

O intertexto de Plutarco no discurso literário do século XIX

por

MANUEL DOS SANTOS ALVES

1. Se é lícito falar de uma *paideia* ocidental em termos análogos aos que Werner Jaeger aplicou à *paideia* grega, que é urna das suas grandes matrizes, então forçoso nos é reconhecer que o nome de Plutarco figura entre os maiores. Pela exemplaridade moral das suas biografias, intimamente ligadas ao culto dos heróis, ou seja, à exaltação da grandeza da alma humana expressa numa linguagem viva e pitoresca, recheada de *exempla*, anedotas, *gnômai*, discursos e diálogos, Plutarco constitui a grande *auctoritas* onde foram beber – passe a estafada metáfora hídrica não fácil de escarmentar quando se fala destes assuntos –, os grandes educadores da juventude em geral e dos príncipes em particular; os grandes chefes, homens de estado, generais e outros protagonistas da história; os grandes escritores desde Erasmo, Rabelais e Montaigne, até Chateaubriand, passando por Shakespeare, Corneille, Racine, Rousseau, Joseph de Maistre e outros; enfim, todos os que sentiram nos ombros a responsabilidade de cimentar a sociedade e as gerações futuras nos alicerces das virtudes cívicas, do bom senso e do armamento moral. Assim, Plutarco foi, depois do Renascimento, um dos escritores antigos que mais contribuíram para modelar a mentalidade do Ocidente europeu, como se pode comprovar pela obra de Shakespeare (1), pelas numerosas edições e títulos de obras e de publicações em que entra o nome de Plutarco (2) e ainda os múltiplos extractos, resumos, traduções e adaptações da sua obra (3). Neste aspecto, tiveram peso especial as suas *Vitae* (4). Mas foi também determinante para o renome do escritor a influência que exerceram as suas obras morais (*Moralia*), que o definem como um filósofo moralista, de orientação ecléctica, mas profundamente influenciado pela filosofia de Platão e pela ética da Escola Peripatética. A partir da sua obra, muito admirada pelos humanistas (cf. Plattard, 1967: 229-248; Fuhrmann, 1972: XXXIII-XXXIV) e sobretudo após a tradução de Amyot, passaram a circular na memória colectiva, através dos séculos, muitos apotegmas, provérbios e anedotas desde os *Adagia* de Erasmo às *Fleurs Historiques* (1862) e ao *Grand Dictionnaire du XIXème Siècle* (1866-1874) de Pierre Larousse (1817-1875). Através das sucessivas gerações, eles têm circulado constantemente em multifários enunciados, na tradição oral e escrita, no palco e no livro, nos florilégios e nos glossários, no comentário e na glosa, na oratória e na imprensa escrita. Estes objectos culturais eram intertextualizados das mais diferentes maneiras, desde a citação, até à alusão, passando pela glosa e a paródia. Isto verificava-se ainda ao longo de todo o século XIX.

2. Embora o objectivo deste trabalho seja estudar a recepção de Plutarco em Eça de Queirós (1845-1900), nem por isso consideramos o título inadequado ou demasiado abrangente. Com efeito, a biblioteca e a hemeroteca imaginárias do grande prosador português – que durante mais de meio século quase só foi conhecido como chefe da escola realista – reflectem uma mentalidade cosmopolita e uma memória colectiva em convívio literário assíduo com os grandes vultos europeus da literatura do seu tempo, familiarizados com o filósofo e o biógrafo de Queroneia um Heine, um Vítor Hugo, um Michelet, por exemplo – e com a imprensa periódica das grandes metrópoles como Paris

e Londres, toda ela mergulhada no imaginário greco-latino, conforme nos foi possível verificar nos jornais mais representativos da imprensa francesa e inglesa. Assim, desde o tratado erudito ao artigo de jornal, passando pelas obras de arte literária, plástica e musical, elas ocupam um vasto espaço plural e dialógico, rico de interdiscursos e intertextos relacionados com a antiguidade clássica. E, com toda a certeza, foi sobretudo neste espaço cultural, cujo acesso foi facilitado por viagens frequentes e longos anos de vida diplomática no estrangeiro (Cuba, Inglaterra e França) -que se efectuou o seu convívio com Plutarco. Trata-se, pois, de um contacto indirecto, que releva da fenomenologia da mediação literária (cf. Meregalli, 1980: 133-149), que um comparatista de mérito designou por «mésologie», (van Tieghem, 1931: 152) correspondente, no que diz respeito à mediação textual, àquilo que um teórico eslavo como Popovic da escola de Nitra chamou metatexto (cf. Aguiar e Silva, 1991: 331) e nós preferiríamos designar por «mesotexto», ou seja, um texto segundo, que desempenha uma função mediadora entre o texto primeiro – neste caso concreto, o texto original de Plutarco e o texto terceiro, ou texto de chegada, que é, no caso presente, a obra de Eça de Queirós. Tal «mesotexto» abrange um amplo espectro que pode ir dos programas e manuais escolares até ao ensaio e a tradução, passando por antologias, comentários, crítica literária, a citação, a paródia, dicionários de provérbios, etc. De resto, seria sem dúvida um grave erro pensar que o autor de *Os Maias* tenha sido um especialista de cultura clássica, um leitor assíduo de autores gregos e latinos no original. Nisto lhe levaram vantagem, entre os grandes vultos da sua geração um Antero de Quental e mesmo um Oliveira Martins, entre os autores de obras literárias, ou um Epifânio Dias e um Adolfo Coelho entre os autores de obras eruditas, para não falar num Santos Valente ou o médico Tomás de Carvalho, que compunham poemas na língua de Horácio. Mas, sendo o mais artista deles todos, conferiu ao referente clássico e concretamente a Plutarco, a vitalidade e a projecção que só a verdadeira arte pode conferir.

3. Na sua obra, aparece frequentemente o nome de Plutarco, quer como autor das *Vitae*, quer como autor dos *Moralia*. As primeiras ficaram a ser conhecidas em toda a Europa pelo título de *Vidas dos Homens Ilustres*, graças ao prestígio da tradução de Jacques Amyot (1513-1593), publicada sob o título de *Vies des Hommes Illustres*, e ainda hoje não superada, quanto ao seu valor literário. É em relação com esse título que Eça de Queirós se refere a Plutarco, quer como autor dessa obra célebre, quer como referente literário de uma personalidade fora do vulgar. Já em 1879, Zagalo, «biógrafo» do conde de Abranhos, diz deste «grande homem» que «seria necessário, para bem o pintar, um Plutarco» (1925: XXIV). Num texto publicado em 13-14/1/1894, pode ler-se a expressão «um homem de Plutarco», aplicada ironicamente ao político francês Barthou, para designar a sua alta craveira moral – «porque ele representa um justo», alcandorado «a essas alturas em que *Plutarco* se começa a entusiasmar» (1905: 133-134) (5). Em *A Cidade e as Serras*, na mini-biblioteca de Jacinto em Tormes, à cabeça de um minicatálogo formado por «alguns nobres livros» que «esperavam, espalhados, como os primeiros Doutores nas bancadas de um concílio», figura «um Plutarco», imediatamente seguido de «um Virgílio» e da «Odisséia» (1901: 231).

Que com o sintagma «um Plutarco» Eça de Queirós queria designar *As Vidas dos Homens Ilustres*, a obra mais conhecida do grande biógrafo grego, não restam quaisquer dúvidas: ainda hoje se encontra dessa obra um exemplar na Biblioteca da Fundação Eça de Queirós em Tormes (6).

3.1. Uma das mais importantes biografias de Plutarco é a «Vida de Alexandre». No texto «O Imperador Guilherme» (26/4/1892), publicado postumamente nos *Ecos de*

Paris, Eça de Queirós diz que o soberano alemão é, segundo alguns, «um moço desesperadamente sedento da fama que dão as gazetas como (Alexandre o Grande que, em risco de se afogar, pensava no que *diriam os Atenenses*) e que, mirando à publicidade, prepara as suas originalidades com o método, a paciência e a arte espectacular com que Sarah Bernhardt compõe as suas *toilettes*» (1905: 37-38). Trata-se efectivamente de uma alusão – cujo itálico não passa de uma citação simulada – a um passo da *Vida de Alexandre*, tal como é narrado por Plutarco (LX, 2). Por ocasião da sua expedição militar contra a Índia, atravessa o rio Hidaspe, cuja torrente, engrossada pela tempestade, lhe fez correr um sério perigo de vida. Foi nestas circunstâncias que ele formulou a pergunta que lhe é atribuída: «Podereis vós calcular, ó Atenenses, os perigos que eu corro, em defesa do meu bom nome junto de vós?» (...*ἄνεκα τῆς παρ' ὕμῶν εὐδοξίας*);).

Como é óbvio, a alusão não prova que Eça de Queirós tenha lido a obra de Plutarco. Nem é essa uma questão importante para os objectivos deste trabalho: é que se trata de uma frase célebre que passou para a memória colectiva e foi incluída por Larousse nas duas obras acima referidas e que Eça de Queirós muito bem conhecia: as *Fleurs Historiques* e o *Dictionnaire du XIXème Siècle*. Na primeira, antes de citar Racine (tragédia *Alexandre*) e de quatro exemplos que são mais interpretações que traduções e todas mais fiéis à citação de Racine que ao texto original grego –, começa Larousse por enaltecer da seguinte maneira, o peso que tinha a opinião dos cidadãos de Atenas (Larousse, 1862: 30):

Du fond de l'Asie, Alexandre avait les regards fixés sur la Grèce, et surtout sur Athènes. Malgré l'abaissement dans lequel elle était tombée, cette ville, par les chefs-d'oeuvre de ses artistes, les immortelles harangues de ses orateurs et les écrits de ses historiens, était toujours restée la métropole du monde civilisé; et Alexandre, si passionné pour la gloire, aspirait avant tout aux applaudissements; des Athéniens frivoles, mais qui n'en distribuaient pas moins pour la postérité le blâme et la louange.

3.2. Não menos brilhante é a «Vida de Alcibíades». A ela se refere Eça de Queirós numa «farpa» datada de Outubro de 1872: «Alcibíades, *crevé*, foi uma glória de Atenas, e *Plutarco* narrou-o» (1891: 247; s.n.). Essa figura histórica chega a assumir as proporções de um mito no imaginário queirosiano, como signo de distinção e marca de cultura superior: «Tendo uma educação universitária e clássica... pensa-se em *Alcibiades*» – diz o narrador do conto «Um Poeta Lírico» (1902: 53) (7). Nove anos depois deste texto, que data de 2/3/1880, serve de termo de comparação para esse «super-homem» do século XIX, que é o Fradique da *Correspondência*: ele assume «a estatura de um desses seres que, pela sedução ou pelo génio, como *Alcibiades*,...dominam uma civilização, e dela colhem deliciosamente tudo o que ela pode dar em prazeres e em triunfos» (1889: 270).

