

Autores:

José Carlos Ribeiro Miranda

mirandajcr@gmail.com

Michel Kabalan

michel.kabalan@gmail.com

Mário Helder Gomes Luís

helder.mario@hotmail.com

Título:

Trajectos poéticos da imagética mariana no Al Andalus

Resumo:

No seio dos variados motivos usados pelas mulheres que fizeram poesia no Al Andalus entre os inícios do séc. XI e os finais do séc. XIII, adquire vulto a referência a Maria, mãe de Jesus. Na troca de argumentos poéticos entre Wallādah bint al-Mustakfī e Muyya, é referido explicitamente o cenário de Maria que dá à luz junto a uma palmeira, desconhecido na cultura ocidental, embora tendo origem em apócrifos gregos e latinos – o *Proto-Evangelho de Santiago* e o *Pseudo-Mateus*, respectivamente. Traçar o percurso textual que permite relacionar estes escritos e pôr em evidência as especificidades imagéticas que circundam Maria no *Alcorão*, no contexto mais geral de um arquétipo narrativo também conhecido na cultura europeia, é o objectivo do presente artigo.

Palavras-chave:

Maria; Wallādah bint al-Mustakfī; Muhjah bint Attāyanī; Bíblia; *Proto-Evangelho de Santiago*; *Pseudo-Mateus*; *Alcorão*; fada-na-fonte-e-na-árvore.

Abstract:

Among the several motifs used by women who wrote poetry from the beginning of the 11th to the end of the 13th centuries in al-Andalus, Mary the mother of Jesus becomes a main reference. In the exchange of poetic arguments between Wallādah and Muhjah bint Attāyanī, the scene of Mary giving birth next to a palm-tree is explicitly mentioned. This narrative is unknown to the Western culture, although it springs from the Greek and Latin apocrypha – *Saint-James Proto-Gospel* and *Pseudo-Matthew*. This article proposes to elucidate how these texts relate to each other and to highlight the specificities of the imagistic/imaginary constructs concerning Mary in the *Qur'an*, considered in the broader context of a narrative archetype also known to the European culture.

Keywords:

Mary; Wallādah bint al-Mustakfī; Muhjah bint Attāyanī; Bible; Protoevangelium of James; Gospel of Pseudo-Matthew; Quran; fairy of the fountain/fairy of the tree.

Plano:

A literatura e os saberes na Al Andalus

Poesia no feminino

Revisitando a primitiva tradição mariana

Maria e a palmeira

A linguagem das imagens em âmbito islâmico

Como citar este artigo:

José Carlos Ribeiro Miranda, Michel Kabalan, Mário Hélder Gomes Luís, “Tajectos poéticos da imagética mariana no Al Andalus”, in *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, n.º 2, 2017, pp. 55-78.

DOI: 10.21747/21839301/gua2a4

TRAJECTOS POÉTICOS DA IMAGÉTICA MARIANA NO AL ANDALUS

José Carlos Ribeiro Miranda
SMELPS/IF/FCT-UP
Michel Kabalan
SMELPS/IF/FCT/U. Berlin
Mário Helder Gomes Luís
MELCI-UP

Quando se faz um balanço da cultura escrita – sobretudo na sua vertente literária – que se produziu na Península Ibérica em tempos recuados, é inevitável ir ao encontro de vetustos e venerandos versos escritos nos finais do século XII, de marca épica ou trovadoresca conforme nos situemos do centro ou no ocidente peninsular. Cantares de gesta ou cantigas trovadorescas preenchem o espaço da memória literária veiculada pelas histórias da literatura porque estas assumem, sem margem para dúvida, que as línguas a ter em conta são aquelas das quais se virão a originar a línguas correntes de hoje em dia nesses territórios. Esquecemos com demasiada facilidade que outras línguas, para além das que antecedem o Português, o Castelhana ou o Catalão, disputavam por essa altura tanto a comunicação como a supremacia simbólica em todo o espaço peninsular, e que, nem por terem recuado ou até desaparecido, a experiência cultural por elas veiculada deixou de ser parte do património cultural peninsular.

Referimo-nos, antes de mais, à produção literária em Latim¹, bem viva quando as línguas vulgares, logo dominantes, conhecem as suas primeiras experiências. Na realidade, esse labor literário prolongou-se muito para além da idade Média, e é bem conhecido dos especialistas – entre nós, infelizmente poucos... –, embora não encontre o conveniente eco quando se trata de divulgar o património intelectual escrito, mesmo em domínios especializados na promoção da cultura, como é o ensino².

Mas se tal se passa com o Latim, língua-mãe do ibero-romance, muito mais grave é o que ocorre com o Árabe e com o Hebraico, sobretudo em Portugal. O facto de ser possível elencar mais de uma dezena de livros impressos em Hebraico antes de 1500 em

¹ Sobre a literatura latina da Espanha medieval até finais do séc. XIII, ver Bodelón (1989). Para o contexto medieval português, ver Freire (2005).

² A situação é muito diversa conforme se trate do meio universitário da Espanha actual, onde o estudo desta literatura goza de algum fôlego, ou do meio português, onde o desaparecimento da disciplina filológica, há cerca de quarenta anos, acarretou uma verdadeira derrocada de todos os saberes históricos de natureza literária.

Portugal, a que se juntam muitas dezenas de manuscritos oriundos de Portugal que actualmente fazem parte do acervo de bibliotecas em todo o mundo, só recentemente parece ter suscitado alguma atenção dos meios académicos de Portugal; e estamos ainda longe de uma investigação de fundo capaz de fazer luz sobre a produção intelectual dos meios judaicos portugueses antes da expulsão no tempo de D. Manuel³.

Do lado do Al Andalus, embora a cronologia da produção escrita seja certamente mais recuada, os autores originários do território português que escreveram em Árabe – e também os que traduziram a partir dessa língua – permanecem em nota de pé-de-página de artigos eruditos⁴. Na prática, tal como os estudos se configuram, é como se pouco ou nada essas duas culturas tivessem dado à construção da cultura portuguesa nas suas mais diversas facetas.

Isso mesmo nos é dito pela tradição escolar, pelos manuais de História da Literatura e pelo consenso que sobre estas matérias se foi fazendo ao longo dos tempos, quase esquecendo que, na altura em que Portugal adquire autonomia política, cerca de metade da Península era constituída pelas Taifas muçulmanas, oriundas da desarticulação do poder omíada, e pelo predomínio político dos norte-africanos almorávidas a partir do final do séc. XI. Passamos com demasiada leveza pela pesada evidência de que a civilização muçulmana ibérica se encontrava por então num período de verdadeira pujança a todos os níveis⁵, nomeadamente literário⁶, de que resultou um intenso caudal de produção escrita nos mais variados domínios, que não esteve ausente do do território português⁷. Foi, aliás, desse caudal que procurou alimentar-se, ao longo do séc. XII, a Europa em recomposição demográfica, urbana, mas também senhorial, em

³ O estudo pontual de obras oriundas do espaço português não é, de todo, inexistente, sendo de salientar a revista *Cadernos da Cátedra de Estudos Sefarditas «Alberto Benveniste»*, embora com uma escassa presença de estudos medievais. Igualmente importante foi a recente realização de catálogos e descrições do abundante acervo manuscrito proveniente de Portugal: Afonso/Miranda (2015) e, sobretudo, Moita (2017). É de notar contudo que, tal como sucede nos outros domínios linguísticos considerados, também neste a situação portuguesa é fundamentalmente diferente da que se observa na vizinha Espanha, onde estes estudos estão enraizados há muito, tendo dado lugar a uma bibliografia de síntese disponível para o grande público, acompanhando o que se passa noutros domínios da preservação patrimonial, como o arqueológico e o monumental. Sobre a literatura hebraica em Espanha, veja-se Sáenz-Badillos (1991); Navarro Peiro (2006).

⁴ Ver Sidarius (2005); Meirinhos (2007).

