



Revisitar o mito

Myths Revisited

ORGANIZADORES

Abel Nascimento Pena

Maria de Jesus C. Relvas

Rui Carlos Fonseca

Teresa Casal

lous

REVISITAR O MITO | MYTHS REVISITED

Organização: Abel Nascimento Pena, Maria de Jesus C. Relvas,
Rui Carlos Fonseca, Teresa Casal

Capa: Sandro Botticelli, *O Nascimento de Vénus*, ca. 1485 (pormenor)
Conceito gráfico: Maria de Jesus C. Relvas

Paginação: Ângela Andrade

© EDIÇÕES HÚMUS, 2015
End. Postal: Apartado 7081
4764-908 Ribeirão – V. N. Famalicão
Tel. 926 375 305
E-mail: humus@humus.com.pt

Impressão: Papelmunde, SMG, Lda. – V. N. Famalicão
1.ª edição: Fevereiro de 2015
Depósito legal: 387047/15
ISBN 978-989-755-112-3

À PROCURA DE UM FINAL FELIZ, OU A NARRATIVA ADÂMICA REVISITADA POR LLANSOL

Cristiana Vasconcelos Rodrigues*

A reflexão que propomos fazer incide sobre a recepção, por Maria Gabriela Llan-sol (1931-2008), do mito edénico, ou mito da criação e da queda adâmica, contextualizada num trabalho de investigação alargado sobre a relação que a escrita llansoliana estabelece com esta e outras referências da cultura judaico-cristã, em que naturalmente se insere.

Vamos trabalhar a juzante do mito, ou seja, concentramo-nos no texto de Llan-sol e nas pistas de uma subtil reflexão que aí se faz sobre a narrativa genesíaca (Gen 2-3), em particular no 2.º volume do projecto *Lisboaleipzig*, intitulado *Lisboaleipzig 2. O ensaio de música* (de 1994¹). Neste volume, a par da história do encontro fulgurante entre duas figuras maiores da cultura europeia em Leipzig – Johann Sebastian Bach (Bach) e Fernando Pessoa (Aossê) –, vemos repensar-se de forma subtil e continuada a narrativa adâmica, em particular a sua recepção ou herança, pois, como nos diz Llan-sol numa nota explicativa e prévia a esta obra:

eu ando a contar o mal-estar profundo dos seres humanos, dos animais e das plantas, *ando à procura de um final feliz*. Ando a ver se o fulgor que, por vezes, há nas coisas, é melhor guia do que as crenças que temos *sobre* elas, ou do que os pensamentos que, *a propósito* delas, nos ocorrem. (L2 5)

Importa, antes de mais, esclarecer que o encontro de Bach e Aossê em L2 não é senão um de vários *nós* em que se estrutura a narrativa deste livro; adoptamos o termo que a própria escritora inventou num primeiro de muitos momentos de reflexão de contornos mais formais sobre o seu texto (que é, ele próprio, profun-

* Centro de Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa | Universidade Aberta.

1 Ao longo deste trabalho assinalamos as páginas citadas dos títulos de Llan-sol com siglas; este título em particular tem a sigla L2. De resto, todas as citações do texto de Maria Gabriela Llan-sol respeitam integralmente a grafia do mesmo, conhecida que é a singular disposição gráfica do texto, entre excertos com partes em itálico e suspensões no texto, assinaladas com um traço longo ou um espaço em branco, por exemplo.

damente autoreflexivo), onde fala de *nós construtivos* (em *Um Falcão no Punho*, de 1985, pág. 130s.²), a propósito da definição da *figura*, outro conceito importante para se perceber a estética llansoliana; em L2 voltamos a ler sobre os *nós explosivos* de que é feita a matéria aí tratada, na mesma nota prévia ao texto (L2 6). De facto, à medida que se progride na leitura deste livro, vamos tentando a difícil articulação dos diversos núcleos de sentido que somos chamados a construir, para sobreviver ao turbilhão de eventos, quimeras, encontros e desencontros, *fulgorizações* (L2 6, citação adoptada) com que nos confrontamos desde o início. A reflexão sobre a narrativa genesiaca em L2 é, portanto, um de vários fios de sentido que se vão constituindo, definitivamente o mais subtil e menos visível, no complexo tecido que perfaz a narrativa – esta reflexão, que ganha corpo de *nó* já num momento avançado da leitura do livro, obriga a um aturado processo de releitura da filigrana de figuras que se cruzam e se afectam mutuamente, em busca dos fios que tecem aquilo a que podemos chamar de *nó* da narrativa do Éden. A presença de cada um dos *nós* não é nem estanque, nem acabada, nem fechada sobre si mesma, antes se comporta e se transforma em função de todos os outros. Já tivemos a oportunidade de descrever, num outro contexto³, cada um dos *nós* de L2 — a tensão entre fábula e escrita, a sua travessia da *metanoite*; o *nó* de Aossê e as *quimeras* por ele geradas e como que postas em gestação pelos Bach (Johann e Anna Magdalena); o *nó* de Baruch (Spinoza) e a descoberta do atributo escondido do seu sistema (a sua *Ética*), contracenando com a figura do *Xale da Mente*, uma espécie de lugar de gestação do devir, onde o texto se vai pensando, e à sua matéria, numa narrativa que se adensa e simultaneamente se clarifica, no progredir da leitura. O texto llansoliano (e L2, em particular, não é excepção) obriga a uma espécie de acrobacia do olhar sobre a imagem e sobre todos os elementos que são convocados a agir no texto, sejam estas citações, objectos, figuras, gestos, pensamentos, animais, plantas...: o que poderá, num primeiríssimo patamar da leitura crítica, funcionar como metáfora, tem de ser de algum modo posto a funcionar numa outra direcção, ensaiando-se elos de sentido improváveis para que se proceda à clarificação sobre como verdadeiramente operam as imagens no texto. Assim é, também, com a narrativa do Éden em L2: a sua menção, dispersa e fragmentada no texto, serve tanto o intuito de dar uma coloração a outros *nós* do texto, na relação que com eles estabelece em cada um dos seus fragmentos, como constitui, na reunião de todos os fragmentos dispersos, um *nó* que importa por si só.