O Alcibíades de Plutarco tomou-se célebre por uma espécie de comportamento excêntrico revelado em atitudes que relevam do anedotário e passaram para a memória colectiva. Eça de Queirós refere-se a dois «casos». Um deles tem a ver com o cão de Alcibíades, que havia custado uma fortuna e tinha uma bela cauda. O dono cortou-lha e, aos amigos que o censuraram, respondeu-lhes, dizendo: «enquanto os Atenenses estiverem entretidos a falar do meu cão, não falarão mal de mim.» Larousse que regista esta «anedota» nas suas *Fleurs Historiques* (1862) em forma de dicionário e no seu *Dictionnaire du XIXème Siècle* (1874), bem conhecidos do escritor português, como dissemos, interpreta essa atitude como uma manobra de diversão. Mas relaciona-a também com a vaidade de Alcibíades (8). É neste sentido que a lê Eça de Queirós num

texto publicado em 26-27/4/1894: «Em todos os tempos houve vaidosos – e não querem decerto que eu estafadamente cite o estafado *Alcibíades* cortando o rabo do seu estafado cão, para que se fale dele nas praças de Atenas» (1905: 176; s.n.). A iteração terminológica – «estafadamente», «estafado», «estafado» – para além da marca de originalidade, do humor verbal e do efeito fático – remete para um outro tipo de iteração, a iteração da anedota, isto é, a circularidade dela no interdiscurso e no lugar-comum, que são também o comum lugar da cumplicidade entre o acto de escrever e o acto de ler. Este pormenor, sem excluir a ideia de Eça de Queirós ter lido a anedota no texto de Plutarco, na versão francesa que ele próprio possuía (9), aponta igualmente para as recolhas em que a memória colectiva é preservada (10).

Outro «caso» – e não dos menos interessantes – é a tematização da leitura da *Ilíada* por Jacinto, que ocorre no conto «Civilização», como um facto significativo: «Com os seus deliciosos vagares, já leu a *Ilíada*.» Este apontamento, em que a força contrastiva do advérbio «já» assume especial relevo, só pode ser devidamente compreendido, à luz do desenvolvimento que ele atinge na narrativa saída do conto. Com efeito, em *A Cidade e as Serras*, ele dá lugar a todo um episódio, que assume plena categoria diegética.

Com efeito, depois de seu amigo Zé Fernandes lhe ter feito a maliciosa insinuação de que, em vez de ler Homero, passara inutilmente o tempo em leituras fúteis como *O Figaro* e George Olmet, Jacinto desfecha-lhe esta pergunta com que abre o seguinte diálogo (1901: 272):

– Tu leste a *Ilíada*?

– Menino, sinceramente me gabo de nunca ter lido a *Ilíada*. Os olhos do meu príncipe fusilaram.

– Tu sabes o que fez Alcibíades, uma tarde, no Pórtico, a um sofista, um desavergonhado dum sofista, que se gabava de não ter lido a *Ilíada*?

– Não.

– Ergueu a mão e atirou-lhe uma bofetada tremenda.

Este passo foi referido por Plutarco na sua vida de Alcibíades (VII). Com efeito, na tradução de Ricard que Eça de Queirós utilizou, pode ler-se o seguinte (1874: I, 409):

À peine sorti de l'enfance, il entra un jour dans l'école d'un grammarien, et *lui* demanda un livre d'Homère. Le grammarien *lui* ayant répondu qu'il n'avait rien des ouvrages de ce poète, Alcibiade lui donna un soufflet et sortit.

Como é óbvio, há, no hipertexto queirosiano, modificações assinaláveis, como a dramatização da «história» (discurso directo em vez do discurso indirecto), discurso valorativo («um desavergonhado de um sofista», «uma bofetada tremenda»), a substituição do local («dans l'école» > «no Pórtico»), do protagonista («un grammarien» > «um sofista») e do poeta pelo poema («Homère» < «*Ilíada*»), a modalização («ayant répondu» > «se gabava») e, enfim, todos aqueles elementos que fazem parte da efabulação propriamente dita. Afora estas modificações, o núcleo matricial permanece o mesmo na sua invariância que toma significativas as transformações operadas.

Todavia, temos de ter em linha de conta que o referido passo de Plutarco se encontra também referido numa obra que Eça de Queirós muito bem conhecia e tão largamente intertextualizou nas *Prosas Bárbaras*. Trata-se do *William Shakespeare* de Vítor Hugo (1874: 60): «Un rhéteur s'étant vanté de ne jamais lire Homère, Alcibiade donna à cet homme un soufflet». Se confrontarmos este texto com o anterior, não

teremos qualquer dúvida de que foi a partir deste que Eça de Queirós elaborou o seu texto, tão flagrantes são as semelhanças e a iteração (tautologia) que os interligam. É o que se pode ver no plano da expressão: «*me gabo de nunca ter lido a Ilíada*» < «*s'étant vanté de ne jamais lire Homère*»; «*atirou-lhe uma bofetada tremenda*» < «*Alcibiade donna à cet homme un soufflet*». Quanto ao elemento «Homero», ele subsiste no hipertexto queirosiano, através da menção dos seus dois Poemas: Jacinto confessa a Zé Fernandes o seu espanto por ter chegado àquela «idade sem ter lido Homero». Simplesmente opera-se a seguir como que um desdobramento em relação ao hipotexto: o nome do épico é substituído pelo título do poema – da *Ilíada*, primeiro, quando é Jacinto que pergunta a Zé Fernandes se a leu, e da *Odisseia*, depois, quando é o próprio Zé Fernandes que, para se defender da «ameaça» de Alcibíades/Jacinto, diz já tê-la lido (1901: 272).

3.3. As *Vitae* de Plutarco eram também conhecidas, como dissemos, por «Vidas Paralelas», correspondente literal do título da tradução latina *Vitae Parallelae*, por sua vez tradução também literal do grego Β.οι Παρῆλληλοι. Plutarco, se não foi no sentido rigoroso do termo o inventor da biografia comparada (cf. Talbot, 1880: I, XVI), foi, contudo, o que consolidou e deu forma definitiva a esse género literário, não só pela vastidão, pela qualidade da sua obra, e pela ressonância que ela veio a ter ao longo dos séculos, mas também pela maneira original como emparelhou os seus personagens, sendo uma representativa da civilização grega e a outra da civilização latina. Eça de Queirós mostrou ter assimilado bem esse sentido do paralelismo biográfico, ao dizer no texto «A Propósito de 'Os Maias'» (1966: II,1470) (11):

Esta manhã, recebi um jornal do Rio de Janeiro, O País, onde destacava um artigo de Pinheiro Chagas (sempre este homem fatal), cujo título – *Bulhão Pato e Eça de Queirós – logo me causou confusão e assombro! Imaginei ao princípio que se tratava de um desses paralelos literários, dados outrora como temas nas aulas de Retórica, e em que se comparava, com sonora facúndia, o génio de César ao génio de Pompeio, as virtudes de Catão às virtudes de Séneca...* (s.n.).

Mas este processo não era exclusivo de Eça de Queirós. Trata-se mais de uma tendência da época, ditada pela influência de Plutarco, em vigor quer em Portugal quer nos outros países da Europa. O próprio Ramalho Ortigão, sempre tão ligado à vida literária de Eça de Queirós, ao referir-se, com humor e dentro do espírito das *Vidas Paralelas* de Plutarco, a Alexandre Herculano que se retirou da vida pública e literária para a sua quinta de Vale de Lobos, emprega a expressão «paralelo do Catão de Vale de Lobos e do Calão de Útica» (1970: IX, 135-144). Em *O Crime do Padre Amaro*, a propósito dos «longos e piedosos exames de consciência» do abade Ferrão», Plutarco figura ao lado de Séneca (12), ambos emparceirando com Santo Agostinho e S. Bernardo – à boa maneira queirosiana de associar antiteticamente, quando não silepticamente, o paganismo com o cristianismo –, pela «correção, laboriosa e subtil dos pequenos defeitos, o aperfeiçoamento metucioso da virtude activa, empreendido com um fervor de poeta que revê um poema querido... » (1880: 544).

4. Quanto aos *Moralia*, há uma obra que se reveste de especial importância, quer porque marca um lugar de destaque entre as obras pertencentes ao tema do simpósio ou banquete, quer porque intervém na composição da «Cozinha Arqueológica» (1893), um dos mais curiosos e desconhecidos textos de Eça de Queirós, que até ao presente só Virgílio Ferreira soube apreciar (1983: 281). Referimo-nos às «*Symposiacas*», para nos

servirmos do título que o escritor adaptou com impecável embora não difícil correcção, a partir do francês *Symposiaques*. Trata-se de uma das mais curiosas obra de Plutarco, que releva de um outro género literário, aquilo a que poderíamos chamar a literatura simpótica – «*Symposienlitteratur*» (Wentzel, 1896) – e dão ao seu autor jus a figurar ao lado dos grandes escritores gregos e latinos que cultivaram aquele género literário, como Platão, Xenofonte, Ateneu, Macróbio, Luciano e outros. A ideia central desses «*Banquetes*» é esta: amigos, geralmente cultos ou pelo menos eruditos reúnem-se em convívio em casa do anfitrião e, sentados à mesa, dissertam sobre altos problemas de filosofia, de literatura e ciência. Dessa maneira aliam ao prazer intelectual da conversação, espiritualizando-o, o prazer da comida e da bebida. Nicolardot faz esta interessante citação de Joseph de Maistre (1886: 10): «C'était, à ce qu'il me semble, une assez belle idée que celle de faire asseoir Bacchus et Minerve à la même table pour défendre à l'un d'être libertin et à l'autre d'être pedante». Ao assinalar a importância deste liame entre a palavra e o banquete, M. Bachtin afirma que não era no tempo dos Gregos mera sobrevivência morta, mas algo de vivo, com «um sentido absolutamente preciso». Embora concentre as suas atenções no «simpósio grotesco» de Rabelais e se refira à sua persistência até aos nossos dias, não deixa de reconhecer que «sempre um laço eterno ligou a palavra ao banquete», mas «foi no simpósio antigo que ele se apresentou na sua forma mais clara e mais clássica» (1978: 282-283).

A «Cozinha Arqueológica» de Eça de Queirós constitui um precioso documento acerca da vitalidade desse género literário. Por isso, surpresa seria não haver nesse texto a interferência do intertexto clássico e possivelmente de Plutarco. De facto podem ler-se aí referências às vantagens da mesa como «*a alcoviteira da amizade*» e às «quarenta e cinco questões consideráveis» que «o grande moralista debate aí» (1909: 334). A expressão ironicamente enfática, de registo valorativo, pode induzir-nos à convicção de que Eça de Queirós tenha transcrito essas expressões citacionais directamente a partir da referida obra de Plutarco. Ora a verdade é que elas foram feitas a partir de um outro texto mediador (*mesotexto*), que por isso mesmo se reveste de especial interesse, embora seja hoje vulgarmente desconhecido. Trata-se da *Histoire de la Table*, de Louis Nicolardot (1868: III e 3) (13). Nesse texto, podem ler-se duas citações tiradas de Plutarco.

