

# Reinterpretando a imagem da Virgem Maria: uma leitura da obra *Anunciações* de Maria Teresa Horta

**Fabio Mario da Silva**

*Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará/CLEPUL*

**Resumo:** Este trabalho pretende analisar as características da personagem Virgem Maria do romance-poema *Anunciações* de Maria Teresa Horta, publicado em 2016. Nessa obra, a escritora portuguesa reescreve a passagem bíblica da anunciação, apresentando o enamoramento entre o arcanjo Gabriel e a Virgem. Evidentemente, esse *flerte* gera diversas problemáticas que vão apontar, no desenrolar da trama, para uma Maria incomum segundo os padrões bíblicos. O nosso objetivo é, além de revelar as facetas da sedução mútua entre essas personagens, demonstrar como Maria Teresa Horta questiona o poder patriarcal através da Virgem, que é, certamente, a figura feminina mais importante no contexto ocidental e europeu.

**Palavras-chave:** Virgem Maria, representação feminina, *Anunciações*, Maria Teresa Horta

**Résumé :** Notre analyse porte sur les caractéristiques du personnage de la Vierge Marie dans le roman-poème *Anunciações* (2016), de Maria Teresa Horta. Dans cet ouvrage à l'hybridité revendiquée, l'écrivaine portugaise récrit le passage biblique de l'Annonciation, où elle envisage une relation amoureuse entre l'Archange Gabriel et la Vierge Marie. Ce *flirt* génère des problématiques diverses qui vont révéler, au long de la diégèse, une Marie bien différente du modèle biblique. Outre l'analyse portant sur le jeu de séduction entre ces deux personnages, nous souhaitons démontrer comment l'auteure remet en question le pouvoir patriarcal à travers la Vierge Marie, qui est, sans aucun doute, le personnage féminin le plus important du monde occidental.

**Mots-clés :** Vierge Marie, image féminine, *Anunciações*, Maria Teresa Horta

Ela significa um arquétipo supremo  
que evoca o sentido terminal de todo o feminino<sup>1</sup>.

Na *Bíblia*, a anunciação do arcanjo Gabriel à Virgem Maria dá-se na passagem de Lucas (1: 26-38), que narra o susto e a aceitação da jovem Maria, cujo destino mudará a história da humanidade. Encontramos uma outra versão na ótica de Maria Teresa Horta que confessa, enquanto narradora-autora, no “Post-Scriptum – Carta a Maria”, que ela não terá dito “Faça-se em mim a vontade do Senhor”: “– não disseste. E por isso Maria te imagino / te narro e adivinho, te invoco, reconheço / e finalmente te lavro, suponho e te amanheço<sup>2</sup>”. Contudo, a reinterpretação da imagem da Virgem Maria que a escritora portuguesa faz, e que difere da da *Bíblia*, é uma das muitas existentes em volta dessa figura emblemática para a história das mulheres e do feminino. Como exemplificação, relembremos algumas dessas outras narrativas sobre Maria que se relacionam com os mistérios que envolvem o culto às imagens femininas, estabelecido ao longo dos milênios na tradição religiosa e artística, e que ajudaram a fundamentar a hipótese da existência remota de um matriarcado – fosse ele social ou místico.

Tal culto existe há pelo menos 35000 ou 10000 anos a.C., data estimada da primeira imagem feminina de que se tem conhecimento, a *Vênus de Willendorf*, revelando o poder místico feminino como criador da vida, sustentador espiritual primitivo e fonte de reflexão psicossocial na vida dos povos selvagens e primitivos<sup>3</sup>. Esta representação da abundância e da maternidade será retomada pelo cristianismo através da imagem sagrada da Virgem Maria<sup>4</sup>. Eduardo Lourenço, no prefácio da obra *Imagens do sagrado*<sup>5</sup>, afirma que a imagem da Virgem Maria não é uma iconografia de deusa, nem mesmo nas suas mais arrebatadas transfigurações, porque acredita que Maria representa uma mulher entre as mulheres, escolhida para ser a mãe de Deus. Aparentemente, o crítico não concebe a divinização da imagem de Maria no resgate histórico que a iconografia faz do sagrado, pois, como afirma Christian Makarian, o “fervor dos povos pagãos que foram recentemente cristianizados pede uma figura feminina<sup>6</sup>”. Georges Duby relembra que a imagem estereotipada de Maria, fortalecida de geração em geração, representa, na ótica cristã, várias características opostas:

