

O legado clássico em Eça de Queirós através da cultura francesa

por

MANUEL DOS SANTOS ALVES

Verifica-se na História da Literatura Portuguesa um fenómeno que nos parece digno de reflexão. Aqueles que têm sido até hoje considerados como os três maiores escritores, foram também todos profundamente influenciados por uma determinada cultura estrangeira em particular. Foi o que aconteceu no século XVI com Camões em relação à cultura italiana, no século XX com Fernando Pessoa – essa espécie de Camões ao contrário – em relação à cultura anglo-saxónica e, imediatamente antes deste, no século XIX, com Eça de Queirós em relação à cultura francesa.

Mas a esta coincidência se vêm juntar outras não menos curiosas. Por um lado, trata-se de três personalidades literárias profundamente originais, com acentuadas diferenças a separá-las quer entre si, quer entre elas e os autores estrangeiros onde foram beber a sua inspiração. Por outro lado, apesar de apenas Camões pertencer ao humanismo do Renascimento, todos foram profundamente marcados pela herança greco-latina, tal como o foram um Dante, um Shakespeare e um Goethe. Além disso, essa herança foi haurida, pelo menos em grande parte, não por via directa, em primeira mão, mas por interpostas fontes e influências pertencentes às culturas mediadoras respectivas.

Deste princípio resultam importantes consequências de ordem metodológica nas domínios da Literatura comparada e da semiótica literária, relativamente à intertextualidade ou relações dialógicas entre os textos. Quer dizer que, ao estudá-las, o termo de comparação ou confronto terá de ser o intertexto e não um texto qualquer, por mais estreitas que sejam as suas afinidades. Por outro lado, o intertexto é nas literaturas mediadoras que à partida se deve procurar e não no domínio remoto da literatura greco-latina propriamente dita.

Estas asserções parecem-nas especialmente válidas no que respeita à presença do legado clássico em Eça de Queirós. É o que vamos tentar demonstrar, através de dois exemplos concretos.

O primeiro encontra-se num texto de 1896, que trata da vida de Antero de Quental e foi publicado nas *Notas Contemporâneas*, em 1909 (1). Nesse texto, Eça de Queirós inspirou-se em Luciano, curiosa e brilhante figura literária do tempo de Marco Aurélio, uma espécie de Voltaire *avant la lettre*, pela sua irreligiosidade, veia satírica e pureza ática do estilo, que tanto faz lembrar Sófocles e Platão. Deixou-nos entre as suas muitas obras, o retrato biográfico de um filósofo muito interessante, discípulo de Epicteto, admirador de Sócrates e de Diógenes, a cuja Escola Cínica pertenceu, não sem verberar os excessos de alguns dos seus discípulos. Chamava-se Demónax. Embora de família rica, viveu na pobreza e na simplicidade, ao serviço dos outros. Quando estava já a atingir quase um século de vida, vendo que não podia bastar-se a si mesmo, suicidou-se (2).

A estrutura dessa obra de Luciano compreende duas partes distintas. A primeira é de carácter descritivo, embora com um ou outro elemento narrativo de permeio. Nela se retrata o estilo de vida e a personalidade de Demónax, rica de qualidades intelectuais – o

brilho da sua inteligência, a profundidade da sua cultura filosófica, a vastidão dos seus conhecimentos poéticos e a sua grande eloquência – e morais – simplicidade, modéstia, ascetismo e dedicação pelo seu semelhante. Por isso, Demónax torna-se um modelo e objecto de admiração aos alhos do povo e dos magistrados de Atenas. Luciano traça-lhe a biografia para que permaneça na memória das homens virtuosos (3). Nesta primeira parte, é, pois, o código valorativo que prevalece, embora toda a biografia seja um verdadeiro panegírico (4).

A segunda parte, subordinada à anterior, é exclusivamente narrativa. Compõe-se de cinquenta e um factos concisamente redigidos em forma de diálogo e destinadas a comprovar que o filósofo, pela exactidão e rapidez das suas respostas lapidares, possuía um espírito recto e brilhante. Fazem lembrar os exempla, que já desde Aristóteles ocupam na retórica um lugar importante (5). Podem, pois, considerar-se como fazendo parte do código retórico.

Pois bem: a personalidade de Antero de Quental, tal como Eça de Queirós no-la retrata, apresenta afinidades evidentes com a personalidade de Demónax. Tal como o filósofo grego, também Antero é apresentado como discípulo de Epicteto, como ele voltado para uma elevada filosofia moral e para a prática da virtude traduzida numa vida de asceta, humilde e simples, posta ao serviço dos outros. Amigo e interessado pela humanidade inteira, como Demónax, punha ao serviço da comunidade os seus raros dotes de eloquência. Por isso um e outro se impuseram à admiração dos seus contemporâneos. Por fim, ambos acabaram por se suicidar. Eça pretendeu sem dúvida apresentar Antero como uma espécie de santo laico, tema então bastante em voga na literatura europeia. E o que se pode deduzir, quer da própria biografia em que ele aparece demarcado da órbita do cristianismo, quer do próprio título inicial com que apareceu no *In Memoriam*: «Um Génio que Era um Santo». Que este título tenha desaparecido na edição póstuma das *Notas Contemporâneas* e sido substituído pelo de «Antero de Quental» – parece-nos bastante significativo.

O que é certo é que, deslumbradas por tantas e tão estreitas coincidências, somos logo, a um primeiro impulso, tentadas a precipitar-nos sobre o texto grego de Luciano, ou, o que ainda é pior, sobre uma qualquer tradução posterior à redacção do texto de Eça. As afinidades confirmam-se, estabelecemos logo uma relação genética entre os textos consultados e sentimo-nos logo felizes pela descoberta. Fizemos trabalho válido? Não: Cometemos um erro de perspectiva que nos desviou da verdadeira fonte de Eça e nos impediu de ver as ricas relações intertextuais que impregnam de significância o texto português. Se insistimos neste ponto, é porque as nossas investigações a isso nos conduziram. Em dois interessantes estudos centrados sobre as origens homéricas do conto «A Perfeição» de Eça de Queirós, parte-se do pressuposto de que o escritor português se inspirou no texto original e comete-se a incoerência de estabelecer o confronto, não com esse texto original grego, de Homero, mas com uma tradução posterior ao conto de Eça e na qual, como é óbvio, nunca Eça se poderia ter baseado (6). Em que texto é que ele se baseou então? Precisamente na tradução da *Odisseia* feita por Leconte de Lisle em 1867, onde ele foi buscar sintagmas, proposições e períodos inteiros, traduzidos à letra do texto francês, mas tão sabiamente inseridos, absorvidos e redistribuídos no seu texto, que a sua originalidade e génio criador nem sequer chegam a ser afectados. Isso já há muito está provado e espera-se que apareça em breve nos Arquivos desta ilustre Fundação (7).