Citámos atrás as palavras de Llansol na nota prévia a *Lisboaleipzig 2*, que remetem irremediavelmente para a recepção da narrativa genesiaca, no que esta tem de “final infeliz”. De facto, a história que nos é narrada em Gen 2-3, entre as origens absolutas de tudo e da humanidade e a origem do trabalho e da morte humanas, passando pelo paraíso das delícias, as origens do conhecimento e da civilização

2 As páginas citadas desta obra passarão a ser antecedidas pela sigla FP.

3 Ver Rodrigues, *O Atrito do Mundo. Espinosa e Hölderlin pela Mão de Llansol*.

humana, e pela transgressão e pena humanas⁴, é uma história que acaba mal — num olhar escandalosamente superficial sobre esta narrativa, o homem é por Deus plasmado no paraíso e acaba por ser, por Deus, expulso desse mesmo paraíso. E se, ao iniciarmos a leitura de L2, as palavras da nota prévia são rapidamente esquecidas — pois aquilo com que nos deparamos é algo absolutamente diverso e insólito, exigente para um leitor desprevenido, cuja atenção fica absolutamente tomada pelo curso de outras temáticas, com um tratamento que parece distanciar o livro desse designio inicial —, o que realmente acontece é que esta busca de *um final feliz* para o “mal-estar profundo dos seres humanos, dos animais e das plantas” (L2 5) é uma espécie de ponto-de-fuga de toda a narrativa deste livro, assomando a recepção do mito adâmico nesse horizonte subtil do narrado, e propondo-se neste livro um repensar do Éden que possa tornar leve essa herança pesada que foi o *final infeliz* de Adão e Eva. Ora, nesta intenção perfilam-se dois planos complementares: se, por um lado, há a consciência clara de que a transgressão adâmica não se traduz propriamente na condenação da vida humana na terra, por outro, há a constatação clara de que esta leitura equivocada da transgressão adâmica gerou um mundo às avessas — já no primeiro volume deste projecto, intitulado *Lisboa-leipzig 1. O encontro inesperado do diverso* (de 1994⁵), lemos a seguinte observação: “o meu texto refere um jardim devastado, / ou a replantar sobriamente” (L1 22). É precisamente esta leitura — inscrita num eudemonismo que a escrita de Llansol cultiva e que vem da sua recepção de Espinosa — que se aproxima das conclusões do estudo de Armindo dos Santos Vaz sobre o que, em bom rigor, se poderá extrair da narrativa de Génesis:

Apercebemo-nos na nossa pesquisa que a exegese, mesmo a mais recente, teve dificuldade em se libertar do lastro da terminologia teológica dogmática e moral e das categorias usadas para interpretar textos bíblicos da “história da salvação” (“paraíso”, “mandamentos e lei de Deus”, “pecado”, “pecado original”, “culpa”, “queda”, “castigo” moral, “Proto-evangelho”, “pecado-castigo-graça”...). Mas, não sendo extraíveis do texto, elas não podem constituir a sua grelha de leitura: não dão conta da razão de ser ou função dos motivos temáticos e elementos literários do texto e até dificultam a sua interpretação. Foram estas categorias que fizeram cristalizar a maioria das ‘releituras’ que ao longo dos séculos se foram sobrepondo e impondo em diversos estratos a Gen 2-3. Mas estas nasceram de posteriores reflexões sobre o texto a partir de situações históricas, perspectivas teológicas ou necessidades catequéticas novas. Resultam estranhas à problemática precisa e ao sistema literal que comanda o seu propósito signifiante. (Vaz 510)

O intuito do nosso estudo não é a aferição dos equívocos na leitura da narrativa adâmica, mas sim a riqueza que tais equívocos possam ter acrescentado ao pensamento e à vida humana, com particular consequência na produção estética

4 Reporto-me, aqui, à organização interna do estudo de Armindo dos Santos Vaz sobre Gen 2, 4b - 3, 24, a que adiante fazemos referência.

5 As páginas citadas deste livro passarão a ser antecedidas da sigla L1.

da literatura contemporânea, nomeadamente no caso de Maria Gabriela Llansol. O estudo da narrativa genesíaca por Armindo Vaz, com o intuito de provar a sua unidade e coerência temáticas, literário-narrativas e estruturais, é um instrumento fundamental ao nosso trabalho sobre o caso de Llansol, não só porque se inscreve numa abordagem que, convocando questões teológicas vitais à compreensão desta narrativa, se sustenta numa aproximação com fortes afinidades com os estudos literários. Armindo Vaz traz-nos uma série de clarificações fundamentais à própria recepção secular deste mito de origem do ser humano e da humanidade, a mais imediata das quais diz-nos que a narrativa genesíaca serve sobretudo a clarificação positiva das “realidades essenciais da vida humana presente”, ou seja, é um texto que versa “sobre a explicação etiológica das limitações e morte humanas em tensão com o ‘conhecimento’ total e a civilização humana” (Vaz 505). Esta aproximação é um aliciante convite à melhor compreensão, próxima dos estudos literários comparados (em que concentramos a nossa investigação), desta narrativa e da sua recepção cultural vastíssima, onde Maria Gabriela Llansol naturalmente se inscreve e a partir da qual revisita este mito, atravessando, muito provavelmente, tantos equívocos de leitura quantas as intuições pertinentes.

Apesar do seu contorno esbatido no tecido da fábula em *Lisboaleipzig 2*, o nó da narrativa do Génesis é, quanto a nós, fundamental para nos ajudar a definir a matéria de fundo que move o texto llansoliano e lhe dá o carácter de projecto, não só a propósito de *Lisboaleipzig*: L2 propõe-se visitar esta narrativa, como quem a conta de novo, no sentido de a ‘salvar’ da condenação a que foi votada, nomeadamente a de se ver nela a narrativa da maldição do homem e, consequentemente, também da natureza e de todos os seres; uma narrativa que, à luz dessa leitura, justifica e desculpa, portanto, todo o sofrimento no mundo... Assim se percebe, também, que apareça a dada altura em L1 a descrição, por Kierkegaard, do “enigma _____ como distinguir o jardim devastado em que nos encontramos do perfil da esperança” (L1 23). A partir deste núcleo de sentido, L2 vocaciona o texto de Maria Gabriela Llansol definitivamente para a convocação do ser humano no mundo, ou do homem enquanto “ponta aguda da vontade de conhecer”, como se lê numa entrevista da escritora a João Mendes, no seguimento da publicação dos dois volumes de *Lisboaleipzig*⁶. Esta vocação do texto llansoliano não o coloca na esteira da teologia ou da filosofia – saberes crivados de temporalidade –, antes recoloca a poesia num curso que foi sempre o seu – de substância atemporal –, apesar do ruído de que também é feita. No ‘território’ poético onde se desenha, arriscando a sua natureza, este projecto torna a língua simultaneamente grave e leve — leve de memória, de forma e de trama, e grave de humano, terra e animais, de pensamento e afecto, veiculados na imagem llansoliana.

O que parece mover o projecto *Lisboaleipzig* é o que vemos descrito, de modo claro e aprofundado, nos vários textos proferidos em público por Maria Gabriela

6 “No espaço Llansol”, entrevista a João Mendes, *Público* (Leituras), 28 de Janeiro de 1995. Versão completa desta entrevista, de onde retiramos a citação (pág. 143): “O Espaço Edénico.” *Na Casa de Julho e Agosto*, 2.^a ed. Lisboa: Relógio d’Água, 2003. 139-168. As citações deste texto serão antecedidas pela sigla EE.

