



All About Eve: da presença de Eva em alguma poesia portuguesa contemporânea

PALAVRAS-CHAVE: poesia portuguesa contemporânea, Adão e Eva, mito bíblico da criação.

KEYWORDS: Portuguese contemporary poetry, Adam and Eve, biblical creation myth.

1. Resgatando, com significativa assiduidade, o relato bíblico da criação em função de uma hermenêutica do deslocamento e da reescrita plurifuncional, as poéticas contemporâneas não deixam de multiplicar os pontos de fuga teológicos e antropológicos sugeridos por esse *thesaurus* mítico-imaginário, expondo, desse modo, a irredutibilidade da *sacra pagina* a uma doxa inerte ou a uma catequese constringente. Não me parece improvável que os impasses interpretativos que pontuam uma longa e, não raras vezes, contraditória tradição exegética, justifiquem, em sede poética, a diversa - ou mesmo expressamente dissonante - angulação ideológica dos quadros líricos recortados do Génesis. Ora, a propósito deste dissidio de interpretações, James Barr lembra que a narrativa protagonizada por Adão e Eva e a sua expulsão do Paraíso tem sido lida, por interposição da lição paulina que torna tipologicamente sobreponíveis Adão e Cristo¹, como relato da Queda, isto é, da origem do pecado, mesmo se, mais rigorosamente, ela constitui a história da perda da imortalidade, em virtude da conquista humana do conhecimento do bem e do mal.

Por outro lado, da problemática colagem dos dois relatos bíblicos da criação propostos no Génesis – o eloísta e o javista – parece transcorrer uma incerta teoria da antropogénese²,

¹ Referindo-se à interpretação tipológica paulina, sublinha James Barr que “To him [S. Paulo] the total and unqualified gift of salvation through Jesus Christ was the reversed image of the equally total and unqualified disaster brought about by Adam and through Adam transmitted to the entire human race. By one man sin entered the world, and through sin death, and thus death pervaded the whole human race, inasmuch as all men have sinned (Romans 5.12). Human mortality, then, is a consequence of sin, and this leads by a straight line to Christ’s death for sin, and to his overcoming sin through overcoming death” (Barr, 1993: 4).

² David Carr elenca, nos seguintes termos, as dissemelhanças entre ambos os relatos da criação: “[...] Genesis 2 is distinct in many ways from Genesis I. Where Genesis I takes place on a cosmic level, the focus in Genesis 2 narrows to a single locale. Where God in Genesis I is imperial and distant, God in Genesis 2 is a craftsman

oscilante entre um andrógino primordial e a sua cesura bissexuada³ que terá deixado discernível vestígio em alguma poesia que enuncia a defesa de uma antropologia igualitária, em sintonia com a qual homem e mulher foram similarmente criados como *imago Dei*. Se, com efeito, “no other text has affected women in the Western world as much as that found in the opening chapters of Genesis” (Kvam, Scheering e Ziegler, 1999: 15), é, por outro lado, incontroverso que

O Cristianismo acentuou desde sempre o Segundo relato bíblico. O facto de Eva ter sido criada depois e a partir de Adão, por sua vez criado à imagem de Deus, justificou que, durante vinte e cinco séculos, tivesse sido estabelecida como norma a obediência e a submissão da mulher ao homem, bem como a sua inferioridade. A difusão deste relato a partir dos textos judaico-cristãos e os padrões de comportamento a ele associados tornaram-se um ponto-chave das relações homem-mulher na cultura ocidental”. (Macedo e Amaral, 2005: 61)

Facilmente se compreende, pois, que, em alguma criação lírica contemporânea, designadamente na de autoria feminina, se invista na implosão das fundações da que tem constituído uma obstinada tresleitura patriarcal do mito bíblico⁴, reparando, pelo concurso de compensatórias ficções poéticas, a atávica assimetria pela qual se tem regido a política da convivialidade entre os sexos.

Proponho-me, por razões de economia expositiva, comentar brevemente um elenco de textos de poetas portugueses contemporâneos, neles rastreando a presença transversal e indagando a funcionalidade ideológico-imaginária da personagem de Eva, sem, naturalmente, a desvincular do seu par adâmico. Se, sobretudo em comparação com Lilith, a esposa insurrecta de Adão, “Eva é o protótipo da mulher desejável dentro da ordem patriarcal: esposa fiel e obediente, mãe múltipla e sofrida, ou seja a mulher domada” (Macedo e Amaral, 2005: 62), nem por isso as suas declinações contemporâneas, aliás discordes da figura da *Mater Dolorosa* por meio da qual se reedita a biografia trágica do género humano⁵, deixam

who has varied success in his efforts. Where Genesis I focuses on the destiny of humans to rule the earth, Genesis 2 focuses on the vocation of the first humans to till and protect the garden earth from which they were made. And where Genesis I emphasizes the intimate aspects of sexual Eros, its role in overcoming the primal isolation of the first human. By the triumphant end of this chapter, the man sings a song of praise of his new wife who is his full peer, and the conclusion talks of how this story explains why men and women cleave to one another and “become one flesh”. These sorts of differences led scholars more than 250 years ago to recognize that Genesis I-3 contains not one, but two creation stories” (Carr, 2003: 27-28).