⁵ Embora a bibliografia já se vá tornando abundante, parece-nos ser de apontar Levi-Provençal (1944); Castro (1983); Guichard (1976) e Vanoli (2006). Para o território português, ver sobretudo Picard (2000).

⁶ Sobre o tema, ver Menocal/Scheindlin/Sells (2000) e ainda a bibliografia citada adiante, ao longo da presente exposição.

⁷ Do lado português, esse testemunho será dado por Coelho (2003) e pouco mais... De ter ainda em atenção que a cultura hebraica se exprimia, no Al Andalus, frequentemente em língua árabe.

busca de um qualquer renascimento que a fizesse colocar-se a par do mundo islâmico ou do oriente bizantino⁸.

A literatura e os saberes no Al Andalus

Herdando hábitos que remontavam sobretudo ao património helénico, no Al Andalus a poesia era uma instituição sólida, estribada não apenas em tradições pré-islâmicas, mas também num sistema de ensino urbano em que a retórica ocupava lugar central, e num mecenato constante por parte dos detentores do poder. A percepção da função social e política da arte literária era clara, institucional na maior parte dos casos, e a sua vocação primordial era servir de suporte à promoção dos poderes locais num processo de inevitável emulação e concorrência política⁹.

As cidades do Sul da Península Ibérica, centros privilegiados de toda esta actividade, crescendo num intenso cruzamento de culturas onde as populações arabizadas, mas nem sempre árabes, dependiam, para o exercício do poder, das amplas comunidades moçárabes e das poderosas solidariedades judaicas, criavam também as condições para que uma larga margem de actuação se fosse incrementando para todos os que se dedicavam à actividade intelectual, sobretudo à prática da poesia.

Foi neste contexto que se tornou possível que dezenas e dezenas de poetas, desde os herdeiros da tradição oriental até aos poetas-cantores das *moahaxás* (الموشح) e aos seguidores de Ibn Quzman¹⁰, fossem construindo um património literário que não mais virá a ter paralelo no mundo islâmico e que permanece ainda hoje como um dos momentos mais fecundos do cultivo da poesia de todos os tempos e em qualquer cultura¹¹.

O mais interessante, porém, é que também as mulheres contribuíram para este apogeu. Ao contrário do que poderíamos suspeitar, para além da cultura tribal, fortemente masculina e onde se impunha o harém, o Al Andalus ostentava todas as características de uma civilização urbana variada, não apenas do ponto de vista étnico e linguístico, mas também social, evidenciando-se no seu seio as diversidades e clivagens que são típicas das grandes cidades onde quer que estas se situem.

Em grande medida, os temas que vamos encontrar nos poetas do Al Andalus só se compreendem à luz desta realidade, o mesmo sucedendo no que diz respeito ao surgimento das mulheres-poetas. Não é por acaso que uma das mais antigas de que há

⁸ No seio do «renascimento» europeu do séc. XII, há que pôr em relevo o papel de transmissão dos saberes do Al Andalus para a Europa através da chamada «escola tradutores de Toledo». Sobre o tema, ver Millás Vallicrosa (1942); González Palencia (1942); Menéndez Pidal (1955); García-Junceda (1982-83; Vernet (2006). Ver ainda http://www.larramendi.es/traductores_toledo/en/micrositios/inicio.do

⁹ Cf. Guichard (1976); Bonassie/Guichard/Gerbert (2001).

¹⁰ Sobre este poeta, ver Corriente (1989).

¹¹ Cf. Garulo (1998); Serour (2005).

notícia, cuja vida decorre ao longo do séc. XI, era professora de retórica e de literatura. Referimo-nos a Miriam de Silves¹², dessa mesma cidade que, dois séculos depois, haveria de ser assaltada pela hoste de D. Sancho de Portugal, filho de Afonso Henriques, com a ajuda de uma expedição de cruzados. Segundo nos dizem, as mulheres «livres», ou seja, exteriores à ordenação do harém aristocrático, e mesmo aquelas que tinham, na estrutura social do Al Andalus, a categoria de «escravas», assumiam com frequência não só o domínio privilegiado dos saberes mecânicos, mas também das artes que, no mundo latino, se designavam como «liberais»¹³.

A poética, a retórica e a argumentação eram frequentemente património feminino, assim como a artes do número, das pedras, da medicina, e tantas outras. Mulheres sábias que deram lugar a um conjunto interessante de tradições de disputa com homens que igualmente viam na sabedoria título de excelência e trunfo no exercício do poder¹⁴, numa tradição inaugurada, pelo menos, pelo califa Abd-el-Rahman III (1ª metade do séc. X).

Poesia no feminino

Entre essas mulheres emerge o nome de Wallādah bint al-Mustakfī (ولادة بنت المستكفي)¹⁵, filha do último e pouco afortunado califa omíada de Córdoba, Muhammad III al-Mustakfī, e figura cuja lenda, estribada numa leitura biografista dos poucos textos que dela se conhecem, se impõe como narrativa consistente, capaz de suscitar, a um tempo, a mais funda estranheza, e mesmo reprovação, mas também a mais rasgada e sorridente admiração¹⁶.

Verdadeira princesa num período de decadência, possuidora de uma autêntica corte poética, manifestava uma autonomia pessoal e uma independência de acção visíveis logo nos versos que teria feito bordar nas mangas do seu vestido, dizendo, do lado direito¹⁷:

¹² Cf. Garulo (1998²); Rubiera Mata (1990)

¹³ Sobre as artes liberais na Europa medieval, ver Curtius (1956).

¹⁴ Sobre a relação entre as mulheres e os vários saberes, ver o surpreendente elenco de Ávila (1989). O conto sobre Al-Mutamid e Rumaquia, presente em *El Conde de Lucanor*, de D. Juan Manuel, transmite ainda, sob a forma de narrativa anedótica, essa preeminência feminina no saber que se verificava no Al Andalus.

¹⁵ Mantivemos as designações destas personagens tal como se tornaram correntes na literatura crítica em línguas europeias.

¹⁶ Sobre a obra destas mulheres que fizeram poesia no Al Andalus, ver Bellido (2005).

¹⁷ Os textos agora reproduzidos foram identificados a partir das edições referidas, tendo as versões portuguesas sido aferidas pelas versões árabes disponíveis.

*Fui feita por Deus para a glória
E caminho orgulhosa por meu próprio
caminho¹⁸*

أنا والله أصلح للمعالي
وأَمْشِي مشيتي وأتِيه تِيها

enquanto na manga esquerda ostentava:

*Dou poder ao meu amante sobre a
minha face
e os meus beijos ofereço a quem os
deseja¹⁹*

أَمْكُنْ عاشقي من صحن خَدَي
وأَعْطِي قُبْلتي مَنْ يشتهيها

É, todavia, o caso amoroso que manteve com Ibn Zaidun, poeta de Córdoba que veio a exilar-se em Sevilha sob o emirato de outro notável autor, Al Mutamid²⁰, que se revelam os detalhes mais movimentados desta personagem, envolvida numa novela passional destinada a conhecer uma azeda ruptura:

*Se fosses justo com o amor que existe
entre nós
não terias escolhido nem amarias a
minha escrava;
deixaste um ramo donde floresce a
formosura
e voltaste-te para um ramo sem frutos...
Sabes que sou a lua cheia,
mas, por desgraça minha,
enamoraste-te de Júpiter...²¹*

و كنت تنصف في الهوى ما بيننا
لم تهو جاريتي ولم تتخير
وتركت غصناً مثمراً بجماله وجنحت
لِاللغصن الذي لم يثمر
ولقد علمت بأنني بدرالاسما
لكن دهيت لشقوتي بالمشتري

¹⁸ <http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=73325>

¹⁹ <http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=73325>

²⁰ Muhammad ibn Abbad al-Mu'tamid (1040–1095)