Llansol sobre a Europa. A “problemática” de que Llansol fala nos textos incluídos em L1 é a do “drama europeu” (L1 131) – o drama do rumo equivocado da Europa, presa às suas divisões e contradições internas (descrito em detalhe no ensaio intitulado “Nós estamos de volta”, de 1988 [L1 88-93]) –, resultado de uma não coincidência de dois movimentos fundamentais, gerados sensivelmente numa mesma altura: a “liberdade de consciência”, que se manifestou na revolução científica e na emancipação face ao poder teológico vigente, e o “dom poético”, que se manifestou na expansão e nos descobrimentos. Movimentos geograficamente localizáveis na Europa central e ibérica, respectivamente, o seu curso não coincidente resultou ou no malogro, ou no poder gratuito, tendo surgido como contra movimento nocivo depois também a rebeldia e a violência gratuita, com exemplos ainda bem recentes na história europeia (L1 108-111). De certa forma, *Lisboaleipzig* é o projecto da convergência europeia — um dos capítulos de L2 tem um título cuja ambiguidade sintáctica nos permite imaginar a migração da batalha do sangrento campo de Frankenhausem (‘narrada’ em *A Restante Vida*, de 1983) para a mesa do Texto tornado figura: “O livro da batalha sobre a mesa” (L2 131). O modo de trabalhar, no texto, este encontro, concretiza-se nos *nós* de Baruch (Espinosa) e de Aossê (F. Pessoa), que realizam, não sem conflito, a convergência da *liberdade de consciência* com o *dom poético*, respectivamente. Contudo, esta problemática alarga-se imensamente, ganha distância, saltando para fora do ‘localismo’ marcado pelo nome de Europa a partir do momento em que constatamos no texto a esbatida, mas persistente, ponderação sobre a narrativa do Éden, que aparenta ser uma espécie de solução formal de estruturação poética do texto e desta problemática, o seu pano de fundo narratológico.

Entre a narrativa do Éden e a do encontro da *liberdade de consciência* com o *dom poético* parece haver uma relação interessante de consolidação do projecto *Lisboaleipzig*. De início, temos a percepção de que o texto encena esse grande confronto dos dois movimentos europeus com as figuras de Baruch e de Aossê, pois este encontro percorre grande parte do texto e é trabalhado de uma forma continuada, pese embora o carácter fragmentário da narrativa. Mas se focarmos mais de perto o nosso olhar, começamos a perceber, nas muitas remissões para a narrativa do Éden, nos muitos elementos soltos que evocam o paraíso adâmico e a narrativa da criação do mundo, que há também a intenção, do texto, de rever a narrativa do Génesis e de corrigir a sua rota de significação para um plano mais jubiloso e feliz, condenando ao esquecimento perene a mensagem opressora da queda do homem, da sua maldição, do seu primeiro e último, definitivo, pecado.

Desenhemos o mapa do Éden em L2. Contam-se, pelo menos, nove momentos no texto que remetem para esta narrativa. O primeiro deles é o da fixação e da contestação, por Anna, da condenação adâmica (L2 91-92); os elementos que aí são vitais são:

- a identificação da “árvore” (do bem e do mal), cuja descrição se confunde com o aspecto do Trimúrta (L2 91);

- a leitura da “ficção revelada ao primeiro casal humano” como sendo, não a revelação do Bem e do Mal enquanto conhecimento, mas o “assumir da natureza do peregrino” (L2 91, citação adaptada);
- o reafirmar do lugar que é o “jardim” como contendo “uma história que continua para não morrer estéril”, projectando-se o texto neste repensar do Éden (L2 91-92).

O segundo momento é a conversa entre Témia (a rapariga que temia a imposição da língua, que se conhece de *Um beijo dado mais tarde*, de 1990) e Aossê, sobre o contrato entre os homens e os animais (L2 106-107). O terceiro momento é uma remissão muito subtil, que opõe o cão Jade a Aossê, na medida em que o primeiro nega o enunciado do segundo, acerca de uma outra história não ter passado de um sonho; na sua leitura estilizada, em constante construção de peças soltas, é óbvia a ligação desta descrença de Aossê ao contrato de que fala antes, por contraste à insistência, por Jade, o cão, no mesmo (L2 111). O quarto momento fala de um ser companheiro e protector, um lugar de ponderação para Anna e o Eu escritor / narrador, que é uma árvore chamada *leito do pinhal* (L2 92) ou *mãe do pinhal* (L2 103-104) — esta árvore é também a árvore do paraíso (L2 129). O quinto momento é uma aproximação indirecta à narrativa do Éden, pela enunciação solene do texto edénico alternativo, llansoliano, no jogo dos pauzinhos e pela voz da “mulher jovem” que aí aparece: inicia-se com “*Moro no possível*” e termina em “E calou-se” (L2 140-141). O sexto momento segue-se-lhe, com um desenho colectivo, nas perguntas e respostas do jogo das adivinhas, sobre o “paraíso”, a sua possibilidade, a sua viabilidade, ou a sua impossibilidade, segundo critérios que se ligam ao pensamento de Espinosa (L2 141-142); o sétimo momento está ligado ao sexto, pois continua uma conversação entre a mulher e Baruch, em pensamento, íntima, independentemente do jogo dos pauzinhos (L2 143). No pensamento silencioso das figuras, partilhado a propósito do que se passa entre os rapazes e a rapariga, a participação activa do cão Jade não só torna todo o momento quimérico, vivido por Baruch, no momento solene da sua aprendizagem, como remete para o contrato edénico aqui revisto (L2 151s.), numa oitava remissão. A nona e última aproximação à narrativa do Éden é todo o contexto imagético que impera na descoberta do *atributo escondido*, por Baruch, desde a descoberta dos rapazes no jogo com a rapariga, passando pelos cavaleiros dionisíacos que impedem o dilúvio que ameaça abater-se sobre o Trimúrta (L2 154). No final do livro, no momento do seu desfecho, aparecem de novo, em tom de balanço, a *quimera* e a *mãe do pinhal*, e o jardim edénico de Jade e Témia (L2 165-168).

