



Palmeira e pedra desenterrados: conexões improváveis com um fragmento “corânico”

Palm and stone unearthed: unlikely connections with a “Qur’ānic” fragment

Pedro Lima Vasconcellos*

Resumo: O artigo recolhe resultados de investigações arqueológicas sobre uma igreja construída inicialmente para celebrar o nascimento de Jesus, vistos como capazes de problematizar a visão tradicional a respeito das origens do islã e da formação do Corão. Procura avançar para além do que a esse respeito já foi sugerido, apontando possibilidades, advindas da conexão entre resultados da pesquisa arqueológica e dos estudos sobre textos constitutivos do livro sagrado muçulmano, para repensar o complexo cenário socioreligioso no Sudoeste Asiático nos tempos da Antiguidade tardia.

Palavras-chave: igreja-Káthisma; Domo da Rocha; Corão; nascimento de Jesus; Paleo-islã; textos sagrados.

Abstract: The article collects results of archaeological investigations on a church initially built to celebrate the birth of Jesus seen as able to problematize the traditional view regarding the origins of Islam and the formation of the Qur’ān. It seeks to move beyond what has already been suggested in this regard, pointing out possibilities, arising from the connection between results of archaeological research and studies on texts constituting the Muslim holy book, to rethink the complex socio-religious scenario in Southwest Asia in Late Antiquity.

Keywords: Káthisma church; Dome of the Rock; Qur’an; birth of Jesus; early Islam; sacred texts.

Introdução

Resultados de escavações inicialmente desprezíveis, motivadas por um fortuito achado, nos arredores de Jerusalém, repercutem nos modos como um texto hoje componente do Corão muçulmano tem sido pensando em termos de sua gênese e formação. Essa conexão à primeira vista improvável se mostra, por sua vez, capaz de problematizar modos convencionais, estáticos e enviesados com que se concebe o quadro socioreligioso nos tempos da Antiguidade tardia daquela região geralmente denominada Oriente Médio, que me parece mais adequado nomear Sudoeste Asiático (incluindo suas adjacências em África e Europa). Como as fundações escavadas eram de um edifício que, ao menos nos primórdios de sua história, era denominado “igreja”, assim o referirei. E me guiarei pela pergunta referente ao potencial de seu achado para repensar as origens do texto que hoje denominamos Corão e repercussões que de sua história inicial podem ser identificadas. Para alargar o horizonte, abro a exposição com considerações que acabam por sustentar

* Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP, São Paulo-SP). Professor na Universidade Federal de Alagoas (Maceió-AL). Contato: plvascon@uol.com.br

a pertinência do percurso que aqui proponho e, ao final, identifico possibilidades que a arqueologia do terreno da igreja e do fragmento enfim componente do Corão abre para o enfrentamento do cenário complexo e disputado de que ambos os edifícios, tanto o arquitetônico como o literário, emergem e no qual fazem história, interpenetrando-se nos rastros que vão deixando naqueles tempos e paragens decisivos.

Escavação de terrenos e de textos: observações gerais

Não raro as investigações de ordem arqueológica têm colocado problemas e desafios aos estudos sobre os textos sagrados das religiões. Talvez o foco mais importante deles tenha sido o questionamento acerca da credibilidade histórica (ou, melhor dizendo, factual) das narrativas neles encontradas. Ou, na expressão de dois destacados investigadores das terras que fizeram nascer os textos constitutivos da TaNaK, ou seja, a Escritura judaica, “a compreensão textual, combinada com a evidência arqueológica, contribuíram para que fosse possível distinguir entre o poder e a poética da saga bíblica e os acontecimentos e processos realistas da antiga história do Oriente Próximo”. Na exposição que se lê nesse livro, em que não faltam algumas doses de sensacionalismo, se expressam as conclusões a que investigações feitas há praticamente dois séculos vêm conduzindo: a arqueologia tornou “evidente que muitos eventos da história bíblica não aconteceram numa determinada era ou da maneira como foram descritos”. E, por outro lado, ela contribuiu de forma importante para “reconstruir a história oculta da Bíblia, tanto no plano dos grandes reis e reinos como nos modos e hábitos da vida diária” (Finkelstein; Silberman, 2003, p. 16).

Como se pode ver, a ideia geral é a de que as escavações – o título original do livro de que retirei as citações acima é *A Bíblia desenterrada* – são capazes de evidenciar o caráter lendário das narrativas em questão, bem como sua pouca confiabilidade para a investigação histórica, particularmente aquela que, a despeito de toda a renovação teórico-metodológica, se vê atrelada ao princípio, de coloração positivista, que costuma ser atribuído a Leopold von Ranke, a saber, “contar os fatos como aconteceram”. Embora mais cautelosos e manejadores de metodologia mais sutil, os autores de *Em busca de Jesus* e *Em busca de Paulo* perseguem objetivo semelhante. Segundo eles, a tarefa da escavação se aplica tanto aos terrenos quanto aos textos, em vistas a uma combinação mais bem articulada entre eles, já que camadas superpostas são características tanto destes como daqueles. A articulação ponderada entre arqueologia e exegese não trará como resultado, tanto no caso do mestre galileu como do apóstolo de Cristo, a recuperação das respectivas biografias – no sentido costumeiro dado ao termo –, mas uma aproximação à possibilidade de oferecer respostas a perguntas como: “Por que Jesus aconteceu naquela época e naquele lugar?” (Crossan; Reed, 2007a, p. 17). Ou a identificação de “perspectivas até agora desconhecidas que nos ajudam a relacionar o apóstolo Paulo com o mundo imperial romano ao seu redor com a religião judaica da aliança que o formara e com a fé cristã que o fascinava” (Crossan; Reed, 2007b, p. 8). Escavação de solos e textos para uma compreensão mais adequada dos processos e dinâmicas históricas, na complexidade e meandros que comportam: o que esta colaboração propicia, na avaliação dos autores

mencionados – que representam um sem-número de tantos outros que trabalham em perspectiva semelhante –, é, entre outros efeitos, uma recolocação dos textos, particularmente aqueles que, a partir de sua forma narrativa, costumam ser tomados, de forma pouco crítica, como desveladores daqueles processos e dinâmicas, no âmbito que efetivamente lhes cabe: o do mito, tomado sem os preconceitos que se costuma atribuir ao termo e à luz do que a melhor ciência da religião tem a dizer. A partir daí, as discussões sobre a pertinência das perguntas de interesse historiográfico dirigidas a esses textos recebem encaminhamentos radicalmente divergentes e mesmo antagonicos, indo desde quem nega a estas fontes documentais escritas qualquer possibilidade heurística até quem aposta nelas, como, aliás, em qualquer outra, na medida em que sejam avaliadas, com o rigor possível, como testemunhas dos tempos e conjunturas que as viram e fizeram nascer.