³ Como assinala Ed Noort, “In the first story of creation (Gen 1: 27) an androgyne is made by Elohim. In the second account of creation, YHWH Elohim separates man and woman by creating Eve (Gen: 18ff). Now the androgyne is split up into two distinctive creatures, a male and a female. But according to the divine explanation of the purpose of creation of male and female (Gen 2:24), man and wife will be *one body*” (Noort, 2000: 4).

⁴ Como reconhece P. Jongsma-Tieleman, “This myth undoubtedly makes a patriarchal impression: the male comes first, and after him the woman as a helpmeet for him” (Jongsma-Tieleman, 2000: 172).

⁵ Nas palavras de Roberto Couffignal, “Eve c’est la Pieta, la Mater dolorosa, qui revit la tragique historie de l’humanité malheureuse” (Couffignal, 1988: 551).

de reclamar um espaço de inscrição poética e o direito ao exercício de uma voz de que, na tradição canónica, a matriarca da humanidade se tem visto desapossada.

Mais latamente, interessa-me insistir em como à refontalização poética do relato edénico subjaz, regra geral, uma opção consciente pela dicção oblíqua da parábola⁶ e pela densidade tropológica do discurso que, sendo, em si mesmas, consubstancialmente líricas, estatuem, no caso particular destes *novos génesis*, um programa de escrita híbrido que privilegia ora a mimese, ora a refeitura do antetexto bíblico. Deste gesto apropriativo, como procurarei demonstrar, me parecem indesligáveis procedimentos de recontextualização e ressignificação transtextual, bem como estratégias retóricas de condensação ou estilização dos mitemas que confluem no relato original, subservindo, em todo o caso, distintas gramáticas líricas ou plurais desígnios ideológico-expressivos.

2. A aliança entre mito edénico e ponderação autorreflexiva sobre a *matéria do poema* torna-se, desde logo, explícita em “Eva” e “Para escrever o poema”, de Nuno Júdice. Ao transgredir o interdito divino, comendo o fruto da árvore do bem e do mal, Eva é forçada a ocultar uma nudez até aí insciente, cobrindo-se com “folhas e flores, que passaram/a ser uma metáfora do corpo/que escondem”:

Então, o pecado tornou-se uma simples
figura de retórica, e o sexo um exercício
de interpretação. (Júdice, 2008: 42)

Exonerando a loquacidade da serpente, o texto de Júdice nem por isso deixa de enlaçar pecado e textualidade, sexualidade e hermenêutica, porventura numa remissão irónica para a opacidade tropológica do discurso bíblico, que torna impraticável uma frequência não intermediada da letra escriturística, ao mesmo tempo que, numa postura de inquirição metapoética, aliás habitual no discurso lírico do autor, assinala a precedência da palavra na substantivação do mito. “Para escrever o poema”, por seu turno, desenha uma *mise en abyme* alegórica do poeta em exercício, confrontado, na defetiva demiurgia da criação lírica, com uma realidade esquiva que se furta à textualização paralisante do poema. Instabilizando as fronteiras entre *res e uerba*, textualidade e real, o texto convoca o relato bíblico da criação em anómala pausa interruptiva (“A serpente não sai da terra/porque Eva tem medo de serpentes”), para sublinhar a necessária emancipação referencial do poema que não se faz do real – mesmo quando este se indistingue do mito criacionista –, mas antes da diferida reportagem subjetiva construída a partir da sua contemplação abismada:

E quando o poeta pousou a caneta,
o pássaro começou a voar,
Eva correu por entre as macieiras
e todas as flores nasceram da terra.

⁶ Como bem salienta Roberto Couffignal, “Ecrire à nouveau le récit édénique suppose souvent chez l'écrivain une intention de se confesser par le truchement de la fable” (Couffignal, 1988: 555).

O poeta voltou a pegar na caneta,
 escreveu o que tinha visto,
 e o poema ficou feito. (ibid.: 53)

Nas várias composições conglutinadas no ciclo poético dedicado a Adão e Eva, incluído em *Geórgicas* (1998), de Fernando Echevarría, torna-se inteligível a memória do paradigma eudemônico da *rusticitas* vergiliana, agora intersetado com a cenografia tópica do *hortus conclusus* - habitado pela “vegetal felicidade” (Osório, 2009: 272), na bela formulação que, em *Adão, Eva e o mais*, propõe António Osório - e com a inocência primeva pré-lapsária, figurativamente objetivada na natural nudez do par primordial. Os textos de Echevarría encontram-se, assim, polarizados em torno do motivo da *felix culpa*, celebrando o pasmo essencial e o deslumbramento epifânico com que que Adão e Eva assistem à albroescente juventude do mundo.