Estes nove lugares não nos impedem de identificar muitos outros passos do texto onde se vai mencionando a narrativa genesíaca — um deles, o primeiríssimo em L2, está contido num bilhete escrito por Baruch aos Bach, um diagnóstico sobre a problemática *bi-humanidade* de Aossê que funciona, simultaneamente, como a formulação da pergunta prévia à narrativa de L2 e que lhe dá uma determinada orientação. Aí, vemos que Aossê poderia ter lido um episódio que lhe causou grande sofrimento “como um eco das palavras que foram ditas aos nossos primeiros pais _____ que podiam comer de tudo, excepto de uma

certa árvore” (L2 41). É, definitivamente, do conhecimento (questão fundamental na narrativa genesíaca) que L2 nos fala, a partir do seu complexo tecido de *nós*. Depois de, descompassadamente, ir introduzindo o elo íntimo de relação entre os vários planos da narrativa, chegamos ao fim de L2 e não conseguimos deixar de identificar a discussão de fundo, localizada formalmente na revisão da narrativa do Éden, e para a qual todos os veios diversos confluem. Considerando somente os títulos dos capítulos e das suas partes (não estão aqui todos), e sem necessidade de uma ordem aparente, conseguimos encontrar um fio de sentido comum a todo o diverso que contém (e outros sentidos haveria a descobrir...):

- na “mágoa edénica” (L2 81) está, também, a mágoa do paraíso perdido;
- na “apresentação ingênua da verdade” (L2 64) está também o conhecimento sem culpa;
- na expressão “o primeiro homem despede-se do medo” (L2 89), está também a figura adâmica, feita do “primeiro casal humano” (L2 91);
- na “diversidade dos bens” (L2 111) está também a cornucópia do mundo, o elogio da imanência;
- na “progressão” (não assumida no texto) entre “a terra estava formada numa realidade desconhecida” (L2 71) e “a terra rolava para o conhecido” (L2 98), ou entre “a respiração ausente” (L2 73) e a “respiração do presente” (L2 100), podemos ver uma intenção de mudança, o gesto de se repensar o Éden neste texto;
- na “gestação dolorosa da epifania” (L2 98) está também o narrar da verdadeira “história humana” (L2 87 e 159), e nesta está a afirmação de uma outra narrativa humana que não a da queda do paraíso;
- na “simplicidade de quem fala” (L2 104) está o sentido renovado do edénico.

Quando este *nó* ganha o corpo de uma segunda narrativa do Génesis, integramos o seu papel na narrativa de L2, dando-lhe a função: i) de consolidação da narrativa aparentemente fragmentária feita dos outros nós, constituindo um pano de fundo com uma função harmonizadora desse caos de cenas, uma função objectivamente narratológica; ii) de alargamento do sentido “localista” do projecto europeu que, à distância necessária, passa a operar o encontro *dodomo poético* com a *liberdade de consciência* dentro de uma matéria mais vasta e comum ao humano e à terra.

Posto isto, a proposta llansoliana é a de se tirar o falso peso da condenação do homem e da natureza, revitalizando esta representação no sentido da sua abertura à alegria e à pujança:

Anna diz ao Anjo:

— Provar continuamente a maçã do conhecimento não é motivo de condenação. – O Anjo ouvia, e Anna falara sem revolta, com o espírito soberano – de quem enuncia uma nova lei.

Ao que o Anjo responde:

— É uma ficção revelada ao primeiro casal humano que anuncia uma verdade evidente, mesmo que esteja escondida _____ quem comer desse fruto assume a natureza do peregrino (L2 91-92)

A par desta intenção, está uma outra, a de rever o contrato que, no jardim do Éden, terá sido feito entre o homem e os restantes seres do mundo, com o qual o homem não terá, ainda, cumprido:

E a rapariguinha perguntou ao poeta: — O que quer dizer o Jade [cão]?

— É uma história muito antiga — começou o poeta por dizer. — Conta-se... Claro que é uma ficção — insistiu. E contou à criança que toda a criação confiara no homem [...] O que o cão quis dizer é que as plantas e os bichos aceitam celebrar connosco um contrato de iguais. Claro — afirmava o poeta —, isto passou-se no momento em que o homem já estava feito em barro, mas não tinha ainda recebido o sopro. Ficou assim combinado entre as partes fazer uma comunidade de diferentes e de diversos de que o homem seria a proa e o responsável.

— É uma história que só os semitas podem entender — disse num tom de desculpa. É a parte da história que falta ao catecismo da Maria Adélia. [...]

— [...] Mal o homem se viu criado, *com o imenso poder da sua liberdade*, passou a tratar tudo e todos como coisas. Resultado: rompeu-se a aliança, perderam-se as linguagens. Ora aí tens o que aconteceu. (L2 106-107)

A partir destes excertos, podemos interpretar que o que a leitura llansoliana vê na chamada ‘queda adâmica’ não é a condenação do homem, mas o emudecimento da natureza; fala-se aqui, antes de mais, da quebra desse pacto pelo homem, da sua responsabilidade e da possibilidade de voltar a estabelecer o elo perdido. É neste filão da ponderação sobre o emudecimento da natureza que se filia Llansol, e assim, também, não só podemos antecipar, na releitura da narrativa do Éden por Llansol, a sua proximidade com a visão optimista e redentora de Armindo Vaz, no estudo atrás citado, como na noção do *peregrino* se abre toda uma chave de leitura sobre a vocação do texto e do pensamento llansolianos sobre o humano e o mundo, e sobretudo uma postura que se afastará, por outro lado, do enquadramento bipolar entre imanência e transcendência onde o estudo de Vaz se inscreve, favorecendo-se o eudemonismo espinosiano que o texto llansoliano procura aturadamente pensar. Na entrevista a João Mendes, Llansol fala de um contrato entre todos os seres, um “acordo de criação” que o homem “tarda em cumprir” (EE 142-143, citação adaptada), num “espaço edénico” que é definido nos seguintes termos pela escritora:

[...] é o espaço edénico. Até hoje não encontrei termo mais adequado, apesar de ao chamá-lo assim, me ver obrigada a desconstruir uma tradição religiosa. [...] Mas se conseguires imaginar um espaço edénico que não esteja na origem do universo, como diz o mito; que seja criado no meio da coisa, como um duplo feito de novo e de desordem; que sempre existiu e não só no princípio dos tempos; que está correndo o risco de desaparecer aqui e a novidade de aparecer, além, incógnito e irreconhecível; que não é fixo, como sugere a tradição, mas elaborável segundo o desejo criador do homem, compreenderás o que entendo por espaço edénico. (EE 142ss.)

É nossa intenção, no percurso de estudo que encetámos quanto a esta matéria, indagar sobre a citação e repetição de uma série de lugares, com duas leituras a aprofundar: por um lado, estes lugares são ostensivamente desconstruídos no texto llansoliano, para apontar para uma outra coisa que não a que tradicionalmente lhes é atribuída, para uma ordem de pensamento ético e estético cultivada pelo texto de Llansol, com suas pontes de sentido para outras vozes e tradições — podemos, numa primeira leitura, enquadrar este gesto na estética pós-moderna, enquadramento este que pensamos ser pertinente, muito embora o seu efeito não se baste a esta classificação, precisamente por remeter para todo um projecto ético que não lhe convém, definitivamente. Por outro lado, a necessidade de habitar, ainda e sempre, as mesmas palavras, os mesmos lugares, não poderá deixar de ser devidamente estudada, no sentido de se perceber até que ponto o texto llansoliano, no radical gesto de pôr a nu o que considera serem os equívocos da tradição, se afilia nessa mesma tradição, em particular no que toca a recepção da Bíblia, que é, mais adiante nesta mesma entrevista, descrita como “livro morto” por Llansol (EE 147 citação adaptada).