Desnecessário é insistir em que situações como as expostas e refletidas acima não se referem apenas aos universos socioculturais de que são fruto os textos formadores das Escrituras judaicas e da Bíblia cristã. Se a eles até aqui me ative, isto se deve a dois motivos. Primeiramente, porque talvez não tenha havido conjuntos textuais que mais tenham sido envolvidos em procedimentos como aqueles a que acabo de aludir – os que articulam arqueologia e exegese – que os que compõem essas duas escrituras¹. Em segundo lugar, porque a situação específica que abordarei – referida ao islã dos primórdios ou, talvez melhor, ao paleo-islã, e estreitamente relacionada ao que se costuma chamar “mundo bíblico” – exige a adoção de procedimentos similares, que só com a superação de muita resistência (na academia e fora dela) vêm, ainda de maneira tímida, sendo aplicados. A provocativa síntese de Nevo e Koren (2003), para ficar num exemplo, expõe resultados promissores e mesmo surpreendentes, para além dos desafios e oportunidades que descortinam, que tocam as visões convencionais sobre o cenário geral no Sudoeste Asiático nos tempos da Antiguidade tardia e, especificamente, sobre as dinâmicas sociorreligiosas relacionadas ao surgimento do islã e à formação do Corão.

Mas, antes de avançar, cumpre uma indicação a meu ver importante. A situação que logo trarei à tona envolve desafio particularmente distinto, uma sutileza que se destaca em meio à escavação combinada de solos e textos conduzindo a revisões de processos históricos gerais. Trata-se de um caso em que a investigação de camadas e mais camadas de terra e escombros e fragmentos de variada ordem não só joga bastante poeira sobre os modos convencionais de se conceber não apenas as tais dinâmicas históricas gerais, mas também projeta poderosas luzes sobre os processos geradores de um texto, que, assim revelado, revela novas possibilidades heurísticas para a pesquisa mais geral. A ele, portanto.

Conhecida, embora olvidada

No princípio, eram as proximidades do Mosteiro de Mar Elias, na lateral da antiga estrada de Jerusalém a Belém. Por conta de obras que ali vinham sendo realizadas para

1 “A Bíblia talvez tenha sido o ‘estudo de caso’ mais paradigmático da crítica histórica moderna” (Trebolle Barrera, 2002, p. 283; a tradução é minha, da mesma forma como ocorre em todos os casos de citação de passagens oriundas de títulos em língua estrangeira indicados na bibliografia).

alargamento da rota, se fez, a partir de 1992, a descoberta das ruínas do que se veio a se mostrar como uma igreja de proporções significativas. A retomada das escavações cinco anos depois, obra dos arqueólogos Rina Avner e Yuval Baruch, suscitou suspeitas que, confirmadas posteriormente, mostravam-se surpreendentes. Em 1999, foram recuperadas as fundações do edifício, bem como descobertos os belos pisos em mosaico, decisivos para a argumentação a ser aqui desenvolvida, em meio a outras obras de preservação do sítio. O que se desvelava aos olhos contemporâneos eram as fundações de uma igreja, erguida nas imediações da Jerusalém palestina sob domínio bizantino, em sua trajetória acidentada e obscura em torno dos séculos V-VIII EC. Para uma visão geral do templo, veja-se a descrição seguinte:

A igreja octogonal consistia de dois corredores concêntricos ao redor de um salão em cúpula, em cujo centro uma rocha sagrada [de cerca de 2,5 x 3 metros] era apresentada aos fiéis. Algumas fases do uso [do espaço] foram reveladas na igreja, que mostrou uma clara continuidade no período islâmico inicial. A construção foi restaurada e pavimentada novamente com mosaicos no século VIII. Um pequeno nicho arredondado foi instalado em uma das salas ao longo da parede sul do octógono interno, bloqueando uma passagem interna e indicando o *mihrab* de uma pequena mesquita interna. Um novo piso de mosaico foi colocado ao lado do nicho arredondado, representando ramos de palmeira. A sequência estratigráfica e as descobertas mostram que esta instalação foi feita na primeira metade do século VIII (Avni, 2014, pp. 150-151).

Suas medidas gerais são expressivas: no sentido oeste-leste temos algo como 52 metros de diâmetro, enquanto a linha norte-sul tem cerca de 43 metros. Algumas salas construídas em lados do octógono ajudam a explicar a diferença entre as medidas. Mas o cenário que se divisa com o avançar das descobertas e a observação dos detalhes emergentes se mostra bem mais complexo, apontando para uma sequência de intervenções no sítio que se estende por alguns séculos:

Graças às provas numismáticas e cerâmicas, as escavações tornaram possível datar três níveis de pavimentos. O mais antigo remonta à primeira metade do século V. Sob este piso mais antigo, na área próxima à rocha, havia até mesmo uma seção de uma parede de fundação que antecedeu a construção da igreja. Este muro, que também deve ser datado da primeira metade do século V, provavelmente pertencia a um prédio, provavelmente bastante modesto [...] (Dye, 2012, p. 79).

É do segundo nível, que remete aos inícios do século VI, a intervenção que levou à instalação de um tubo, em cerâmica, que trazia água de uma nascente nas proximidades e acabava por circundar a pedra central (Dye, 2012, p. 80). A descrição oferecida por Avni, reproduzida acima, se refere ao terceiro plano, em que as intervenções teriam dado, segundo a interpretação corrente, ares de mesquita muçulmana a uma edificação que até então era tomada por uma igreja cristã. Será preciso, mais à frente, propor um reparo a esta sugestão.

O cruzamento desses dados advindos dos trabalhos das sucessivas escavações com informações provenientes de vários testemunhos documentais escritos levou à identificação do edifício enfim encontrado com a agora esquecida – destruída que fora em tempos medievais –, mas em outros tempos muito destacada, igreja “Káthisma toû Theotókou”, ou seja, numa tradução mais próxima ao literal, “Assento da parturiente

de Deus”². Ao mesmo tempo, conduziu à conclusão de que era enganosa a identificação com a referida igreja de um achado dos anos 1950, situado a algumas centenas de metros desta nova descoberta. Ou tratar-se-ia de uma construção feita em substituição à outra, com o propósito de marcar com mais precisão aquele momento decisivo da vida da Virgem-Mãe.