A ressonância steinbeckinana do título da sequência poética *A Leste do Paraíso*, de Ana Luísa Amaral, sinaliza aquele que constitui o plano de heterodoxo descentramento hermenêutico a que obedecem os textos nela integrados. Com efeito, ao propor a revisitação poética de um elenco de episódios - da Criação do Mundo ao Pecado Original, da Torre de Babel ao Dilúvio - e de personagens bíblicas - Adão e Eva, Caim, Job, Judas, Salomé, Jacob ou Raquel -, de decalque vetero e neotestamentário, Ana Luísa Amaral exorbita, num calculado jogo iconoclasta, o consenso exegético construído pela comunidade interpretativa cristã, lendo-os *a leste* do éden, isto é, à revelia da doxa interpretativa. Atravessados por uma subjetividade da qual se deduz uma indisfarçável suspeição relativamente ao autocrático fechamento de sentido do texto sagrado, os microcontos bíblico-evangélicos de Ana Luísa Amaral ilustram exemplarmente o procedimento que Linda Hutcheon designou por *desdoxificação*, aludindo à tendência reconhecível em algumas práticas literárias pós-modernas para desnaturalizar representações culturais - doutrina cristã incluída - fabricadas socialmente⁷.

Assim, porque deliberadamente se opta por uma leitura do avesso da tradição canónica⁸, apoiando-se, para tanto, na rasura ou na incorporação ostensiva do hipotexto bíblico, o que se dá a ler em *A Leste do Paraíso* não são glosas derivativas fundadas na *imitatio* da tópica ou da elocução dos relatos sagrados, mas antes verdadeiras microficcões de alcance revisionista e intenção retificativa. Assim acontece em “Tentação”, em que “o fascínio” vence “o conselho

⁷ Linda Hutcheon reconhece, no *ethos* preponderante em contexto pós-moderno, a tendência assídua para *desnaturalizar* e *desdoxificar* instâncias (e.g. o capitalismo, o patriarcado, o humanismo liberal) que, conquanto consensualmente apresentadas como naturais, são socialmente fabricadas. Como sintetiza a autora, apoiando-se na noção barthesiana de doxa, “To adapt Barthes’s general notion of «doxa» as public opinion or the «Voice of Nature» and consensus, postmodernism works to «de-doxify» our cultural representations and their undeniable political import” (Hutcheon, 2005: 3).

⁸ Já Isabel Pires de Lima destacara, na poesia de Ana Luísa Amaral, a reveladora frequência da “revisitação intertextual do cânone estético ocidental”, bem como a “contrafacção paródica mais ou menos lúdica do dito cânone [...]” (Lima, 2001: 50).

divino:/vazio de tão igual” (Amaral, 2005: 306). E análogo procedimento se deteta no monólogo apócrifo que Eva dirige a Adão, a propósito do “Atrasado romance/em fruto de ouro” (ibid.: 306) e da dialética, aqui de natureza desassombradamente erótica, entre o silêncio subtrativo da palavra amorosa e a celebração da falta, isto é, da primordial união intersexual.

Esta reivindicação de um *logos* da mulher, fundador de uma ética erótica transitiva⁹ – numa superação do exercício imemorial e solitário da “palavra/ignorada e só” (ibid.: 307) de Eva – parece-me indissociável de um resgate feminino do ato de nomear, explicitamente consignado no Génesis como prerrogativa masculina. Como, no contexto das postulações da teologia feminista, refere Marga Bührig, “Em Génesis 2, foi dado a Adão o direito e a oportunidade de dar nomes a todas as coisas vivas. Hoje, as mulheres reclamam a devolução deste direito, e é mais do que um direito cívico: é um profundo direito humano ter permissão para dar nomes ao mundo e até a Deus” (*apud* Henriques, 2011: 32). A Eva de Ana Luísa Amaral parece, deste modo, reclamar o poder de pronunciar o “ignorado signo” (Amaral, 2005: 306) do amor, inscrevendo-se, à semelhança das mulheres poetas mencionadas por Alicia Ostriker, na linhagem das “ladras da palavra” (*apud* Amaral, 2003: 110)¹⁰. A criação logocêntrica de autoria divina é, por seu turno, objeto de uma leitura irónica *a contrario*. Se, no relato do Génesis, o verbo primordial era instrumento de ordenação nominativa do cosmos, ele é, em “A Linguagem Primeira”, considerado “como sublime e poderosa arte/da mentira” (Amaral, 2005: 308). E, em “Babel”, o poliglotismo punitivo de agência divina resume-se a um “gesto de ciúme, /desajeitada afirmação de quem/ já não tem demais céus/ a conquistar” (ibid.: 309), numa censura de indisfarçável tonalização anti-teísta¹¹ dirigida ao Criador.

Em “Original Pecado”, a revisão da figura da *Eva peccatrix*, aliás preludiada pela inversão titular da fórmula teologicamente consagrada, exprime-se por meio do estilhaçamento da ordem androcêntrica, na qual se encontra escorado o edifício teológico cristão, e que ecoa nos relatos bíblico-evangélicos. Na realidade, como esclarece Helen Schüngel-Strautmänn,

⁹ Como sugere David Carr, os relatos bíblicos da criação “could be an initial basis for a sexual ethic where the first sexual commandment would be to avoid wounding the God-given Eros of another. Since humans are created for erotic connection with each other, it is imperative that human passion be embraced and nurtured, not denied; it should be cultivated and not abused. Not every erotic longing can be satisfied, especially when it involves damaging another person’s capacity for sexual intimacy. Yet this sexual imperative also means recognition of the diverse ways in which people “become one flesh” (Gen. 2: 24) and overcome the loneliness that God recognized at the outset of the Eden creation story” (Carr, 2003: 37).