Ora, é precisamente à luz do filão interpretativo da queda adâmica enquanto emudecimento da natureza que devemos, também, ler a cena de um acto criador do texto poético, no “Prólogo” de L2 (20-21), que reverbera, em tom de boa-nova anunciada, a própria criação do mundo. Aponte-se, desde logo, para a subtil alegoria aqui implicada: ao se aproximar, na forma, do registo bíblico da criação do mundo e seus mandamentos, a cena da criação do texto poético aponta, paralelamente, não para as origens do mundo, mas para a sua expressão, para a génese da narrativa das origens. A narrativa do Génesis é aqui subtilmente remetida para a sua condição de texto gerado pelo homem. Esta alegoria pretende tão somente pôr a nu a condição narratológica da primeira narrativa, e assim também a sua condição humana, antes de se firmar como Revelação, acto sagrado, epifania do mundo como criatura de Deus. Tal como esta cena do “Prólogo” celebra o acto de criação do texto, também o texto sagrado da criação do mundo, na Bíblia, é um lugar poético por excelência; e, enquanto lugares poéticos, são ambos capazes de criar/fazer o mundo, ambos são *poiesis*, essa é a sua vocação primeira. No seu estudo sobre o projecto do humano no texto de Llansol, Manuel Gusmão descreve a reversibilidade de que o texto de Maria Gabriela Llansol é capaz entre mundo e livro:

[...] podemos dizer que em Maria Gabriela Llansol reencontramos ecos de uma imagem ou de um *tópos* que, nos vem de longe: o do mundo como texto ou livro. Só que nela não estamos perante mais uma simples glosa; estamos, sim, perante a vibrante reversibilidade do tópic: se o mundo devém texto é, pelo menos, em parte, porque o texto está incessantemente a devir mundo. Isto é possível, é feito e dito, pensado e dado a pensar [...]. (Gusmão, “Humano” 124)

Por outras palavras, ainda do mesmo autor: “[...] o mundo do texto torna-se caminho e inscrição no ‘texto do mundo’” (Gusmão, “Amor ímpar” 284). Se esta é a vocação do texto poético, a vocação primeira dos seus leitores é, também, per-

ceber ou reconhecer a sua condição intrinsecamente humana, porque fundados na fala, na linguagem que diz e faz esse mesmo mundo — uma vez garantida esta consciência no leitor (ou seja, uma vez chegado ao seu horizonte vazio, ao seu ponto de indiferença, receptivo ao novo), o texto ganha o seu lugar no mundo, o seu justo lugar excêntrico, o único que consegue pensar o mundo e dar-lhe o sentido do agir. Neste sentido, convocamos o estudo de Pedro Eiras sobre o texto de Llansol, que, ao traçar a indissociabilidade entre “texto e sujeito, escrita e humanidade”, conclui sobre “a condensação do discurso [que] leva a uma nova percepção do homem, não à sua anulação. Mesmo os apagamentos do sujeito (metamorfose, disponibilidade, devir, des-posseção) são modos de emergência de uma categoria do humano fora das ciências humanas estabelecidas, aqui questionadas” (Eiras 671). Ao anunciar uma “boa-nova do texto” em L2, defende-se um rumo leve de culpa para os seres e o homem, mas grave na missão humana de conduzir essa leveza da melhor maneira, porque tal depende só dele próprio. Na leitura que fazemos do texto llansoliano, se a culpa adâmica desculpa hipocritamente o homem, o sem-culpa llansoliano responsabiliza-o, sendo esse o único caminho possível para a harmonização entre os seres.

Porquê o “mergulho” de Llansol na narrativa do Éden em L2? É que o problema parece ter começado aí, no profundo mal-entendido⁷, que levou Espinosa a rejeitar a criação do mundo tal como esta vem sendo interpretada pela teologia, pois o homem não está condenado ao sofrimento, pode ser feliz se souber conduzir a sua inteligência livre (*Ética*, Parte V). Já temos tido ocasião de fixar a recepção do pensamento de Espinosa por Llansol⁸, que nos ajuda a trilhar uma leitura duplamente eficaz do texto llansoliano: por um lado, a sua matriz de conhecimento intuitivo e relacional explica, em boa parte, o grau de inovação formal da escrita desta autora; por outro, o eudemonismo espinosiano enquadra eticamente o texto llansoliano e a sua vocação. O que no nó da narrativa do Éden em L2 se pretende clarificar, além de se anunciar a ‘boa nova’ da não condenação, é a extensão do mal-entendido sediado no suposto *conhecimento do Bem e do Mal*, que não só desculpa hipocritamente todo o mal do mundo, como distrai o homem da verdadeira questão do Éden, o contrato aí celebrado e até agora dificilmente cumprido pela parte humana. Em *Parasceve. Puzzles e Ironias* (de 2001), lemos: “As distinções que o ser humano constrói permitem-lhe, pois, sobreviver. / Sobrevive e ignora. Ignora e merece perdão, embora este não o liberte do círculo repetitivo

7 No final da obra de referência do pensamento benjaminiano (*Origem do Drama Trágico Alemão* [1925]), considera-se o mal sem objecto, e portanto meramente subjectivo, subsumido na ideia de saber, apontando Benjamin deste modo para o detalhe causador de toda a perplexidade humana, e que é o facto de se incluir o Bem e o Mal no jardim do Éden, a boa obra divina:

A Bíblia introduz o mal subsumindo--o no conceito do saber. O que a serpente promete aos primeiros homens é “serem cientes do bem e do mal”. Mas de Deus se diz, depois da Criação: “E Deus viu que tudo o que fizera era bom.” O saber do mal não tem, assim, qualquer objecto (Benjamin, *Drama Trágico* 257).

8 Cf. as três menções bibliográficas que vêm citadas no final deste trabalho: *O Atrito do Mundo. Espinosa e Hölderlin pela mão de Llansol*; “a rosa da inflorescência. A metamorfose dos afectos em Amigo e Amiga, de Maria Gabriela Llansol”; e “Espinosa e Llansol: a troca de pensamento e de afecto”.

dos seus passos” (PPI 145). E em *Finita*⁹, um dos diários de Llansol, pergunta-se em dado momento:

Antes que o homem em que nos tornámos surgisse na corrente dos seres, imagino que todos eles, em uníssono, o imaginaram, o desejaram e o geraram, com a sua intenção de dar à luz uma forma viva, a forma viva mais capaz de penetrar o segredo da inacessibilidade do porque é. Mas parece-me que esta pedra, aquele gerânio sobre o parapeito, Prunus Triloba Plena no jardim, e o riacho que corre debaixo desta casa, não calcularam integralmente as consequências do seu projecto. Não se aperceberam nunca que uma vez chegaria o momento em que o homem os excluiria da espécie única dos vivos, tornando-se o real comum ainda mais opaco. Ouço Hamann perguntar-me com insistência como foi possível tornar-se morta a língua da Natureza. Essa língua morreu porque nós já não falávamos com Ela, ou acontecera que a própria Natureza deixou de falar? Quando é que o homem, de forma mais capaz, se julgou forma única e exclusiva? (F 151)