Esse último detalhe não interfere na linha reflexiva que vou tecendo. O importante aqui é tratar de identificar o sentido da referida construção, justamente naquele lugar, recorde-se, entre Jerusalém e Belém. Durante muito tempo, se pensou que sua construção serviria para marcar o lugar em que, segundo certa tradição, José e Maria, vindos de Nazaré, teriam parado para um descanso (este, então, seria o sentido do termo “káthisma”), no caminho rumo ao povoado no qual Jesus logo haveria de nascer. Tradições escritas, por outro lado, indicam outra possibilidade: o “káthisma” de Maria recordado pela edificação referir-se-ia a uma parada que ela, na companhia de José e o menino Jesus, teria feito quando de seu deslocamento para o Egito, fugindo da sanha assassina do rei Herodes que, de acordo com o relato de um dos evangelhos constantes do Novo Testamento, pretendia matar o “rei dos judeus” que acabara de nascer (Mateus 2). Neste sentido se expressa, por exemplo, uma espécie de guia para orientação de peregrinação em lugares santos cristãos em Jerusalém, produzido na segunda metade do século VI:

A caminho de Belém, no terceiro marco miliário de Jerusalém, encontra-se o corpo de Raquel, no limite da área chamada Ramah. Ali vi água parada que vinha de uma rocha, da qual se pode tirar tanto quanto lhe apetecer, até sete pontos. Cada um tem a sua dose, e a água não se torna menos ou mais. É indescritivelmente doce a beber, e as pessoas dizem que Santa Maria ficou com sede no deslocamento para o Egito, e que quando ela parou aqui esta água imediatamente fluiu. Hoje em dia existe também ali uma igreja edificada (apud Shoemaker, 2003, p. 22).

Efetivamente o lendário deslocamento da “sagrada família” para o Egito vinha sendo preenchido, desde tempos antigos, por referências imagéticas e de anedotas, no bojo de amplo processo de reescrita e renomeação dos vários lugares que pudessem ser associados a passagens ou tradições bíblicas. Processo este que se intensificou de maneira particular desde os tempos em que a romana Aelia, “pagã” começava a ser convertida numa Jerusalém cristã. Foi um momento de exercício intenso de incremento do que Maurice Halbwachs denominou “topografia lendária”, num movimento que se estendia por todo o território palestinese, obra de da família imperial de Constantino e de tantas lideranças eclesiásticas na primeira metade do século IV. O episódio da fuga para o Egito, ao ser localizado, em um de seus momentos iniciais, na rota ligando Jerusalém a Belém, reforçou o processo de transformação desta numa “Via Sacra cristã, conectando as duas cidades mais sagradas na Terra Santa” (Avner, 2006-2007, p. 541). Como se disse, em suas margens foi identificado um possível local para o descanso de Maria, sugerindo-se que ali não apenas sua sede foi saciada, mas também sua fome. Por isso, se

2 Não custa recordar que em torno do termo “theotókos” desenvolveram-se acirradíssimas discussões que tiveram no concílio de Éfeso (431) e na assembleia episcopal que passou à história com o epíteto “latrocínio”, ocorrida na mesma cidade dezoito anos depois, expressões destacadas de truculência e arbitrariedade. Para um panorama a respeito veja Jenkins (2013).

contava um episódio que, conhecido em uma versão escrita um tanto posterior (talvez o século VII), parece reproduzir tradições de significativa antiguidade. Refiro-me ao texto do *Evangelho do Pseudo-Mateus*, cuja composição seria contemporânea à época em que tradicionalmente se coloca a confecção do Corão. Trago à baila uma passagem desse escrito, que costuma aparecer entre os “apócrifos do Novo Testamento”:

Aconteceu que, ao terceiro dia de caminho [rumo ao Egito], Maria se sentiu fatigada por causa do calor do deserto. Então, vendo uma palmeira, disse a José: “Gostaria de descansar um pouco à sombra dela”. José rapidamente a conduziu até a palmeira e a fez descer do jumento. E quando Maria se sentou, olhou para a copa da palmeira e a viu cheia de frutos, e disse a José: “Gostaria, se possível, de tomar algum fruto desta palmeira”. Mas José lhe respondeu: “Admira-me que digas isto, vendo a altura da palmeira, e que penses comer de seus frutos. A mim me preocupa mais a escassez de água, pois já se acabou a que trazíamos nos odres; nada mais há para que nos saciemos e demos de beber aos jumentos”. Então, o menino Jesus, que placidamente repousava no regaço de sua mãe, disse à palmeira: “Reclina-te, árvore, e com teus frutos dá algum refrigerio a minha mãe”. E a estas palavras a palmeira inclinou sua plumagem até os pés de Maria, que assim pode recolher todo o fruto de que necessitavam para se saciarem. Mas a palmeira continuava ainda nesta posição, esperando que lhe ordenasse erguer-se a mesma voz que lhe havia mandado abaixar-se. Por fim, Jesus lhe disse: “Levanta-te, palmeira, e recobra teu vigor, pois serás companheira das árvores que povoam o jardim de meu Pai. E agora faze com que rompa de tuas raízes esse veio de água escondida na terra, para que do manancial possamos saciar-nos”. No mesmo instante, a palmeira se ergueu, e começaram a brotar de entre suas raízes jorros de água cristalina, fresca e extremamente doce. Ao ver o manancial, todos se encheram de júbilo e puderam saciar-se juntamente com os jumentos as demais pessoas da comitiva, dando por isso fervorosas graças a Deus (*Evangelho do Pseudo-Mateus* XX, 1s; texto latino disponibilizado por Santos Otero [1993, pp. 212-213]).

O texto avança ainda mais a respeito do destino que o *infans* Jesus reserva à privilegiada palmeira, mas o que se lê até aqui é suficiente. Recorde-se que no piso correspondente ao terceiro nível das construções do sítio em questão se encontrou um mosaico com representação pictórica de palmeiras. Faça-se o registro por ora, pois as conexões a serem identificadas – porque elas são óbvias – são mais complicadas e envolvem outros elementos a serem considerados mais à frente. Até porque antes é preciso considerar que, a despeito de todas as atenções de tipo topográfico, não faz muito sentido pensar uma fuga de Belém para o Egito cujo trajeto envolvesse tomar o caminho na direção de Jerusalém (esta se encontra ao norte da “cidade de Davi”), enquanto o Egito se encontra ao sul (mais exatamente a sudoeste), e ainda correr os riscos inerentes a uma aproximação com a sede do poder ameaçador.

Não foi prioritariamente por essa razão que, já faz quase um século, outra proposta referida à “igreja-Káthisma” foi apresentada, ainda antes que suas ruínas viessem a ser encontradas: mais do que um marco no deslocamento para o Egito de uma família em fuga, a edificação marcaria nada menos que o lugar do próprio nascimento de Jesus, que, de acordo com algumas narrativas e referências antigas, não se deu em Belém, a “cidade de Davi” (como querem os relatos mateano e lucano inseridos no Novo Testamento). O testemunho mais eloquente neste sentido é o do *Proto-evangelho de Tiago*, obra produzida em meados do século II EC, provavelmente no Egito, mais um dos “apócrifos do Novo Testamento”, extremamente popular e difundida nos primeiros séculos depois de seu surgimento, traduzido em várias línguas, tendo influenciado de maneira importante a piedade mariana, a iconografia e a liturgia referentes ao Natal,

bem como a arte e a arquitetura cristãs de tempos subsequentes (HORN, 2006). E isso mesmo depois de ter sido colocada no rol dos títulos condenados no chamado *Decreto Gelasiano*, atribuído ao papa Gelásio, no fim do século V. A passagem que aqui importa é a seguinte:

E veio uma ordem do imperador Augusto para que se fizesse o censo de todos os habitantes de Belém da Judeia. [...] E, preparando seu animal, [José] fez Maria acomodar-se sobre ele [...]. Quando estavam a três milhas de distância [de Belém], José voltou-se para Maria [...]. E ao chegar à metade do caminho, disse Maria a José: “Desce-me, pois o fruto de minhas entranhas pejeja para vir à luz”. José a ajudou a descer do animal, dizendo-lhe: “Para onde poderia eu levá-la para resguardar teu pudor? Porque estamos num lugar descampado”. E, encontrando uma gruta, ele a conduziu para lá, e tendo-a deixado [...], foi buscar uma parteira hebreia na região de Belém (Proto-Evangelho de Tiago, capítulo 17 e início do 18; texto grego disponibilizado por Santos Otero [1993, pp. 158-159]).