4.1. A primeira encontra-se neste passo: «Já os gregos diziam na sua linguagem pitoresca e livre que "*a mesa é a alcoviteira da amizade*"» (1909: 325). Extraiu-a Eça de Queirós de Nicolardot, que, por sua vez, a tirou das *Soirées de Saint-Pétersbourg* de Joseph de Maistre, conforme se pode ver no seguinte confronto intertextual (s.n.):

A.....> B

Nicolardot (1868: III).	Eça de Queirós (1909: 325).
<i>C'est ce qu'a signalé avec Autant d'éloquence que d'esprit le comte Joseph de Maistre dans cette page des Soirées de Saini-Pétersbourg: N'avez-vous jamais réfléchi à l'importance que les hommes ont toujours attachée au repas pris en comun? La table, dit un ancien proverbe grec, est</i>	<i>Já os Gregos diziam na sua linguagem pitoresca e livre que "a mesa é a alcoviteira da amizade". Não só na vida íntima, mas na vida pública das nações, o jantar constitui a melhor e a mais solene cerimónia que os homens acharam para consagrar todos os seus grandes actos,</i>

<i>l'entremetteuse de l'amitié.</i>	imprimir-lhe um carácter de união e de comunhão social.
-------------------------------------	---

A marca nuclear da relação intertextual reside na seguinte correspondência tautológica: «*La table est l'entremetteuse de l'amitié*» > «*a mesa é a alcoviteira da amizade*». O resto constitui um enquadramento co-textual, já sobredeterminado por esse núcleo. Ao itálico em que aparece a afirmação no hipotexto, corresponde, no hipertexto, o uso das aspas, que lhe conferem forma de citação. Mas se esta é, já em si, uma forma de intertextualidade, não é, porém, a mais significativa enquanto tal. O acento forte da intertextualidade está no seio da própria citação, isto é, na maneira subversiva como ela é feita. O lexema hipotextual «entremetteuse», para além do sentido pejorativo já registado no *Dicionário* de Furetière, aparece empregado na acepção principal de *intermédiaire*, já documentada desde os fins do século XIV (cf. AA.VV. 1978). É, aliás, o único valor semântico permitido pelo contexto, acentuadamente hierático, comandado pelo código religioso-cristão, em que o elemento-chave *table* remete para o sacrifício eucarístico. Eça de Queirós, porém, preferiu traduzi-lo por *alcoviteira*, lexema que já desde Gil Vicente tem sempre e apenas valor pejorativo e ainda hoje pertence, em certas zonas de Portugal, à linguagem dos insultos. Assim, imprimiu ao seu discurso um tom jocoso, familiar e dessacralizante, que lhe aumenta a vis comunicativa e vai ser confirmado pouco depois com a referência ao «sacrifício da rez sobre a ara» pagã, como equivalente à «missa, pela consagração do pão e do vinho». É entre estes dois pólos da dicotomia, sério/jocoso, sagrado/profano, cristão/pagão, que se move, alada, a ironia queirosiana, saturando o espaço que os separa.

Esta transformação de um elemento sémico no seu contrário, a que Riffaterre chama derivação oximórica (1979: 65) a que nos vimos referindo, vai acarretar, por imposição da sintagmática co-textual, e não dos *realia* extraliterários, a declarativa: «Já os Gregos diziam na sua linguagem pitoresca e livre.» O escritor está a justificar o emprego do termo «alcoviteira» e a classificar, não o discurso dos gregos, mas o seu próprio discurso; este é que, incorporando os mais variados registos, desde o oficial ao carnavalesco, numa polifonia feita de vozes várias e contrastantes, se toma «pitoresco e livre». Quanto aos gregos, tal predicado será válido, por exemplo, para a linguagem dos festivais de Dioniso e a comédia de Aristófanos, mas não para a tragédia, nem para a filosofia. De resto, que tal juízo de valor é falso na sua abrangência, prova-o a sua ausência no equivalente hipotextual francês, «*dit un ancien proverbe grec*» (> «*Já os Gregos diziam na sua linguagem pitoresca e livre*»). Em ambos os textos, a função social da mesa *tamquam amicitiarum conciliatrix* é apresentada como um dado da memória colectiva. Mas Eça de Queirós omite, por óbvias estratégias da sua escrita, quer o nome do escritor, quer o nome da obra, elementos que Nicolardot não deixa de mencionar, por imperativos da teleologia primacialmente informativa do seu discurso (14).

4.2. A segunda é mais extensa e diz respeito às conversas à mesa (1909: 334):

«Sobre o que convém exercer vigilância é sobre os assuntos da conversação – e para isso reler de antemão as «Symposiacas» de Plutarco, que são um tratado superior do regime intelectual a seguir durante um banquete. O grande moralista debate aí e resolve quarenta e cinco questões consideráveis. – A décima segunda é esta – «Quais são os gracejos permissíveis ou inaceitáveis durante um jantar?» – A décima terceira rola sobre outro ponto importante: – «Devem-se tratar à mesa matérias filosóficas?» A

décima quarta versa sobre outra dúvida ainda mais grave: – «Convém *falar ao jantar de política?*» (s.n.).

Atentemos na frase: «O grande moralista *debate aí e resolve quarenta e cinco questões* consideráveis.» Ela deriva da seguinte frase de Nicolardot: «Cet ouvrage... *soulève et tranche quarante-cinq questions*», que se encontra no texto seguinte (1868: 3):

«Ce n'est point étonnant qu'Athénée ait trouvé dans les poésies d'Homère toutes les convenances de la table. Plutarque les y a cherchées à son tour; il y a puisé des exemples pour toutes les maximes qu' il avance. Aussi ne manque-t-il pas de s'amoriser du nom d'Homère pour résoudre tous les problèmes qu'il aborde dans les neufs livres de ses *Symposiaques ou Propos de table*. Cet ouvrage est, pour ainsi dire, la morale en action des festins; i] *soulève et tranche quarante-cinq questions*» (s.n.).

Já por si, o hipertexto de Nicolardot, adapta e deforma o hipotexto de Plutarco, onde são levantadas não apenas «quarenta e cinco questões», que preenchem realmente os cinco primeiros Livros, mas cento e dez no conjunto de toda a obra (nove Livros), com dez questões em média por Livro, com exceção do IV (apenas metade) e do IX, com quinze, embora de seis apenas se tenham conservado os títulos.

Quanto a Eça de Queirós, ele não abdica de uma forte personalização do discurso, muito marcado por uma adjectivação que releva do código valorativo («tratado superior», «grande moralista», «questões consideráveis»). Mas estas marcas de subjectivação e originalidade funcionam como processo de compensação e até ocultação da tautologia que o liga ao texto francês, como veremos a seguir. Para além do título da obra («Symposiaques» > «Symposiacas»), cuja ortografia mantivemos por motivos óbvios, reteve a expressão numeral, com a conotação irónica que o número assume no escritor, e que o recurso ao registo valorativo reforça ainda mais. Mais curiosa ainda é a selecção que ele vai operar. Nicolardot (1868: 3-4), dessas «quarenta e cinco questões», menciona dezassete, que considera como «as principais»: 1) questões etimológicas; 2) o número dos convivas; 3) os retardatários; 4) os que se fazem convidar; 5) as coroas de flores; 6) o perfil do presidente do festim; 7) a atribuição dos lugares à mesa; 8) como eram servidos os convivas; 9) problemas de digestão; 10) os alimentos de mar e terra; 11) sobre a cor do vinho; 12) sobre os gracejos à mesa; 13) questões de filosofia; 14) os negócios públicos; 15) a música à mesa; 16) o levantar da mesa; 17) sobre as doenças. Destas, Eça de Queirós (1909: 334) escolhe apenas três, que introduz no seu texto, com alguns elementos traduzidos à letra: são a 12, a 13 e a 14, que correspondem respectivamente, na obra de Plutarco, à «Questão 1» do Livro 11 (639 D sqq.), à «Questão 1» do Livro 1 (612 E sqq.) e à «Questão X» do Livro VII (714 D sqq.). Elas referem-se, como dissemos acima, aos gracejos, às questões filosóficas e às questões políticas. Aproximemos os dois intertextos em relação a cada uma delas:

Gracejos

A.....> B

Nicolardot 1868: 3-4	Eça de Queirós 1909: 334
12° <i>Quelles sont les questions et les plaisanteries</i>	A <i>décima segunda é esta</i> – « <i>Quais são os gracejos</i> –

<i>qui sont agréables ou déplacées dans un repas (s.n.);</i>	<i>permissíveis ou inaceitáveis durante um jantar?» (s.n.).</i>
--	---

Questões Filosóficas

A.....> B

Nicolardot 1868: 4	Eça de Queirós 1909: 334
<i>13° S'il faut traiter à table des matières philosophiques (s.n.);</i>	<i>A décima terceira rola sobre outro ponto importante: – «Devem-se tratar à mesa matérias filosóficas?» (s.n.).</i>

Questões de Política

A.....> B

Nicolardot 1868: 4	Eça de Queirós 1909: 334
<i>14° Que l'usage de délibérer à table sur les affaires publiques avait lieu chez les Grecs comme chez les Perses; si c'est une coutume louable que de traiter à table des affaires publiques (s.n.);</i>	<i>A décima quarta versa sobre outra dúvida ainda mais grave: – «Convém falar ao jantar de Política?» (s.n.).</i>

Destas três, as duas primeiras sofreram poucas alterações no hipertexto queirosiano. Quanto à segunda, já falámos da recuperação do sentido próprio e metafórico da forma «rouler», que é em francês uma metáfora lexicalizada, muito frequente na prosa jornalística, e mesmo no discurso científico, como na tradução francesa do *Dicionário Clássico* de Smith, por N. Theil: «la discussion roule sur toute espèce de sujets, mais particulièrement sur la gastronomie» (1884: artigo «Athenaeus»). Traduzida à letra, recupera em português o sentido próprio e metafórico, um dos muitos galicismos com que o escritor enriqueceu, sem a abastardar, a língua portuguesa. Quanto à última questão, a relação intertextual revela bem o poder de síntese e um critério seguro, que leva o escritor a rejeitar elementos redundantes e a seleccionar os que são verdadeiramente funcionais. No seu conjunto, é de realçar o cuidado posto na variedade da expressão; veja-se só o predicado em que é expressa a mesma ideia sob três formas diferentes: «é esta«/«rola«/«versa».

Mas o código irónico-valorativo continua a impor-se como um dos mais relevantes factores da coesão textual, e como índice da génese verdadeiramente queirosiana do discurso. É o que se pode ver logo à cabeça do parágrafo seguinte (1909: 334):

É de alta prudência estudar estas páginas das Simposíacas antes de reconstituir o festim greco romano. Mas bem absorvida que seja a sua doutrina, e se os pratos forem cozinhados com reverente exactidão histórica, eu penso que os estudiosos que celebrarem este festim realizarão um dos mais úteis, mais práticos e mais decisivos estudos que se têm tentado sobre as civilizações antigas.»