Aqui radica a justificação do projecto poético llansoliano, nesta pergunta está o ponto de partida para a narrativa edénica de Llansol: um mundo que se gera a si próprio, sem a vontade transcendente de criação, e portanto sem criatura, nasce da pura latência gestacional que contém em si e de que é capaz, vive da fenomenologia relacional entre todos os seres e formas, na mutualidade e na reciprocidade de que são capazes, previstos no seu contrato de vida, agora recuperado para a linha da frente de um retrato humano sem condenação à partida, mas com a sua responsabilidade renovada — da responsabilidade do escritor falar-se-á, aliás, em *Onde Vais, Drama-Poesia?*, de 2000, com este pano de fundo que é fundamentalmente um pano de fundo político; o registo de *Finita* que acabamos de citar termina com uma nota de convicção esperançada: “O ciclo de Adão acaba aqui. Secou a árvore do Tudo e do Nada. / Podemos voltar ao paraíso: estão cegos os querubins” (F 153).

A questão do contrato entre o homem e a natureza de que se fala nos textos de Llansol não é uma equação inédita, e coloca toda a discussão ontológica do mundo no seu lugar próprio, o lugar da linguagem humana; esta questão é cara a vozes como as de Johann Georg Hamann, de Walter Benjamin, ou, mais recentemente, de Giorgio Agamben¹⁰, cujo pensamento nos ajuda a entender o episódio adâmico enquanto episódio da perda dessa harmonia silenciosa entre homem e mundo. A teoria benjaminiana da linguagem humana, da tragédia e do *Trauerspiel*, o drama trágico alemão, assenta em absoluto na narrativa do Éden, não para servir ou reiterar a sua validade (messiânica que seja), mas por se tratar aqui, na consciência humana de ser, do episódio fundador do despertar humano para o mundo, na tradição judaico-cristã; a que se lhe corresponde na mitologia clássica antiga, anterior à judaico-cristã e pré-socrática, é a que Nietzsche isola de forma emblemática em *O Nascimento da Tragédia*, descrevendo-nos o dionisíaco e o apolíneo, e sobre-

9 *Parasceve...* vem assinalado no corpo do texto com a sigla PPI, e *Finita* com a sigla F.

10 Cf. a secção de obras citadas, no final deste trabalho, quanto aos textos destes três autores.

tudo descobrindo a face de Diónisos, que aos olhos da Razão llansoliana também condena o mundo à sua danação, à sua voracidade caótica — de resto, Nietzsche devém figura no texto llansoliano, surgindo nas primeiras trilogias (*Geografia de Rebeldes* e *O Litoral do Mundo*). Hamann, antes de Benjamin e citado por Llansol, é um dos proeminentes pensadores da linguagem humana e da sua vocação no mundo, um inaugurador da filosofia da linguagem tal como hoje ainda a cultivamos; as reflexões de Agamben, por seu turno, além de constituírem, por si só, verdadeiras chaves de leitura do texto llansoliano, estruturam-se numa hermenêutica de teor etimológico que confirma a pertinência desta equação entre a linguagem humana e a vocação do contrato.

A obra de Maria Gabriela Llansol enquanto *projecto*, dirigindo-se ao ser humano, no sentido da responsabilidade ética que lhe cabe, não se vocaciona para o ser humano em exclusividade, antes abre-se ao *vivo*. Neste sentido, Manuel Gusmão, na esteira de Agamben, define duas faces do que chama “o aberto do humano” no texto llansoliano: o humano é aberto por ser imenso, impossível de determinar em absoluto, e portanto só reificável no texto enquanto “forma aberta do vivo”; e é aberto porque não é exclusivamente humano, mas abre-se ao vivo, firmando no texto a sua “destinação de abertura” — “A abertura, por seu turno, não é só um horizonte, ela é a concreta e aberta invenção textual da multiplicidade das figuras, das metamorfoses do vivo e da pluralidade dos mundos do mundo” (Gusmão, “A história e o projecto humano” 131-133).

Concluimos, pois, que, na aproximação à recepção da narrativa genesiaca no texto de Maria Gabriela Llansol importa, antes de mais, integrar a voz poética de Llansol na história da recepção deste e de outros lugares e referências da matriz cultural judaico-cristã; e depois, definitivamente não menos importante, importa entender de que forma a matéria estética e ética, que é fundamental ao entendimento do texto llansoliano (e que tem vindo a ser aturadamente fixada pelos estudos llansolianos), beneficia dessa mesma recepção.

Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da Prosa*. Trad. João Barrento. Lisboa: Ed. Cotovia, 1999.
- . *Profanações*. Trad. Luísa Feijó. Lisboa: Ed. Cotovia, 2006.
- . *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*. Trad. Joël Gayraud. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2002.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Trágico Alemão*. Ed. e Trad. João Barrento, *Obras Escolhidas de Walter Benjamin*, vol. 1. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.
- . “O Significado da Linguagem no Drama Trágico e na Tragédia.” *Origem do Drama Trágico Alemão*. Ed. e Trad. João Barrento, *Obras Escolhidas de Walter Benjamin*, vol. 1. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004. 269-272.
- . “Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien: Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen.” *Gesammelte Schriften*, vol. 2.1. Orgs. Rolf Tiedemann, e Hermann Schweppenhäuser. col. Theodor W. Adorno, e Gerschom Scholem. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1977. 140-157.