A imagem de Maria foi a imagem sublimada da feminidade sem mácula, tanto mais fascinante quanto, por um efeito metafórico assimilando a Virgem à Igreja, esposa de Cristo, associava os valores da maternidade e da virgindade aos de uma

1 BOFF, Leonardo, *A Ave-Maria, o feminino e o Espírito Santo*, Petrópolis, Vozes, 1980, p. 12.

2 HORTA, Maria Teresa, *Anunciações*, Alfragide, Dom Quixote, 2016, p. 319.

3 Cf. Monica Sjöö, Barbara Mor, *The great cosmic Mother: rediscovering the religion of the earth*, São Francisco, Harper & Row, 1987, p. 46. Esta obra, organizada e elaborada pela Fundação Calouste Gulbenkian, colige obras de autores do século XX de vários países europeus.

4 Maria será aqui analisada como figura simbólica: não necessariamente como figura histórica ou fictícia, mas como símbolo arquetípico maior, representativo do feminino para a cultura judaico-cristã.

5 LOURENÇO, Eduardo, “Prefácio”, in Emília Nadal (ed.), *Imagens do sagrado*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian – Centro de Arte Moderna José Azeredo Perdigão, 1989, p. 6.

6 MAKARIAN, Christian, *Maria: virgem e mãe*, trad. Maria Mello, Mem-Martins, Europa-América, 1997, p. 109.

conjugalidade soberana, de senhora encarregada de interceder, submissa mas obstinada, que levava finalmente de vencida a força viril, atenuando-lhe assim o rigor. A figura de Nossa Senhora reina assim sobre toda a iconografia europeia. Acima de tudo maternal, Virgem com o Menino, fazendo do seu próprio corpo o trono de Deus, Virgem como manto, cobrindo e abrigando com ele a humanidade, sua atormentada progenitura, Virgem das dores, *mater* Dolorosa, prostrada sobre o corpo do supliciado<sup>7</sup>.

A imagem e o culto de Maria podem, assim, associar-se à imagem arcaica da Deusa-Mãe. E o entendimento da maternidade, do conceder a vida, também torna essa imagem de Deusa-Mãe e de Virgem-Mãe permeável a outras construções imagéticas, pejorativas, ligadas ao feminino:

Devido à sua onnipotência – quer dizer, à necessidade imperiosa da sua existência para a sobrevivência do recém-nascido – a mãe é vivida como toda-poderosa, a que pode dar ou retirar a vida. Este todo-poderoso traduz-se no mito da feiticeira ou da fada [...]. A “feiticeira” conduz à “encantadora”, à fada e ao encantamento e o denominador comum disto é a sedução ou a fascinação<sup>8</sup>.