²¹ <http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=73318>

Wallada manobrava bem a rispidez da sátira, assumindo uma atitude de vitupério cujas raízes se podem encontrar na própria tradição poética do Al Andalus, mas que não vão sem evocar fórmulas e tons que mais tarde virão a implantar-se na poesia galego-portuguesa, sobretudo na pena de Afonso, o Sábio²²:

*A tua alcunha é o hexágono, um epíteto
que não te deixará*

*nem mesmo depois que a vida te
abandone:*

*pederasta, puto, adúltero, cabrão,
cornudo e ladrão!*²³

ولقبت المسدس وهو نعت

تفارقك الحياة ولا يفارق

قلوطني ومأبون وزانٍ

وديوث وقرنان وسارق

ou ainda:

*Apesar dos seus méritos, Ibn Zaidun ama as
vergas que se guardam debaixo dos calções;
Se tivesse visto algo semelhante nas
palmeiras,
ter-se-ia convertido em pássaro abâbil
(pica-pau?)²⁴*

إن ابن زيدون له فحفة

تعشق قضبان السراويل

لو أبصرت أيراً على نخلة صارت

من الطير الأبابل

Acusações de uma inconveniente homossexualidade misturam-se naturalmente com insultos ao carácter sob uma construção que não deixa de convocar uma imagética menos imediata, remetendo, naturalmente, para os paradigmas expressivos actantes no contexto da cultura do Al Andalus do século XI.

Ora é precisamente neste ponto que nos parece haver a desvendar caminhos que se inserem num processo muito rico de intercâmbios culturais envolvendo também a cultura ocidental cristã e, especialmente, a herança sobre a qual ambas – islâmica e cristã – se fundamentam.

A Wallada, a Omíada, associa-se normalmente uma outra personagem, desta vez feminina, que teria sido sua protegida (leia-se: «sua escrava», nos termos em que tal laço social se colocava no Al Andalus), a cordobesa Muhjah bint Attāyanī al-Qurtubiyah

²² Sobre esta temática, ver Osório (1986); Lopes (1994); Tavani & Lanciani (1998).

²³ <http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=73322&r=&rc=5>

²⁴ <http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=73323&r=&rc=6>

(مهجة بنت التياي القرطبية), de quem se diz ser “«filha de um vendedor de figos», mas que não se mostra menos aristocrática do que a princesa no alcance e técnica do verbo poético²⁵. Ora, talvez por um efeito de atracção de afins muito comum na sobrevivência da poesia antiga, no seio da escassa obra de Muhjah que nos chegou destacam-se os textos em que se refere à sua protectora, que não pouco contribuíram para a lendária biografia que envolve esta última:

*Defende a linha dos seus lábios de
quantos a desejam*

*tal como a fronteira se defende de
quantos a atacam;*

a esta, defendem-na sabres e lanças;

*aquela, defende-a a magia dos seus
olhos²⁶*

لئن قد حمى عن ثغرها كلّ حائم

فَمَا زال يحمي عن مطالبه الثغرُ

فَذاك تحميه القواضبُ والقنا

وهذا حماه من لواظها السحرُ

Tal como sucedia com Wallada, também a mais jovem cordobesa, reveladora de destreza nos processos retóricos do *tropos*, depressa faz resvalar o seu discurso para a oposição e hostilidade, deslocando-se para o campo da sátira mordaz e utilizando uma paleta de recursos semelhante à já posta em prática pela sua mestra e modelo, ou seja, misturando o vitupério directo, feito de alusões obscenas, com imagens cuja forma possui um recorte mais trabalhado, apelando a evocações intertextuais mais amplas e também de maior alcance significativo:

Wallada deu à luz e não tem marido...

Desvendou-se o segredo:

imitou Maria!

Mas a palmeira que a virgem sacudiu

para Wallada é um pénis erecto...²⁷

ولادة قد صرتِ ولادة

مِنْ غيرِ بعلِ فضح الكاتم

حكّت لنا مريم

لكنّه نخلة هذي ذكر قائم

Conquanto a utilização de alusões bíblicas, de motivos hagiográficos ou da linguagem da esfera do culto, muitas vezes num registo paródico ou pelo menos totalmente desviado da sua função primitiva, fosse corrente na produção literária ocidental cristã dos séculos XII e XIII, não suscitando qualquer tipo de surpresa, somos aqui confrontados com uma utilização da figura da Virgem Maria, mãe de Jesus, no

²⁵ Cf. Bellido (2005)

²⁶ <https://al-maktaba.org/book/6633/107>

²⁷ <https://al-maktaba.org/book/6633/107>

contexto de um *simile* de forte carga erótica que não apenas é inusual para nós, como alude naturalmente a cenários narrativos razoavelmente desconhecidos fora da tradição muçulmana, pelo menos tendo em conta a percepção que hoje em dia temos da produção literária do Ocidente europeu. Porém, se não as considerarmos isoladas das narrativas que as transmitem, serão tais imagens assim tão alheias à cultura do norte mediterrânico? E em que medida a produção literária românica as terá desconhecido? Questões a que fatalmente não saberemos dar uma resposta cabal, mas que vale a pena ponderar a partir deste caso concreto.

Revisitando a primitiva tradição mariana

É consensual, na interpretação deste último texto, que Muhjah utiliza as possibilidades semânticas do trocadilho, já que «wallada» significa exactamente «a que dá à luz», conquanto possa haver ainda alusões concretas que nos escapam nesta alegação de que «pariu sem marido»²⁸. Em todo o caso, a comparação pressupõe que existam semas comuns entre os termos comparados, o que não deixa de ser verdade na presente ocorrência. Tal como a Virgem Maria, também Wallada teria concebido sem o concurso do (de um) marido.

Porém, para que adquira eficácia expressiva, a comparação não deve apenas aproximar os termos comparados, mas também apontar aquilo em que divergem, podendo essa diferença surgir em louvor do comparado, se for positiva, ou como forma de detracção, caso seja negativa. Mesmo assim, para que a estrutura da comparação não sofra de incoerência, impõe-se alguma continuidade no conjunto de semas organizados em torno de cada um dos termos da comparação, o que implica, no caso vertente, apurar em que medida é gratuita ou motivada a deriva operada pela autora em torno de um dos motivos centrais da narrativa mariana – a palmeira –, tal como provavelmente a conhecia.

Ora, também é por demais sabido que a imagem de Maria usada por Muhjah provém directamente do *Alcorão*, em especial da Sura XIX, 23-30, onde se começa por relatar como Maria foi interpelada pelo arcanjo Gabriel, prosseguindo com a deslocação da acção para o nascimento de Jesus, que tem lugar num local onde facilmente se rastreiam elementos de um *locus amoenus* arábico, sob a forma de um oásis, com a palmeira generosa na concessão dos seus frutos, secundada por um riacho que acode à previsível sede.

Porém, para que se possa avaliar bem as potencialidades significativas deste passo do livro sagrado do Islão e os impactos provocados pela sua leitura é necessário começar por ponderar o percurso desta narrativa até adquirir a forma corânica, o que de algum modo implica não só confrontá-la com a tradição que a precede, mas também equacioná-la no contexto do *Alcorão*. Para tal, será necessário compreender em que

²⁸ Cf. Bellido (2005).

medida os elementos que a compõem são recorrentes ou singulares e que tipo de correlações textuais formam no conjunto do livro fundacional do Islão.

Na realidade, quer Maria quer Jesus são personagens centrais do texto revelado a Maomé em torno de 623 DC, centralidade que é partilhada por parte substancial da narrativa bíblica, sobretudo a que se encontra no *Antigo Testamento*. Mas o texto corânico não parece fazer-se eco do relato seco e quase exclusivamente articulado em torno de sequências de diálogos que se encontra no *Novo Testamento* – em *Mateus* e, sobretudo, em *Marcos* – relativamente à anunciação, concepção, nascimento e primeira infância de Jesus. Segue antes outras tradições, a mais visível das quais se fixa no apócrifo *Pseudo-Evangelho de Mateus*. Aliás, o primeiro milénio assistiu ao surgimento de múltiplas tradições sobre esta temática, valendo a pena coligir alguns dados sobre a respectiva produtividade significativa, sobretudo em citações, alusões e outras formas de diálogo intertextual semelhante ao acima referido.