- EIRAS, Pedro. “Maria Gabriela Llansol: *Lisboaleipzig*.” *Esquecer Fausto. A Fragmentação do Sujeito em Raul Brandão, Fernando Pessoa, Herberto Helder e Maria Gabriela Llansol*. Porto: Campo das Letras, 2005. 533-677.
- ESPINOSA, Bento de. *Ética*. Introd. e notas de Joaquim de Carvalho. Trad. J. de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, e António Simões. Posf. Joaquim Montezuma de Carvalho. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1992.
- GUSMÃO, Manuel. “A história e o projecto humano (Que quer dizer o texto quando diz *O que o texto tece advirá ao homem como destino*).” *Ariane 18-20 (Cartographies. Mélanges offerts à Maria Alzira Seixo)*. Lisboa: Faculdade de Letras, 2003-2005. 119-138.
- . “O Amor ímpar ou o terceiro incluído (fragmentos de uma leitura).” Posfácio a *Contos do Mal Errante* de Maria Gabriela Llansol. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004. 273-290.
- HAMANN, Johann Georg. *Schriften zur Sprache*. Introd. e notas Josef Simon. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1967.
- LLANSOL, Maria Gabriela. *A Restante Vida*, 2.^a ed. Lisboa: Relógio D’Água, 2001.
- . *Finita. Diário II*, 2.^a ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 2005.
- . *Lisboaleipzig 1. O Encontro Inesperado do Diverso*. Lisboa: Ed. Rolim, 1994.
- . *Lisboaleipzig 2. O Ensaio de Música*. Lisboa: Ed. Rolim, 1994.
- . *Lisboaleipzig. O Encontro Inesperado do Diverso. O Ensaio de Música*. Porto: Assírio & Alvim, 2014.
- . “O Espaço Edénico.” *Na Casa de Julho e Agosto*, 2.^a ed. Lisboa: Relógio D’Água, 2003. 139-168.
- . *Onde Vais, Drama-Poesia?* Lisboa: Relógio D’Água, 2000.
- . *Parasceve. Puzzles e Ironias*. Lisboa: Relógio D’Água, 2001.
- . *Um Beijo Dado Mais Tarde*. Lisboa: Rolim, 1990.
- . *Um Falcão no Punho. Diário I*, 2.^a ed. Posf. de Augusto Joaquim. Lisboa: Relógio D’Água. 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia, ou o Mundo Grego e Pessimismo*. Trad. Teresa R. Cadete. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996.
- RODRIGUES, Cristiana Vasconcelos. *O Atrito do Mundo. Espinosa e Hölderlin pela Mão de Llansol*. Dissertação de Doutoramento. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2006.
- . “a rosa da inflorescência. A metamorfose dos afectos em *Amigo e Amiga*, de Maria Gabriela Llansol.” *Estética das Emoções*. Orgs. Fernanda Gil Costa, e Igor Furão. Lisboa: Edições Húmus / Centro de Estudos Comparatistas. 2011. 251-269.
- . “Espinosa e Llansol: a troca de pensamento e de afecto.” *Europa em Sobreimpressão – Llansol e as Dobras da História*. Org. João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2011. 147-175.
- VAZ, Armindo dos Santos. *A Visão das Origens em Génesis 2,4b-3,24. Coerência Temática e Unidade Literária*. Lisboa: Ed. Didaskalia, Ed. Carmelo, 1996.

ÍNDICE

- 5 **PREFÁCIO**
7 PREFACE

1. MITOS NA LITERATURA ANTIGA MYTHS IN ANCIENT LITERATURE

- 11 **THE APOLLONIAN FEATURES OF PINDAR’S PYTHIAN ODES**
Emilio Suárez de la Torre
- 31 **O RETRATO DE CLITEMNESTRA NA LITERATURA GREGA**
Joaquim Pinheiro
- 41 **IPHIGENEIA PARTHENOS**
Nuno Simões Rodrigues
- 49 **CONSIDERAÇÕES DE COMO OS MITOS ESCATOLÓGICOS DIRIGEM-SE MUITO MAIS À VIDA DO QUE À MORTE**
Izabela Bocayuva
- 59 **“NÃO FOI DESTA MANEIRA QUE O TOURO CARREGOU SOBRE O DORSO O PESO DO AMOR” (BATRAC. 78-79)**
Rui Carlos Fonseca
- 69 **O MITO DE TAGES NO *DE DIVINATIONE***
Giuseppe Ciafardone
- 75 **MATERNIDADES MALDITAS**
Cristina Santos Pinheiro
- 85 ***VICIMVS VICTI PHRYGES*: EQUIPARAÇÃO ENTRE VENCIDOS E VENCEDORES, TROIANOS E DÁNAOS, NO *AGAMÉMNON* DE SÉNECA**
Ricardo Duarte
- 99 ***AMOR MORBUS* EM *PHAEDRA*: O MITO E A DOCTRINA ESTÓICA DOS *AFFECTUS***
Ana Filipa Isidoro da Silva
- 107 ***THYESTES* DE SÉNECA: O TEATRO DA FRUSTRAÇÃO DA ALMA HUMANA. ENTRE A *TRANQUILLITAS ANIMI* E O *FUROR REGNI***
Mariana Montalvão Horta e Costa Matias
- 119 **READING CLASSICAL MYTHS IN LATE ANTIQUITY: MACROBIUS’ PROPOSAL OF LITERARY IDENTITY IN *COMMENTARII IN SOMNIUM SCIPIONIS***
Julieta Cardigni

2. MITOS NA LITERATURA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

MYTHS IN MODERN AND CONTEMPORARY LITERATURE

- 133 MITOLOGIA E MUNDIVIDÊNCIA MANEIRISTA EM *O LIMA* DE DIOGO BERNARDES
José Cândido de Oliveira Martins
- 145 O MITO DE DON JUAN E *LES LIAISONS DANGEREUSES* DE LACLOS
Ana Isabel Moniz
- 155 SERVINDO A CIRCE
Margarida Vale de Gato
- 165 A PRESENÇA DO MITO NA POESIA DE JULES LAFORGUE
Guacira Marcondes Machado
- 171 TRAÇOS DE UMA REFLEXÃO MÍTICA SOBRE O FEMININO EM *O LIVRO DE ALDA* DE ABEL BOTELHO
Rui Sousa
- 187 APOLLINAIRE E A RELEITURA DOS MITOS EM *ALCOOLS*
Silvana Vieira da Silva
- 199 THE RECEPTION OF MYTH IN FERNANDO PESSOA
Maria João Toscano Rico
- 217 BABEL AND MERLIN REVISITED IN C.S. LEWIS'S *THAT HIDEOUS STRENGTH*
Maria Luísa Franco de Oliveira Falcão
- 225 O MITO DE NARCISO E A LITERATURA DE INTROSPECÇÃO
Anna Faedrich Martins
- 239 ULISSES E O VELHO SANTIAGO
Maria Mafalda Viana
- 251 RECEÇÃO MÍTICA EM AGUSTINA BESSA LUÍS
Maria do Carmo Pinheiro e Silva Cardoso Mendes
- 261 RESSIGNIFICAÇÕES DO MITO CLÁSSICO DO MARAVILHOSO NO LIVRO *FITA VERDE NO CABELO*, DE JOÃO GUIMARÃES ROSA
Nerynei Meira Carneiro Bellini
- 273 O MITO REVISITADO NA FICÇÃO DE ANGOLA: *O DESEJO DE KIANDA E A PARÁBOLA DO CÁGADO VELHO*, DE PEPETELA
Maria Cristina Batalha
- 283 O RESSURGIMENTO DE VÊNUS
Joana Marques de Almeida
- 291 "THE MYTH TO END ALL MYTHS"
Alexandra Cheira
- 299 REVISITING THE TUDOR MYTH IN SANDRA WORTH'S *THE ROSE OF YORK TRILOGY*
Susana Paula de Magalhães Oliveira
- 307 DO CAOS AO COSMOS
Helena Malheiro
- 317 A INEXORABILIDADE DO DESTINO DO MITO GREGO NA MODERNIDADE ATRAVÉS DA POESIA DE SOPHIA DE MELLO BREYNER ANDRESEN
Maria da Conceição Oliveira Guimarães

