *A ética da psicanálise*. Trad. A. Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988; p. 215. (N. do T.)

[4] Do árabe, سترة . (N. do T.)

[5] Do árabe, حجاب . (N. do T.)

[6] Do árabe, حجب . (N. do T.)

[7] MERNISSI, Fatema (1987) *Le harem politique: le prophète et les femmes*. Paris: Albin Michel; p. 120.

[8] RUMI, Jalal ad-Din Muhammad Rumi. *Le livre du dedans*. Trad. [do persa] E. de Vitray-Meyerovitch. Arles: Actes Sud (“Babel”), 2010; p. 294 [Em português: *Fihi-ma-fihi: o livro do interior*. M. G. Lamelo. Rio de Janeiro: Edições Dervish, 1993].

[9] Do árabe, حجاب الاسم [o véu do nome]. (N. do T.)

[10] MASSIGNON, Louis (1922) *La passion d’Al Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, p. 700.

[11] MASSIGNON, Louis (1922) *La passion d’Al Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, p. 700.

[12] Do árabe, كنية . De onde se deriva “alcunha”, cumpre notar. (N. do T.)

[13] Do árabe, أبو . (N. do T.)

[14] LARCHER, Pierre (2013) “Le nom propre dans la tradition grammaticale arabe”. In: MÜLLER, Christian; ROILAND-ROUABAH, Muriel (orgs.) *Les non-dits du nom: Onomastique et documents en terres d’Islam*. Beirute: Beyrouth, Presses de l’Ifpo – IRHT. Disponível em: <books.openedition.org/ifpo/5722>.

[15] Do árabe, كناية . (N. do T.)

[16] Do árabe, عرض . (N. do T.)

[17] LACAN, Jacques (1964) *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 74 [trad. modificada].

[18] Cf. LACAN, Jacques (1964) *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998; pp. 82. (N. do T.)

[19] Do árabe, الزنا . (N. do T.)

[20] HIRT, Jean-Michel (1993) *Le miroir du prophète*. Paris: Grasset et Fasquelles; p.19

[21] Do sânscrito, माया, Maia denota a *ilusão* constitutiva da natureza do universo. Aperfeiçoado pela leitura dos Upanixades realizada pelo filósofo indiano Adi Shânkara (séc. IX), o conceito seria absorvido, dentre outros, pelo budismo e pelo hinduísmo. “Não podem os Vedas mostrar-te Brahman [essência universal], já estás Aí. Podem apenas auxiliar na retirada do véu que oculta aos teus olhos a verdade. A cessação da ignorância só pode advir

quando sei que Deus e eu somos um; em outras palavras, identifica-te com Atman [alma, essência], não com as limitações humanas. A ideia de que somos limitados é somente uma ilusão [maia].” Comentário de Adi Shankara ao Quarto Vyasa Sutra (VIVEKANANDA, Swami (1909) *Inspired Talks by Swami Vivekananda*). Vale notar que o conceito se fará presente também na filosofia dita ocidental: “Se se transmuta em pintura o jubiloso hino beethoveniano à ‘Alegria’ e se não se refreia a força de imaginação, quando milhões de seres frementes se espojam no pó, então é possível acercar-se do dionisiaco. Agora o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a ‘moda impudente’ estabeleceram entre os homens. Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial. Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares” (NIETZSCHE, Friedrich [1872] *O nascimento da tragédia*, 2ª ed. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; p. 31). (N. do T.)

[22] Necessário para o ingresso no nível superior do sistema educacional francês, o *baccalauréat* é obtido mediante prova realizada ao término do ensino secundário. (N. do T.)

[23] Do árabe, الرقية. (N. do T.)

[24] Do árabe, الرائي. (N. do T.)

[25] Do árabe, حرز. (N. do T.)

[26] DOUTTÉ, Edmond (1909) “L’incantation de Mordjana”. In: *Magie et religion dans l’Afrique du Nord*. Alger: Adolphe Jourdan [Disponível em: <gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k82678p>]. (N. do T.).

[27] LACAN, Jacques (1953-54) *O seminário*, livro 1: Os escritos técnicos de Freud. Trad. B. Millan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986; pp. 228-229 [trad. modificada].

[28] ASÍN PALACIOS, Miguel (1931) *El Islam cristianizado: estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid: Editorial Plutarco; p. 40.

COMO CITAR ESTE ARTIGO | BESSAIH, Zoubida (2018) Do indizível no Islã [Trad. P. S. de Souza Jr.]. *Lacuna: uma revista de psicanálise*, São Paulo, n. -5, p. 1 , 2018. Disponível em: <<https://revistalacuna.com/2018/06/04/n05-01/>>.

Compartilhar



Curtir

Seja o primeiro a curtir este post.

Relacionado

O universitário contra o analista: o sonho de fazer sem o inconsciente no sonho ou o projeto antifreudiano de Tobie Nathan

Em "artigo"

Resenha | A sublimação no ensino de Jacques Lacan: um tratamento possível do gozo (Metzger, 2017)

Em "n. -5"

Uma história particular de Maio de 68

Em "artigo"

Publicado em artigo, n. -5, Tradução e etiquetado como Islã, n. -5, Tradução, Zoubida Bessaih. Favorite o permalink

Blog no WordPress.com.

[Sobre nós](#) • [Corpo editorial](#) • [Fale com a Lacuna](#) • [Edições anteriores](#)
• [Normas para publicação](#)