Seria a esse “lugar descampado” em que Maria desceu do animal que a transportava e onde, deixada por seu marido (numa gruta), acabou por dar à luz seu filho, a este momento específico do parto, que a edificação da “igreja-Káthisma” estaria referida. Esse vínculo se mostra reforçado pelas indicações de um antigo lecionário armênio a respeito das leituras bíblicas feitas em cerimônias dedicadas à mãe de Jesus e realizadas no referido sítio religioso: elas se centravam no nascimento de uma criança, de uma mãe virgem. Além disso, há o testemunho de um outro guia para peregrinações em Jerusalém, que menciona um local a meio caminho entre Jerusalém e Belém, bem como uma rocha que serviu a Maria de descanso, antes de que ela desse à luz (Shoemaker, 2006, p. 83). Assim, pode-se concordar com a seguinte avaliação, de uma trajetória a uma só vez obscura e complexa: a edificação sagrada

[...] originalmente era associada ao nascimento de Cristo, mas eventualmente veio a ser relacionada à comemoração de morte de Maria e, o que é mais importante, com alguns eventos da lendária viagem para o Egito, como descrita em alguns apócrifos cristãos antigos (Shoemaker, 2003, p. 11).

Os motivos para essa alteração de sentido para a edificação deverão ainda aparecer. Agora é o momento de pensar sobre as implicações que essa descoberta arqueológica traz para o enfrentamento de questões delicadas e complexas referentes à conjuntura sociorreligiosa, sempre dinâmica e em movimento, concernente às regiões do Sudoeste Asiático nos tempos da Antiguidade tardia. O foco de minhas atenções se desloca agora a um pequeno fragmento escrito.

Natal sob uma palmeira

Se as descobertas referentes à “igreja-Kathisma” nada têm a dizer sobre o lugar e as circunstâncias em que teria ocorrido o nascimento de Jesus, obviamente revelam muitíssimo sobre o que, a tal respeito, pensaram gerações de pessoas algumas centenas de anos depois de ele ter acontecido, particularmente aquelas que viram as intervenções a que sucessivamente o edifício foi submetido, entre os séculos V e VIII. Evidenciam as controvérsias que sobre aqueles venerandos acontecimentos já

rememorados e transmitidos sob a égide do mito e da piedade (o Natal, a fuga para o Egito) opunham segmentos e forças sociais expressivas num cenário político e religioso bastante complexo. Nesta perspectiva, elas, as descobertas, lançam interrogações também sobre dinâmicas supostamente situadas em cenário mais distante, aparentemente alheio àquele iluminado pelas escavações aqui comentadas. O foco é um texto, e o que escombros recolhidos nas escavações acabaram por fazer foi alvejar data e localidade muito precisas costumeiramente indicadas para o seu surgimento, provocando não poucos estranhamentos e incômodos, por abalar certezas secularmente tidas por sólidas. Senão, vejamos.

Estamos por volta de 615 EC – assim diz o relato tradicional –, na cidade de Meca ou em algum de seus arredores, no Hijaz, Península Arábica. A essa altura, um personagem de nome Muhammad, que já se fazia conhecer num círculo significativo de pessoas como visionário, alguém destinado a ser reconhecido como o profeta fundador de uma nova fé religiosa, teria recebido a seguinte revelação:

²²Então ela [Maria] concebeu-o [a seu filho]; e retirou-se com ele a um lugar afastado.

²³Então a conduziram as dores do parto ao tronco da palmeira. Ela disse: “Oh, eu desejaria ter morrido antes disto, estaria no esquecimento, esquecida”. ²⁴Então, chamou [uma voz], de debaixo dela: “Não te atormentes, porque fez correr teu Senhor debaixo de ti um regato! ²⁵E sacode na tua direção o tronco da palmeira; cairão sobre ti frutos maduros, frescos. ²⁶Então come e bebe, e refresca os olhos. Então, se vires algum dos mortais, então diz: ‘Fiz um voto ao Misericordioso, então não falarei hoje ao povo’”.

²⁷Então veio com ele a sua gente, trazendo-o (Corão, sura 19, com a indicação do número tradicional das aleias, ou seja, versículos).

Algumas notas a respeito do texto cabem aqui, para seu melhor enquadramento: trata-se das aleias cruciais referentes ao nascimento de Jesus tal qual descrito no texto árabe do Corão, em sua sura 19; antecede a este fragmento a notícia, dada a Maria por um emissário divino, de que ela ficaria grávida; depois dele vem um questionamento a respeito da sua honradez, contestado, para espanto geral, pelo próprio *infans*, nos braços da mãe, que aproveita para se apresentar e dizer de sua identidade e missão. Quanto a detalhes internos a ele, convém salientar que os dizeres transmitidos na aleia 24 são de uma voz não nomeada no texto, situação essa promotora de uma interrogação que só será solucionada no desenrolar da narrativa; para os propósitos deste artigo, posso notificar que tudo aponta tratar-se da fala do próprio bebê recém-nascido. Outras pontuações deverão aparecer mais adiante.

Quanto às circunstâncias da elaboração dessa passagem corânica, as pesquisas acadêmicas, salvo exceções – poucas, mas em número crescente –, mostram-se reféns daquilo que a respeito do livro vêm dizendo a tradição teológica muçulmana e a narrativa convencional que a referida religião apresenta de si mesma e do livro que toma por sagrado. Veja-se, por exemplo, a manifestação de um conhecido estudioso estadunidense das religiões:

O conteúdo sagrado do Alcorão [...] compreende uma série de revelações dadas a Maomé [sic] entre 610 e sua morte em 632. Elas foram transmitidas oralmente, em diversas circunstâncias [...] por intermédio do anjo Gabriel. Essas comunicações enviadas por Deus foram repetidas textual e publicamente por Maomé durante os 22 anos de seu ministério em Meca entre 610 e 622, e depois em Medina, de 622 a 632 [...]. Portanto o Alcorão é as palavras de Deus, repetidas, sem erro, por seu “enviado”

ou “mensageiro” (rasul), como ele é chamado no Alcorão, e como todo muçulmano deve crer (Peters, 2008, p. 47, grifo nosso).