É exatamente através de uma imagem sedutora, produtora de atração irresistível, detendo o poder de iludir o outro, que houve, cremos, um resgate dessa imagem de Deusa-Mãe para a consolidação do cristianismo aquando da conversão de Constantino, em 325 da era cristã: “Esta mudança das divindades pagãs por Maria aconteceu parcialmente através de uma transferência espontânea da piedade popular das massas convertidas, e, depois de Constantino, imperfeitamente convertidas<sup>9</sup>”. A maneira como a sociedade via as mulheres muda radicalmente: do culto às formas voluptuosas do corpo da mulher como divindade passa-se à divinização da sua alma. Foi no Concílio de Éfeso que começou a primeira querela sobre a natureza divina de Maria, por causa da célebre rudeza da resposta de Jesus a Maria nas bodas de Canaã: “Mulher, que há entre mim e ti?”. Alguns bispos, como, por exemplo, Nestório, patriarca de Constantinopla, negaram-se a reconhecer Maria como mãe de Deus. Evidencia Natália Correia que a veneração, a irradiação espiritual da Virgem, se fortaleceu progressiva e espontaneamente na devoção popular, ao longo dos séculos (principalmente a partir da Idade Média), estabelecendo uma *nova* visão geral da mulher: “Isto não impediu que o mundo a santificasse nesta qualidade, adorando-a como a Virgem Imaculada, Senhora da Piedade e Mãe da Misericórdia<sup>10</sup>”. Destarte, a veneração a Maria aparenta ser uma busca das raízes mais profundas da humanidade, quando a figura feminina era adorada e de grande prestígio: “O culto da Virgem Maria afetou o pensamento cristão em relação à imagem da mulher, e deu lugar à forma de

7 DUBY, Georges, “Imagens da mulher”, in Georges Duby, Michelle Perrot (ed.), *Imagens da Mulher*, trad. Maria Manuela Marques da Silva, Porto, Afrontamentos, 1992, p. 28-29.

8 MULDWORF, B., *Sexualidade e feminidade*, trad. Pilar Delvaux, Mem-Martins, Europa-América, 1974, p. 127-128.

9 MIEGGE, Giovanni, *A Virgem Maria: uma análise da doutrina mariana do catolicismo*, 2ª ed, trad. Judith Tinioli Arantes, São Paulo, Cultrix, 2005, p. 69.

10 CORREIA, Natália, *Breve história da mulher e outros escritos*, 2ª ed., pref. Maria Teresa Horta, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 2003, p. 72.

dois arquétipos femininos antagônicos: o da mulher-virgem, pura e imaculada, e o da mulher-Eva, contaminada pelo pecado original<sup>11</sup>”.

Porém, é preciso recordar que a virgindade<sup>12</sup> também era um elemento essencial para a sociedade cristã, um regaste da pureza da mulher<sup>13</sup>, como o foi a da Virgem Maria. Todavia, tal elemento assentava na ideia de dominação, e não de purificação; funda-se com aquilo que é parte da vaidade masculina – a honra viril –, defendida acima da própria conservação da vida pois, sem a honra que lhe confere força social, esta é violada: “[...] o que perde a honra, não lhe serve de alívio a vida, que conserva: como se os homens mais nascessem para terem honra, que para terem vida, ou fossem formados menos para existirem no ser, que para durarem na vaidade<sup>14</sup>”. O feminino teria de ser purificado para honrar o masculino; já o inverso não era sequer concebível.

Existe, no entanto, uma grande controvérsia levantada por alguns estudiosos e religiosos que não acreditam na virgindade de Maria (seja antes, seja depois do parto), baseando-se sobretudo em estudos dos séculos antes de Cristo: “Ancient moon priestesses were called virgins. « Virgin » meant not married, not belong to a man – a woman who was « one-in-herself ». [...] Ishtar, Diana, Astarte, Isis were all called virgin, which did not refer to sexual chastity, but sexual independence<sup>15</sup>”. Lembra-nos também Sussol Max que existiram, muito antes do cristianismo, relatos de outras *mães virgens*, quer nas tribos autóctones da Austrália, como os Churingas – na qual as mulheres são levadas a roçarem-se numa pedra sagrada a fim de engravidarem –, passando pelas mitologias chinesa, hindu, egípcia e africana<sup>16</sup>. Na própria mitologia greco-romana, existe o relato de que Juno ia banhar-se na fonte de Náuplia, todos os anos, para recobrar a sua virgindade. No México, por exemplo, os indígenas da tribo Raiba consideravam que Moctezuma, nome comum a dois imperadores astecas, tinha nascido de uma virgem que teria ficado grávida por obra da chuva.