Nunca, porém, poderíamos ter chegado a esta descoberta, sem primeiro nos pormos duas questões essenciais, uma respeitante à hipótese de utilização de uma fonte intermediária; outra, relacionada com a anterior, relativa à hipótese do conhecimento do grego por parte de Eça de Queirós. Com efeito, como é que nós podemos pressupor que

Eça se serviu do texto original e com este estabelecer o nosso confronto intertextual, sem primeiro nos certificarmos de que Eça conhecia a língua de Homero ? Que ele sabia latim – sem ser um latinista – tal já está documentado. Mas que tivesse estudado e aprendido o grego, não encontramos, até hoje, nem na sua vida nem na sua obra, qualquer elemento que o comprovasse. Pelo contrário, tudo indica que ele o desconhecia mesmo.

Temos, pois, de seguir outra pista que nos leve à verdadeira fonte utilizada por Eça no seu panegírico de Antero de Quental.

Nós sabemos que Eça conhecia muito bem a cultura francesa, sem, contudo, com ela se identificar. Conhecia-a na sua língua, esse francês impecável que Ramalho Ortigão lhe ensinou no Colégio da Lapa; conhecia-a na sua literatura à qual se manteve sempre muito atento desde os seus tempos de Coimbra (8); conheci-a, enfim, na sua história e na sua civilização, no seu passado e na sua actualidade, para o que muito contribuiu a sua permanência como cônsul em Paris durante os últimos doze anos da sua vida (9). Na sua tendência muito marcada para intertextualizar a linguagem estereotipada, como ditos, sentenças, provérbios, frases feitas e outros enunciados hiper-codificados, sempre pastos ao serviço da sua veia satírica, caricatural e irónica, disse um dia, criticando o sistema de transportes em Paris: «É mais fácil a um parisiense entrar no Céu – do que num ónibus» (10). Não será difícil adivinhar qual o intertexto que se esconde neste enunciado e o impregna de significância, no sentido que lhe dá Michel Riffaterre (11).

Mas, para além do caso individual de Eça, havia, no plano político, estreitas relações culturais entre Portugal e a França. Referindo-se aos seus tempos de estudante em Coimbra, fala dos inúmeros pacotes de livros que de França lá chegavam no comboio que já então circulava na Linha da Beira Alta, pouco antes inaugurada (12). E, ao falar da actividade intelectual de Fradique, seu alter-ego, refere-se às «altas rumas de livros», enviadas da casa Hachette «quase todos os três meses» (13).

Com estes dados na mão, voltemos a Luciano e procuremos a tradução francesa da sua obra. Encontramos uma, que é a mais recente («traduction nouvelle»), contemporânea de Eça de Queirós e precisamente da «casa Hachette»: é a tradução de Eugène Talbot. Consultamo-la, fazemos o confronto intertextual e a dependência de um texto em relação ao outro ressalta logo à vista. E porquê? Porque as afinidades que antes nos apareciam como que suspensas no ar, sem qualquer ponto de apoio, aparecem agora, no texto de Talbot, expressas e portanto solidamente apoiadas em enunciados e sintagmas que reaparecem, repetidos, quer dizer, traduzidos, ou adaptados, ou parafraseados e redistribuídos no texto de Eça de Queirós. Note-se, porém, que o escritor português continua igual a si mesmo, no seu génio criador, profundamente original. É que o seu discurso é centralizador, datado de grande força, quase diria totalitária, uma espécie de discurso-ventosa, com grande poder de absorção dos discursos alheios, que ele transgride, estilhaça, subverte e perverte, sempre ao serviço do seu génio criador. Ele é, pois, uma multidão de vozes. É plurívoco.

Lamentamos não poder, por evidente falta de tempo, dissecar aqui, em toda a sua minúcia e subtileza, a rica rede de relações intertextuais que prendem o texto de Queirós ao texto de Luciano na tradução de Talbot. Por isso, vamos limitar-nos ao seguinte passo que, pela sua clareza, nos parece suficiente para lhes dar uma pequena ideia do que pretendemos demonstrar:

TEXTO DE EÇA DE QUEIRÓS

Foi para S. Miguel, para o seu mundo mais doce, mais fácil [...]

Depois, uma tarde, como aquele filósofo Demónax de quem fala Luciano, «concluindo que a vida lhe não convinha, saiu dela voluntariamente, e por isso, muito deixou que pensar e murmurar aos homens de toda a Grécia (14).

TEXTO DE TALBOT

[...] dès Qu'il comprit qu'il ne pouvait plus se suffire à lui-même, *il quitta volontairement la vie, laissant aux meilleurs des Grecs un long souvenir* de ses vertus [...].

Les Athéniens, *la Grèce entière* [...] (16)

Este confronto coloca-nos perante um dos casos mais simples de intertextualidade, que é a citação, assinalada pelas aspas, cuja invenção é atribuída a Guillaume, impressor francês do século XVII, donde o substantivo «guillemets», mas cujo real inventor foi o humanista Petrus Ramus, que teve como precursor Aulo-Gélio: o autor das *Noites Áticas* utilizou na sua obra indicadores mais precisos que os lexemas *inquam* ou *inquit*, para separar os níveis do discurso e os sujeitos da enunciação (17). Não nos desviemos, porém, do ponto principal. A repetição da estrutura trimembre do período – *dès qu'il comprit que...*» + «*il quitta volontairement la vie*» + «*laissant aux Grecs un grand souvenir* de ses vertus» – bem como a repetição da maior parte dos elementos, justificam de facto a utilização das aspas por Eça de Queirós, como se de uma verdadeira citação se tratasse. Mas ela não o é sen em parte. É que há outro nível de intertextualidade, ou seja, Eça intertextualizou no interior da própria citação. Consciente de que proposição «il ne pouvait plus se suffire à lui-même» não se ajusta ao caso de Antero de Quental, substituiu-a por «a vida lhe não convinha», o que torna o texto mais claro e sintetiza as razões que levaram Antero ao suicídio em 1891. Quanto ao último membro «*e por isso* muito deixou que pensar aos homens de *toda a Grécia*», Eça conservou, do texto de Talbat, o verbo, «laissant», e a preposição, «aux», e substituiu o lexema «Grecs» pela sequência sintagmática «homens de toda a Grécia» que foi buscar a outro contexto: «Les Athéniens, *la Grèce entière*». Quanto ao resto, transformou-o, quer dizer, ocultou-o no seu texto como um vestígio palimpséstico ou hipotexto, pois a sequência «muito... que pensar» corresponde perfeitamente ao francês «un long souvenir».