Vê-se, portanto, acordo absoluto em torno do que é crido e do que é tomado como dado a sustentar a pesquisa. Além disso, a tendência ainda dominante tem sido a de tomar a edição do Corão, estabelecida há quase cem anos na cidade do Cairo, com base em uma das sete leituras autorizadas por um sábio que viveu entre os séculos IX e X, como testemunha – indiscutível e indiscutida – de conteúdos que teriam sido redigidos quase três séculos antes, o que evidencia desatenção inexplicável quanto a algo fundamental em toda discussão sobre edição, reprodução e transmissão de textos, em particular no mundo das produções manuscritas, qual seja, o universo de questões abrangidas pelo ramo da pesquisa denominado “crítica textual” (para rápida problematização destas questões aplicadas ao Corão, veja Prémare, 2015, pp. 47-99).

Essas considerações gerais sobre o texto corânico se desdobram em outras no âmbito da pesquisa acadêmica, sem que com isso a camisa-de-força representada pelos testemunhos da tradição muçulmana, assumidos acriticamente, seja desmanchada. Um exemplo disso é a classificação cronológica das suras levada a cabo, no século XIX, pelo estudioso alemão Theodor Nöldeke e reproduzida largamente desde então. Seu trabalho consistiu em identificar aquelas unidades textuais que seriam devidas à atividade profética de Muhammad em Meca e as que decorreriam de sua ação em Medina. As primeiras, por sua vez, se subdividiriam em três momentos possíveis de ser identificados. A sura 19, a que me interessa aqui, seria do período mecano intermediário, tempo em que “uma silenciosa reflexão toma gradualmente o lugar da fantasia e do entusiasmo altamente excitados característicos do primeiro período” (Nöldeke et al., 2013, p. 98). Já para Angelika Neuwirth, a mais destacada adepta, na contemporaneidade, dos caminhos interpretativos indicados pela teoria nöldekiana, cabe ler uma passagem como a que aqui importa, que tematiza Maria e Jesus, no bojo de “uma cadeia de sucessivos desenvolvimentos no processo de comunicação do Corão com seus primeiros ouvintes [mecanos], cujas expectativas e pano-de-fundo religioso estão reconhecidamente implícitos nos textos corânicos” (Neuwirth, 2009, pp. 386-387); nesta perspectiva, quaisquer ilações, por mais sugestivas que sejam, que pudessem ser estabelecidas entre o fragmento textual e tradições e topografias outras, ficam em absoluto segundo plano.

Não foi à toa, portanto, que Neuwirth reagiu ríspidamente diante do primeiro artigo a apontar que os achados da “igreja-Kathisma” deveriam ser levados a sério em sua capacidade de desafiar o consenso tradicional e acadêmico estabelecido a respeito da origem dos textos corânicos em geral e da narrativa do nascimento de Jesus aí encontrada em particular, ou seja, o fragmento sobre o qual se referem as presentes considerações. Refiro-me ao já citado estudo de Shoemaker (2003), que chamou a atenção para o fato de que, nas fundações recém-escavadas da construção, se evidenciou uma fusão só encontrada até então no relato corânico aqui comentado: aquela entre um nascimento de Jesus num lugar afastado – e não em Belém exatamente, como já foi visto – e o episódio da palmeira e do jorro d’água que saciam a fome e a sede de Maria (embora este, recorde-se, esteja associado de modo um tanto forçado ao movimento de fuga para o Egito). Uma confluência assim significativa, materializada em letra e em

arquitetura, não pode ser entendida como mera coincidência, e exige um estreitamento na aproximação, algo que só pode ocorrer pela ampliação dos horizontes a partir dos quais se aborda a gênese e o impacto do fragmento textual em questão, no cruzamento com a significação do empreendimento arquitetônico palestinese. Estamos diante de um exemplo, entre tantos outros, que deixa patente que “as tradições cristãs presentes no Corão derivam de fontes cristãs anteriores, em vez de serem reveladas ou compostas *ex nihilo*” (Shoemaker, 2003, p. 12). Apoiando-se em algumas indicações conclusivas um tanto apressadas do autor, Neuwirth (2009, pp. 414-416) praticamente se recusa a assumir a tarefa de repropor os termos da conexão que considera inadequados, e esta reação foi indicativa da modesta recepção que o artigo vem alcançando (Dye, 2012, p. 60). Mas ele é ponto de partida necessário, para daí avançar. Aponto apenas algumas possibilidades.

Uma palmeira desenterrada para reescrever a história de um texto

Um pequeno detalhe do fragmento textual constitutivo do que hoje é a sura corânica de n. 19, por vezes negligenciado por traduções e comentários, é de importância significativa: a palmeira junto à qual Maria se recosta no momento do parto aparece no relato com um artigo definido, o que sugere “que ela seria conhecida dos ouvintes” (Neuwirth, 2019, p. 296), ou seja, daquele público imaginado por quem redigiu a narração. Quem seriam essas pessoas, sabedoras de uma palmeira que abrigara a mãe de Jesus justamente no momento de ela o dar à luz? É a isso que a reflexão pioneira de Shoemaker (2003, p. 11) conduz: “a narrativa corânica do nascimento de Jesus”, em sua concepção, deve ser conectada a “tradições locais da Palestina”. A questão que se coloca diz respeito aos termos mais adequados para se delinear tal conexão. As duas possibilidades extremas vão desde um pouco disfarçado desdém, minimizador dos efeitos dela decorrentes, até uma conclusão vista como inevitável. A primeira posição permite continuar a sustentar a posição tradicional a respeito da origem “muhammadica” e árabe do livro em seu todo, apelando à suposição, bastante razoável, de uma difusão significativa das tradições relativas à “igreja-Káthisma” por tantas paragens daquelas regiões de que proviriam indivíduos e grupos – eventualmente a título de peregrinação, mas não apenas com propósitos deste teor – indo e vindo de Jerusalém, cuja atração só fazia crescer naqueles tempos que viviam a já referida cristianização topográfica da “cidade santa” (Neuwirth, 2009, p. 415; curiosamente, a autora se apoia numa passagem do texto de Shoemaker para impugnar a tese de fundo deste e sustentar a própria posição). Na outra ponta das possibilidades está o encaminhamento proposto pelo mesmo Shoemaker: se, de um lado, o relato corânico do nascimento de Jesus supõe um influxo determinante das tradições palestinas “Káthisma”, e de outro Muhammad não viveu o suficiente para ver a assim chamada “conquista árabe da Palestina” (em geral situada por volta de 638), forçoso é concluir que um texto como o que aqui comento – da mesma forma que tantos outros – só pode ter sido elaborado anos após a morte daquele a cuja atividade costumam ser relacionados os conteúdos constitutivos do Corão (Shoemaker, 2003, pp. 12-13). Em outras palavras: o reconhecimento de uma origem palestina – ao

menos – desse fragmento corânico compromete decisivamente a narrativa tradicional sobre as origens do livro sagrado muçulmano.