3. MITOS NAS ARTES

MYTHS IN ARTS

- 331 RECYCLING MYTHS IN BYZANTINE ART
Livia Bevilacqua
- 343 *AFRODITE E EROS*, REVISITADOS POR FRANCISCO DE HOLANDA
Teresa Lousa
- 351 EROS PLAYING WITH WALNUTS IN THE COMEDIES OF JORGE FERREIRA DE VASCONCELOS
Silvina Pereira
- 363 O MITO INSTÁVEL DE ORESTES E HAMLET
Henrique Miguel Carvalho
- 373 A PRESENÇA DE ALCESTE NA MÚSICA ERUDITA
Ana Alexandra Alves de Sousa
- 383 TRISTÃO E ISOLDA: O MITO DO AMOR IMPOSSÍVEL
Gianmarco Catacchio
- 391 OS MITOS ARTURIANOS NA PINTURA DO SÉCULO XIX
Ana Margarida Chora
- 403 PAIXÃO, SABEDORIA E NARRATIVA MÍTICA NA XILOGRAVURA DE HEIN SEMKE
Joanna Latka
- 413 ALGUNS APONTAMENTOS NA MITOLOGIA DAS “LOUCAS”
Isabel Henriques de Jesus
- 423 CAGE WAKES UP JOYCE
Ana Luísa Valdeira
- 433 MARGARET ATWOOD’S *THE PENELOPIAD*
Sara Paiva Henriques
- 445 PERCY JACKSON: O LADRÃO DE MITOS
João Peixe
- 453 *BITE ME! BUT PLEASE BE SEXY ABOUT IT* – O MITO DO VAMPIRO NO CINEMA
José Duarte

4. MITOS NA HISTÓRIA E NA FILOSOFIA

MYTHS IN HISTORY AND PHILOSOPHY

- 471 THE THEBAN MYTHS IN HERODOTUS: NOT YET A NEGATIVE PARADIGM
Pierpaolo Peroni
- 483 SCIPIO AEMILIANUS AND ODYSSEUS AS PARADIGMS OF *PRÓNOIA*
Breno Battistin Sebastiani
- 495 RECONFIGURAÇÕES MEDIEVAIS E MODERNAS DO MITO DE ATLÂNTIDA
Margarida Santos Alpalhão
- 503 A CHEGADA DO CARDEAL ALEXANDRINO A LISBOA (1571)
André Simões

- 517 FROM OBSCURITY TO THE PANTHEON OF PORTUGUESE AMERICAN HEROES:
RECYCLING PETER FRANCISCO FOR ETHNIC MINORITY 'FEEL GOOD' AND UPLIFT
Reinaldo Francisco Silva
- 529 *IRACEMA PARA ALÉM DAS EXPECTATIVAS*
Tito Barros Leal
- 539 CASSANDRA REVISITADA
Sandra Pereira Vinagre
- 551 O MITO COMO LEITURA DA HISTÓRIA
Ivone Daré Rabello
- 559 A ERÓTICA DO ÊXTASE
Lolita Guimarães Guerra
- 575 DEVOLVER O FOGO AOS DEUSES
Sofia Santos

5. MITOS NA CULTURA POPULAR

MYTHS IN POPULAR CULTURE

- 587 RARIDADE E DIVERSIDADE COMO FACES DA MESMA MOEDA
Marina Pelluci Duarte Mortoza
- 595 MITOLOGIA NA FÁBULA
Ana Paiva Morais
Teresa Araújo
- 607 TEMAS MÍTICOS NOS CONTOS POPULARES PORTUGUESES
Cristina Abranches Guerreiro
- 615 "A SERRANA" E "A GALHARDA", DOIS RETRATOS DA MULHER DEVORADORA NO
ROMANCEIRO DE TRADIÇÃO PORTUGUESA
Ana Sirgado
- 625 A LENDA DAS ÁGUAS SANTAS DO VIMEIRO
Natália Albino Pires
- 637 O HERÓI MÍTICO E A IMAGEM DO PRÍNCIPE NOS CONTOS DE JOSÉ LEITE DE
VASCONCELOS
Teresa M. Gonçalves de Castro
- 651 MITO E CONTO POPULAR
Maria Auxiliadora Fontana Baseio
- 659 *AS MÃOS DOS PRETOS*, DE LUÍS BERNARDO HOWANA
Maria Zilda da Cunha
- 671 ANGELA CARTER E BARBA-AZUL
Cleide Antonia Rapucci

6. MITOS NA RELIGIÃO E NAS CIÊNCIAS

MYTHS IN RELIGION AND SCIENCE

- 685** THE JUDGMENT BETWEEN HORUS AND SETH AS A PARADIGM FOR THE JUDGMENT OF THE DEAD
André de Campos Silva
- 697** REVISITANDO O MITO EGÍPCIO DAS LUTAS ENTRE HÓRUS E SET
José das Candeias Sales
- 715** DA PALAVRA AO ACTO
Miguel Pimenta-Silva
- 727** LILITH: FROM POWERFUL GODDESS TO EVIL QUEEN
Maria Fernandes
- 737** ENTRE MITO E CIÊNCIA
Abel N. Pena
- 749** A MIGRAÇÃO DOS PORTENTOS
Isabel de Barros Dias
- 763** O MITO DA CRIAÇÃO NO CORÃO E O SEU REFLEXO NA MÍSTICA SUFI
Natália Maria Lopes Nunes
- 777** REVISITAR A CATÁBASE
Daniela Di Pasquale
- 789** REMINISCÊNCIAS DE VERGÍLIO NA OBRA POÉTICA DE PEDRO JOÃO PERPINHÃO
Helena Costa Toipa
- 805** NARCISO E LEONARDO NA PERSPETIVA DE FREUD
Isabel Castro Lopes
- 815** À PROCURA DE UM FINAL FELIZ, OU A NARRATIVA ADÂMICA REVISITADA POR LLANSOL
Cristiana Vasconcelos Rodrigues

Revisitar o Mito / Myths Revisited revisita o mito e o modo como ele tanto gera e alimenta o imaginário humano de todos os tempos e lugares, como nos permite repensar os abismos e as zonas profundas e sombrias que procedem de um irracional mitológico. Partindo do filão clássico, os contributos multidisciplinares reunidos neste volume incidem sobre a plasticidade do mito, materializado nas suas expressões literárias, artísticas, políticas ou científicas e lido à luz das novas ciências e áreas do saber.

Revisitar o Mito / Myths Revisited revisits myth and how it has both generated and nurtured human imagination across time and space, and allowed us to rethink the abysmal and sombre depths that proceed from the mythological irrational. Rooted in the classical repository, the contributions assembled in this volume privilege dynamic and interdisciplinary approaches to the plasticity of myth, as manifest in literary, artistic, political or scientific expression.



University of Lisbon Centre for English Studies
Centro de Estudos Anglisticos da Universidade de Lisboa



LETRAS
LISBOA



ISBN 978-989-755-112-3



9 789897 551123