Como é reconhecido, o canónico *Evangelho de Mateus*, na sua concisão, é muito preciso na articulação dos diferentes passos da vida de Jesus com a armadura profética herdada do *Antigo Testamento*, sendo aí que se pode observar a única alusão ao paralelo entre a concepção virginal de Maria e a profecia constante em *Isaias*, 7, 14, relativa a Isabel e ao Emmanuel que haveria de nascer, também por intercessão divina²⁹.

Mateus nem mesmo se detém nos detalhes do parto de Maria, ao contrário do que virá a suceder com *Lucas*, para quem a cena do nascimento de Cristo é bem circunstanciada, estando na base da forma assumida pela comemoração natalícia actualmente partilhada por toda a cristandade³⁰. O *presepium* é o local de adoração dos

²⁹ *MATTHAEUM*, 2: «(1) Cum autem natus esset Iesus in Bethlehem Iudaeae in diebus Herodis regis, ecce Magi ab oriente venerunt Hierosolymam (2) dicentes: “Ubi est, qui natus est, rex Iudaeorum? Vidimus enim stellam eius in oriente et venimus adorare eum”. (3) Audiens autem Herodes rex turbatus est et omnis Hierosolyma cum illo; (4) et congregans omnes principes sacerdotum et scribas populi, sciscitabatur ab eis ubi Christus nasceretur. (5) At illi dixerunt ei: “In Bethlehem Iudaeae. Sic enim scriptum est per prophetam: (6) ‘Et tu, Bethlehem terra Iudae, nequaquam minima es in principibus Iudae; ex te enim exiet dux, qui reget populum meum Israel’”. (7) Tunc Herodes, clam vocatis Magis, diligenter didicit ab eis tempus stellae, quae apparuit eis; (8) et mittens illos in Bethlehem dixit: “Ite et interrogate diligenter de puero; et cum inveneritis, renuntiate mihi, ut et ego veniens adorem eum”. (9) Qui cum audissent regem, abierunt. Et ecce stella, quam viderant in oriente, antecedebat eos, usque dum veniens staret supra, ubi erat puer. (10) Videntes autem stellam gavisi sunt gaudio magno valde. (11) Et intrantes domum viderunt puerum cum Maria matre eius, et procidentes adoraverunt eum; et apertis thesauris suis, obtulerunt ei munera, aurum et tus et myrrham. (12) Et responso accepto in somnis, ne redirent ad Herodem, per aliam viam reversi sunt in regionem suam».

³⁰ *LUCAM*, 2: «(1) Factum est autem, in diebus illis exiit edictum a Caesare Augusto, ut describeretur universus orbis. (2) Haec descriptio prima facta est praeside Syriae Quirino. (3) Et ibant omnes, ut profiterentur, singuli in suam civitatem. (4) Ascendit autem et Ioseph a Galilaea de civitate Nazareth in Iudaeam in civitatem David, quae vocatur Bethlehem, eo quod esset de domo et familia David, (5) ut profiteretur cum Maria desponsata sibi, uxore praegnantem. (6) Factum est autem, cum essent ibi, impleti sunt dies, ut pareret, (7) et peperit filium suum primogenitum; et pannis eum involvit et reclinavit eum in praesepio, quia non erat eis locus in deversorio. (8) Et pastores erant in regione eadem vigilantes et custodientes vigilias noctis supra gregem suum. (9) Et angelus Domini stetit iuxta illos, et claritas Domini circumfulsit illos, et timuerunt timore magno. (10) Et dixit illis angelus: “Nolite timere; ecce enim

pastores e da visita do Reis do Oriente, secundarizando a figura de Maria a quem não é atribuído mais nenhum protagonismo.

Não anterior ao século IV e escrito em ambiente helénico³¹, o *Proto-Evangelho de Santiago* oferece-se como uma das mais antigas narrativas que incidem sobre Maria e a concepção de Jesus. Retomando o relato proveniente dos evangelhos canónicos, confere-lhe todavia um fôlego muito mais amplo, contribuindo com algumas imagens de que a tradição ocidental se veio de algum modo a apropriar, como seja o cenário em que o anjo do Senhor anuncia a Maria, que está na fonte enchendo um jarro com água, a sua futura concepção virginal³².

Nos momentos imediatamente anteriores, o texto deste apócrifo convidava já a que se fizesse algum exercício de interpretação imagética ao apresentar Ana, a mãe de

evangelizo vobis gaudium magnum, quod erit omni populo, (11) quia natus est vobis hodie Salvator, qui est Christus Dominus, in civitate David. (12) Et hoc vobis signum: invenietis infantem pannis involutum et positum in praesepio". (13) Et subito facta est cum angelo multitudo militiae caelestis laudantium Deum et dicentium: (14) "Gloria in altissimis Deo, et super terram pax in hominibus bonae voluntatis". (15) Et factum est, ut discesserunt ab eis angeli in caelum, pastores loquebantur ad invicem: "Transeamus usque Bethlehem et videamus hoc verbum, quod factum est, quod Dominus ostendit nobis". (16) Et venerunt festinantes et invenerunt Mariam et Ioseph et infantem positum in praesepio. (17) Videntes autem notum fecerunt verbum, quod dictum erat illis de puero hoc. (18) Et omnes, qui audierunt, mirati sunt de his, quae dicta erant a pastoribus ad ipsos. (19) Maria autem conservabat omnia verba haec conferens in corde suo. (20) Et reversi sunt pastores glorificantes et laudantes Deum in omnibus, quae audierant et viderant, sicut dictum est ad illos. (21) Et postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur, vocatum est nomen eius Iesus, quod vocatum est ab angelo, priusquam in utero conciperetur».

³¹ Cf. Santos Otero (1988: 120-126).

³² Cf. Santos Otero (1988: 148-149): (1) Καὶ ἔλαβεν τὴν κάλπην καὶ ἐξῆλθεν γεμίσει ὕδωρ καὶ ἰδοὺ φωνὴ λέγουσα: "Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν". Καὶ περιεβλέπετο δεξιὰ καὶ ἀριστερά, πόθεν αὕτη ἡ φωνή. Καὶ σύντρομος γενομένη ἀπῆλθε εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς καὶ ἀνέπαυσεν τὴν κάλπην, καὶ λαβοῦσα τὴν πορφύραν ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτῆς καὶ εἶλκεν αὐτήν. (2) Καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἔστη ἐνώπιον αὐτῆς λέγων· "Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ· εὖρες γὰρ χάριν ἐνώπιον τοῦ πάντων δεσπότη, καὶ συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ". Ἡ δὲ ἀκούσασα διεκρίθη ἐν ἑαυτῇ λέγουσα: "Εἰ ἐγὼ συλληψομαι ἀπὸ κυρίου Θεοῦ ζώντος, καὶ γεννήσω ὡς πᾶσα γυνὴ γεννᾷ;". (3) Καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος κυρίου· "Οὐχ οὕτως, Μαριάμ· δύναμις γὰρ κυρίου ἐπισκιάσει σοι. Διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται υἱὸς ὑψίστου. Καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν". Καὶ εἶπεν Μαριάμ· "Ἴδου ἡ δούλη κυρίου κατενώπιον αὐτοῦ· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου". Tradução: (1) Certo dia, pegou num cântaro e foi enchê-lo com água; então, ouviu uma voz que dizia: «Salve, ó cheia de graça, o Senhor está contigo, bendita tu entre as mulheres». Ela, então, procurou em volta, à direita e à esquerda, de onde lhe vinha aquela voz. Tomada de pânico, correu para casa, pousou o cântaro, agarrou na púrpura, sentou-se no seu banco e começou a fiá-lo. (2) Mas logo um anjo do Senhor apareceu diante dela, dizendo: «Não temas, Maria, pois conquistaste a graça aos olhos do Senhor Todo Poderoso e conceberás da palavra dele». Mas ela ouvindo-o incrédula, disse para si mesma: «Pois eu hei-de conceber pelo favor do Senhor Deus Vivo e darei à luz como toda a mulher na hora em que nasce?». (3) Respondeu-lhe, então, o anjo do Senhor: «Não será assim, Maria, mas a virtude do Senhor te cobrirá de sombra. Além disso, o fruto santo que nascer de ti será o filho do Altíssimo e dar-lhe-ás o nome de Jesus, pois Ele salvará o seu povo das suas próprias iniquidades». Então Maria respondeu-lhe: «Eis aqui a escrava do Senhor na sua presença! Cumpra-se em mim a tua palavra».