Seguramente não há que minimizar os termos da conexão ora em debate. Mas a conclusão sugerida por Shoemaker, embora possível, não é necessária, e principalmente não deve ocultar um cenário viável, virtualmente mais dinâmico e rico, em que tanto influxos locais palestinos se mostram decisivos na configuração do texto – hoje corânico – do nascimento de Jesus sob a palmeira³ quanto a história que este texto começa a fazer, desde quando lido, relido, ouvido, transmitido vai deixando marcas, inclusive (!) na própria “igreja-Káthisma”. Afinal de contas, a pesquisa arqueológica ali desenvolvida estabeleceu que o belo mosaico que emergiu ao ser descortinado o piso do edifício, contendo uma frondosa palmeira, ladeada de outras duas, menores, e todas elas carregadas de frutos, foi elaborado em algum momento do século VIII, em pleno domínio omíada – sobre o qual as informações disponíveis estão longe de serem seguras (González Ferrín, 2018, pp. 296-297) –, época, no entanto, em que o texto que hoje lemos como sura 19 já fora elaborado, ao menos em suas grandes linhas. Tal mosaico, à luz do texto em questão, consolida para a visualização o que o texto escrito descrevera para a audição e a leitura: o lugar do nascimento de Jesus é aquele, ermo e afastado, em que uma palmeira e um curso d’água saciaram fome e sede de sua mãe. De maneira intencionada ou não, o texto que hoje lemos no Corão se insere numa disputa, que já vem de séculos, sobre o local do nascimento de Jesus, assumindo o veio desenvolvido por uma tradição marginal (testemunhada no *Proto-Evangelho de Tiago*, cabe recordar) e enfim alijada do retrato jerusalémico “cristão” oficial que vinha sendo delineado desde os tempos de Constantino, em conformidade com as narrativas enfim canonizadas como constitutivas do Novo Testamento (Shoemaker, 2003, p. 31, p. 35).

Como se vê, escavações como as realizadas na “igreja-Káthisma” contribuem não pouco para libertar o referido fragmento textual do modelo convencional de entendimento da formação do livro do qual faz parte, e ao mesmo tempo inseri-lo no vasto, complexo e dinâmico mundo do Sudoeste Asiático – dentro do qual a Arábia é península, não ilha – nos tempos da Antiguidade tardia, antes e depois da primeira metade do século VII, em que se costuma situar a ação de Muhammad e a redação do Corão. Os indícios formam uma conexão poderosa: a “igreja-Káthisma” acentuava mais a maternidade/virgindade de Maria que o caráter divino de seu filho; ela se constitui no único espaço, antes do texto hoje corânico, a associar as tradições do Natal advindas do *Proto-Evangelho de Tiago* com o milagre da palmeira e da água; o modo como Maria aparece na atual sura 19 ecoa conteúdos da festa de Maria celebrada nesta igreja (Dye, 2012, pp. 107-109).

Essa contextualização renovada e ampliada para o fragmento textual vê-se reforçada com o aporte de outros indicativos, capazes ainda de arejar de maneira mais geral as discussões sobre a formação plural dos textos que constituem o Corão e do livro enquanto tal. O primeiro deles remete a um possível pano-de-fundo siríaco e/

3 “Nada impede que tradições associadas com o santuário Káthisma possam ter irradiado mais longe já antes da conquista árabe da Palestina e que elas tenham penetrado o ambiente corânico (onde quer que o situemos) por meio de vários estágios de disseminação oral” (Sinai, 2017, p. 48).

ou aramaico, não árabe, para a referida unidade textual, entre outras. Essa é a linha polêmica de argumentação assumida por Christoph Luxenberg, pseudônimo de um intelectual cuja identidade não é conhecida, atuando em sendas abertas por estudos anteriores atentos à perspectiva filológica (em particular ao que era tomado por “estrangeirismos” no texto árabe do Corão). Ele insere o livro num pano-de-fundo de fala e escrita menos árabes que siríacas (ou siro-aramaico, como o autor prefere, o idioma predominante naqueles tempos e paragens), o que remete a um contexto de marcadas presenças que seriam vistas como cristãs. Seu ponto de partida são passagens (expressões ou palavras) tidas por obscuras pelos tradutores do Corão árabe, ou mesmo controversas, em que Luxenberg não poucas vezes encontra aramaísmos; e sua sugestão é justamente o cotejo de palavras árabes com homônimos siro-aramaicó; sem alterar em nada o texto consonantal, os termos num idioma e noutra podem comportar sentidos diferentes, o que justamente propiciaria um melhor “encaixe” nos fraseados do livro: “num número não insignificante de casos esta leitura siro-aramaica produz o melhor resultado” (Luxenberg, 2007, p. 24). Ou seja, na medida em que o texto corânico seja abordado sem as vogais e os pontos diacríticos a ele acrescentados e contra o referido pano-de-fundo siro-aramaico, o que resulta é um esclarecimento de passagens do livro que a tradição exegética muçulmana tem reconhecido como de difícil compreensão. Todas as opções metodológico-analíticas adotadas pelo autor partem desse pressuposto fundamental; entre as passagens corânicas por ele estudadas, se encontra uma situada no coração mesmo do fragmento textual aqui sob apreciação. Na aleia 24, os termos da voz que emerge de debaixo da parturiente são impressionantemente distintos do habitualmente lido e acima veiculado: em lugar de “Não te atormentes, porque fez correr teu Senhor debaixo de ti um regato!”, teríamos “Não te atormentes, teu Senhor tornou legítimo teu parto!” Essa possibilidade permite identificar outros veios pelos quais a passagem em questão se vê vinculada e envolvida em debates e polêmicas de muito fôlego e longa duração, em torno de Jesus⁴, para além da Arábia em que se costuma enquadrar a atuação daquele a quem os conteúdos componentes do Corão tendem a ser diretamente vinculados. E faz pensar em tantas expressões escritas que precedem ou correm em paralelo àqueles que constituem o Corão árabe que hoje conhecemos.

Por isso é que venho falando, ao comentar o fragmento textual referente ao natal de Jesus sob uma palmeira, de estar diante de um texto que constitui parte do que apenas numa determinada circunstância será identificado como a sura que, em algum momento, seria a de nº 19 de um livro a ser nomeado Corão, no singular. Cabe pensar em possíveis cenários em que a referida narrativa eventualmente não compusesse o que hoje identificamos como uma unidade textual (a sura), ou que esta não se situasse numa sequência como a que atualmente se conhece⁵. São histórias que tanto a passagem mais curta como a sura mais ampla (embora não necessariamente em sua

4 A sugestão de Luxenberg se vê confirmada em uma antiga tradução do Corão ao turco (veja artigo de Gallez indicado na bibliografia).