A ideia da concepção virginal é, pois, bem antiga, quase como uma construção arquetípica, o que não faria de Maria a única virgem entre as mulheres. Esta problemática decorre, segundo M. Esther Harding<sup>17</sup>, do fato de o termo “virgem” empregue na *Bíblia* pelo profeta Isaías ter, no sentido hebraico, o significado de “jovem mulher”, interpretação que, segundo Julia Kristeva,

11 PERROT, Michelle, *Uma história das mulheres*, trad. Isabel Staubyn, Lisboa, Edições Asa, 2007, p. 152-153.

12 Segundo Mônica Rector, para os povos da Antiguidade, a virgindade era considerada um bem e uma necessidade: com ela se adquiria uma vida nos céus, sendo aconselhada tanto para homens como para mulheres. Consequentemente, o casamento não era considerado um facto louvável, pois assegurava a perda da castidade e exigia o pecado da carne. Assim sendo, o casamento seria indissolúvel e a separação só seria possível para quem ingressasse na vida monástica. Cf. RECTOR, Mônica, *Mulher objecto e sujeito da literatura portuguesa*, Lisboa, Edições da Universidade Fernando Pessoa, 1999, p. 20-45.

13 Para ser entendida de maneira sacralizada e desligada do profano, Maria deveria permanecer virgem, mantendo o seu estado de pureza: “A pureza é então simultaneamente a saúde, o vigor, a bravura, a sorte, a longevidade, a destreza, a riqueza, a felicidade, a santidade; a impureza reúne em si a doença, a fraqueza, a cobardia, a imperícia, a enfermidade, o azar, a miséria, o infortúnio, a danação”. CALLOIS, Roger, *O homem e o sagrado*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 56.

14 AIRES, Matias, *Reflexões sobre a vaidade*, Lisboa, Editorial Estampa, 1971, p. 18.

15 SJÖÖ, Monica, Barbara Mor, *The great cosmic Mother...*, op. cit., p. 158.

16 MAX, Sussol, *A mãe de Deus não foi a única Mãe Virgem?*, São Paulo, Coleção Revelações, [s. d.], p. 15-35.

17 HARDING, M. Esther, *Os mistérios da mulher antiga e contemporânea: uma interpretação psicológica do princípio feminino, tal como é retratado nos mitos, na história e nos sonhos*, 2ª ed., introd. Carl Gustav Jung, trad. Maria Elci Barbosa e Vilma Tanaka, São Paulo, Paulinas, 1985, p. 145.

denuncia um horror discriminatório de exclusão das mulheres da sexualidade e imposição de uma castidade punitiva<sup>18</sup>. Corrobora Sussol Max que as culturas antigas encaravam o termo virgem como “não casada”, por isso Harding nos alerta para o sentido deste vocábulo noutras culturas ser diferente de na nossa: “Pode ser usado em relação a uma mulher que tenha tido muita experiência sexual, podendo até ser aplicado a uma prostituta. Seu significado real encontra-se no fato de contrastar com o termo « casada »<sup>19</sup>”.

Voltando ao culto da imagem de humana/santa/deusa de Maria, mãe de Jesus, observamos nela um modelo inacessível aos padrões humanos: “É essencial constatar que as características de Maria tornam-na um modelo inatingível para qualquer ser humano do género feminino, uma vez que não é possível ser simultaneamente virgem e mãe<sup>20</sup>”. Recuperando a importância de um símbolo materno como culto místico e religioso, afasta-se ao mesmo tempo da ideia de Grande-Deusa: “Maria é revestida de características como a obediência a Deus, a maternidade, a pureza sexual e a ausência de vaidade. Ao mesmo tempo que a figura de Maria representa o ressurgimento da potência feminina, ela também é despotencializada como uma Deusa<sup>21</sup>”. Seria isto uma tentativa da organização patriarcal, consciente ou não, escapar a um retorno matriarcal? A figura mariana aparenta, assim, estar num lugar intermédio entre o dito e o interdito, entre o acessível e o inacessível.