Maria, inconsolável perante a sua esterilidade, confrontando-a directamente com a fecundidade da natureza, sob a forma do ninho de pássaros sobre o loureiro, a que se seguem alusões à fertilidade das bestas do ar, da terra e das águas³³.

Na realidade, num cenário prenunciador de fecundidade, as águas, a fonte e o cântaro constituem fragmentos de uma linguagem simbólica que estava perfeitamente actuante no contexto em que este evangelho foi redigido, do mesmo modo que se iria manter activa e semanticamente produtiva pelos tempos fora, em várias literaturas, dando forma a um dos cenários mais recorrentemente convocados quando estiver em causa o tema vertente, como veremos adiante.

Neste particular aspecto, o *Pseudo-Evangelho de Mateus*, redigido em ambiente latino um pouco mais tarde³⁴, não irá acrescentar muito de novo, nem aqui nem no outro momento central da vida de Maria, o parto, sobre o qual se irá deter com abundância de detalhes na mesma linha do que já sucedia com o *Proto-Evangelho de Santiago*, embora neste caso esteja em questão não propriamente a linguagem simbólica que se associa e sobredetermina os cenários narrados, mas explicitamente o dogma da virgindade de Maria assumido em sede doutrinária.

A preocupação central de ambos os apócrifos é acentuar não apenas a concepção virginal, mas também a manutenção da virgindade de Maria após o parto. Nesse sentido, ambos alongaram e circunstanciaram a cena que a esta questão diz respeito, fazendo-a desenrolar-se num cova-refúgio, e acrescentando o testemunho de duas parteiras que vão comprovar, uma delas de forma intrusiva, que a virgindade se mantivera após Maria ter dado à luz³⁵.

O último dos apócrifos mencionados, mais amplo do que o primeiro na parte final, irá ainda acrescentar alguns detalhes que não pareceriam directamente relacionados com os aspectos em questão, não fora o aproveitamento de que viriam a ser objecto posteriormente. Referimo-nos à fuga da Sagrada Família para Egipto, em especial ao momento em que Maria e José, exaustos da viagem, são auxiliados pela intervenção do Menino perante o qual até a natureza se dobra:

«Aconteceu que ao terceiro dia da sua caminhada, Maria se sentiu fatigada por causa do abrasador sol do deserto. E vendo uma palmeira, disse a José: “Possas eu descansar um pouco debaixo da sombra dela”. José apressou-se a conduzi-la à palmeira e fê-la descer do jumento. Logo que desceu, Maria olhou para a folhagem da palmeira e viu-a cheia de frutos, e disse a José: “Gostaria, se fosse possível, de tomar algum fruto desta palmeira”. E José disse-lhe: “Admiro-me que isso digas ao veres como é alta a palmeira e de

³³ Cf. Santos Otero (1988: 135).

³⁴ Ver Santos Otero (1988: 171-12).

³⁵ Cf. Santos Otero (1988: 162 – *Proto-Evangelho de Santiago*; 202-204 – *Pseudo-Mateus*).

como pensas comer dos seus frutos. Eu penso mais na falta de água, porque já terminou a que trazíamos nos odres e não há onde nos possamos saciar nem aos jumentos”. Então o menino Jesus, que repousava contente no seio da sua mãe, disse à palmeira: “Dobra-te, árvore, e com os teus frutos reconforta a minha mãe”. E, sem demora, a esta ordem, a palmeira inclinou a sua copa até aos pés de Maria e todos colheram dela os frutos com que se reconfortaram»³⁶.

E assim permaneceu a palmeira até que o menino Jesus lhe ordenou que voltasse à sua primitiva forma, dizendo seguidamente:

«E agora faz romper das tuas raízes esse veio de água escondido na terra e que fluam dele águas para nossa saciedade”. Nesse instante, ergueu-se a palmeira e começaram a brotar das suas raízes fontes de águas cristalinas, frescas e de extrema doçura»³⁷.

A precocidade de Jesus menino, no tocante à palavra, é um dom divino anunciado recorrentemente em todos os textos aludidos. Neste caso, esse dom vai mais longe, implicando o domínio sobre as forças da natureza, ao instaurar um local paradisíaco onde só havia penúria e desespero. Parece evidente a leitura alegórica da cena, preludiando o futuro salvífico do Redentor.

Maria e a palmeira

A recuperação desta cena parece ser crucial na construção corânica da história de Maria, como veremos adiante. Mas o início da narração contida na Sura XIX andarà mais próximo da *secura* dos evangelhos canónicos, na omissão de qualquer detalhe ambiental no anúncio do Arcanjo à futura mãe de Cristo, facto também comprovável atrás, na Sura III, onde são já adiantados elementos que remetem para a Anunciação, embora de um modo mais sintético e alusivo:

³⁶ Santos Otero (1988: 213): «(1) Factum est autem die tertia profectionis suae ut Maria nimio solis ardore fatigaretur in eremo; et videns arborem palmae dixit ad Ioseph: “Quiescam paululum sub umbra eius”. Ioseph autem festinans duxit eam ad palmam et descendere eam de iumento. Cumque resedisset Maria, respiciens ad comam palmae vidit eam plenam pomis, et dixit ad Ioseph: “Desidero, si fieri posset, ut ex istis fructibus huius palmae perciperem”. Et ait ad eam Ioseph: “Miro te dicere hoc cum videas quanta sit altitudinis palma ista, et quod tu de palmae fructibus cogitas edere. Ego magis de aquae penuria cogito, quae nobis iam defecit in utribus, et non habemus unde nos et iumenta refocillare valeamus”. (2) Tunc infantulus Iesus laeto vultu in sinu matris residens ait ad palmam: “Flectere, arbor, et de fructibus tuis refice matrem meam”. Et confestim ad hanc vocem inclinavit palma cacumen suum usque ad palmas Mariae et collegerunt ex ea fructus quibus omnes refecti sunt».

³⁷ *Pseudo-Mateus*, XX, 1-2, Santos Otero (1988: 213): «“Aperi autem ex radicibus tuis venam quae absconsa est in terra, et fluant ex ea aquae ad satietatem nostrum”. Et statim erecta est palma, et coeperunt per radices eius egredi fontes aquarum limpidissimi et frigidi et dulcissimi nimis».