¹⁰ Trata-se do estudo de Alice Ostriker, citado por Ana Luísa Amaral, intitulado *Stealing the Language: The Emergence of Women’s Poetry in America* (1987).

¹¹ Como refere Roberto Couffignal, “Abattre ce dieu méchant, tel est plus ou moins le propos avoué ou tout au moins le résultat obtenu par certains auteurs; ils le font au nom de l’hédonisme, ou du progrès humain, et surtout au nom de la liberté individuelle. Faite d’antithéisme, plus que d’athéisme proprement dit, leur attitude exprime, *modo poetico*, les conceptions courantes depuis la fin du XVIII^e siècle selon lesquelles Dieu - le Dieu de la *Genèse* tout le premier - aliène l’homme” (Couffignal, 1988: 555).

La concepción de Eva como una persona individual concreta, de tan amplias y funestas repercusiones en la historia posterior, es producto de una errónea interpretación de los relatos del Paraíso y el pecado original, que sólo aparece en la época veterotestamentaria tardía, sobre todo en la literatura apócrifa [...]. [...] En todos estos textos la mujer aparece en contextos de perdición, seducción, sensualidad, pecado/debilidad, sexualidad, mientras que en el hombre, en cambio, se acentúa el espíritu, la fortaleza y la firmeza. De aquí se ha derivado en los escritos posteriores una clara jerarquía y una valoración de los sexos. (Schüngel-Strautmann, 2011: 598)¹²

Abrindo com uma ponderação dubitativa da autoria do pecado original¹³ (“Foi Eva quem pecou /ou foi Adão?” [Amaral, 2005: 307]), o poema de Ana Luísa Amaral insiste num mutualismo genésico entre masculino e feminino¹⁴, que implica responsabilidade compartilhada na falta original, ao mesmo tempo que interroga os silêncios tácitos de uma história unívoca e parcelar que faz *tabula rasa* “das irmãs/de Abel e de Caim/do depois ignorado (assim vencido?) (ibid.: 307). Propondo-se uma refuncionalização, em clave sexuada, do mito bíblico da criação, resgatando o feminino historicamente lateralizado¹⁵, estes textos consumam um projeto de reparação historiográfica, sob espécie lírica, que, em última instância, correspondem a um exercício de *contra/dicção*, termo proposto por Luce Irigaray

¹² Cf. “The descriptions of Eve in I Timothy 2: 12-15 have played a fundamental role in shaping Christian understandings of God’s will for gender relations in this «biblical world». One of the only two New Testament texts that refer to Eve by name, this passage argues that women must not exercise authority over men both because Eve was last in creation and because she was first in disobedience. This rendering of Eve’s story has encouraged the majority of Christian interpreters to subsume the creation account narrated in Genesis I into the creation account in Genesis 2. Thus Christians typically have concluded that God created woman after man to be his subordinate. That the woman was first to disobey God was proof of her derivative status, as well as of the dangers of allowing woman autonomy to run their own lives” (Kvam, Schearing e Ziegler, 1999: 4).

¹³ Sobre o conceito de pecado original, argumenta David Carr que “the word *sin* never occurs in the story. [...] Yet sexuality long precedes the eating of the fruit in this story. [...] If we read the text itself, the forbidden fruit is not sex, but wisdom. [...] All of these clues suggest that the central crime in Eden is this: seeking a human knowledge of right and wrong rather than trusting God’s simple law, the one prohibition God had given at the beginning, not to eat from the tree of knowledge of good and evil” (Carr, 2003: 45-46).

¹⁴ Wilhelm Korff sintetiza, nos seguintes termos, os argumentos de defesa teológica de uma antropologia dual, mas não dualista: “La définition décisive, qui constitue le critère pour juger de la validité de tout autre énoncé, se trouve en Gn 1, 27: «Dieu créa l’homme à son image; à l’image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa». Cela signifie trois choses: 1. Ce qui caractérise l’être humain, est intégralement réalisé chez l’homme et chez la femme. Ainsi, rien ne justifie, du point de vue de la théologie de la création, la dévalorisation de l’un par rapport à l’autre. 2. La différenciation entre l’homme et la femme fait partie de la nature humaine. Pour se réaliser comme être humain, comme homme ou comme femme, il faut vivre jusqu’au bout cette unité (dans la tension), qui est fondée sur la théologie de la création. 3. Le fait que l’être humain, créé comme homme et comme femme, soit créé à l’image de Dieu, infirme toute vision paternaliste de Dieu. L’image même de Dieu dément donc toute priorité effective de l’homme” (Korff, 1996: 345).