5 Estudos papirológicos sobre um palimpsesto encontrado na mesquita de Sana'a (Iêmen) sugerem para a *lectio inferior* uma datação de fins do século VII; nela se encontram umas poucas suras, não necessariamente completas – na comparação com o texto hoje conhecido –, e algo como dois terços do texto que atualmente nomeamos como sura 19 aparece logo após a sura 9 (Hilali, 2017, pp. 130-135).

totalidade de noventa e oito aleias) puderam fazer antes de vir a compor o Corão hoje reconhecido como sagrado no mundo muçulmano. Se a “igreja-Káthisma” com suas tradições evidencia raízes e conexões palestineses e especificamente jerusalemitas para esse fragmento textual, a unidade maior em que hoje o vemos inserido mostra ainda outras raízes e conexões do mesmo teor. Estou pensando aqui nos impactos de conteúdos muito próximos, mas na letra não idênticos, ao que se lê em algumas aleias da atual sura 19, bem como nos impactos da própria “igreja-Káthisma”, na impactante construção que hoje se conhece como o “Domo da Rocha”, erigida no início dos anos 690 EC no terreno que anteriormente abrigara o templo judeu de Jerusalém. Não posso entrar em maiores detalhes sobre ela, além de salientar os seguintes pontos, mais atinentes ao tema que aqui desenvolvo: a) a estrutura arquitetônica do Domo da Rocha, em geral abordada como algo único no cenário em que emergiu, teve como modelo exatamente a que agora se evidencia como tendo sido a da “igreja-Káthisma”: “ambas [as edificações] são octogonais em seus exteriores, cada uma de suas plantas consiste em um espaço central com uma rocha sagrada, e ambas têm duas faixas concêntricas octogonais ao redor desse espaço central” (Avner, 2010, p. 38); b) uma série de inscrições – em árabe – nas paredes exterior e interior da construção reproduz, como disse acima, passagens que só aproximadamente poderiam ser classificadas como “corânicas”, junto a outras, em menor número, que não encontram qualquer paralelo no livro em questão; c) boa parte destas inscrições – inclusive aquelas que se encontram próximas a passagens da atual sura 19 – se refere a Jesus e à unicidade de Deus, que não tem um filho, exprimindo uma cristologia que dialoga com várias outras configurações que, por não aderir à vertente oficial sacramentada na sequência dos concílios de Nicéia (325), Éfeso (431) e Calcedônia (451), eram, desta perspectiva, tomadas por heréticas.

A convergência desses fatores todos numa única construção – a saber, a inspiração arquitetônica oferecida pela “igreja-Káthisma”; a presença, nas inscrições, de passagens “corânicas” (as aspas a esta altura não precisam ser justificadas) estabelecendo em termos particulares a relação entre Jesus e Deus; o levantamento deste edifício no terreno que outrora abrigara o templo judeu – a convergência entre eles exige que não se tome, sem mais, o Domo da Rocha como “o primeiro monumento islâmico significativo” (Milwright, 2016, p. 3). Islâmico: o que significaria este qualificativo nos tempos de seu erguimento? A referida convergência justamente traz à tona um cenário em que judaísmo, cristianismo e islamismo – para ficar nas nomenclaturas geralmente utilizadas para identificar os veios mais destacados das expressões religiosas vinculadas à matriz mítica abraâmica – estão longe de ter suas identidades definidas de forma cabal uma em relação às demais; o caminho que conduziria a esta configuração assim diferenciada ainda estava sendo percorrido; os materiais doutrinários, rituais e de outras ordens eram ainda amplamente compartilhados e debatidos. Deve chamar a atenção que ‘Abd al-Malik, o soberano omíada responsável pela construção, tenha elevado justamente posicionamentos no campo da cristologia – acima de referências, discutíveis, a Muhammad – para o topo do então Monte do Templo para afirmar a identidade de uma entidade política cuja chefia ele tratava de consolidar. Estamos num tempo em que ainda o termo “islã” não é de uso generalizado, o Corão que conhecemos ainda não existe (João Damasceno, teólogo residente em Jerusalém que escreve pelos anos

730, não sabe nem do termo nem do livro ao tratar do que ele denomina “*threskéia* dos ismaelitas” [Schadler, 2018]). No entanto, ele estava lá, mesmo sem o termo: islã e cristianismo (sem contar o judaísmo) não se separam “por uma repentina invasão profética forânea [como aquela sugerida para os anos subsequentes à data suposta para a morte de Muhammad], mas na base de progressivas decantações (repartições) de um mesmo ambiente teológico, multicromático, mediorientado” (González Ferrín, 2015, p. 7). Nos tempos do erguimento do “Domo da Rocha” e das elaborações do Damasceno sobre heresias, o edifício Káthisma não era partilhado por pessoas cristãs e outras muçulmanas – como querem, entre outros, os várias vezes citados Shoemaker e Dye –, mas por segmentos que concebiam Jesus diferentemente e o veneravam, peregrinando até o local de seu nascimento, a partir de referências tão distintas quanto os relatos mateano e lucano, que um dia viriam a conformar o Novo Testamento, o popularíssimo apócrifo *Proto-Evangelho de Tiago* ou narrativas que se encaminhavam para serem incorporadas a uma grandeza enfim nomeada Corão.

Conclusão

Não foi a recuperação da “igreja-Káthisma” pelas investigações arqueológicas que desencadeou o processo de libertação de textos como o que hoje lemos no interior da sura corânica de n. 19, permitindo aos estudos no âmbito da ciência da religião tomá-los ao mesmo tempo como expressões e testemunhas, ao mesmo tempo que constitutivos, de processos sociorreligiosos altamente complexos. Mas a tomada de contato com detalhes que caracterizaram o erguimento do edifício em questão, bem como a história que fez em seus primeiros séculos, foram decisivas para se repensar o lugar do referido fragmento textual, nos diversificados enraizamentos que evidencia e nos impactos que vai deixando nos cenários em que ele se insere. Os desdobramentos daí decorrentes têm potencial significativo para animar a tessitura e o trilhar de caminhos alternativos no enfrentamento de questões referentes ao diversificadíssimo caleidoscópio religioso que se divisa no mundo do Sudoeste Asiático nos tempos da Antiguidade tardia.