Este passo constitui *a priori* um indício de que Eça teria utilizado muito mais largamente o texto de Talbot, o que de facto podemos verificar e nos conduziu a esta curiosa constatação: ao redigir o seu texto, Eça dá a impressão de estar a pensar mais no Demónax de Luciano do que no Antero da sua amizade. O que até se compreende. É que o Antero da sua amizade é um dado biográfico e portanto extra-literário, ao passo que o Demónax de Luciano é um dado inter-literário, que pertence ao espaço intertextual do seu discurso. Ora é pelo seu próprio discurso, pela sua coesão e estrutura internas que um artista como Eça se preocupa acima de tudo. Não admira pois que transpareça, a respeito de Antero, muito de ficcional. Por isso, podemos falar até certo ponto, do «Antero» das *Notas Contemporâneas*, como da «Lisboa» de *Os Maias*: são objectos ficcionais, fora do âmbito dos *realia* (18). É que Eça, pela sua pena mágica, tudo transfigurava, e a sua arte tem muito a ver com a alquimia. Já aqui disse um ensaísta de grande e merecida reputação que Eça era um escritor para o qual a realidade se impunha a partir de fora, ao contrário de um escritor do Movimento da Presença como José Régio ou da órbita existencialista como Vergílio Ferreira, para os quais a realidade é criada a partir de dentro deles mesmos (19). Então convencemo-nos. Hoje discordamos. Eça, apesar de rotulado de escritor realista, algo miticamente, não tem

tanto em conta a realidade, como possa parecer. Nele, a suprema realidade é a realidade do seu discurso e as altas exigências do seu ideal artístico, que, felizmente para ele, nos ocultaram a «nudez crua da verdade», pois «o manto da sua fantasia» não era tão «diáfano», como nos pode levar a pressupor o célebre exergo. Aliás, segundo as mais recentes conclusões dos formalistas, o discurso realista é um discurso como qualquer outro discurso literário, que não representa a realidade nem melhor nem pior, sujeito como está às suas leis internas que o regulam como sistema homeostático. Entre ele e a realidade, entre as palavras e as coisas, interpõe-se um hiato, uma zona opaca, de silêncio. Os realistas tentaram disfarçar esse espaço vazio sob as aparências da verosimelhança. Por isso, ao tratar do realismo, em 1978, Michel Riffaterre falou de «ilusão referencial» (20), expressão já utilizada dez anos antes por Roland Barthes para dizer: «le récit le plus réaliste qu'on puisse imaginer se dévelage selon des voies irréalistes» (21). Mas não avancemos mais neste caminho e retomemos a ideia principal que se pode deduzir do confronto acima citado: ao estudarmos o legado clássico em Eça de Queirós, devemos antes de mais procurar, como termo de comparação, a mais directa fonte, aquela de que ele realmente se serviu, pois só ela constitui o verdadeiro intertexto, cuja análise é imprescindível para uma correcta leitura literária do discurso queirosiano.

Outro exemplo de uma fonte aparentemente grega do texto queirosiano, mas de um intertexto realmente francês, envolve dois escritores diametralmente opostos a Luciano. São eles Plutarco e Joseph de Maistre. Se Luciano faz pensar em Voltaire, Plutarco está do lado de Joseph de Maistre que foi um anti-Voltaire. A sua vasta obra consagra-o como um bom historiador e filósofo notável. Nas suas *Vidas Paralelas* fundou a biografia comparada, pois contrapôs um a um quarenta e seis homens ilustres gregos e romanos, para demonstrar que a Grécia não foi inferior a Roma. Exerceu profunda influência na literatura ocidental, nomeadamente em Shakespeare (22), como se pode comprovar pelas múltiplas edições e títulos de obras em que entra o nome de Plutarco, como *O Plutarco Inglês*, *O Plutarco dos Jovens*, *O Plutarco das Donzelas*, *O Plutarco da Juventude* e ainda os múltiplos extractos, resumos e adaptações da sua obra (23). Não menor influência exerceram as suas obras morais (*Moralia*) que o definem como um filósofo moralista, imbuído de ideias neoplatónicas e neoestóicas a destacarem-se do seu eclectismo. Das suas obras morais fazem parte as *Simposíacas*, inseridas num género consagrado pelo *Banquete* de Platão, o *Banquete* de Xenofonte, o *Banquete dos Sábios* de Ateneu. A ideia central é esta: amigos, geralmente cultos, ou pelo menos eruditos, reúnem-se em convívio na casa do anfitrião e, bem acompanhados pelo copo, o prato e o garfo, dissertam e põem questões sobre altos problemas de filosofia, literatura, ciência, etc. Assim aliam aos prazeres da mesa o prazer intelectual (24). Ora, logo no princípio das *Simposíacas*, Plutarco refere-se à opinião comum segundo a qual é a mesa que faz os amigos. Esta ideia é expressa no texto original grego, de uma forma muito concisa: τὸ φιλοποιό legomῆναι (mῆcesqai) τῆς τραπέζης (612 D). Amyot traduziu com toda a perfeição e clareza por: «...ce commun dire, que la table fait les amis». A sua tradução é quase integralmente respeitada na recente edição bilingue da Société d'Édition «Les Belles Lettres», onde apenas a expressão algo envelhecida «ce commun dire, que...» é substituída e bem por «l'opinion commune selon laquelle...» (26).

Ora, nós abrimos as *Notas Contemporâneas* de Eça de Queirós e lemos: «Já os Gregos diziam, na sua linguagem pitoresca e livre, que 'a mesa é a alcoviteira da amizade'» (27). Onde é que o escritor português foi buscar essa frase? Ao texto original grego? Nem pensar nisso. À tradução de Amyot? Também não, com toda a certeza.

Joseph de Maistre conhecia muito bem Plutarco não só nas traduções de Amyot, mas também na edição de Oxford, feita por Wittenbach e publicada em 1795. Conhecia-o ainda no próprio texto original de que traduziu um opúsculo sob o título de *Sur les Délais de la Justice Divine* (28). Assim se compreende que tenha recebido do escritor grego uma profunda influência, sobretudo no que diz respeito aos seus *Moralia* e, mais concretamente, nos problemas da Providência. Quando se encontrava em São Petersburgo como embaixador do rei da Sardenha Vítor Manuel Primeiro, escreveu uma obra que, publicada postumamente em 1821, teve grande impacto na época. Foi muito bem redigida, em forma de «entretiens» ou diálogos entre três bons conversadores – o próprio autor, um senador russo e um oficial francês, que se reuniam numa casa de campo, nas margens do rio Neva, durante os longos crepúsculos do estio. Aí falam longamente das relações da Providência Divina com o mundo dos Homens. Assim se explica o título *Les Soirées de S. Pétersbourg ou Entretiens sur le Gouvernement Temporel de la Providence*.