¹⁵ Como salienta Teresa Louro, “She [Ana Luísa Amaral] engages systematically with the subversive possibilities of political thought in terms of a consistent and continuous analysis which interrogates normative conceptual notions of gender through poetry, through the creation of an idealized beloved, and through the powerful emergence of a female voice in her writing” (Louro, 2011: 27).

para designar a resistência com que o discurso feminino sustém a “lei homogeneizante e universalizadora masculina”, “[...] que reduz as mulheres a um «mutismo ou mimetismo cultural»” (Macedo e Amaral, 2005: 23).

Na obra de Adília Lopes, a intrusão intermitente da narrativa bíblica da criação e a insistente presentificação dos arquétipos adâmico e évico terá que entender-se como partícipe de um concertado programa de “deflação e dessublimação do poético” (Guerreiro, 2001: s.p.) e de desmonumentalização do texto canónico e patrimonial que se concretiza na retoma des-sacralizante, quando não expressamente blasfematória, da palavra sagrada. Diagnosticando o desconcerto lírico da autora de *Dobra*, Anna Klobucka destacou já a sua “expressão literária exemplarmente pós-aurática” o seu “ingénuo e sofisticadíssimo terrorismo discursivo” (Klobucka, 2009: 314) e a “acumulação hipertrófica, desfásada e irreverente de citações e alusões culturais” (ibid.: 319). Numa autora que considera a obra de arte um “ajuste de cantos” (Lopes, 2009: 269), que insiste que “o poema não deve ser/ uma mala/ mas sim um mal/ entendido” (ibid.: 384), e proclama como lema criativo que “quanto mais prosaico/ mais poético” (ibid.: 592), compreende-se que os decalques bíblico-litúrgicos não orquestrem, nesta poesia, um solene *magnificat* criacionista, mas redundem antes num desconcertante nivelamento do trivial e do místico, liquidando a *grauitas* hierática do texto sagrado pela imiscuição do teatro autobiográfico patético e irrisório desta *freira poetisa barroca*. Por isso, expressamente se assume que “Adília/lê/treslê/a Bíblia” (ibid.: 638), sendo, nessa operação de tresleitura¹⁶, possível apontar repetidos gestos de sabotagem paródica, digam eles respeito à banalização jocosa da lição escriturística (“A serpente do Paraíso/ era de plástico/biodegradável” [ibid.: 365]; “O fruto proibido/era a cereja// O Eden fechou/para mudança/de ramo [ibid.: 295-96]) ou à redução tautológica, miniloquente e simuladamente infantilista da oracular sagesa bíblica: “Eva não era má. Adão também não. Eva e Adão eram novos de mais na Terra como nós todos” (ibid.: 413). Importa salientar que Eva consubstancia, na poética de Adília Lopes, para além da figuração de um feminino arquetípico, um óbvio *ersatz* autoral ou duplo egótico: “Sou vaidosa/ como Eva/ Sou má/ Sou mazinha” (ibid.: 592). Deste modo,

¹⁶ Este exercício de *misreading* da Bíblia deverá inscrever-se numa mais sistemática tendência de escrita sobre a escrita que inaugura uma verdadeira poética adiliana do empréstimo (para)literário. A este respeito, muito justamente, nela identifica Rosa Maria Martelo “uma profunda consciência de que não é possível ver o mundo independentemente dos modos da sua discursivização. Compreende-se, assim, que Adília Lopes esteja sobretudo interessada em confrontar redescrições do mundo. Dessas redescrições, constam tanto referências literárias, poéticas e ficcionais que se inscrevem na tradição erudita, como todo um vasto campo de mediações discursivas que inclui também provérbios, frases feitas, aforismos, publicidade, adivinhas, programas de televisão, romances cor-de-rosa, ditos familiares, conversas de autocarro e tópicos de revistas femininas...” (Martelo, 2004: 108). Reflexões próximas destas são também as expendidas por Maria Lúcia dal Farra: “O que confere a esta poética um relevo de bricabraque, de ajuntamento *pop*, de colcha de *readymades* sem serventia, de paródia que, todavia, não tem nenhuma pretensão de se exercer como tal, pois que toma empréstimos apenas com o fito de desaguar no nada e no vazio, desqualificando o original, deteriorando por completo aquilo que lhe serve de referência e sustentação” (Farra, 2008: 236).

relido em projetivo ecrã autobiográfico, o relato da criação, lavrado por mão patriarcal, - e, em particular, os *clichés* bíblicos da solidão de Adão anterior à criação da mulher, bem como a aproximação tipológica de Eva a Maria¹⁷ - convertem-se, em resultado de um descompasso estilístico que faz emergir uma estética do *bathos*, em microdrama doméstico e em história sentimental anódina de solidão erótica. Como muito bem observou Eduardo Prado Coelho,

Esta poesia é certamente uma daquelas em que o sofrimento psíquico, social, sexual é levado mais longe, em termos de uma violência de tal modo pesada que apenas restam movimentos de finta ou retraimento que permitam sobreviver. A aparente recusa do *pathos* é sobretudo um refúgio para não morrer, para não se deixar invadir pela dor mais desvairada e insuportável. Daí que o humor, evidente, e quase sempre subtil e ardiloso, nos inspire mais respeito do que o riso. (*apud* Leal, 2005: 43-44)