«(43) ...os anjos disseram: “Oh, Maria, Allah escolheu-te e purificou-te e escolheu-te acima das mulheres de todos os povos”. (44) “Oh, Maria, sê obediente ao teu senhor e prostra-te e adora a Deus só com os que adoram”. (...) (46) Quando os anjos disseram: “Oh, Maria, Allah dá-te boas novas de uma palavra vinda de si; o teu nome será o Messias, Jesus, filho de Maria, venerado neste mundo e no próximo, e daqueles a quem é concedida proximidade a Deus”»

Alcorão, Sura III

﴿٤١﴾ وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ ﴿٤٢﴾
يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿٤٣﴾ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا
كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَفْئَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿٤٤﴾ إِذْ قَالَتِ
الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ
وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ

«(17) E menciona o relato de Maria no Livro. Quando ela se retirou do seu povo para um lugar olhando a leste, (18) e a si própria se encobriu deles, então Nós enviamos a ela o Nosso Espírito, e ele apareceu-lhe sob a forma de um homem perfeito. (19) Ela disse: “Eu busco refúgio de ti com o Clemente, se tu temes Deus”. (20) Ele respondeu: “Eu sou apenas um Mensageiro do teu Senhor para que eu te possa conferir um filho justo”. Ela disse: “Como posso eu ter um filho quando nenhum homem me há tocado, nem eu tenho deixado de ser casta?”. (22) Ele respondeu: “Assim será. Diz o teu Senhor: «Isso é fácil para mim. E Nós assim faremos para que Nós possamos fazer dele um sinal para os homens, e uma mercê da Nossa parte é coisa ordenada»”. (23) E ela concebeu-o e retirou-se com ele para um lugar muito distante.»

Alcorão, Sura XIX

﴿١٧﴾ قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ
غُلَامًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾ قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾ قَالَ كَذَلِكَ
قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّئٌ وَلَنَجْعَلَنَّ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا ﴿٢١﴾ فَحَمَلَتْهُ
فَأَنْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا ﴿٢٢﴾ فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا
وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا ﴿٢٣﴾ فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا

Embora não restem dúvidas de que os Evangelhos apócrifos referidos constituem fonte do Alcorão – o que se confirma pelas referências à concepção de João Baptista por intercessão divina, bem como por outros passos que remetem para aqueles textos –, está omissa a fonte na aparição a Maria, o que pode levar a pensar que se trataria de um cenário desprovido de significado no contexto islâmico, e por isso facilmente descartável. Mas a sequência da narração obriga a interpretar a manobra corânica dos

símbolos noutros termos bem mais produtivos. Eis a continuação da narrativa de Maria, tal como a Sura XIX no-la apresenta:

«(24) E as dores do parto levaram-na para junto do tronco de uma tamareira. Ela disse: “Oh, quem me dera que eu tivesse morrido antes disto e [me] tornasse uma coisa por completo esquecida”. (25) Então ele (o anjo) chamou-a por debaixo dela, dizendo: “Não te aflijas. O Teu Senhor há colocado um ribeiro abaixo de ti. (26) E sacode na tua direcção o tronco da tamareira. Isso fará com que frescas tâmaras maduras caiam sobre ti. (27) De modo que come e bebe, e refresca os teus olhos. E se tu vires algum homem, diz: “Eu fiz um voto de jejuar ao Clemente. Por isso, eu não falarei neste dia a nenhum ser humano”»

Alcorão, Sura XIX

﴿٢٤﴾ وَهَرَّىٰ إِلَيْكَ بِجُدْعِ النَّخْلَةِ تُسَافِطُ عَلَيْنِكَ رُطْبًا جَنِيًّا ﴿٢٥﴾ فَكَلِمًا أَشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرِينِ مِنَ
الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا ﴿٢٦﴾ فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا
يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا ﴿٢٧﴾ يَا أُخْتِ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا

Antes de mais, consideremos de novo a questão dos textos a montante que terão servido de modelo ou veículo de informações e motivos. Torna-se claro que a tradição na qual esta narrativa se inscreve não é a dos Evangelhos, canónicos ou apócrifos, mas a do *Apocalipse* joanino, nas breves referências que aí se faz a esta temática:

«Uma mulher revestida de Sol, tendo a lua debaixo dos seus pés e uma coroa de doze estrelas sobre a sua cabeça. Estava grávida, com dores de parto e gritava com ânsias de dar à luz...»³⁸.

Na realidade, a alusão às dores do parto de Maria constitui elemento estranho à tradição dos evangelhos canónicos ou apócrifos, possuindo, no entanto, coerência interna no contexto do relato corânico. Não pondo em causa a intervenção divina na concepção de Jesus – nenhum dos textos convocados o faz – a menção às dores do parto confere à mãe – e, por arrastamento, ao filho – uma dimensão humana que se insere numa das linhas de interpretação da figura messiânica de Cristo oposta à dos Evangelhos canónicos ou apócrifos.

Neste contexto, pode entender-se a omissão do cenário da anunciação na fonte, que tantas repercussões veio a ter na cultura europeia, não como ausência de sensibilidade perante a significação de fecundidade que essa imagem representa, mas

³⁸ *Apocalipse, 12, 1-2*: «(...) mulier amicta sole et luna sub pedibus eius / et in capite eius corona stellarum duodecim / et in utero habens et clamat parturiens et cruciatur ut pariat (...)». É de ter em conta que, na tradição exegética, o parto apocalíptico tem uma ressonância mais vasta, não se confinando apenas ao caso de Maria.

antes porque a lógica do texto aponta para que a imagética convocada se venha preferencialmente a centrar num outro tema, que é o da maternidade. E é aqui que surge o parto à sombra da palmeira, que abre o campo imagético no qual Wallada se virá a inserir.

A primeira intenção subjacente à escrita do cenário da palmeira e do seu *locus amoenus* deverá, contudo, inscrever-se numa preocupação de natureza doutrinária. No *Pseudo-Mateus*, onde essa cena primeiro ocorre, é Jesus menino que, no meio do deserto, opera o milagre de fazer dobrar-se a palmeira para que a mãe dela colha os frutos, ordenando seguidamente que de entre as suas raízes brote água fresca. A um aparente excesso de poderes atribuídos pelo Apócrifo a um menino, mesmo Àquele que mais perto se encontrava de Deus, o texto corânico responde retirando-lhe esses mesmos atributos.

Nesta linha de rumo, bastaria ao texto corânico omitir a cena da palmeira, como já fizera com a cena da fonte, para que essa intenção se concretizasse. Todavia o que sucede é algo muito diferente. A cena da palmeira é inteiramente reescrita, sendo agora antecipada para a altura do parto e adquirindo aí novas e inexistentes potencialidades imagéticas: Maria dá à luz num local aprazível, dominado por uma árvore, a oriental palmeira, que prodigaliza alimento, e sob a qual corre um riacho. Ou seja, actualiza-se neste renovado cenário o potencial quadro da virgem na fonte, recheado de símbolos da fecundidade feminina, a que atrás aludimos, só que desviado do momento da concepção para o da maternidade.

E por esta via, com alguma surpresa por parte de quem não está suficientemente familiarizado nem com a cultura islâmica, nem especificamente com a letra do Alcorão, o texto sagrado muçulmano testemunha uma das mais evidentes e inequívocas ocorrências dessa já bem conhecida imagem, a que ultimamente se tem atribuído a designação «fada junto da fonte e da árvore»³⁹.

A linguagem das imagens em âmbito islâmico

Quer aceitemos ou não a designação «imagem» para definir o núcleo de uma narrativa breve, com uma estrutura actancial permanente embora variável na sua concretização, remetendo para um âmbito significativo razoavelmente constante; quer ancoremos essa significação num nível inconsciente e arcaico de percepção, na tradição jungiana⁴⁰, ou a julgemos apenas a nível semântico, como um efeito de reconstituição metonímica, pelo qual significantes afins se convocam mutuamente e apelam aos sintagmas/enunciados a que usualmente se associam, Maria, virgem grávida, deslocando-se para a solidão do mais do que ameno oásis, onde irá dar à luz sob o olhar tutelar e o auxílio da palmeira enquanto um riacho brota das entranhas da terra,

³⁹ Cf. Gallais (1992). Sobre o mesmo tema, ver ainda Lewis (1920 e 1922).

⁴⁰ Sobre esta questão, ver Campbell (1976); Gallais (1992); Ferreira (1999).

constitui mais uma das ocorrências desta imagem-arquétipo a juntar às até aqui recenseadas. Ocorrência estranhamente omitida, esquecida ou meramente desconhecida por parte de uma investigação actual que apenas conhece o rumo norte dos pontos cardeais...