Pois foi a essa obra que Eça de Queirós foi buscar a sua frase, o que demonstra bem a vastidão e variedade das suas leituras e contactos com a literatura francesa. Com efeito, a certa altura, o senador russo disserta sobre as afinidades entre o sacrifício eucarístico dos cristãos e fala da tendência universal dos homens para se reunirem à volta da mesa. A esse propósito, diz o seguinte: «La Table, dit un ancien proverbe grec, est l'entremetteuse de l'amitié» (29). Já não nos restam quaisquer dúvidas: a frase de Eça de Queirós é, com ligeiras alterações, uma tradução literal, arrancada do texto francês. E isto é tanto mais claro quanto Eça lhe deu forma de citação, utilizando as aspas para envolver os elementos que Joseph de Maistre apresentou em itálico: «*La table est l'entremetteuse de l'amitié*» / «a mesa é a alcoviteira da amizade». A hipótese de a frase ter sido tirada de outra fonte nem sequer se pode levantar, pois a intertextualidade persiste no mesmo contexto. Com efeito, o senador russo continua:

«Point de traités, point d'accords, point de fêtes, point de cérémonies, d'aucune espèce, même lugubre, sans repas». (30)

Eça de Queirós, por sua vez, diz:

«Outrora não havia fundação de cidade, declaração de guerra, tratado de paz, instalação de magistratura, que não fosse acompanhada por um festim» (31).

Pensamos que não é preciso avançar mais, para nos certificarmos da relação genética de um texto em relação ao outro. Apenas nos falta chamar a atenção para duas modificações muito significativas. Joseph de Maistre, na sua tradução pouco feliz, empregou a expressão «*entremetteuse de l'amitié*» (32). Utilizou o lexema *entremetteuse*, cujo correspondente masculino já aparece documentado desde os fins do século XIV, na sua acepção principal e mais corrente de «*intermédiaire*» (33). E também a única tolerada pelo contexto em que se encontra, marcado pelo código religioso-cristão. Mas o lexema tem também sentido pejorativo, que já aparece registado no *Dictionnaire de Furetière*, na edição de 1690. Em português, corresponde-lhe o termo *alcoviteira*, que já desde Gil Vicente tem sempre e apenas sentido pejorativo. Ainda hoje, em certas zonas de Portugal, pertence à linguagem dos insultos. Sintomaticamente, foi esse o que Eça de Queirós escolheu e fê-lo por imposição do seu génio artístico, que não suportava a gravidade hierática do texto francês onde a *table*, palavra chave, designa algo de sagrado, que ele se apressa a profanar, relacionando-a com o «sacrifício da rês sobre a ara» pagã (34). Por este processo, abriu no seu discurso uma brecha, um

espaço de subtil ambiguidade, por onde a sua ironia, alada e versátil, desliza subrepticiamente, quase sem nos apercebermos, do tom sério para o jocoso e vice-versa. Dessacralizando, transgredindo, subvertendo o intertexto, viu-se na necessidade de introduzir uma segunda modificação. Chamar à mesa «alcoviteira da amizade» exige uma linguagem pitoresca e livre. Por isso, substituiu a proposição intercalada francesa «dit un ancien proverbe grec» por «Já diziam os Gregos na sua linguagem pitoresca e livre». Ora este rótulo generalizante é do ponto de vista referencial uma inverdade. Tal juízo de valor será válido em relação à linguagem de Aristófanes, mas não o é em relação à linguagem da tragédia e da filosofia. De resto, nem todos os gregos usavam na sua vida quotidiana, uma linguagem pitoresca e livre. O que Eça de Queirós pretendeu foi dar coerência ao seu discurso, sem se importar demasiado com a sua fidelidade aos referentes ou *realia* extra-literários.

Eis, pois, o segundo exemplo que queríamos apresentar. Tal como o primeiro e muitos outros que temas de omitir por falta de tempo, todas elas ilustram a ideia geral implícita no título desta comunicação. Elucidam-nos quer sobre a presença do legado clássico em Eça de Queirós, quer sobre as vias (francesas) de acesso a esse legado, quer ainda sobre o modo original como ele foi assimilado pelo escritor português. Assim nos sentiremos mais dentro do mistério da sua criação literária. O estudo deste assunto muito poderá beneficiar da feliz convergência a que estamos a assistir, entre duas linhas de investigação que partiram de pontos, quase diria antagónicos: a literatura comparada e o estruturalismo. O seu traço de união encontra-se no conceito de intertextualidade, introduzido em Semiótica por Julia Kristeva, mas inspirado na teoria das relações dialógicas que Bakhtin, sob a influência da filosofia alemã aplicou, com enorme êxito, no seu magistral estudo do romance polifónico de Dostoievski (35). A intertextualidade consiste na presença efectiva de um ou mais textos em outro texto. Desde que neste se encontrem elementos já anteriormente estruturados, para além do lexema, já temos intertextualidade (36). O texto dificilmente dissimula o hipotexto, ou seja, os elementos que sobreviveram a uma espécie de acção da raspagem, tal como ela era praticada pelo escriba nos antigos pergaminhos. O texto é um palimpsesto (37). É um diálogo ou uma polifonia (38). É, em termos chomskianos, uma estrutura de superfície, visível – o fenotexto – gerado a partir de uma estrutura de profundidade – o genotexto. Sem esta dupla dimensão, nenhuma obra literária será compreensível. Num artigo muito bem estruturado, sobre a «silepse intertextual», Michel Riffaterre começa por distinguir entre *signifiance* e *sens*. O sentido – é apenas referencial: resulta das «relações, reais ou imaginárias, das palavras com os seus correspondentes não verbais». É próprio de uma leitura linear do texto, literário ou não literário. A significância resulta pelo contrário das relações entre as mesmas palavras e os sistemas verbais exteriores ao texto. É próprio da leitura intertextual, a única leitura literária concebível, já que o texto literário não é simplesmente um conjunto de lexemas organizados em sintagmas, mas um conjunto de pressuposições de outros textos (40). Para a sua completa decodificação é imprescindível uma dupla leitura: sintagmática e paradigmática.

Quem não conhecer os *Poemas Homéricos* estará pouco apto a compreender a *Eneida* de Virgílio ou o *Ulisses* de James Joyce e quem desconhecer a *Eneida* dificilmente compreenderá a *Morte de Virgílio* de Herman Broch. O mesmo acontece quanto às relações intertextuais que ligam o texto queirosiano ao legado clássico. Intertextualidade reenvia para interculturalidade e para o espaço dialógico em que as mentalidades circulam na sua diversidade e unidade.

Para precisar melhor estas afirmações, antes de terminar, seja-nos permitido fazer uma breve referência a mais um passo de Eça de Queirós.