Estas palavras podiam bem acompanhar, como legenda iluminante, composições como a seguinte:

A solidão
de Adão
antes da criação
de Eva
devia ser
terrível
mas a minha
é bem pior
os homens
que escreveram
o Génesis
não pensaram
que Adão
em vez de saudar
Eva
com um grito de júbilo
a mandasse embora
com sete pedras na mão
mas eu acho
que foi o que me aconteceu
temendo isso
Deus
não me deu
o papel de Eva

¹⁷ Cf. “Typology was also pivotal to Christian discussions of Eve. Jesus was the second Adam who righted the sins of the first man. Who, then, might serve as the “second Eve”, to right the sins of Adam’s mate? Typically, Christians turned to Mary, the mother of Jesus, as their model for true womanhood. They found in her the virtues that Eve lacked – Mary was obedient, humble and virginal” (Kvam, Scheering e Ziegler, 1999: 4).

nem o de Maria
 porque também
 S. José
 me tinha corrido
 a pontapé (Lopes, 2009: 304-305)

A recalitrância de Adão e a recidente frustração sexual da *poetisa pop* - que, com desarmante despudor, admite que “escrevo para me casar” (ibid.: 293) - aparecem ainda enunciadas pelo recurso ao *pastiche* parodicamente deformado dos célebres versos pessoais de “O Infante”: “Deus quer/A mulher também/Adão não” (ibid.: 311). A este fiasco erótico sem remissão, consistente com um veio de caricatural e irônica autodepreciação física que, com frequência quase obcecante, irrompe na dicção sofisticadamente cândida de Adília Lopes, não é estranha uma lacerante consciência da crônica incomunicação entre os sexos e de uma impartilhável alteridade feminina: “Os homens são uns senhoritos. E uns Édipos. Mesmo Adão, que não tinha pai nem mãe, acusa Eva que acusa a víbora” (ibid.: 407). Adão e Eva metaforizam, assim, este fundo hiato ontológico entre masculino e feminino, tornando indirimível a solidão original do primeiro homem:

Havia um espelho no Paraíso. Estava tapado com um pano. Deus tinha proibido Adão e Eva de destaparem o espelho. Mas Eva destapou o espelho. Reconheceu-se imediatamente. Achou-se feiota e entradota. “Não gosto de mim”, disse de si para si. “Adão não me quer”. Então Deus zangou-se com Eva.

Adão também se reconheceu no espelho. Mas Adão era Narciso que sabia que era Narciso. Achou imediatamente que no Paraíso fazia falta a Fundação Adão.

Deus acabou com Adão, com Eva e com a treva. Partiu o espelho ao meio e pôs as duas metades uma em frente da outra, paralelas uma à outra. E assim deixou o Paraíso num Inferno. (ibid.: 416)

Como ironicamente parece demonstrar a moralidade dúbia desta pseudoparábola, a utopia edénica do encontro intersubjetivo degrada-se numa especularidade autista e narcísica que multipla por dois a solidão original. E, consabidamente, de paralelas solidões se fazem os infernos privados. Congruente com uma desqualificação da literatura, perspetivada como desfocagem vicária e empobrecida da vida, infatigavelmente repisada nesta poesia¹⁸, a Eva de Adília Lopes (ou Adília *doublée* em Eva) pretere uma teológica e desencarnada posteridade, exprimindo, inversamente, a aspiração a uma conjugalidade feliz com um Adão, filhos - e um leitor:

Eva fica sozinha
 com as maravilhas
 artísticas do mundo
 de que lhe servem

¹⁸ Essa subalternização da literatura como simulacro substitutivo da vida socorre-se, ocasionalmente, de analogias inspiradas no relato do Génesis: “2. Não sou/ uma poetisa obscura/ a literatura/ não me fez/ bizarra/ e não é uma parra//3. Sem caridade a literatura não vale” (Lopes, 2009: 366).

as maravilhas
 artísticas do mundo
 sem os filhos
 e sobretudo sem Adão?
 Deus e as maravilhas
 artísticas do mundo
 não lhe chegam
 parte a loiça
 da dinastia Ming
 bate com a porta
 (uma porta maravilhosa)
 e chora os mortos
 o seu sofrimento
 não tem leitor
 a menos que Deus a leia
 mas para que lhe serve Deus
 sem Adão?
 não se suicida
 (para quê?)
 continua a chamar
 Eva precisa de Adão
 para se dar bem com Deus (ibid.: 621-22)