Decididamente, Eça de Queirós não escreve para informar o leitor, nem para o convencer, mas para o divertir, como *homo ludens* que brinca com palavras. A uma primeira leitura, ele parece mitificar a antiguidade, inclusive o próprio mito que dela faz parte. Mas este halo de *réverie* que envolve o seu discurso e encanta quem o lê, desaparece por detrás da ironia que o texto segrega, no longo espaço que medeia entre o registo valorativo e as minúcias objectivas elevadas a proporções míticas. Este desfazamento é ainda mais flagrante, se confrontarmos o hipertexto queirosiano, artístico na intenção e nos processos, e o hipotexto francês de natureza meramente informativa sobre assuntos tão minudentes e de um eruditismo tão caturra, que o espírito objectivo e céptico do escritor, realmente, não podia acreditar nessa «ciência», sobretudo se tivermos em mente *A Relíquia*, onde revela da ciência e da erudição um conceito muito negativo, arrolando-as na universal ilusão, em que apenas se salva o poder do discurso, essa coragem de afirmar que faltou a Teodorico Raposo. A única maneira de se salvar ao pegar nessas inanidades, consistiria em tomá-las como matéria de arte, refinando nelas os subtis processos da sua ironia: no mesmo ponto em que a elas mais parece aderir, é aí precisamente que delas mais se autodistancia. Daí a legibilidade estética da sua «cozinha arqueológica».

5. Há em *A Cidade e as Serras* uma curiosa personagem chamada Grilo, criado de Jacinto, que, mesmo etimologicamente, já foi encarada em relação com Gryllus, o nome de um dos interlocutores de um diálogo de Plutarco, relativo à metamorfose dos companheiros de Ulisses, transformados em porcos pelas poções mágicas da feiticeira Circe. Com base nesse motivo homérico, que se pode ler no Canto X da *Odisseia*, compôs Plutarco um diálogo a três (Circe-Ulisses-Gryllus), mas a feiticeira é logo posta de parte, pois é Ulisses e Gryllus que fazem a despesa da conversa, salientando-se o segundo pela sua eloquência. Faz salientar ao seu ex-companheiro, a superioridade da vida do animal sobre a do homem: o primeiro vive na abundância, sem esforço, segundo as leis da natureza e do instinto, alimentando-se do que a terra prodigamente lhe fornece; o segundo, pelo contrário, com as leis e as convenções da sociedade, é um ser infeliz, «o mais miserável dos animais» (1944a: IV, pp. 545-562).

Erasmus, que conhecia e admirava Plutarco, referiu-se a este passo no seu *Elogio da Loucura*, dizendo que Gryllus, metamorfoseado em porco, era mais feliz grunhindo na pocilga, que seu antigo companheiro Ulisses, o infeliz herói de manhas mil, que, mal aconselhado por Atena, se desviou das leis da Natureza (15). É que, diz a Loucura, a felicidade está na razão inversa da sabedoria. Mário Sacramento (1945: 251) cita este passo de Erasmus, e nessa citação se inspirou o investigador alemão Grossegeisse (1990: 291-292), para arquitectar uma explicação engenhosa, mesmo tentadora, mas de modo algum convincente.

Principia por dizer que o ensaísta português estabelece uma relação de causalidade entre o referido passo de Erasmus e *A Cidade e as Serras*, «als mögliche Anregung für *A Cidade e as Serras*». Ora Mário Sacramento não estabelece qualquer nexos de causalidade entre os dois passos: limita-se a dizer que «tem interesse notar que a figura de Ulisses foi aproveitada num propósito idêntico, numa obra-prima da literatura irónica – *O Elogio da Loucura de Erasmus*» (1945: 251). Formulada nestes termos, a associação

é inteiramente pertinente, o que não acontece na relação estabelecida por Grossegesse. Além disso, o passo de Erasmo é citado não a propósito de *A Cidade e as Serras*, mas do conto «A Perfeição», embora se possa, de facto, aplicar às duas narrativas.

De seguida, o mesmo investigador sobe de Erasmo a Plutarco, para filiar no personagem do moralista de Queroneia (Gryllus) a personagem queirosiana (Grilo) criado de Jacinto, com base na semelhança dos nomes, «die Namensähnlichkeit von Gryllus und Grilo» (1990: 292): «Não é por acaso que o nome do criado de Jacinto e o Gryllus do diálogo de Plutarco se assemelham» – «Es ist kein Zufall, daß der Name von Jacintos Diener Grilo dem Gryllus aus Plutarchs Dialog ähnelt» (1990: 291). No entanto, não é posto, nem resolvido o problema do *mesotexto*, ou texto mediador, em que Eça de Queirós se tenha baseado. Grossegesse menciona e cita pelos respectivos títulos latinos as obras referidas de Erasmo e de Plutarco: *Moriae Encomium* e *Bruta Ratione Vti*. Mas não aduz qualquer prova de que os tenha lido: limita-se a sugerir uma conjectura. Ora Eça de Queirós não era um leitor de quaisquer textos latinos, nem sabia tanto latim como Grossegesse parece supor (1990: 282). Quanto a Erasmo, não há, que saibamos, uma única referência ao longo da sua obra. Quanto a Plutarco, leu-o, como vimos acima, mas na tradução francesa de Ricard. Na minibiblioteca de Jacinto em Tormes, existia, de facto, como já dissemos acima, «um Plutarco» (1901: 231). Mas esse era o das *Vitae*: não o dos *Moralia*, a que pertence o referido Diálogo. Poderia tê-lo lido na tradução de Ricard (1844: 545-562), mas seria preciso prová-lo, e não se vislumbram, no texto queirosiano, quaisquer vestígios palimpsésticos ou marcas de um qualquer dialogismo intertextual com a obra referida, o que não acontece em tantos outros passos por nós analisados, como os que se referem à *Ilíada*, à *Odisseia*, a Ateneu, a Luciano, a Terêncio, a Virgílio e vários outros interlocutores do dialogismo queirosiano. Assim, a associação do passo de Eça de Queirós com os seus homólogos de Erasmo e Plutarco, sem provas concretas de uma relação texto-a-texto, só teria interesse e razão de ser, no plano de um topos, de um tema, ou motivo comum, mas não no do dialogismo intertextual, e no princípio de causalidade que ele subtende.

Por outro lado, a sobredeterminação, a motivação onomástica e a filiação intertextual apresentadas por Grossegesse, naquilo que tivessem de aplicável ou plausível, confeririam à obra uma excrescência de sentido, que, em vez de clarificar, ainda funcionaria como ruído, perturbando a transmissão da mensagem. A lição da vida ao natural colheu-a Jacinto em Horácio e Virgílio, poetas latinos que o escritor conhecia desde os bancos do Colégio da Lapa e, quer no conto «Civilização», quer em *A Cidade e as Serras*, muito contribuíram para aquilo que o citado investigador designou por «uma terapia da leitura», «*eine Therapie des Lesens*» (1990: 281). Assim, o nome de «Grilo» não precisa daquela complicação erudita, para ser explicado. Como signo onomástico (cf. Petit, 1987: 223-239), conota perante Jacinto e ao lado de Zé Fernandes, a diferença de grau na hierarquia social (plebeu vs aristocrático) que lhe advém da banalidade e familiaridade que o nome tem em português. Estes atributos facilitam, por outro lado, perante o receptor, a motivação, a transição ou associação mental do nome próprio ao nome comum (16). Quando Zé Fernandes e Jacinto percorrem os compartimentos do comboio a chamar pelo Grilo, um «jocosos gania, troçando: – «Não há por aí um grilo? Andam uns senhores por aí a pedir um grilo» (1901: 197). Trata-se, pois, de um animal muito conhecido, caracterizado pela sua pequenez e graciosidade, que, à superfície da terra, entre a relva e as plantas, com o seu canto característico, expresso por uma conhecida onomatopeia, anima a natureza e cria ambiente bucólico: funciona como emblema do reino animal, em companhia de Jacinto, emblema do reino vegetal, que, nos campos e serras de Tormes, vive «entre plantas e bichos» (1901: 20),

numa comunhão que antes rejeitara. Esta motivação onomástica do Grilo, compreender-se-á melhor, se a compararmos com a de Ana Vaqueira, que vai ser realizada por Jacinto como a de Grilo o havia sido pelos passageiros do comboio e com efeitos similares. Ana Vaqueira se chamava a moça de Tormes que servia os dois amigos e cuja beleza de «Ninfa latina» – note-se a persistência do referente clássico –, Zé Fernandes tanto admirava, ante a reserva de Jacinto: «Não... façamos Arcádia! É uma bela moça, mas uma bruta... Não há ali mais poesia, nem mais sensibilidade, nem mesmo mais beleza do que numa linda vaca turina. Merece o seu nome de Ana Vaqueira. Trabalha bem, digere bem, concebe bem. Para isso a fez a Natureza, assim são e rijas; e ela cumpre. O marido... também é um belo bruto... [...]. São, porém verdadeiros, genuinamente verdadeiros! E esta verdade, Zé Fernandes, é para mim um repouso» (1901: 237-238) (17).

Curiosa a metamorfose de Jacinto. O que mudou não foi o campo, mas a visão dele. A natureza que Jacinto agora aceita e vê com optimismo é exactamente a mesma que ele antes rejeitara, como um misto de nojo e pavor, na sua primeira fase de um pessimismo visceral no princípio da narrativa, como se pode ver (1901: 16-17):

Nesses reinos crassos do Vegetal e do Animal duas únicas funções se mantêm vivas, a nutritiva e a procriadora. Isolada, sem ocupação, entre focinhos e raízes que não cessam de sugar e de pastar, sufocando no cálido bafo da universal fecundação, a sua pobre alma toda se engelhava, se reduzia a uma migalha de alma, uma fagulhazinha espiritual a tremeluzir, como morta, sobre um naco de matéria; e nessa matéria dois instintos surdiam, impetuosos e pungentes, o de devorar e o de gerar. Ao cabo de uma semana rural, de todo o seu ser tão nobremente composto só restava um estômago e um falus! A alma? Sumida sob a besta. E necessitava correr, reentrar na cidade, mergulhar nas ondas lustrais da Civilização, para largar nelas a crosta vegetativa, e ressurgir re-humanizado, de novo espiritual e Jacintico! (s.n.).

Todo este longo mas elucidativo extracto, que, pelo darwinismo nele reflectido, lembra o conto «Adão e Eva no Paraíso» do mesmo escritor, constitui o desenvolvimento da dicotomia bestialidade vs intelectualidade (cf. 1901: 16), sendo o segundo pólo atrofiado, se não anulado pelo primeiro. A metamorfose vai efectuar-se, não na natureza, mas em Jacinto, que, numa primeira fase, a fase urbana, tem dela uma visão pessimista e, numa segunda fase, acaba por a ela se render. A almejada «ressurreição» vai efectuar-se, não na «Cidade» como antes pensava, mas no «Campo», na «verdade» dos seus elementos «verdadeiros, genuinamente verdadeiros», a qual se toma agora para ele «um repouso».