Num dos seus artigos dos Ecos de Paris, publicado em 13 e 14 de Janeiro de 1894, na *Gazeta de Notícias*, ele mostra-se entusiasmado com a representação da *Antígona* de Sófoles, no Teatro Francês em Paris, em 21 de Novembro de 1893. Assistiu ao espectáculo com toda a certeza. O texto representado foi a tradução de Meurice e Vacquerie, que já remontava aos anos de 1844. Mas a música de Saint-Saëns veio dar vida nova aos coros trágicos e o espectáculo foi um verdadeiro êxito. Eça de Queirós, que omite estes pormenores (41), tece rasgados elogios ao génio de Sófocles e acaba por lhe associar Ésquilo, como ele genial e como ele combatente em Salamina. Por fim, resume, não sem intertextualizar: «Assim os dois trágicos concorreram 'pela pena e pela espada' a assegurar o predomínio da civilização helénica, e da civilização ocidental» (42). Deixemos por agora o intertexto camoniano, que tem, aliás, em francês um equivalente rigorosamente literal e também estereotipado.

Escritor que se reclamava da «civilização helénica e da civilização ocidental», Eça de Queirós, que tão bem as soube interpretar e revitalizar com o seu génio artístico, deixou-nos, sem o querer, um exemplo cívico de autêntico humanista. Somos europeus. O respeito e mesmo o diálogo que devemos às outras culturas do globo, não nos deve levar nem ao esquecimento, nem ao desprezo, nem à má consciência e complexos de vergonha perante a nossa própria cultura e civilização. Habitantes do mesmo espaço cultural percorrido por um bom punhado de ideias afins, devemos encontrar na identidade das mentalidades a força da nossa união e, na sua diversidade, a riqueza do nosso diálogo. Em vez de nas queixarmos de nem sequer termos sido ouvidos no acto de que nascemos, saibamos assumir-nos com orgulho nas nossas próprias origens, pois, através do legado clássico, tornámo-nos herdeiros de um património comum, como filhos de Roma e netos da Grécia. Tal é a lição cívica que Eça de Queirós nos soube dar.

NOTAS:

(1) Pode ler-se em Eça de Queirós, «Antero de Quental», in *Obras*, vol. II, Porto, Lello & Irmãos-Editores, [1966], pp. 1540-1565 [Eça de Queirós, *Obras*].

(2) Eugène Talbot, «Demonax», in *Oeuvres Complètes de Lucien de Samosate*, Tome premier, ³1874, pp. 524-535 [Lucien, *Oeuvres*]. Para ficar com uma ideia aproximada do nível científico atingido pelos estudos consagrados a Luciano no tempo de Eça de Queirós, leia-se a magistral obra de Maurice Croiset, *Essai sur la Vie et les Oeuvres de Lucien*, Paris, Librairie Hachette et Cie., 1882. É digno de atenção o prefácio, em que o mérito de Talbot é reconhecido nestes termos pelo ilustre helenista: «on serait justement surpris de ne pas voir figurer ici le nom de M. Talbot, qui a rendu Lucien accessible à tous les lecteurs français, en faisant sentir dans notre langue quelques-unes des qualités les plus personnelles» (p. II).

(3) Lucien, *Oeuvres*, p. 525.

(4) Este aspecto é muito importante, pois vai ajudar-nos a compreender o texto de Eça de Queirós. Redigido nos moldes convencionais do panegírico, deixa-nos a impressão de que o seu autor, sempre tão atento à perfeição do estilo, estava a pensar mais no seu modelo literário que no seu defunto amigo. Desconhecíamos na altura desta comunicação a obra de Luís de Sousa Rebelo aparecida pouco antes ou pouco depois, mas ainda com a data de 1982. No capítulo intitulado «Panegírico», que, aliás (conforme ele teve o cuidado de prevenir o leitor), já havia aparecida no *Dicionário de Literatura* dirigida por Jacinto do Prado Coelho, viríamos posteriormente a ler a seguinte afirmação: «As famosas páginas em que Eça de Queirós, nas *Notas Contemporâneas*, evoca a figura de Antero de Quental têm algo de hagiográfico e

panegírico», (Luís de Sousa Rebelo, *A Tradição Clássica na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Livros Horizonte, Horizonte Universitário, 1982, p. 138). O lúcido autor de tão certa embora tímida observação, poderá encontrar no modelo helénico identificado neste trabalho a explicação do carácter panegírico do texto queirosiano. Quanto ao justo epíteto de «hagiográfico», será curioso reparar que Eça não se inspirou desta vez nem nos Bolandistas, nem no Martirológio romano a que recorreu para a composição das suas vidas de santos e do *Dicionário de Milagres*, nem em qualquer recanto do documentário cristão, mas precisamente no clássico «mastigóforo» de todos os deuses. Para uma concepção laica da «santidade» não poderia ter encontrado «hagiógrafo» mais modelar...

(5) Sobre os exempla como processo retórico de persuasão, cf. Maria Lucília Gonçalves Pires, *Para uma Leitura Intertextual dos 'Exercícios Espirituais do Padre Manuel Bernardes*, Lisboa Instituto Nacional de Investigação Científica, 1980, pp. 181-220.

(6) Cf. Marcus de Jong, «Eça de Queiroz Devant L'Antiquité», in *Revue de Littérature Comparée*, janvier-mars (1938), 207-213. A sua afirmação de que «Bien des vers de l'*Odyssée* ne sauraient être mieux traduits qu'en portugais, la langue de la 'saudade' d'un peuple de marins» (*ibid.*, p. 211) pode inculcar no espírito do leitor a ideia de que Eça se teria servido directamente do texto original, que é falso. Por sua vez, Norwood Andrews, no seu ensaio a tantos títulos notável, estabelece o paralelo entre o conto de Eça e o canto de Homero, principiando pela afirmação seguinte: «In few if [sic] any cases is Eça s 'contact' with Homer so immediate – or so obviously intentional – as it is in 'A Perfeição'» (Norwood Andrews, «An Essay on Eça de Queiroz' 'A Perfeição' and Book V of the *Odyssey*», in *Studies in honour of Lloyd A. Kasten*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Spanish University of Wisconsin, 1975, pp. 5-18, especialmente p. 5). O confronto é conduzido com invulgar penetração (pp. 5-9). Mas a insistência na fonte homérica – «'A Perfeição' is a conscious reworking of part of Book V of the *Odyssey*» (p. 5), o silêncio sobre uma possível fonte intermediária e o termo do confronto utilizado – a tradução dos Padres E. Dias Palmeira e M. Alves Correia, 3ª ed., Lisboa, 1955 em que de maneira nenhuma Eça se poderia ter baseado, em nada contribuem para a resolução do problema das fontes.