Em flagrante contraste com a inadiável urgência deste misticismo adamicamente encarnado, encontra-se a Eva “lívida e suja, entre a castidade e o remorso” (Leal, 2009: 10) que habita a assepsia de uma “sala muito branca”, a um tempo éden residual e *huit clos* confinante, personagem do poema narrativo *A inexistência de Eva*, de Filipa Leal. Numa autora que admitiu não saber se “prefiro a vida ou a memória” (Leal, 2007: 15) e em relação a cuja poética se acentuou já a importância do “lugar, da demora inquieta e da memória” (Gomes, 2008: 68), não parece surpreendente que o poema se encontre polarizado, num registo de sistemático apagamento referencial, em torno da anamnese de uma culpa feminina ancestral que não pode deixar de reconduzir-se à falta primeva. Expropriada da sua memória bíblica, que é, ainda assim, concitada, de forma rarefeita, através de um *sampling* estilizado de ingredientes míticos, que tanto difundem como confundem a herança da mulher bíblica (Maffei, s.d.: s.p.) - e onde comparecem um “pomar redondo que a envolvia de maçãs avermelhadas, difusas” (Leal, 2009: 10), uma “arca cheia de animais” (ibid.: 15), uma “serpente de barro amolecido pela humidade” (ibid.: 17), ou uma “árvore” (ibid.: 30) -, a figura que se posiciona contemplativamente na sala branca “não era a primeira de todas as mulheres” (ibid.: 25). Ora, ao emancipar-se do paradigma do feminino primordial e da sua aura nominativa, esta Eva *inexistente* parece revestir um estatuto transindividual que a faz exceder a matriz bíblica:

Sabia o seu nome. Chamava-se Eva. Nunca o questionara. Porque haveria de questionar um nome simples e breve? Desconhecia o texto bíblico, e o simbolismo das palavras. Se se chamasse mar, ou cálice, ou manhã, não o questionaria. (ibid.: 13)

No poema de Filipa Leal, como observou Luís Maffei,

Eva não cria o mundo, ela, de algum modo, sofre as consequências de uma memória que lhe é anterior, mesmo no nome que tem e tem-na. Mas Eva lida com o mundo, e é capaz de manipular, numa dimensão criativa e transgressora, até mesmo a “serpente”.¹⁹ (Maffei, s.d., s.p.)

Na realidade, porque parece hipostasiar o eterno feminino, desta Eva ucrónica se diz que “conhecia o medo inicial, não da solidão, não do pecado, mas de alguma inexistência” (Leal, 2009: 19). E o mesmo é dizer da invisibilidade.

Termino com um monólogo de Adão. Coligido no mais recente livro de Jorge Sousa Braga, o texto “Durante o sono” dramatiza um *planctus* apócrifo de Adão que, coercivamente amputado da sua costela, exprime, em nostálgico recitativo, o desejo de recobrar o paraíso perdido:

Quero de volta o paraíso
quero de volta o silêncio rumorejante
quero de volta as poluições nocturnas
e diurnas
Quero uma mulher
feita de chuva
e vento
e fogo
e neve
e luz
e bréu
e não de argila
como eu

Preferindo o sincretismo elemental de um feminino alterizado, ao invés da ipseidade pobre de uma Eva derivativa - ou, por outras palavras, aspirando à outridade a que compele todo o amor -, este Adão nobilita a pulsão erótica, elevando-a a *a priori* da criação, num acolhimento jubilatório da sensualidade que, aliás, é, no primeiro relato do Génesis, apresentada como reflexo do divino²⁰.

¹⁹ Cf. com o seguinte passo do poema: “Um dia, tirou da arca uma serpente de barro amolecido pela humidade. Juntou-lhe as duas pontas e foi dobrando e moldando o círculo. Juntou-lhe as duas pontas e foi dobrando e moldando o círculo. Quando a guardou, tinha já a forma de um coração” (Leal, 2009: 17).

²⁰ Como esclarece David Carr, “for hundreds of years, Biblical interpreters, particularly Christians, have used the Bible to deny the body and have seen the body as a sign of human limitation. Recall, for example, the quotes in the previous chapter of Paul’s influential condemnation of the flesh and its desires (gal. 5: 16-19). Yet Genesis I suggests something different: that the human body, rather than being a sign of human limitation,

Com distintas inflexões tonais e singulares gramáticas imaginárias, os vários poetas recenseados poderiam bem subscrever a fantasia desiderativa de *nostos* enunciada no poema de Jorge Sousa Braga: “Quero de volta o paraíso”. Mas, como, com lúcida prudência, recorda David Carr, “We can pretend that we are back in the garden, but that does not put us there” (Carr, 2003: 56).

Bibliografia

Textos

- AMARAL, Ana Luísa (2005). *Poesia Reunida (1990-2005)*. Vila Nova de Famalicão: Edições Quasi.
- BRAGA, Jorge Sousa (2012). *O Novíssimo Testamento e outros poemas*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- ECHÉVARRÍA, Fernando (1998). *Geórgicas*. Porto: Edições Afrontamento.
- JÚDICE, Nuno (2008). *A matéria do poema*. Lisboa: Dom Quixote.
- LEAL, Filipa (2009). *A Inexistência de Eva*. Porto: Deriva Editores.
- LOPES, Adília (2009). *Dobra. Poesia Reunida*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- OSÓRIO, António (2009). *A Luz Fraterna. Poesia Reunida*. Lisboa: Assírio & Alvim.