Para explicarmos esta metamorfose, não temos necessidade de recorrer ao rebuscado diálogo de Plutarco, nem esta pista nos conduz à meta pretendida. Com efeito, a metamorfose não se verifica na mesma personagem. Em Plutarco quem é metamorfoseado é, não Ulisses, que seria o homólogo do metamorfoseado Jacinto, mas Gryllus, que seria o homólogo de Grilo. Mas o criado de Jacinto permanece igual a si próprio do princípio ao fim das duas narrativas queirosianas: nativo de África, sugere, pela sua origem e condição social, a proximidade com a natureza, funciona como contraponto do supercivilizado Jacinto, que ele sempre segue como uma sombra e de cujo cidadão pessimismo ele traça o mais exacto diagnóstico, ao dizer que «Sua Ex^a sofria de fatura!» (1901: 115; 1902: 101). Reveste-se de particular importância, a origem do «velho escudeiro de Jacinto», um nativo africano, que é, na obra de Eça de Queirós, o signo de uma humanidade adâmica, a que as complicações da Civilização não arrancaram ainda as edénicas raízes da virgindade primordial (18), embora

ameacem cada vez mais fazê-lo. De resto, que Jacinto, sob outros aspectos, tem muito de Ulisses, seria difícil negá-lo. Mas neste caso, é do Ulisses de Homero, tal como ele aparece no conto «A Perfeição» (1897) –, que se trata, e não do Ulisses de Plutarco. Quanto a Grilo, nada tem a ver com o seu homónimo dos *Moralia*, e, se existe como substantivo comum no Canto X da *Odisseia* – os *porcos* da metamorfose operada por Circe –, temos de levar em linha de conta que Eça de Queirós não leu Homero no original, pois nada consta que conhecesse o grego, mas sim, na tradução francesa de Leconte de Lisle, repleta de «porcs» e não de «grilos», no referido Canto (1868: 151-159). Enfim, a diferença é tal que Ulisses, em Homero, não é metamorfoseado, pois o seu organismo resiste ao efeito das mágicas poções. Em Eça de Queirós, pelo contrário, o seu homólogo Jacinto-Ulisses sofre uma radical transformação. Por outro lado, no poema homérico, os companheiros de Ulisses são transformados em porcos. Em Eça de Queirós, Grilo, o indefectível companheiro de Jacinto-Ulisses permanece sempre igual a si mesmo. O eterno Grilo dos Campos Elíseos e dos campos de Tormes nada tem de porcino, nem de Homérico. Nem muito menos é «um homem de Plutarco», como disse Eça de Queirós do político Barthou. Como o grácil, humilde e telúrico insecto dos campos e das serras que o seu nome sugere em português, Grilo é bem o símbolo dessa simplicidade e comunhão com a natureza, sem ser preciso filiá-lo em Erasmo ou Plutarco, em cujos textos ele vive, grunhe, luta, come e se multiplica, segundo as leis do instinto animal e como «porco» que é, segundo a etimologia do nome grego (19). Não há, pois, no preto escudeiro, qualquer sugestão dessa ideia.

6. Fradique Mendes, na última das suas quatro cartas de amor a Clara (27/11/1892), propõe à destinatária, o termo dos seus devaneios amorosos: encontrando-se eles no auge, poderá deles ficar uma grata memória. Diz o seguinte (1966: II, 1104):

A morte, na plenitude da beleza e da força, era considerada pelos Antigos como o melhor benefício dos deuses – sobretudo para os que sobreviviam, porque sempre a face amada que passara lhes permanecia na memória com o seu natural viço e sã formosura, e não mirrada e deteriorada pela fadiga, pelas lágrimas, pelas desesperanças, pela dor. Assim deve ser também com o nosso amor.»

A «encenação» do texto – os «Antigos», «benefício dos deuses» remete para referentes textuais da antiguidade clássica. Ora este texto oferece curiosa coincidência, quase em jeito de premonição, com a morte de Fradique que o seu «biógrafo» nos vai apresentar noutro passo: «Assim, cheios de ideias, de delicadas ocupações e de obras amáveis, decorreram os derradeiros anos de Fradique Mendes em Paris, até que no Inverno de 1888 a morte o colheu sob aquela forma que ele, como César, sempre apetecera – *inopinatam et repentinam*» (1889: I, 768). Fradique morreu no vigor da idade, como César, e como ele queria que morresse o amor, para que restasse dele uma grata recordação. Quer dizer: Eça de Queirós ao atribuir a Fradique aquele desejo, não estava a pensar num qualquer indivíduo da vida real, mas sim no texto relativo à morte de César que escolheu para modelo de Fradique. Tal é o predomínio que no escritor chega a ter a memória cultural sobre a imitação da realidade. Isso o obrigou a estruturar o seu texto relativo à conveniência da morte precoce do amor, de molde a nele poder encaixar a morte precoce de Fradique e fazê-la coincidir com a de César, seu prestigioso modelo.

De facto, a ideia matriz que sobredetermina os dois textos citados da *Correspondência de Fradique Mendes* é o adjectivo latino *inopinatam*, cujos traços

paronomásticos com o seu equivalente português dispensam a tradução. Ora esse adjectivo aparece precisamente num dos *Regum et Imperatorum Apophthegmata* de Plutarco (20).

Chegados a este ponto, não temos dúvidas sobre a matriz hipotextual que sobredeterminou os dois passos referidos. Apenas resta explicar o segundo adjectivo, «et *repentinam*». Embora semanticamente diferente denota duração – está intimamente relacionado com o anterior – denota imprevisibilidade –, pois, como é óbvio, se a morte não for «repentina», corre o risco de não ser «imprevista». Trata-se muito provavelmente de um acrescento do próprio escritor, bem característico da sua prática intertextual, a que todavia não deve ter sido alheia uma das súplicas da chamada «Ladainha dos Santos»: «A subitania et improvisa morte, libera nos Domine». O género de morte aparece, desta maneira, expresso em termos de quase total sinonímia e mesmo idêntica estrutura, o que lhe confere um ar de réplica: à mentalidade cristã em que tal morte é temida, bem terá o escritor gostado de opor a mentalidade pagã em que ela é desejada. Simplesmente, o desejo de um só, mesmo quando partilhado por uma personalidade original como Fradique, está bem longe de representar a mentalidade dos «Antigos». Assim, a veridicção, verosimilhança ou efeito de real, quer dizer, o valor referencial do texto perdem terreno: a mimese é sacrificada à semiose. A única realidade que prevalece é a realidade do (inter)texto. A cultura predomina sobre a realidade.

7. Um estudo minucioso de Brian Juden sobre a morte de Pá (1985: 27-40) permite-nos apreender quer a carga simbólica de que se revestia o mito de Pá no século XIX, quer o lugar que ele ocupava na memória colectiva. E, se com tanta insistência ele aparece no texto queirosiano, tal facto constitui mais uma prova da sintonia do escritor português com o seu tempo. Associado ao exílio e à morte dos deuses, cuja presença na obra de Heine é particularmente forte – conforme tivemos ocasião de verificar, primeiro no texto francês utilizado pelo escritor, depois no estudo, entretanto aparecido, de Gouveia Delille (1984: 314-317 e 353-352) –, a matriz germânica do mito pode levar-nos a individualizar em excesso a génese da sua presença em Eça de Queirós. Ora, sem negar o contributo do poeta alemão, bem conhecido do escritor português – mas longe de ser o único a versar tal mito, pois houve outros, igualmente conhecidos que por ele se interessaram –, devemos pensar sobretudo numa questão de fundo comum, de uma manifestação do *Zeitgeist*. Trata-se mais de uma questão de interdiscurso que de intertexto. A exclamação «O grande Pá morreu» é mais um refrão ou *leitmotiv* que interliga num grande todo interdiscursivo, as vozes do tempo, que vão da *Revue Germanique* de 1832 à *Revue de Paris* de 1840, de Quinet a Heine, passando por Nerval (Juden, 1985: 31-33), Víctor Hugo, Banville e Michelet. Este último, em *La Sorcière* (1862), outra obra lida por Eça de Queirós, abre o capítulo intitulado «La Mort des Dieux» com o parágrafo seguinte (1982: 54): «Certains auteurs nous assurent que, peu de temps avant la victoire du christianisme, une voix mystérieuse courait sur les rives de la mer Égée, disant: 'Le grand Pan est mort'.» No fim do terceiro parágrafo, o brado é repetido, como que a prometer-nos um refrão. Enfim, o mito teve, ao longo do século XIX e sobretudo na primeira metade, dominada pelo espírito romântico, uma importância demasiado significativa, para que o lexicógrafo Larousse não deixasse de lhe consagrar no seu *Grand Dictionnaire Universel du XIX.e Siècle*, um artigo sob o título «Le Grand Pan».

Outro aspecto não menos importante está na matriz greco-latina de tal mito, conforme, aliás, o sugere o referente cronológico e geográfico do texto de Michelet: «avant la victoire du christianisme» e «sur les rives de la mer Égée». Num plano mais restrito, mesmo não sabendo que se trata de um passo de Plutarco, lá teríamos o próprio

escritor alemão a informar-nos de tal filiação intertextual, impregnado como estava de uma vasta cultura clássica, como alemão que se preza, numa faceta que entre nós muitas vezes se despreza.

Trata-se, com efeito, de uma lenda que se encontra num dos tratados dos *Moralia* de Plutarco, conhecido pelo título latino *De Defectu Oraculorum* (*Mor.* 419, A-E). Viajando da Grécia para Itália, ao cair da noite, os passageiros foram três vezes surpreendidos no mar Jónico por uma voz misteriosa cada vez mais forte, vinda de uma das ilhas Equínades, e chamando por um piloto de origem egípcia. À terceira vez, o piloto respondeu, e foi-lhe dito que anunciava a morte do deus Pá, ao chegar a uma pequena ilha que ficava próxima. Ele assim fez, e, debruçando-se da popa em direcção à terra, disse que **Ἐὐμῆγαι Πάριν τσηῆκε**, isto é, «o grande Pá morreu». Mal pronunciada a última palavra, logo os gemidos de uma multidão se ouviram, misturados de espanto. Testemunhado por todos os passageiros, o «caso» chegou aos ouvidos de Tibério, que logo mandou chamar o piloto para se informar sobre o facto e, uma vez dele convicto, procurou indagar quem era Pá.

Tal é o passo de Plutarco de que damos aqui o indispensável resumo, feito a partir do grego, mas evitando os nomes mais arrevesados. Contudo, antes de ser retomado por Heine, e pelos românticos em geral, já havia sido explorado por Rabelais, no Cap. XXVIII do IV Livro, com muita mais fidelidade e abundância de pormenores, o que reforça a sua importância e vitalidade.