De certa forma, a Virgem de Maria Teresa Horta não se distancia da caracterização apresentada por Cavalcanti, no sentido de demonstrar uma potência feminina em expansão e cheia de vigor. A obra – que é dividida em dedicatória, prólogo, 14 estações, epílogo e *post-scriptum* – narra a forma como o arcanjo Gabriel conta os passos da criação, da luz divina, dos anjos celestes, a uma escolhida por Deus que demonstra admiração, dúvidas, inquietação e impetuosidade diante dessa figura. Ou seja, encontramos uma narradora que ora conta a estória ora a entrega ao anjo que a descreve mostrando a divindade com a intenção de partilhar segredos, mas com uma sedução desmedida e frenesim ao deparar-se com essa mulher que o faz perder a memória, que o deixa aturdido com os seus sentimentos, esquecendo o real assunto da sua revelação. A imagem da divindade amorosa de Maria deslumbra de tal modo que Gabriel refere “Tanta beleza intocada<sup>22</sup>” e sucumbe em favor dos seus desejos e da sua anunciação (que é o seu enamoramento) em detrimento dos do Senhor: “Mensageiro / do que nunca deveria / ser dito e ele esquecera<sup>23</sup>”.

Os “equivocos” que então se espraiam são um jogo de sedução, no qual as asas imponentes do arcanjo servem como demonstração da sua virilidade e como componente erótico de conquista, num típico jogo entre “caçador” e “caça”, aquele que quer conquistar e o que é conquistado:

Quando o arcanjo  
lhe aflora a nuca  
com a fluidez do suspiro

---

18 KRISTEVA, Julia, Catherine Clément, *O feminino e o sagrado*, trad. Rachel Gutiérrez, Rio de Janeiro, Rocco, 2001, p. 92-93.

19 HARDING, M. Esther, *Os mistérios da mulher antiga e contemporânea...*, *op. cit.*, p. 147.

20 MOTA-RIBEIRO, Silvana, *Retratos de mulher: construções sociais e representações visuais no feminino*, Porto, Campo das Letras, 2005, p. 27.

21 CAVALCANTI, Raíssa, *O casamento do sol com a lua: uma visão simbólica do masculino e do feminino*, São Paulo, Círculo do Livro, 1987, p. 103.

22 HORTA, Maria Teresa, *Anunciações*, *op. cit.*, p. 74.

23 *Ibid.*, p. 142.

por entre os seus lábios  
lívidos  
solta-se um ligeiro silvo<sup>24</sup>

Diante da insistência do arcanjo, entre a recusa e a entrega, a hesitação e a excitação, Maria aproxima-se da desmesura das sensações exacerbadas e do desconforto do desconhecido desejo do outro (do saciar do arcanjo), que a presenteia com um anel de luz, flores, água de sonhos e a dúvida dessa entrega:

As minhas mãos  
a suster  
e as tuas a empurrar  
  
num mesmo gesto sedento  
  
A entrega e a recusa  
o corpo e o pensamento<sup>25</sup>

Maria é então descrita de várias formas, por exemplo, “inquieta e arredia / de estranheza com saudade / de si mesma nada sabe<sup>26</sup>”, “ensimesmada<sup>27</sup>”, “rola dos mares<sup>28</sup>”, “rosa do Nilo<sup>29</sup>”, com um “corpo pálido / de identidade bravia<sup>30</sup>”, possuindo até o dom místico da premonição: “sempre soube / desvendar / os estranhamentos sombrios / os segredos / os estigmas<sup>31</sup>”, características essas que chamam a atenção desse arcanjo que “entretecendo a tarde / com o enredo da vida / assim a seduz<sup>32</sup>”. O que a narrativa deixa evidente é um certo mistério e antagonismo na construção da personagem feminina que representa um verdadeiro oxímoro:

Ela é no desamparo  
indócil e sinfonia  
no seu futuro singular  
  
Santa e melodia  
cantata e cantochão  
  
Ela é na elegia  
o abismo e a paixão<sup>33</sup>

---

24 *Ibid.*, p. 93.