Ora, a determinação do carácter primordial de uma imagem que ocorre num texto permite compreender melhor o sentido do que a escrita fixou, umas vezes identificando aquilo que não é explícito, outras, a maior parte, compreendendo processos de escrita essencialmente redundantes, ou seja, transmissores de um excesso de sentido. E há também as combinações de parcelas discursivas que remetem para pontos diversos da imagem primordial.

Há muitos casos – e daí a dificuldade hermenêutica que esta imagem coloca – em que a narrativa que nos é dado ler não possui todos os elementos explícitos, aparecendo fragmentária, elíptica, alusiva. É o que sucede com a cena da fonte nos Apócrifos. No caso vertente, estamos do lado do excesso, da quase exuberância, tal é a acumulação de elementos literais e simbólicos no seio de uma narrativa que, apesar de tudo, é extremamente económica e desprovida dos recursos que é possível encontrar nos Apócrifos.

Mas esse excesso não resolve todos os problemas interpretativos que esta narrativa particular, ou qualquer ocorrência concreta da imagem da *fada-junto-da-fonte-e-da-árvore*, apresenta. Na realidade, detectar um sentido permanente e profundo é apenas situar o ângulo de visão, não é resolver os problemas específicos do entendimento de cada texto particular. E no caso vertente, até por nos situarmos numa cultura globalmente diferente da ocidental, isso é mais verdade do que nunca.

Tentando formalizar um pouco os elementos semânticos que integram estas narrativas, ocorre, em primeiro lugar, considerar que a fecundidade essencial e feminina é nelas dominante. Mas, enquanto usualmente a perspectiva temporal/accional assumida é a do *antes* – a mulher junto da fonte num cenário que caminha para o encontro amoroso –, parece claro que é possível desdobrar a fecundidade em três momentos que podem funcionar como outros tantos semas: a fecundação/concepção; a gestação; e o parto. Na realidade, muitas das narrativas recenseadas por Pierre Gallais contemplam também um sema intermédio, sob a forma

da virgindade perdida⁴¹. Por seu lado, o sema final está bem presente na maior parte das narrativas genealógicas que assumem esta imagem como ponto de partida⁴².

No caso vertente, a imagem prescindiu notoriamente do primeiro sema (que, no entanto, prevalecia nos Apócrifos, no cenário da fonte...), para concentrar as suas atenções no segundo (tal como o início da acção no *Apocalypse*), embora o investimento mais substancial seja feito no terceiro sema, transportando mesmo para aí símbolos que usualmente se associam ao sema primeiro, nomeadamente a fálica árvore, neste caso a palmeira.

Que resulta deste arranjo textual? Como compreender um investimento simbólico, que temos por conhecido, à luz de uma cultura e de um processo discursivo que, sendo embora aparentado com o que nos é familiar, é fundamentalmente diferente? Aqui como em todos os casos análogos, é necessário proceder com prudência, fundamentando o trabalho interpretativo em dados textuais e em hipóteses objectiváveis a partir deles.

O Alcorão é abundante nas referências a Cristo, sobretudo na Sura III, uma das mais especificamente teológicas, ou seja, tratando amplamente a questão central da natureza das figuras do panteão divino. É usual citar-se o v. 60 que diz:

Aos olhos de Deus, Jesus é, na verdade, semelhante a Adão. Deus criou-o do pó e disse-lhe: “Sê” e ele foi

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

Embora, como é sabido, nem do lado da Bíblia cristã, nem do lado do Alcorão se possa raciocinar com base em rigorosas e permanentes concordâncias literais (por alguma razão nasceram as exegeses alegóricas, quer de um lado quer do outro...), parece que na sensibilidade corânica, que tão pormenorizadamente respeita uma impressionante quantidade de informações relativas a Cristo e Maria constantes nos Evangelhos, a figura de Cristo é vista como uma segunda Criação do Mundo mais do que como uma verdadeira Epifania.

⁴¹ Recorrente na cultura europeia medieval ou posterior, pode encontrar-se na poesia galego-portuguesa em trovadores como Pero Meogo («levou-se a velida/vai lavar cabelos na fontana fria»); ou Pero Gonçalves de Portocarreiro («o anel do meu amigo/perdi-o so lo verde pino/ e choro eu bela»), num elenco já realizado por Ferreira (1999). Identifica-se também a sua presença no anónimo poema aragonês *Razón de Amor con los denuestos del agua y el vino*. Cf. Correia (2011 e 2016).

⁴² Exemplo amplamente mencionado neste domínio é o *Roman de Mélusine*, de Jean d'Arras. Recorrendo a exemplos que nos são próximos, tal sucede também na «Dama Pé-de-Cabra», do *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, embora a água esteja ausente...

Maria gera Cristo fecundada por Deus assim como a terra gerara Adão pela fecundadora vontade divina. Nesse sentido, Cristo só é filho de Deus na justa medida em que Adão, e com ele, toda a Humanidade, o foram.

Questão teológica, diremos. Mas questão que acarreta consequências decisivas na construção do discurso doutrinário e também no processo da recepção destes temas. Na realidade, se Maria é essencialmente a mãe escolhida, ela é uma figura homóloga da terra, na velha tradição egípcia, onde a figura do Deus fecundador era assegurada pelo rio Nilo⁴³.

É como actualizadora desse acto de criação divina que Maria ganha o direito a figurar, explicitamente nomeada, dezenas de vezes no texto corânico, numa condição quase única, já que nenhuma outra mulher tem direito a mais do que uma esporádica nomeação. E é provavelmente na mesma linha de intensa apologia da fecundidade/maternidade que todos os símbolos usualmente associados a este tema confluem no parto e não, como estamos habituados a encontrar noutras sedes, no desafio sedutor conceptivo ou não.

A cultura ocidental, sobretudo a partir da afirmação do culto mariano nos inícios do séc. XII, construiu a figura de Maria em torno da ideia de virgindade, apresentando-a como modelo redentor da condição feminina num contexto de condenação de qualquer prática sexual⁴⁴. Seguindo uma via completamente diversa, o Alcorão construiu a ideia de Maria como a Grande Mãe, aquela que daria vida ao mais perfeito dos homens, aquele que Allah destinara a sentar-se perto de si⁴⁵.

Ora, voltando às liberais (ou libertinas...) mulheres-poetas do Al Andalus, e aos versos de Muhjah, é de crer que só foi possível a esta última utilizar a imagem da palmeira, aludindo à transbordante disponibilidade feminina da sua antagonista, porque essa ideia de extrema e assumida fecundidade de Maria já lá estava como património cultural colectivo, sobrepondo-se claramente aos efeitos éticos e exemplares da virgindade, que o Alcorão, como vimos atrás, não partilha inteiramente. O livro sagrado muçulmano prefere correlacionar a problemática da concepção essencialmente com o pressuposto da obediência da mulher à vontade de Allah. Maria concebeu para revelar o poder de Deus, contornando a ideia de que todo o processo que envolve a concepção fosse algo de condenável em si.

Resta saber em que medida esta sensibilidade mariana, com as suas formas e os seus pressupostos, estava ou não difundida no espaço ibérico, e que repercussões poderá ter tido no culto e nas literaturas sobretudo em línguas vulgares europeias. Como facilmente se reconhecerá, isso é matéria de um capítulo ainda não escrito...

⁴³ Sobre o tema, ver Araújo (1995).

⁴⁴ Cf. Duby (1981); Flandrin (1981); Duby (1991).

⁴⁵ Cf. Alcorão, Sura III, 46.