A probidade científica de que os artigos referidas constituem dois bons exemplos não se verifica infelizmente num trabalho de dissertação sobre o mesmo assunto e de que devemos oportunidade de fazer uma revisão crítica no nosso estudo «De Eça de Queirós a Homero através de Leconte de Lisle», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XV11 (1982), pp. 253-333, especialmente pp. 256-261 e 284-285. Ali, o ensaio de Norwood Andrews é simplesmente ignorado e o artigo de Marcus de Jong avaramente aproveitado. Por razões evidentes, abstivemo-nos então de dizer que, quanto a Eça de Queirós, a maior originalidade desse trabalho reside no plágio a que o fraudulento *auctor* recorreu, surripiando literalmente, em correcta tradução francesa, uma frase de Ernesto Guerra da Cal (*Linguagem e Estilo de Eça de Queirós*) e copiando quase na íntegra o artigo de Marcus de Jong, cujo nome apenas menciona uma vez no corpo do seu (?) texto, para dizer que ele não tinha razão. Como posteriormente verificámos que o ilustre «savant» persistia, com laivos de rigor jansenista na observância de tão bizarros métodos, achámos por bem declará-lo aqui, embora com profunda mágoa e com a omissão do nome visado por ser essa, em nosso entender, a única homenagem que a sua honestidade científica merece. Se é certo que aspectos negativos de ordem pessoal devem estar ausentes dos trabalhos de investigação, também é verdade que o domínio da pesquisa científica está a ser poluído por já numerosas aventuras de pirataria intelectual a que urge pôr cobro imediato. Que o leitor

mais sensível a questões de ética científica nos desculpe deste tomada de posição, inteiramente fora dos nossos hábitos em trabalhos deste género.

(7) No momento em que redigimos esta nota, já se encontra publicado o estudo em questão, ou seja, «De Eça de Queirós a Homero através de Leconte de Lisle», acima mencionado. A ele nos referimos num outro trabalho redigido depois, mas publicado antes daquele, sob o título de «Fradique Mendes e Leconte de Lisle», em *IBERICA III, Cahiers Ibériques et Ibéro-Américains de l'Université de Paris-Sorbonne* (1981), 169-185. Fizemo-lo a propósito dos dois passos seguintes, que pedimos seja permitido citar aqui: 1) «Leconte de Lisle foi um laborioso tradutor de poetas latinos e gregos. De entre essas traduções, devemos salientar, no presente contexto, as tragédias de Sófocles e os Poemas Homéricos, que, conforme supomos tê-lo demonstrado noutra trabalho (18), *Eça de Queirós leu, traduziu, parafraseou e adaptou largamente no seu conto A Perfeição*» (p. 173); 2) «na *Correspondência de Fradique Mendes...* Júpiter aparece como 'o Tonante' e 'criador da Regra e da Ordem' (77). Ora estes epítetos homéricos não passam de duas variantes respectivamente de 'Júpiter Trovejador' e 'Júpiter, regulador da ordem te ordena', que se encontram no conto *A Perfeição* de Eça de Queirós (78). Foram formados a partir de 'Zeus qui tonne' e 'Zeus t'ordonne', expressões que se podem ler na tradução da *Odisseia* por Leconte de Lisle (79), fonte largamente explorada pelo escritor português na elaboração daquela peça narrativa (80)» (pp. 183-184).

Ora, relativamente à nossa asserção que acabamos de sublinhar e só nos foi possível após aturadas pesquisas, encontrámos, da parte do inefável autor referido na nota precedente, as seguintes curiosas coincidências. Ele colaborou no mesmo número da revista em que apareceu o nosso artigo (*IBERICA III*). Como colaborador, recebeu, à semelhança de todos os outros, um exemplar desse número, publicado em 1981. Assim lhe foi possível ler o nosso trabalho. Como nós, colaborou depois com um artigo sobre o conto «A Perfeição» no volume XVII dos *Arquivos do Centro Cultural Português* (pp. 159-187), publicado com data de 31 de Dezembro de 1982. Nele repetiu por sua conta e risco, sem citar fontes nem aduzir provas, a afirmação por nós anteriormente feita sobre a tradução de Leconte de Lisle como fonte do conto queiroso. Fê-lo em nota de roda-pé (p. 159). Como a nossa afirmação o pressupunha, havíamos estabelecido um paralelo entre o texto de Eça de Queirós e o de Leconte de Lisle, ao qual associámos o original grego. Como nós o havíamos feito antes, também ele estabeleceu o seu paralelo. Fê-lo em apêndice (pp. 173-187). Aparecidas respectivamente em nota e em apêndice, essas duas adjunções têm todo o aspecto de acrescentos posteriores, sem a necessária ligação com o corpo do artigo, assim transformado numa espécie de manta de retalhos, sem estrutura global, sem coesão, sem unidade. O texto-base é um extracto da sua tese na qual era desconhecido tudo o que posteriormente revelámos nos nossos trabalhos. Embora tenha sofrido ligeiros retoques, esse texto-base não apresenta um mínimo de coerência com a nota e o apêndice referidos. Se nestes se afirma e se pressupõe que Eça de Queirós se serviu da tradução de Leconte de Lisle, porque é que naquele o termo de confronto continua a ser, tal como na tese, a tradução da «*Belles Lettres*» em que nunca Eça se poderia ter baseado? Deste grave erro de método surgem conclusões fantasistas. A tradução de Victor Bérard apresenta, em sua opinião, a propósito das árvores que cobriam a ilha Ogígia, a ideia de morte: «des aunes des peupliers, des sapins touchant le ciel, tous morts depuis longtemps.» (sublinhado nosso). Ora esta ideia de morte está ausente no texto de Eça de Queirós, o que o autor considera «symptomatique: Eça souligne ainsi que rien n'altère, en apparence la perfection et l'immortalité d'une île habitée par une déesse» (p. 162). Além de que, em francês, o lexema «mort» aplicado ao reino vegetal, significa também «sec» (cf. o *Petit Robert*) – e nesse sentido o empregou Victor Bérard – uma tão