25 *Ibid.*, p. 98.

26 *Ibid.*, p. 10.

27 *Ibid.*, p. 44.

28 *Ibid.*, p. 62.

29 *Ibid.*, p. 122.

30 *Ibid.*, p. 124.

31 *Ibid.*, p. 244.

32 *Ibid.*, p. 38.

33 *Ibid.*, p. 89.

[...]

Há nela uma inocência  
desavinda, envenenada  
que se perde e se reencontra<sup>34</sup>

Maria é assim representada como uma personagem não fixa, desconcertante, de difícil compreensão e definição. O seu carácter sublime está justamente na sua forma de identificação e construção do feminino: ela é múltipla. Por isso, o arcanjo revela-lhe que um dia ela será “um mito / uma ideia / um projeto de fé”, o que ela recusa: “Não, ela não quer / vir a ser uma oração<sup>35</sup>”. Dessa maneira, na sua personalidade um tanto rebelde, reside o seu carácter indagador, que desafia as instâncias patriarcais:

– Podes desejar-me  
amar-me  
e obedecer ao teu Deus?<sup>36</sup>

[...]

– Tu és o emissário  
de um cruel deus  
que se diz amor<sup>37</sup>

Nota-se então, de um lado, a representação das instâncias divinas como masculinas e opressoras e, do outro, o carácter rebelde e místico de Maria e do feminino. Tal trajetória, do enamoramento, da sedução, das inquietações, dos pecados, das desmesuras e das descobertas sexuais, desemboca numa cena deveras importante, reveladora das interrogações sobre as problemáticas de gênero, um dos pontos fulcrais da obra, quando se associa o pecado ao feminino e, diante do Senhor, o arcanjo Gabriel se arrepende:

Para ele, Maria não é mais  
agora  
do que a farpa, o vulto, o cacto  
o risco que o rasgara  
envenenara  
o ousar mudar-lhe o destino

E diante do Senhor  
Gabriel roja-se  
no pó dos astros

---

34 *Ibid.*, p. 103.

35 *Ibid.*, p. 215.

36 *Ibid.*, p. 78.

37 *Ibid.*, p. 176.

apagando o fulgor  
de cada um  
dos seus trapos<sup>38</sup>

Assim, Gabriel “abandona Maria / à sua mágoa<sup>39</sup>”. Ela passa longos dias à espera do arcanjo, procurando uma razão que explique “a rasura / a devastar-lhe a paixão<sup>40</sup>”. Maria interpela Deus para saber porque prende Gabriel ao seu lado, o proíbe, o castiga e o ameaça falando de pecados, chamando-o de “manipulador do tempo<sup>41</sup>”. Gabriel, por seu turno, a convite do anjo rebelado Lúcifer, tem a possibilidade de integrar uma outra esquadra, contra o Senhor Deus, mas renega esse caminho.

Outro fato importante a observar é que o arcanjo seduz e é seduzido por Maria, mas abandona-a sem comunicar-lhe nenhuma justificativa, pelo que Maria entende esse afastamento como obediência às instâncias e ordens superiores e divinas: Deus. Nesse caso, a aceitação e a espera pelo amado conduzem a uma condicionante das mulheres que se entregam por amor e que aguardam – como as figuras enamoradas que se fazem presentes, por exemplo, na história da literatura portuguesa, desde as cantigas de amigo e de amor até à literatura romântica – a volta do seu amado. Contudo, se observarmos as entrelinhas da obra, estamos diante de um abandono por parte de Gabriel que se sente culpado pelos seus atos, e de uma Maria revoltada que não questiona o arcanjo pelas suas atitudes, mas apenas Deus, que seria então o seu manipulador. Mas o fato é que Gabriel tem, segundo a narrativa, o poder de escolha e decide conscientemente não estar ao lado da sua amante (fato esse percebido no final da obra por Maria), que usou a seu bel-prazer sempre que quis. Nesse caso, o próprio abuso de poder ou abandono por parte dos homens, muitas vezes, ainda hoje na sociedade, não é percebido pelas mulheres, mesmo para uma personagem tão instigante e reveladora como essa Maria de *Anunciações*, que “nunca se curva”, mesmo “frente à crueldade<sup>42</sup>”.