Aí aparece contada por Pantagruel (1942: 641-642), como «une histoire bien estrange, mais escrite et asceurée par plusieurs doctes et sçavans historiographes». É atribuída a Epiterses, pai do retor Emiliano, mas, mais interessante que este e muitos outros pormenores e nomes rebuscados, é a leitura que dela é feita. Na verdade, o deus Pá, filho de Mercúrio e de Penélope, de quem havia falado Heródoto e Cícero, passa agora a ser identificado com «celuy grand Servateur des fidèles, qui feut en Judée ignominieusement occis par l'envie et iniquité des pontifes, docteurs, presbtres et moines de la loy Mosaicque». Pantagruel explica:

Et ne me semble l'interprétation abhorrente: car à bon droiet peut-il estre en language gregois dict Pan, veu qu'il est le nostre Tout, tout ce que sommes, tout ce que vivons, tout ce que avons, tout ce que esperons est luy, en luy, de luy par luy. C'est le bon Pan, le grand pasteur... à la mort duquel furent plaincts, souspirs, effroys et lamentations en toute la machine de l'Univers cieulx, terre, mer, enfers. A ceste miene interprétation complète le temps, car cestuy très bon, très grand Pan, nostre unique Servateur, mourut lèz Hierusalem, régnant eu Rome Tibère Caesar.

Não menos interessante é o valor documental deste passo, quanto à confusão do nome do deus com o lexema grego que significa «tudo»: esta confusão, favorecida pela concepção panteísta do Universo, viria a ter grande vitalidade ao longo do século XIX.

Digno de nota é também o pitoresco e saboroso comentário, genuinamente rabelaisiano, que se segue: «Pantagruel, ce propos finy, resta en silence et profonde contemplation. Peu de temps après, nous veismes les larmes découler de ses oeulz grosses comme oeufs d'austuche. Je me dorme à Dieu, si je mens d'un seul mot».

Vemos, assim, que, já antes de Heine, é celebrado em literatura o triunfo do cristianismo sobre o paganismo. A linguagem deste, esvaziada de conteúdo, passa a ser utilizada («baptizada») por aquele, para a expressão dos novos valores que surgiram do Gólgota. Achamos interessante este aspecto, para melhor compreendermos a presença dessa dicotomia, bem facilitada pelo referido passo de Plutarco, quer em Heine, quer em Eça de Queirós, quer mesmo, num plano mais abrangente, em todo o século XIX. Com

efeito, o escritor alemão, que se assume como «Hellène en secret» (1891: 11), insere o motivo da morte de Pá num contexto em que fala com imensa ternura de Cristo, que ele considera como superior às grandes figuras do Antigo Testamento e como herói que triunfa sobre os deuses do paganismo (1891: 11, 19-20; s.n.):

Quelle douce figure de cet Homme-Dieu! Le Christ aime l'humanité toute entière, et comme le soleil il réchauffe toute la terre des rayons de son amour. Quel baume bienfaisant pour tous les coeurs souffrants ne fut pas le sang versé sur le sommet du Calvaire!... Ce sang jaillit sur *les dieux grecs* qui s'ébranlèrent sur leur socle de marbre blanc, comme frappés d'une terreur secrète; ils furent atteints d'un mal dont ils ne guérissent jamais. La plupart portait déjà en eux le germe de cette maladie dévorante; mais ce fut la peur qui hâta leur décès. *Pan mourut le premier.*

Este passo, logo seguido da evocação da morte de Pá que se encontra em Plutarco (21), contradiz a opinião de Gouveia Delille (1984: 316), segundo a qual, em Heine, ao contrário de Eça de Queirós, a figura de Cristo sai muito diminuída no confronto com os deuses do paganismo. Nem sequer nos textos de *L'Alemagne*, incluindo o longo capítulo consagrado ao exílio dos deuses, tal se verifica. A postura de Heine é, como em Eça de Queirós, de ordem estética e não religiosa. O que ele lamentava no paganismo não era o desaparecimento dos deuses, que ele admitia friamente e sem saudosismos, como um facto consumado, como «une doctrine morte»: «Peu importait l'existence des dieux: personne ne croyait pas à ces habitants de l'Olympe», pois, «dans la croyance populaire ils ont perdu toute la puissance par le triomphe du Christ» (1891: II, 191-192). O que Heine lamentava era a perda da mentalidade helénica, uma certa maneira de estar na vida, «l'essence de l'hellénisme, la manière de penser et sentir, toute la vie de la société hellénique» (1891: II, 189); era o paganismo assim entendido por Heine que permitia uma manifestação mais espontânea e genuína das forças vitais do homem e da natureza, do prazer, da alegria, da beleza dos espectáculos festivos: «quels amusements divins on trouvait dans leurs temples aux jours des fêtes et des mystères! On y dansait somptueusement, le front ceint de fleurs; on s'étendait sur des couches de pourpre pour savourer les plaisirs du repos sacré, et quelquefois aussi pour goûter les plus douces jouissances... Ces joies, ces rires bruyants se sont depuis longtemps évanouis» (1891: II, 189-190). O que Heine e Eça de Queirós lamentam, não é a morte dos deuses, e dos «dogmas» pagãos, mas sim a arte, a poesia, enfim, aquela porção de ideal que morre com eles. Quanto ao escritor português, verifica-se atitude semelhante. Mesmo no folhetim «Ao Acaso», a que se refere Gouveia Delille (1984: 314), o motivo do exílio dos deuses que se refugiaram na Itália Renascentista, onde triunfaram «sobre o cristianismo ascético», funciona, não enquanto tal, mas como uma espécie de sinédoque, pressupositiva da arte, das artes plásticas, da pintura, da escultura, da arquitectura, que lhe andam intimamente associadas. Desta maneira, o jovem escritor condena simultaneamente a decadência do ideal artístico, que caracteriza o seu tempo, favorecida pelo materialismo de uma burguesia capitalista, e a arte gótica ligada ao cristianismo, à Idade Média e a tudo o que aos seus olhos isso representava de negativo, de tenebroso, de inquisitorial, de repressivo, etc. Consideramos este aspecto fundamental, para bem compreendermos, quer o verdadeiro espírito que informou alguns dos mais representativos textos das *Prosas Bárbaras*, quer a função catalítica que nele exerceu não só a obra de Heine, que Eça de Queirós conhecia na sua versão francesa, mas também escritores gauleses como Nerval, Michelet, Leconte de Lille, Théophile Gautier, Banville, Baudelaire, Flaubert, Taine, Renan, os parnasianos em

geral, todos eles impregnados de um tipo de paganismo, que poderíamos designar, com mais propriedade e para evitar confusões, por paganismo estético.

Na «prosa bárbara» «Notas Marginais» (Março de 1866), Eça de Queirós associa a antiga existência dos deuses «debaixo das estrelas» ao tempo dos «idílios divinos quando ainda vivia o grande Pã» (1903: 6). Ao Diabo, que «luta pela liberdade, pela natureza, pela fecundidade, pela força e pela lei» considera-o, num texto de *O Distrito de Évora* (21/7/1867), «íntimo de Pá. É mesmo um Pá do Cristianismo. Enquanto pressente um deus, luta e persegue-o» (1986: IV, 826). A mesma ideia ocorre em outro texto cronologicamente próximo deste, na «prosa Bárbara» «O Senhor Diabo» (20/10/1867), onde essa entidade demoníaca, enquanto «representante imenso do direito humano», que «quer a liberdade, a fecundidade, a força, a lei», é «uma espécie de Pá sinistro, onde rugem as fundas rebeliões da natureza» (1903: 115).

A ideia de universalidade ligada ao deus Pá, «tudo», tão condizente com a visão panteísta do mundo e tão em voga no século passado, remonta já ao Hino Homérico a Pá, e a Píndaro. Trata-se de uma associação semântica baseada numa etimologia não-científica, mas meramente popular, isto é, na paronímia de Pá, o nome do deus rural, com o neutro *p̄n*, que significa «tudo» (cf. Bader, 1989: 43-44). É por esse valor que se explica a expressão «o grande Tudo», empregue por Eça de Queirós numa carta a Jaime Batalha Reis (3/10/1886): «Mostra o punho daí de Newcastle, como eu faço daqui de Bristol ao *grande Tudo* que é o grande Nada» (1987: 21).

Por outro lado, e como se pode ver, ainda que as referências a Pá sejam mais frequentes na primeira fase, elas não desaparecem posteriormente do texto queirosiano. Por fim, na «nota contemporânea» «As Rosas» (1893), Eça de Queirós volta a mencionar o nome dessa helénica divindade campestre, para dizer que «entre os cornos de Pã» penduravam os colonos um ramo de rosas» (1909: 300).

8. Recapitulando, diremos que, no vasto espaço intertextual ocupado por Eça de Queirós e atravessado pelas mais representativas vozes da literatura e da cultura ocidentais, se encontram traços do intertexto de Plutarco, hauridos, quer na memória colectiva, quer nas leituras do escritor. Entre esses traços, salientámos os que se referem a Alcibiades, a Alexandre Magno, ao motivo da leitura da *Ilíada* e à tendência bem queirosiana de estabelecer paralelos, à maneira de Plutarco. Isto no que diz respeito às *Vitae*. Quanto aos *Moralia*, referimo-nos ao género simposíaco, à metamorfose de Gryllus à vida de César e à morte de Pá. Desses motivos a que o carácter antigo conferia uma espécie de cartão de nobreza, extraiu Eça de Queirós aquela aura de refinada atmosfera cultural que constitui um dos encantos da sua obra. Em compensação, imprimiu-lhes um cunho de actualidade, ao aplicá-los a problemas, situações, personagens ficcionais e figuras célebres do seu tempo, como a vaidade dos jornalistas, a ambição do Imperador Guilherme II da Alemanha, a brevidade do amor e da vida de Fradique, prestigiado representante de um certo tipo de homens superiores do século XIX. Através da análise e do realce destes motivos, esperamos ter dado uma ideia pelo menos aproximada acerca da importância que, desde o Renascimento e sobretudo ao longo da segunda metade do século XIX, Plutarco teve na literatura europeia em geral e na obra queirosiana em particular.

NOTAS:

(1) Cf. Paul Stapfer, *Les Tragédies Romaines de Shakespeare*, Paris, Librairie Fishbacher, 1883, *passim*, mas especialmente o 1 capítulo, sobre Shakespeare e

Plutarco. Ao longo de toda a obra, é analisada a relação genética entre as peças *Jules César*, *Antoine et Cléopâtre* e *Coriolan*, a que Eça de Queirós chamou «os dramas históricos de Shakespeare» (1909: 129) –, e as personagens homónimas do filósofo moralista de Queroneia. As peças referidas baseiam-se na versão de T. North, que, por sua vez, foi feita a partir da tradução francesa das *Vitae* de Plutarco pelo humanista francês Amyot.