delirante interpretação, característica de um aspirante a discípulo de Gilbert Durand, poderia ter sido evitada, se o confronto houvesse sido feito com o texto de Leconte de Lisle, em que não aparece «la notation de mort»: «des aunes, des peupliers et des pins qui atteignaient l'Ouranos, et dont le bois sec flotterait plus légèrement (Leconte de Lisle, *Odyssée*, Paris, Alphonse Lemerre, Éditeur, 1868, p. 77). A ideia central do texto é a construção, por Ulisses, da jangada em que sairá da ilha. Para esse fim, o que interessa não é que as árvores estejam mortas, mas sim que estejam secas, de molde a permitir uma navegação mais fácil. Assim o entendeu correctamente Eça de Queirós que, numa tradução quase literal do texto de Leconte de Lisle, se refere ao bosque nestes termos: «Denso e escuro o avistou enfim, povoado de carvalhos, de velhíssimas tecas, de pinheiros que ramalhavam no alto Éter. [...]. Caminhando dos carvalhos às tecas, a deusa marcou ao atento Ulisses os *troncos secos*, robustecidos por sóis enumeráveis, que flutuariam, com ligeireza mais segura, sobre as águas traidoras» (*Obras*, volume I, Porto, Lello & Irmão, Editores, [1966], p. 828. As relações intertextuais são evidentes: à tríade «aunes, peupliers et pins» corresponde a tríade «carvalhos, tecas, pinheiros»; à relativa adjectiva «qui atteignaient l'Ouranos» corresponde «que ramalhavam no alto Éter»; ao sintagma «bois secs» corresponde o sintagma «troncos secos»; à proposição «flotteraient plus légèrement» corresponde, em tradução quase literal «flutuariam com ligeireza mais segura», efeito assegurado pelo sintagma adjectival, «robustecidos por sóis inumeráveis», que é uma expansão explicativa. Nesta correspondência estreita entre os dois textos, não há, pois lugar para qualquer «remplacement... symptômatique», que só poderia existir num cérebro obcecado pela «perspective mythocritique» (p. 160). O mesmo se diga do sintagma «intendenta venerável» (*Ibid.*, p. 820), que é não um decalque, mas uma tradução literal de «Intendant vénérable» (*Odyssée*, p. 5). Se o íncola fantasista de «l'imaginaire» tivesse descoberto por si mesmo o texto de Leconte de Lisle e o tivesse cuidadosamente analisado em confronto com o de Eça, não teria necessidade de falar de «un style très proche de celui d'Homère», com o evitável cuidado da restrição «sans être toutefois le décalque. Tant en s'inspirant d'Homère, Eça ne se contente donc pas de transcrire avec exactitude les adjectifs se rapportant à un personnage homérique précis; sa recherche et son originalité viennent, justement, de ces réminiscences décalées (et parfaitement adaptées) qui réveillent en nous l'écho de l'illustre modèle» (p. 164). Esse confronto ter-lhe-ia mostrado que Eça traduziu sintagmas, proposições e frases inteiras do texto de Leconte de Lisle. Aliás, processos destes têm estado muito em voga na literatura francesa. Eça soube de tal maneira inserir esses elementos alheios na economia do seu conto, que a originalidade deste em nada foi atingida. Só o génio artístico de Eça seria capaz de uma tão bem sucedida operação intertextual. Esta é inexplicável pelas simples «réminiscences décalées», apesar da excelente memória do escritor, que compôs com toda a certeza o seu conto com o texto de Leconte de Lisle à mão.

Como se pode depreender da nossa análise, existem, todavia, entre o nosso trabalho e o do autor em questão, afinidades evidentes que poderão suscitar no espírito do leitor atento, sérias dúvidas e mesmo uma certa perplexidade. Esperamos, porém, tê-las dissipado, depois de explicarmos a génese de tais afinidades. Se ainda restarem dúvidas, poder-se-ão compulsar os dois trabalhos um com o outro e com os trabalhos anteriormente produzidos. Assim, não será difícil retirar as necessárias conclusões.

(8) Cf. nosso artigo já citado «Fradique Mendes e Leconte de Lisle», pp. 170-171.

(9) Mais concretamente, desde 20 de Setembro de 1888 em que «toma posse oficial do consulado de Paris», onde «fixa residência» no mês seguinte, e 16 de Agosto de 1900 em que «falece serenamente na sua casa de Neuilly, cerca das quatro e meia da

tarde» (João Gaspar Simões, *Vida e Obra de Eça de Queirós*, Lisboa, Livraria Bertrand, 81973, pp. 690 e 692.

(10) *Ecoss de Paris, Obras*, volume II, p. 1137.

(11) «La syllepse intertextuelle», *Poétique*, nº 40, Novembre 1979, p. 496.

(12) *Notas Contemporâneas, Obras*, volume II, p. 1542.

(13) *Correspondência de Fradique Mendes, Obras*, volume II, p. 1018.

(14) *Obras*, volume II, p. 1565.

(15) *Oeuvres*, p. 525.

(16) *Ibid.*, p. 534.

(17) Cf. Antoine Compagnon, *La Seconde Main, ou le travail de la citation*, Paris, aux Editions du Seuil, 1979, p. 301.

(18) Uma boa análise dos pressupostos teóricos desta afirmação pode ler-se em Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *Teoria da Literatura*, I, Coimbra, Livraria Almedina, 1982, pp. 607 sqq., sob o título de «Ficcionalidade e semântica do texto literário».

(19) Supomos não atraíçoar desta maneira o pensamento de Eduardo Lourenço, que tivemos o prazer de ouvir por ocasião de um colóquio sobre o romance português contemporâneo. Espírito brilhante, que tem enriquecido a crítica literária em Portugal com penetrantes análises, é um dos três ou quatro excelentes ensaístas que sobressaem da legião de pseudo-ensaístas, cuja originalidade de pensamento não vai muito além da omissão de citações e fontes habitualmente referidas em roda-pé por escrupulosos «scholars».

(20) In Varii, *Littérature et Réalité*, Paris, Editions du Seuil, 1982, pp. 91-118.

(21) Roland Barthes, «L'effet du Réel», in *op. cit.*, p. 89.

(22) Cf. Paul Stapfer, *Les Tragédies Romaines de Shakespeare*, Paris, Librairie Fishbacher, 1883, *passim*, mas especialmente o 1º capítulo, sobre Shakespeare e Plutarco. Ao longo de toda a obra é analisada a relação genética entre *Jules César*, *Antoine et Cléopâtre* e *Coriolan* e as personagens homónimas do filósofo moralista de Queroneia.

(23) Refiramos, apenas a título de exemplos, os seguintes espécimes bibliográficos: Sabbatier, *Le Manuel | des Enfants | ou | Les Maximes | des Vies des Hommes Illustres | De Plutarque; | Ouvrage dédié à Monseigneur le Dauphin | A Châlons-Sur-Marne | MDCCLXIX*; Alphonse Feillet, *Plutarque, Vie des Grecs Illustres Abrégées et Annotées*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1893; Louis Humbert, *Plutarque, Les Romains Illustres (Choix)*, Paris, Garniers Frères, s.d.; Jean de Pierrefeu, *Plutarque a Menti*, Paris, Bernard Grasset, ¹¹³1923; Général ***, *Plutarque n'a pas Menti*, Paris, La Renaissance du Livre, s.d.; Jean de Pierrefeu, *L'Anti-Plutarque*, Paris, Les Éditions de France, 1925.