Abandonada e sozinha, agora sente apenas o sinal dos meses, ou seja, das “rosas / sanguíneas / do seu corpo”, o começo das tonturas, agonias e vertigens, o que Maria interpreta como um castigo para as mulheres. Essa ideia de punição feminina na dor está associada ao pecado original, culpabilidade ligada à imagem de Eva e que Maria, por um instante, entende ser algo exclusivamente feminino. Não por acaso, Ana Luísa Amaral e Ana Gabriela de Macedo lembram-nos que, para alguns teólogos(as) feministas, Maria é vista como modelo de mulher e, tornando-se efetivamente o exemplo canônico feminino, passa a ser inacessível às mulheres devido à virgindade e maternidade simultâneas. Desta forma, as restantes mulheres seriam identificadas com Eva, ou seja, com o pecado, a desobediência e o mal<sup>43</sup>. Nesse caso, a Maria-humana-desobediente de Maria Teresa Horta vai então identificar-se com essa Eva, mulher primeira, já que na narrativa ainda não atingiu o patamar da santidade.

---

38 *Ibid.*, p. 250-251.

39 *Ibid.*, p. 252.

40 *Ibid.*, p. 267.

41 *Ibid.*, p. 278.

42 *Ibid.*, p. 288.

43 Cf. Ana Luísa Amaral, Ana Gabriela de Macedo (org.), *Dicionário da crítica feminista*, Porto, Edições Afrontamento, 2005, p. 122.



Por fim, a narrativa encerra, mais uma vez, aludindo ao dom da premonição de Maria que, sentindo o filho que dará à luz, afirma: “Serás aquele que caminhará no cimo / da pele das águas; deserto após templo / do calvário, na construção do enigma<sup>44</sup>”, referindo que o seu filho é o anunciado, o nomeado, a harmonia severa, “a ilusão do humano e a crueldade do anjo<sup>45</sup>”. Essa crueldade é, por fim, a compreensão do abandono e da gravidez, e, posteriormente, após a gestação, o relacionamento abusivo que vivia, as características da manipulação que fizeram parte da dinâmica desse encontro que manteve os privilégios dos desejos de ambos até que Gabriel, pressionado ou não por Deus, decide pôr um fim a essa aventura amorosa.

Em suma, sabemos, através da *Bíblia*, que as atitudes de Maria demonstram que ela espera silenciosa em sua casa o anúncio, a chegada do divino, do filho de Deus que se fará homem. A espera, a solenidade, o recato, a castidade guardadas são exemplos de virtudes femininas apreciadas através da figura de Maria. Contudo, Maria Teresa Horta, apesar de assumir algumas condicionantes impostas socialmente ao comportamento das mulheres – como forma de denúncia, é claro –, nomeadamente a culpabilidade de Eva, a opressão patriarcal que gera o controlo do feminino, constrói uma Maria fora dos padrões canônicos, uma mulher, inicialmente apresentada como uma leitora assídua que, na ânsia da sua desobediência, questiona a manipulação masculina. Por isso, concordamos com Conceição Flores quando afirma que:

Maria Teresa Horta ergue a sexualidade banida pelos textos bíblicos à mola propulsora da conceção de Maria. Não se trata de mera sexualidade, mas de erotismo, de “sexualidade transformada”, de uma sagração da vida, posto que todo o erotismo é sagrado<sup>46</sup>.