Estudos

- AMARAL, Ana Luísa (2003). “Do centro e da margem: Escrita do corpo em escritas de mulheres”. *Cadernos de Literatura Comparada* 8/9, 105-120.
- BARR, James (1993). *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*. Minneapolis: Fortress Press.
- CARR, David M. (2003). *The Erotic Word. Sexuality, Spirituality, and the Bible*. Oxford: Oxford University Press.
- COUFFIGNAL, Roberto (1988). “Eden”. In BRUNEL, Pierre. *Dictionnaire des Mythes Littéraires*. Paris: Éditions du Rocher, 539-558.
- FARRA, Maria Lúcia Dal (2008). “Caligrafias femininas: Marianna e Florbela na letra de Adília”. *Itinerários* 26, 235-243.
- GOMES, Miguel Ramalheite (2008). “Morar e recordar. O lugar em *Cidade Líquida e outras texturas*, de Filipa Leal”. In EIRAS, Pedro (coord.). *Jovens Ensaístas lêem Jovens Poetas*. Porto: Deriva Editores, 67-77.
- GUERREIRO, António (10 março, 2001). “[recensão a] *Obra*, de Adília Lopes”. *Expresso*.
- HENRIQUES, Fernanda (2011). “Teologia e Feminismo”. In BORGES, Anselmo, CALDEIRA, Isabel (coords). *E Deus criou e a mulher. Mulheres e Teologia*. Funchal: Nova Delphi, 13-33.
- JONGSMA-TIELEMAN, P. E. (2000). “The Creation of Eve and the Ambivalence Between the Sexes”. In LUTTIKHUIZEN, Gerard P. (ed.). *The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*. Liden: Brill, 172-186.
- KORFF, Wilhelm (1996). “Femme/Homme”. In EICHER, Peter (dir.). *Nouveau Dictionnaire de Théologie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 344-347.

is actually a mark of our connection to God. Contrary to ancient Western presuppositions, the human body is *not* a mark of slavery to the earth. instead, Genesis I asserts that the human body, male or female, is a mark of an awesome, free authority over creation for which we humans were created. We are not slaves to our flesh. Our flesh is the mark of our royal dominion over earth and its creatures” (Carr, 2003: 22-23).

- KVAM, Kristen E., SCHEARING, Linda S., ZIEGLER, Valarie H. (1999). *Eve & Adam. Jewish, Christian and Muslim Readings on Genesis and Gender*: Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- LEAL, Filipa (2005). *Aspectos do cómico na poesia de Alexandre O'Neill, Adília Lopes e Jorge de Sousa Braga*. Porto: Faculdade de Letras (dissertação de mestrado em Estudos Portugueses e Brasileiros).
- (2007, 31 janeiro-13 fevereiro). "Como definiria a sua poesia?". *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 15.
- LIMA, Isabel Pires de (junho de 2001). "Concertos/Desconcertos: arte poética e busca do sujeito na poesia de Ana Luísa Amaral". *Cadernos de Literatura Comparada* 2, 50-61.
- LOURO, Teresa (2011). "Ana Luísa Amaral's *The Genealogy of Love*". (disponível em http://sas-space.sas.ac.uk/3067/1/Louro_-_Amaral_2011.pdf)
- MACEDO, Ana Gabriela, AMARAL, Ana Luísa (2005). "Contra/Dicção"; "Eva". In *Dicionário da Crítica Feminista*. Porto: Edições Afrontamento, 61-62.
- MAFFEI, Luis. (s.d.). "Uma ideia tênue de mulher" [recensão a *A Inexistência de Eva*, de Filipa Leal] (disponível em <http://derivadaspalavras.blogspot.pt/2009/06/uma-ideia-tenue-de-mulher-luis-maffei.html>).
- MARTELO, Rosa Maria (2004, 2º sem.). "Adília Lopes - ironista". *Scripta*, v. 8, nº15, 106-116.
- NOORT, Ed (2000). "The Creation of Man and Woman in Biblical and Ancient Near Eastern Traditions". In LUTTIKHUIZEN, Gerard P. (ed.). *The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*. Liden: Brill, 1-18.
- SCHÜNGEL-STRAUTMANN, Helen (2011). "Eva". In SALAS, Marciano Villanueva (ed.). *Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica*. Tomo I. Barcelona: Herder, 597-599.

.....

RESUMO

O presente ensaio dá conta da transversalidade e ilustra a recontextualização ideológico-formal do mito bíblico da criação em alguma poesia portuguesa contemporânea, com destaque particular para a figura de Eva. Sob o signo da leitura parodicamente desviante ou utopicamente reparadora, os textos líricos recenseados demonstram a inesgotável produtividade imaginária do intertexto bíblico criacionista.

ABSTRACT

This article seeks to account for the recurring presence and illustrate the ideological and formal recontextualization of the biblical creation myth, as found in selected Portuguese contemporary poetry, with specific emphasis on the character of Eve. Whether opting for parodic deconstruction or more inclined to utopian revision, these texts epitomize the imaginary productiveness of the biblical creationist intertext.