Maria e a palmeira, manuscrito turco do séc. XVI

Bibliografia:

Avila, Maria Luisa (1989), “Las mujeres sabias en Al Andalus”, in M^a J. Viguera (ed.), *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid/Sevilla, Universidad Autónoma de Madrid/ Editoriales Andaluzas Unidas, pp. 139-184. Disponível em:

http://digital.csic.es/bitstream/10261/14481/1/Avila_Las%20mujeres.pdf

Afonso, Luís Urbano; Miranda, Adelaide (ed. 2015), *O livro e a iluminura judaica em Portugal no final da Idade Média*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal.

Araújo, Luís Manuel de (1995), *Estudos sobre erotismo no Antigo Egipto*, Lisboa, Colibri.

Bellido, Juan Felix (2005), “Poetisas libertinas de Al-Andalus”, in *Revista Internacional de Culturas & Literaturas*, nº 1, pp. 6-11. Disponível em: <http://www.escriptorasyescrituras.com/poetisas-libertinas-de-al-andalus/>

Bodelón, Serafin (1989), *Literatura latina en la Edad Media en España*, Barcelona, AKAL.

Bonassie. P.; Guichard, Pierre & Gerbert, M.-C. (2001), *Las Españas medievales*, Barcelona, Editorial Crítica.

- Campbell, Joseph (1976), *The Portable Jung*, Harmondsworth, Penguin.
- Castro, Americo de (1983), *Espanña en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Editorial Crítica.
- Coelho, António Borges (2003), *Portugal na Espanha Árabe*, 2ª edição, Lisboa, Editorial Caminho.
- Correia, Carla Sofia dos Santos (2011), “A Razón de Amor e a poesia galego-portuguesa”, in *Seminário Medieval 2009-2011*, Porto, Estratégias criativas, pp. 95-155. Disponível em:
[http://ifilosofia.up.pt/proj/admins/smelps/docs/6%20Carla%20Correia%20Razon%20\(pp.%2095-155\)%20\(1\).pdf](http://ifilosofia.up.pt/proj/admins/smelps/docs/6%20Carla%20Correia%20Razon%20(pp.%2095-155)%20(1).pdf)
- Carla Sofia dos Santos Correia (2016), “A recepção da Razón de amor con los denuestos del agua y el vino na corte Alfonsina”, in *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, n.º 1, pp. 1-15.
Disponível em: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/gua/article/view/3838>
- Corriente, Federico (1989), *Cancioneiro andalusí de Ibn Quzman*, Madrid, Hiperión.
- Curtius, Ernst Robert (1956), *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, PUF.
- Duby, Georges (1981), *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*. Paris, Hachette.
- Duby, Georges (org. 1991), *Amour et sexualité en Occident*, Paris, Société d'Éditions Scientifiques.
- Espírito Santo, Moisés (1995), *Lição. Introdução Sociológica ao Islão*, Porto, Estratégias Criativas,
- Espírito Santo, Moisés (1995) *Os Mouros Fatimidas e as Aparições de Fátima*, Lisboa, UNL.
- Ferreira, Maria do Rosário (1999), *Águas Doces, Águas Salgadas. Sobre a funcionalidade dos motivos aquáticos na cantiga de amigo*, Porto, Granito.
- Flandrin, Jean-Louis (1981), *Le sexe et l'Occident: évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Seuil.
- Freire, José Geraldes (2005), “O latim medieval em Portugal: língua e literature”, in Delfim Leão (coord.), *Instituto de Estudos Clássicos: um passado com futuro: 60 anos de actividade científica, pedagógica e cultural*, Coimbra, Imprensa da Universidade, pp. 135-183.
- Gallais, Pierre (1992), *La Fée à la Fontaine et à l'Arbre*, Rodopi, Amsterdam.

- García-Junceda, J. A. (1982-83), “La filosofía hispano-árabe y los manuscritos de Toledo. Una meditación sobre el origen de la escuela de traductores”, in *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, III, pp. 65-93.
- Garulo, Teresa (1998), *La Literatura Árabe de Al-Andalus*, Madrid, Hiperión.
- Garulo, Teresa (1998²), *Dîwân de las poetisas de Al-Andalus*, Madrid, Hiperión.
- González Palencia, M. (1942), *El arzobispo don Raimundo de Toledo*, Barcelona, Labor.
- Guichard, Pierre (1976), *Al-Andalus: estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, Barral Editores.
- Lewis, Charles Bertram (1920), “The origin of the Aalis songs”, in *Neophilologus*, 5, pp. 289-297.
- Lévi-Provençal, Evarisque (1944), *Histoire de l'Espagne musulmane*, Caire, Institut français d'Archéologie orientale du Caire.
- Lewis, Charles Bertram (1922), “The origin of the weaving songs and the theme of the girl at the fountain”, in *Publications of the Modern Language Association of America*, XXXVII, pp. 141-181.
- Lopes, Graça Videira (1994), *A Sátira nos Cancioneiros Medievais Galego-Portugueses*, Lisboa, Editorial Estampa.
- Machado, José Pedro (trad., 1979), *Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- Meirinhos, José (2007), “A ciência e filosofia árabes em Portugal: João de Sevilha e Lima e outros tradutores”, in *idem*, *Estudos de filosofia Medieval. Autores e Temas Portugueses*, Porto Alegre, EDIPUCRS, pp. 43-62.
- Menéndez Pidal, Ramón (1955), “España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente”, in *Revista del Instituto Egipcio de Estudios islámicos en Madrid*, III; incluído en *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam*, Espasa-Calpe, Austral, Madrid, pp. 33-60.
- Menocal, María Rosa; Scheindlin, Raymond; Sells, Michael (2000), *The Literature of Al Andalus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Millás Vallicrosa, T. (1942), *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, C.S.I.C., Madrid.
- Moita, Tiago Alexandre Asseiceira (2017), *O livro hebraico português na Idade Média. Do Sefer He-Aruk de Seia (1284-85) aos manuscritos iluminados tardo-medievais da «Escola de Lisboa» e aos primeiros incunábulo*, Lisboa, FLUL (dissertação policopiada).

Navarro Peiro, Ángeles (2006), *Literatura hispanohebraica*, Madrid, Ediciones del labirinto.

O Sagrado Alcorão, Texto árabe e tradução portuguesa (2003), Tilford, Islam International Publications Ltd.

Osório, Jorge Alves (1986), "Cantiga de Escarnho Galego-Portuguesa: Sociologia ou Poética?", in *Revista da Faculdade de Letras. Línguas e Literaturas*, II Série, vol. III, pp. 153-197.

Picard, Christophe (2000), *Le Portugal musulman (VIIIe-XIIIe siècle). L'Occident d'Al-Andalus sous domination islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose.

Rubiera Mata, Maria de Jesus (1990), *Poesía femenina hispanoárabe*, Madrid, Castália.

Sáenz-Badillos, Ángel (1991), *Literatura hebrea en la España medieval*, Madrid: Fundación amigos de Sefarad.

Santos Otero, Aurelio (ed., 1988), *Los Evangelhos Apocrifos*, 6ª ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Serour, Salah (2005), "Poesía árabe de Al-Andalus (siglos X-XII) y su paralelo en el Oriente", in Vitalino Valcárcel Martínez y Carlos Pérez González (eds.), *Poesía medieval (Historia literaria y transmisión de textos)*, Colección Beltenebros n.º 12, Fundación Instituto Catellano y Leonés de la Lengua, Burgos, pp. 67-101.

Sidarius, Adel (2005), "Arabismo e traduções árabes em meios luso-moçárabes (Breves apontamentos)", in *Collectanea Christiana Orientalia*, 2, pp. 207-223.

Tavani, Giuseppe; Lanciani, Giulia (1998), *A Cantiga de Escarnho e de Maldizer*, Lisboa, Edições Colibri.

Vanoli, Alessandro (2006), *La spagna delle tre culture. Ebrei, cristiani e musulmani tra storia e mito*, Roma, Viella.

Vernet, Juan (2006), *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, Acantilado.

Weber, R. (ed. 1994), *Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem*, (4ª ed.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

<http://www.mariedenazareth.com>

<http://www.islamyal-andalus.org>