Dessa maneira, cremos que as verdadeiras “anunciações” da obra são aquelas que questionam a supremacia da virilidade masculina imposta e que tem como consequência, muitas vezes, o infortúnio das mulheres.

## Bibliografia

AIRES, Matias, *Reflexões sobre a vaidade*, Lisboa, Editorial Estampa, 1971.

AMARAL, Ana Luísa, Ana Gabriela Macedo de (org.), *Dicionário da crítica feminista*, Porto, Edições Afrontamento, 2005.

BOFF, Leonardo, *A Ave-Maria, o feminino e o Espírito Santo*, Petrópolis, Vozes, 1980.

CALLOIS, Roger, *O homem e o sagrado*, Lisboa, Edições 70, 1988.

---

44 HORTA, Maria Teresa, *Anunciações*, *op. cit.*, p. 299.

45 *Ibid.*, p. 302.

46 Transcrição da recensão de Conceição Flores à obra *Anunciações* de Maria Teresa Horta, a publicar no nº 195 da *Colóquio Letras*, mas ainda no prelo.

- CAVALCANTI, Raíssa, *O casamento do sol com a lua: uma visão simbólica do masculino e do feminino*, São Paulo, Círculo do Livro, 1987.
- CORREIA, Natália, *Breve história da mulher e outros escritos*, 2ª ed., pref. Maria Teresa Horta, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 2003.
- DUBY, Georges, “Imagens da mulher”, in DUBY, Georges; PERROT, Michelle (ed.), *Imagens da Mulher*, trad. Maria Manuela Marques da Silva, Porto, Afrontamentos, 1992, p. 8-33.
- FLORES, Conceição, “Recensão a *Anúncias* de Maria Teresa Horta”, *Colóquio/Letras*, Lisboa, 2017, nº 195. No prelo.
- HARDING, M. Esther, *Os mistérios da mulher antiga e contemporânea: uma interpretação psicológica do princípio feminino, tal como é retratado nos mitos, na história e nos sonhos*, 2ª ed., introd. Carl Gustav Jung, trad. Maria Elci Barbosa e Vilma Tanaka, São Paulo, Paulinas, 1985.
- HORTA, Maria Teresa, *Anúncias*, Alfragide, Dom Quixote, 2016.
- KRISTEVA, Julia, Catherine Clément, *O feminino e o sagrado*, trad. Rachel Gutiérrez, Rio de Janeiro, Rocco, 2001.
- LOURENÇO, Eduardo, “Prefácio”, in Emília Nadal (ed.), *Imagens do sagrado*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian – Centro de Arte Moderna José Azeredo Perdigão, 1989.
- MAKARIAN, Christian, *Maria: virgem e mãe*, trad. Maria Mello, Mem-Martins, Europa-América, 1997.
- MAX, Sussol, *A mãe de Deus não foi a única Mãe Virgem?*, São Paulo, Coleção Revelações, [s. d.].
- MIEGGE, Giovanni, *A Virgem Maria: uma análise da doutrina mariana do catolicismo*, 2ª ed., trad. Judith Tinioli Arantes, São Paulo, Cultrix, 2005.
- MOTA-RIBEIRO, Silvana, *Retratos de mulher: construções sociais e representações visuais no feminino*, Porto, Campo das Letras, 2005.
- MULDWOLF, B., *Sexualidade e feminidade*, trad. Pilar Delvaux, Mem-Martins, Europa-América, 1974.
- PERROT, Michelle, *Uma história das mulheres*, trad. Isabel Staubyn, Lisboa, Edições Asa, 2007.
- RECTOR, Mônica, *Mulher objecto e sujeito da literatura portuguesa*, Lisboa, Edições da Universidade Fernando Pessoa, 1999.
- SJÖÖ, Monica, Barbara Mor, *The great cosmic Mother: rediscovering the religion of the earth*, São Francisco, Harper & Row, 1987.