(2) Como, por exemplo, «Le Plutarque Français», em que Alexandre Dumas Pai publicou quatro fascículos sobre Napoleão Bonaparte. Mas, no aspecto focado, são deveras elucidativos, pelo seu desenvolvimento, os títulos que a seguir transcrevemos por ordem cronológica: De Propiac, *Le Plutarque des jeunes Demoiselles, ou abrégé des vies des femmes illustres de tous les pays* (s/d, s/l.); De Propiac, *Le Plutarque / Français*, I-II, Paris, 1813; *The revolutionary Plutarch: /exhibit in the most/Distinguished characters,/Literary, military, and Political/in the recent Annals of the/FRENCH REPUBLIC / the Greater Part / from the original information of / a gentlemen Residem at Paris*, Londres, 1804; Mine J. Buymant née Bruyset, *Le / Plutarque de l'Enfance / ou / Maximes / et / Faits historiques des Vies des / Hommes illustres de Plutarque / Édition ornée de quarante portraits*. in 12, souvent réimprimé. Lyon et à Paris, chez Bachelier. Libraire, Quai des Augustins, 1810; *Plutarque moraliste, ou choix des principaux sujets de morale du premier des écrivains de l'antiquité, par le chevalier de Propiac, avec des développements appliqués aux défauts et aux ridicules de la société actuelle*, par M. L. B. *** (D. Le Maitre-Bonifleau), Paris, A. Eymers, 1825; *Plutarque drolatique: vie publique et grotesque des illustres de ce temps-ci*, Paris, Lavigne, 1843; Pierre Blanchard, *Le Plutarque de la jeunesse ou abrégé des vies des plus grands hommes*, Paris, 1857 (1^a ed., 1802); Pierre Lefranc, *Le Livre d'Or/Des Peuples/Plutarque Universel*, sous la direction de M. Pierre Lefranc. Paris, 1866 (2 vols.); E. A. Pamier, *Essai sur le Plutarque de l'Armée Française, Dédié à M. le maréchal de Mac-Mahon, Duc de Magent, Président de la République*, Paris, 1874; Alfredo Ansur de Figueiredo e Sousa, *Pensamentos Soltos de Plutarco, Colligidos das suas Obras Moraes*, Mafra, 1867; Jean de Pierrefeu, *Plutarque a Menti*, Paris, Bernard Grasset, 113 1923; 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.

Destes títulos destacam-se expressões como *O Plutarco Inglês*, *O Plutarco dos Jovens*, *O Plutarco das Donzelas*, *O Plutarco da Juventude*, que atestam bem a profunda penetração do filósofo de Queroneia, como educador e moralista, na cultura ocidental. E, depois de, nas lutas entre cristianismo e paganismo, ter sido, segundo alguns, o único a ser aceite pelo primeiro, ao lado de Platão, viria depois a dar origem a uma espécie de moral laica que informou a mentalidade de alguns dos iluministas franceses em substituição da moral cristã.

(3) Do que nos pode dar uma ideia aproximada a lista seguinte, ordenada cronologicamente: Francisco Soares Toscano, *Parallos de Principes, e Varões Illustres Antigos a que Muitos de Nossa NAÇAM PORTUGUESA se assemelharão em suas obras, ditos & feitos*. Évora, 1623; Sabatier, *Le Manuel / des Enfants/ ou / Les Maximes / des Vies des Hommes Illustres / de Plutarque; / Ouvrage dédié à Monseigneur le Dauphin / A Châlons-sur-Mame / M DCC LXIX*; Madame D. Vasse, *Vies des Hommes illustres d'Angleterre, d'Écosse et d'Irlande / ou /Le Plutarque anglais / Contenant l'Histoire publique et secrète des Ministres, / Guerriers, Navigateurs, Hommes d' État et d'Église, / Citoyens, Philosophes, Poètes, Historiens et Artistes, / depuis le regne de Henri VIII jusqu'à nos jours, / traduit de l'anglais par M. D. Vasse /*

Nouvelle Édition, revue, corrigée et augmentée de la / Vie de William Pitt, conte de Chatham; d'un / Précis Historique sur la vie et le caractère politique / de William Pitt, actuellement chancelier de / l'Echiquier; et de Charles Fox, Membre de la Chambre des Communes. / Paris, chez Mougie l'ainé, Libraire, Palais – / Égalité, galerie de bois, n. 224/ An VIII; Pereira da Silva (J. M.), *Os Varões Ilustres do Brasil*, durante os tempos coloniais. Rio de Janeiro, Livraria de B.L. Garnier, Edictor, 1868; Alphonse Feillet, Plutarque, *Vies des Grecs Illustres Abrégées et Annotées*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1893; Louis Humbert, *Plutarque, Les Romains Illustres (Choix)*, Paris, Garniers Frères, s.d.; Brantome, *Vies des Dames Illustres*, Paris, Librairie Garnier Frères, 1928; Llomond, *De Viris Illustribus Romae*, Paris, 1891, Hachette (várias edições desde o séc. XVIII).

(4) Mais vulgarmente conhecidas pelos títulos de *Vidas dos Homens Ilustres e de Vidas Paralelas*. O primeiro título impôs-se sobre o segundo, graças ao prestígio da tradução de Amyot, que foi o grande texto mediador (*mesotexto*) a partir do qual a obra de Plutarco penetrou nas grandes línguas vernáculas da Europa. Por sua vez, o título adoptado pelo ilustre humanista gaulês nada tem a ver com o título original da obra, à excepção do elemento «Vies». Mas estava em moda na memória colectiva do Renascimento, e isso, sem dúvida, devido à obra de Cornélio Nepos, intitulada *De Illustribus Viris*, aliás um dos autores latinos que tem sido associado à génese da biografia comparada de Plutarco e ao qual não deve ser alheia a expressão camoniana «varões assinalados», do 1º verso de *Os Lusíadas*, cuja correspondência semântica é obviamente exacta, para além da matriz virgiliana do primeiro elemento do sintagma, associado a «armas».

Oliveira Martins, no prefácio a *Os Filhos de D. João I*, assumidamente adoptou o Plutarco das *Vitae* como modelo para o retrato da «íclita geração». Não deixaremos de atribuir a este pormenor a devida importância, se pensarmos que, nesses perfis biográficos de Oliveira Martins, se inspirou em grande parte Fernando Pessoa, para esculpir, na *Mensagem*, os retratos dos grandes heróis da história de Portugal, e fê-lo num estilo denso e críptico, tão conciso como os epigramas da *Antologia Grega*. Fernando Pessoa representa desta maneira o último grande elo de uma cadeia que remonta a Camões e passa por Oliveira Martins.

Tal foi o impacto das biografias paralelas de Plutarco nos vários ramos da arte, que, segundo E. Talbot (1880: I, LVI-LVIII), deram origem a 8 obras de escultura, 10 de música, 55 de pintura e 61 de literatura.

(5) Note-se a ironia desconstrutivista que transparece deste último verbo.

(6) Trata-se de uma tradução francesa do Abbé Ricard, numa edição de 1844, em quatro tomos (Paris, Didier, Libraire-Éditeur).

(7) A personagem principal desse conto é, aliás, o poeta grego Korriscosso, um biblioclepta, um pobre diabo representativo do lirismo sentimental e da Grécia moderna, que, graças ao movimento filelénico europeu, readquiriu a sua independência política e de que o escritor francês Edmond About (1886), num livro que teve larga difusão na Europa e que Eça de Queirós conhecia, deu uma imagem muito negativa, fazendo-a contrastar com a Grécia antiga, vendo-a como um país de maltrapilhos, ladrões e salteadores, em que era perigoso viajar. Esta visão de uma Grécia degenerescente, ajustava-se perfeitamente à visão decadentista de Eça de Queirós, que o levava a ele e aos escritores da sua geração a opor o Portugal do seu tempo ao brilhante e próspero Portugal de Quinhentos. Visão decadentista que não era, entre nós, exclusiva de Eça de

Queirós e da chamada «Geração de 70», mas comum aos grandes escritores dos países mais evoluídos da Europa, na segunda metade do séc. XIX. E não se trata apenas de determinada interpretação mais ou menos *sub-/ob-jectiva* da história desta ou daquela nação: é também uma atitude cultural de matriz literária, que remonta a Hesíodo e ao mito da *aurea aetas*. Enfim, é um problema muito complexo, resultante de factores múltiplos. Não pode ser dilucidado com explicações lineares.

(8) «...por ela se perdeu», apesar de ter sido «talvez o maior dos gregos» – diz Fradique (1900: 232)

(9) Eis o passo, que transcrevemos da tradução francesa de Ricard (1844: I, p. 411):

«Alcibiade avait un chien remarquable par sa taille et par sa beauté, et qui *lui* avait couté soixante-dix mines; il *lui* fit couper la queue, qui était son plus bel ornement: ses amis *lui* en firent reproches, et *lui* rapportèrent que cette action était généralement blâmée, et faisait mal parler de *lui*. 'Voilà précisément ce que je demandais, leur dit Alcibiade en riant. Tant que les Athéniens s'entreprendront de cela, *ils* ne diront rien de *pis* sur mon compte'.»

(10) Referimo-nos às *Fleurs Historiques* de Larousse [(1866): 518], que ele também conhecia e ao *Dictionnaire Encyclopédique d'Anecdotes* de Edmond Guérard (1872: I, p. 343).

(11) Datada de «'Paris, Janeiro, 1889'», foi publicada no jornal *O Tempo* em 8 de Fevereiro, sob o título de «'Ciências e Artes. Tomás de Alencar: uma explicação. (Carta a Carlos Lobo d'Ávila)'» (Guerra da Cal, 1975: I, 242).

(12) A associação de Plutarco com Séneca, no que diz respeito aos problemas da consciência, à prática da virtude e ao aperfeiçoamento moral, era corrente no tempo de Eça de Queirós (cf. Merlet, ²1888: 593).

(13) Louis Nicolardot (1822-1888), que atingiu certa notoriedade com as críticas acervas suscitadas nos meios voltairianos pela sua obra polémica *Ménages et Finances de Voltaire* (1854) e publicou o *Journal de Louis XVI* (1873) –. nem sequer é hoje um autor menor, mas antes um autor desconhecido. E, contudo, a sua *Histoire de la Table* reveste-se, para o nosso trabalho, isto é, para a leitura hipotextual da «nota» queirosiana, de muito interesse, dado o seu enorme valor documental. Rica de informações, repleta de «curiosités gastronomiques de tous les temps et de tous les pays», conforme se pode ler no frontispício, a obra apresenta uma visão diacrónica dos hábitos e práticas alimentares através dos tempos, desde a Antiguidade Greco-Latina (pp. 1-86), até à Idade Moderna (pp. 253-417), passando pela Idade Média (pp. 87-212). Está, pois, dividida em três partes, correspondentes, respectivamente, a cada um desses segmentos cronológicos. De origem jornalística, resultante de artigos publicados no *Grand Journal*, na *Revue du Monde Catholique*, na *Revue des Provinces*, no *Nain Jaune*, no *Journal pour Tous*, no *Univers Illustré* e em *La Vérité* (p. XXIV), este pequeno inoctavo, de apresentação atraente e estilo agradável, publicado pelo conhecido editor parisiense Dentu, reunia todos os condimentos para satisfazer o gosto exigente e criterioso de Eça de Queirós. Discurso, como se escrevesse por conta própria, quando, na realidade, segue o escritor francês de um modo que só não é servil, porque a sua voz

é inconfundível. Na primeira, nem sequer vagamente se refere a Nicolardot, embora o tenha seguido tão de perto. Eça de Queirós cinge-se à primeira parte da *Histoire de la Table*, que trata da cozinha greco-latina, o que não deixa de ser significativo quanto às motivações dominantes da sua última fase literária.