(24) Cf. Plutarque, *Oeuvres Morales*, Tome IX, Première Partie, *Propos de Table*, Livres I-III, texte établi et traduit par François Fuhrmann, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1972, pp. XVI-XVII.

(25) Amyot, *Oeuvres Complètes de Plutarque*, Tome dix-huitième, *Oeuvres Mêlées, Les Propos de Table ou Symposiaques*, Paris, Chez Janet et Cotelte, Libraires, MDCCCXIX, p. 8.

(26) François Fuhrmann, *Plutarque, Propos de Table*, *op. cit.*, p. 14.

(27) *Obras*, II, p. 1529.

(28) Pode ler-se em Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint Petersburg ou Entretiens sur le Gouvernement Temporel de la Providence*, Lyon-Paris, Librairie Catholique Emmanuel Vitte, pp. 361-469. E, aliás, uma tradução que não prima pela fidelidade, segundo confessa, no prefácio, o próprio autor, que se permitiu certas liberdades e procedeu a adaptações. Sobre este assunto, vide R. Klaerr e Y. Vernière,

*Plutarque, Oeuvres Morales, Tome VII*², *Traité*s 37-41, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1974, pp. 124-125.

(29) *Ibid.*, p. 175.

(30) *Ibid.*, p. 175.

(31) *Op. cit.*, p. 1529.

(32) *Op. cit.*, p. 175. Joseph de Maistre não escolheu para o adjetivo **fil opoiô** o termo mais preciso. O feminino *entremetteuse* já no seu tempo se empregava em sentido pejorativo, para além do seu sentido corrente. É possível que nele tenha pensado a partir do verbo *conciliare*, «s'entremettre», que os dicionários greco-latinos apresentam como significado de **fil opoišJ** e a cuja família etimológica pertencem os substantivos de agente, *conciliator*, «entremetteur» e *conciliatrix*, «entremetteuse». Seja como for, o autor de *Les Soirées* forneceu ao escritor português uma boa oportunidade, avaramente aproveitada, de dessacralizar e perverter o seu texto, ao traduzir aquele feminino por «alcoviteira», lexema pejorativo de origem árabe.

Por outro lado, ao participio de valor substantivo, **legomšnw**, atribuiu o sentido de «provérbio». Não nos parece o sentido correcto. O facto de ser uma pluralidade de pessoas a ter a mesma opinião, não é suficiente para constituir um provérbio. Aliás, este semantema é expresso em grego, inclusivamente por Plutarco, por **paroim.a**, **paro.mion** e demais lexemas da mesma família etimológica (cf. *A Greek-English Lexicon* de Liddell-Scott). Preferimos «ce commun dire» (Amyot), «tribuitur» (Xylandrus Augustanus), «ce qui est dit» (Ricard), «ce qui a été dit» (Bétolaud) e «l'opinion commune» (Furhmann).

De qualquer maneira, a tradução de Joseph de Maistre não nas pode fazer esquecer excelentes humanistas de quinhetas como Amyot, cuja saborosa versão francesa foi, com ligeiras diferenças, adoptada por Furhmann, na edição da «Belles Lettres» e Xylandrus Augustanus, cuja impecável tradução latina – «prorsus autem obliuione contere quæ inter pocula fiunt, non modo adversari mensæ officio quod ei tribuitur amicitiarum conciliandarum...» (Variorum Plut| archi Scriptmvm To| mus Secundus, s.d. (1500 ?), s.l., p. 460) – foi integralmente respeitada no texto bilingue da edição Firmin Didot (Plutarchi | Scripta Moralia | ex codicibus quos possidet Regia Bibliotheca omnibus | Ab **KONTW** cum reiskiana editione collatis emendavit | FREDERICUS DÜBNER | Graece et Latine | Volumen secundum | Parisiis | Editore Ambrosio Firmin-Didot | MDCCC LXXVII). Quanto à tradução francesa de Ricard, merece-nos sérias Reservas: «en oubliant tout ce qui est dit dans un repas, non seulement on se prive de l'avantage précieux que la table procure pour former des liaisons agréables...» (*Oeuvres Morales de Plutarque*, Tome III, Paris, Chez Lefevre, Editeur, 1844, p. 10). Bétolaud, por sua vez, traduz: «perdre complètement la mémoire de ce qui s'est passé dans le vin ne nous semble pas seulement contraire à ce qui a été dit de l'influence de la table sur les relations amicales» (Plutarque, *Oeuvres Morales et Oeuvres Diverses*, Paris, Hachette, 1870, p. 59). «L'influence de la table sur les relations amicales» é versão demasiado vaga e não reproduz com precisão o expressivíssimo e lacónico grego **tô fil opoiô... tÁj trapšzhj**.

(33) Cf. Varii, *Nouveau Dictionnaire Etymologique et Historique*, Paris, Librairie Larousse, 1978.

(34) *Obras*, vol. II, p. 1529.

(35) Mikhail Bakhtine, *La Poétique de Dostoiewski*, Paris, Aux Editions du Seuil, 1970, *passim*. Leia-se aí a introdução de Julia Kristeva, «Une Poétique Ruinée» pp. 12-15 e 19-21.

(36) Laurent Jenny, «La stratégie de la forme», in *Poétique*, 27 (1976), 262 (mas todo o artigo se deve ler com atenção, e também com muito espírito crítico, pp. 257-281).

(37) Termo introduzido por Gérard Genette, que figura mesmo no título de uma sua obra recente e de grande importância, *Palimpsestes, La Littérature en Second Degré*, Paris, Aux Éditions du Seuil, 1982. Note-se, porém, que o termo, já definitivamente imposto, não goza de inteira propriedade. Entre o texto palimpséstico ou hipotexto e o texto sobreposto não existem necessariamente as relações intertextuais de que trata o estudo da intertextualidade. Naqueles há uma relação de contiguidade, de tempo, de espaço e em certos casos de visibilidade, mas não de natureza genética, que se encontra nas verdadeiras relações intertextuais.

(38) Mikhail Bakhtine, *op. cit.*, *passim*.

(39) Um estudo penetrante destas questões de intertextualidade encontra-se em Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *op. cit.*, pp. 592-601, com abundante e actualizada documentação em roda-pé.

(40) Art. cit., p. 496.

(41) Cf. Simone Fraisse, *Peguy et le Monde Antique*, Paris, Librairie Armand Colin 1973, p. 194, onde tais informações se podem ler.

(42) *Obras*, vol. II, pp. 1181-1182.

Artigo publicado pelo Centre Culturel Portugais, Fundação Calouste Gulbenkian, Paris, 1983.