Mais especificamente: ao mostrar-se referência tanto para o entendimento de uma passagem decisiva de um texto visto como fundador do islã como para a apreciação do significado do erguimento de um edifício que se tornaria referência para esta mesma religião, a “igreja-Káthisma”, cujas fundações finalmente foram trazidas à luz após persistentes investigações arqueológicas, obriga a que sejam recolocados os termos pelos quais se concebe a trajetória do paleo-islã. Ele não é uma dissidência do cristianismo ou do judaísmo que teriam seus contornos já definidos nos séculos VI-VIII; diferentemente disso, ele faz sua trajetória na interação com tantas expressões “abraâmicas” de configuração religiosa, até se ver identificado como uma grandeza diferenciada, num processo que, se pode ter como um de seus marcos segmentos derrotados em Niceia, avança pelo menos até a segunda metade do século VIII. Ou seja, um percurso que ultrapassa em muito os tempos e os ambientes sugeridos para a atuação do líder árabe Muhammad. Por outro lado, acaba por se mostrar sugestivo como textos tomados em geral, sem mais, como “corânicos” e, portanto, artificialmente distanciados de um

universo então nomeado como judaico-cristão, têm enorme potencial para repropor o entendimento de cenários e dinâmicas como as representadas pela trajetória de um edifício religioso que, designado inicialmente como “igreja” Káthisma – e assim o chamei ao longo de todo este artigo –, bem demandaria uma nomenclatura mais inclusiva, dada sua trajetória amplamente plural.

Referências

- ARMSTRONG, Karen. *Jerusalém: uma cidade, três religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- AVNER, Rina. *The Kathisma: a Christian and Muslim Pilgrimage Site*. *Aram Periodical*. n. 18-19, Oxford, pp. 541-557, 2006-2007.
- AVNER, Rina. *The Dome of the Rock in Light of the Development of Concentric Martyria in Jerusalem: Architecture and Architectural Iconography*. *Muqarnas*. v. 27, n. 1, Leiden, pp. 31-49, 2010.
- AVNER, Rina. *The Initial Tradition of the Theotokos at the Kathisma: Earliest Celebrations and the Calendar*. In: BRUBAKER, Leslie; CUNNINGHAM, Mary B. (ed.) *The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images*. London/New York: Routledge, 2016, pp. 9-29.
- AVNI, Gideon. *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine: an Archaeological Approach*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan. *Em busca de Jesus: debaixo das pedras, atrás dos textos*. Paulinas: São Paulo, 2007a.
- CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o reino de Deus ao império romano*. São Paulo: Paulinas, 2007b.
- DOUSSE, Michel. *Marie la musulmane*. Albin Michel, Paris, 2015.
- DYE, Guillaume. *Lieux saints communs, partagés ou confisqués: aux sources de quelques péripécies coraniques (Q 19:16-33)*. In: DÉPRET, Isabelle; DYE, Guillaume (ed.) *Partage du sacré: transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*. Bruxelles: E. M. E., 2012, pp. 55-122.
- FINKELSTEIN, Israel e SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*: São Paulo: A Girafa, 2003.
- GALLEZ, Édouard-Marie. *Une lecture araméenne du Coran confirmée par une édition turque*. Disponível em <http://lemessieetsonprophete.com/annexes/Luxenberg_s19-24_turc.html>. Acesso em 29 jun. 2021.
- GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio. *El islam y el cristianismo: Orígenes comunes, convergencias evolutivas*. Exposição no “Congresso Internacional Islam y Occidente”, Granada, 15 e 16/12/2015. Disponível em: <<https://www.academia.edu/27991305/>>

El_islam_y_el_cristianismo._Or%C3%ADgenes_comunes_convergencias_evolutivas>. Acesso em: 25 jun. 2021.

GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio. A angústia de Abraão: as origens culturais do judaísmo, do cristianismo e do islamismo. São Paulo: Paulus, 2018.

HALBWACHS, Maurice. La topografía legendaria de los Evangelios en Tierra Santa: estudio de memoria colectiva. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas/Agencia Estatal Boletín del Estado, 2014.

HILALI, Asma. The Sanaa Palimpsest: the Transmission of the Quran in the First Centuries AH. Oxford: Oxford University Press, 2017.

HORN, Cornelia. Intersections: The reception history of the Protoevangelium of James in sources from the Christian East and in the Qur'an. Apocrypha. v. 17, Turnhout, pp.113-150, 2006.

JENKINS, Philip. Guerras santas: como 4 patriarcas, 3 rainhas e dois imperadores decidiram em que os cristãos acreditariam pelos próximos 1500 anos. São Paulo: Leya, 2013.

LUXENBERG, Christoph. The Syro-Aramaic Reading of the Koran: a Contribution to the Decoding of the Language of the Koran. Hans Schiler, Berlin, 2007.

MILWRIGHT, Marcus. The Dome of the Rock and Its Umayyad Mosaic Inscriptions. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

MORTENSEN, Mette Bjerregaard. Sourate 19. Maryam (Marie). In: AMIR-MOEZZI, Mohammad; DYE, Guillaume (Ed.) Le Coran des historiens: commentaire et analyse du texte coranique, sourates 1-26. Paris, Cerf, 2019, pp. 733-763.

NEUWIRTH, Angelika. Imagining Mary – Disputing Jesus. Reading Surat Maryam and related Meccan Texts within the Qur'anic communication process. In: JOKISCH, Benjamin; REBSTOCK, Ulrich; CONRAD, Lawrence (ed.) Fremde, Feinde und Kurioses (Festschrift Gernot Rotter). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2009, pp. 383-416.

NEUWIRTH, Angelika. The Qur'an and Late Antiquity: a Shared Heritage. New York: Oxford University Press, 2019.

NEVO, Yehuda D.; KOREN, Judith. Crossroads to Islam: the Origins of the Arab Religion and the Arab State. Amherst: Prometheus, 2003.

NÖLDEKE, Theodor; SCHWALLY, Friedrich; BERGSTRASSER, Gotthelf; PRETZL, Otto. History of the Qur'an. Leiden: Brill, 2013.

PETERS, Francis Edward. Os monoteístas: judeus, cristãos e muçulmanos. Contexto, São Paulo, 2008, v. II.

PRÉMARE, Alfred-Louis de. *Aux origines du Coran: questions d'hier, approches d'aujourd'hui*. Paris: Téraèdre, 2015.

SANTOS OTERO Aurelio de. *Los evangelios apócrifos: edición crítica y bilingüe*. 8 ed., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

SCHADLER, Peter. *John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*. Leiden/Boston: Brill, 2018.

SHOEMAKER, Stephen J. *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

SHOEMAKER, Stephen J. *Christmas in the Qur'an: the Qur'anic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition*. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. n.28, Jerusalem, pp. 11-39, 2003.

SINAI, Nicolai. *The Qur'an: a Historical-Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

Tradução do sentido do nobre Alcorão para a língua portuguesa. Al-Madinah Al-Munauarah: Complexo de Impressão do Rei Fahd, s/d.

TREBOLLE BARRERA, Julio. *La crítica histórico-filológica: la Biblia como caso de estudio*". In: DÍEZ DE VELASCO, Francisco; GARCÍA BAZÁN, Francisco (ed.) *El estudio de la religión*. Madrid: Trotta, 2002, pp. 283-312.

Editora responsável: Patrícia Rodrigues de Sousa

Recebido em: 30/06/2021

Aprovado em: 07/11/2021