Mas, por sua vez, Nicolardot, embora seja a principal voz que se oculta na voz dominante do escritor português, está longe de ser a única. Voz mediadora nesta polifonia textual, ela encerra, nas suas frequências, muitas outras vozes, desde Platão, Ateneu, Plutarco e Apício, até Lefevre de Villebrune, Joseph de Maistre e a *Biographie Universelle*.

(14) Trata-se de *Les Soirées de S. Pétersbourg ou Entretiens sur le Gouvernement Temporel de la Providence* de Joseph de Maistre, cujo passo foi muito citado a partir da obra de Nicolardot, desde o *Dicionário* de Larousse (1869: artigo «cuisine»), até L. Tendret [(1892), 1972: 14], e se pode ler na edição por nós utilizada (1924: II, 361-364). Ora a citação, que Joseph de Maistre considera como provérbio, está directamente relacionada com o escritor grego, cuja «linguagem», se é frequentemente «pitoresca», está bem longe de ser «livre». De Plutarco recebeu profunda influência, pois conhecia-o bem, não só nas traduções de Amyot (1559 e 1574), vazadas num estilo saboroso e sucessivamente reeditadas ao longo dos séculos, mas também no próprio texto original da edição de Oxford, levada a cabo por Wittenbach (1795-1830). Foi dela que traduziu, com assumidas liberdades, o opúsculo intitulado *Sur les Délais de la Justice Divine* (1924: II, 361-469). Ora, logo no princípio dos *Symposiaca*, Plutarco refere-se ao muito difundido conceito de mesa como elemento de coesão social, como factor de amizades: τὸ legomḗnwn filopoiḗn (macesqai) táj trapézj (612 D). Desde Amyot até Fuhrmann, a tradução do participio não sofre grandes oscilações: «ce commun dire» (Amyot, 1819: XVIII, 8), «tribuitur» (Xylandrus Augustanus, 1592: 111, 121; Dübner: 1877: II, 741); «ce qui a été dit» (Ricard, 1844: III, 165; Bétolaud, 1870: III, 59); «l'opinion commune» (Fuhriann, 1972: IX, 14). Mas Joseph de Maistre era um espírito demasiado criativo e livre, para se manter fiel ao rigor da letra e atribuiu ao participio o valor semântico de «provérbio», quando esta ideia é expressa em grego, inclusivamente em Plutarco, por *paroimia*, *paroimion* e demais lexemas da mesma família etimológica (cf. *A Greek-English Lexicon* de Liddel-Scott). Mais feliz não foi quanto ao conteúdo do «provérbio»: enquanto Xylandrus Augustanus e Dübner traduziram por...officio... *amicitiarum conciliandarum*, Amyot e Fuhrmann por «fait des arnis», Ricard por «former des liaisons agréables» e Bétolaud por «l'influence... sur les relations amicales» (estas duas muito imprecisas) –, o célebre escritor antivoltairiano recorreu ao sintagma «*entremetteuse de l'amitié*», em que a ambiguidade do lexema iria ser avaramente aproveitada pelo escritor português para introduzir no seu discurso o termo «alcoviteira», que releva do cómico verbal. Assim, de Plutarco a Eça de Queirós, e através de Joseph de Maistre citado por Nicolardot sucedem-se três registos: «tô legoménô philopoiô... tês trapézês» > «la table, dit un ancien proverbe grec est l'entremetteuse de l'amitié» > «Já os Gregos diziam, na sua linguagem pitoresca e livre, que a mesa é a alcoviteira da amizade». Registos que correspondem a esta filiação: Plutarco > Joseph de Maistre > Nicolardot > Eça de Queirós.

(15) O passo de Erasmo é o seguinte (XXXV):

Rursum inter homines, idiotis multis partibus antepositis doctis ac magnis, et Gryllus ille non pauto plus sapuit quam polúmētis Odusseus, qui maluerit in hare grunnire, quam illo tot miseris obiici casibus. Ab his mihi non dissentire videtur

Homerus, nugarum pater, qui cum mortales omnes subinde deilouòs kai mochthêrouòs appellat, tum Ulyssem illum suum sapientis exemplar saepenumero dústênon vocat, Paridem nusquam, nec Ajacem, nec Achilem.

[Trad.]:

A vários títulos, ainda preferia ele, entre os homens, os inscientes aos doutos e poderosos. E até o próprio Grilo foi muito mais sensato, que o Ulisses das manhas mil: preferiu grunhir na pocilga, a enfrentar com ele tantas provações. Disto me não parece discordar Homero, o pai das fábulas: com frequência, considera todos os homens infelizes e sofridos; quanto a Ulisses, seu modelo de sabedoria, chama-lhe miserável, epíteto que jamais atribuiu nem a Páris, nem a Ajax, nem a Aquiles.

A referência a Gryllus está em relação intertextual com a menção do «diálogo de Plutarco entre Grilo e Ulisses» («Plutarchi Grylli cum Ulysse dialogum»), que aparece no prefácio da referida obra de Erasmo. Este passo tem sobretudo a ver com o motivo do animal-filósofo que goza de imensa fortuna no fabulário ocidental, em Esopo, Fedro e Lafontaine. Aparece também na obra de Eça de Queirós, no texto «A Inglaterra e a França julgadas por um Inglês» sobre a correspondência trocada entre o cão D. José e a gata Pussy (1909: 97-114).

(16) Este próprio lexema é empregado mais adiante por Jacinto não com o valor conotativo corrente como interpreta Grossegesse (1990: 291), mas como elemento de uma expressão de ternura e carinho inserido numa frase exclamativa: «– Mas resta ainda o Grilo... Que *animal!* Por onde andará esse perdido?» (s.n.). De facto, ele tinha-se extraviado para Alba de Tormes em Espanha, com a bagagem de Jacinto. «Por isso, meditámos na sorte do Grilo – conta Zé Fernandes. – O estimado negro ou fora despejado nas lamas de Medina com as vinte e sete malas, aos gritos – ou, regaladamente adormecido, rolara com o Anatole no comboio para Madrid» (1901: 220).

(17) Note-se como esta «rendição» da personagem à realidade objectiva, natural e não cultural, ou então, des-subjectivizada, sem os rótulos ou os preconceitos, ou as formas *a priori* da nossa mente com que revestimos a realidade, pré-anuncia a poética de Alberto Caeiro, esse «pastor de rebanhos» para quem a única metafísica das coisas é elas não terem metafísica nenhuma. Por ele, Fernando Pessoa, seguindo de longe (ou de perto) e a seu modo o remoto Virgílio, ia assim *desvirgilizando* a visão da natureza.

(18) Neste aspecto, é elucidativa a maneira como aparece retratado (1901: 34):

...surdiu o seu velho escudeiro (aquele moleque que viera com D. Galião), que eu me alegrei de encontrar tão rijo, mais negro, reluzente e venerável na sua tesa gravata, no seu colete branco de botões de ouro. Ele também estimou ver de novo o «siô Fernandes». E, quando soube que eu ocuparia o quarto do avô Jacinto, teve um claro sorriso de preto, em que envolveu o seu senhor, no contentamento de o sentir enfim provido de uma família.

(19) De resto, que esse valor semântico repugnaria a um espírito refinado como o de Eça de Queirós, prova-o a alusão à metamorfose operada por Circe no Canto X da *Odisseia*, que ele conhecia muito bem, pela tradução de Leconte de Lisle, acima

referida. Com efeito, no texto «Positivismo e Idealismo» (1893), compara a imaginação a «essa Circe adorável que transforma os seus amigos, não em porcos – mas em deuses» (1909: 265). A metamorfose porcina que ocorre no texto queirosiano, remonta a Homero e nada tem a ver com o dito diálogo de Plutarco, embora este se inspire naquele. Que Eça de Queirós leu o primeiro, não temos quaisquer dúvidas; que tenha lido o segundo, não dispomos de quaisquer provas, pelo que seria pura especulação estabelecer qualquer relação de causalidade entre eles.

(20) O último dos quinze relativos a Júlio César reza assim, na tradução latina de Xylandrus Augustanus: (s.n.): «In coena sermone incidente quodnam mortis genus esset optimum, respondit: – *Inopinatum*». [Trad.: «Ao jantar, a conversa incide sobre a questão de saber qual seria para ele o género de morte preferido. Ele responde: aquele que eu não tiver previsto»]. Tal apotegma, traduzido pelo referido humanista, pode ler-se na p. 206 do T. I dos *Moralia* de Plutarco, numa edição de fins do século XVI, cujo frontispício, rico de informações, contém o seguinte:

PLUTARCHI / CHAERONENSIS / MORALIA QVAE VSVR- / PANTUR. SVNT AVTEM OMNIS / elegantis doctrinae PENVS: Id est, varij libri: mora- / les, historici, phyfici, rnathernatici, denique ad / politioem litteraturarum pertinentes / & humanitatem: / omnes de graeca in latinam lin- / guam tranfferiptis fummo labore, cura, ac fide. / GVLIEL. XYLANDRO AVGVSTANO INTERPRE- / te: cuius criam Annotatines locupletiffimae (fi rem / fpectes) vnà eduntur. Acesserunt his INDICES Locupletiffimi. / Cum Gratia & Priuilegio, Caefareae Maieft. Impreffum Francoforti ad Maen. / M. D. LXXXVI.

O mesmo apotegma de Plutarco aparece reproduzido no florilégio de Joseph Lang (1621), cuja primeira edição é de 1598 e cujo loquaz frontispício – como, aliás, eram em geral os dos séculos XVI e XVII –, ainda impresso a duas cores (vermelho e preto), merece ser transcrito, pela sua riqueza informativa:

LOCI COMMUNES, / five / FLORILEGIUM / RERUM ET MATERI – / ARUM SELECTA – / RUM: / praecipuè / Sententiarum / Apophtegmatum / Similitudinern / Exemplorum / Hicroglyphicotum: / Ex Sacris Literis: Patribus item: / aliisq: Lingae Graecae & Latinae Scripto- / ribus probatis collectum: / Studio & opera / JOSEPHI LANGII CAESARE – / montani. Additvs est Index Fabvlarvm, 1 Emblematum ac Symbolum. / Editio nova prioribus correctior. / Cvm Privilegio S. R. I. Vicarii. / Argentorati, / Typis Jofiae Rihelii Haeredum. / M. DC. XXI.

O texto encontra-se na p. 411v da obra referida, mas com uma expressão ligeiramente diferente e um muito útil acrescento relativo a satisfação do desejo de Júlio César (s.n.): «Julius Caesar quum inter coenandum ortus esset sermo quod genus mortis esset optimus? incunctanter respondet, *inopinatum* et quod optimum iudicavit, ipsi contigit» [Trad.: Ao jantar «levantou-se a questão de saber qual seria, para Júlio César, o melhor género de morte. Sem hesitar responde: aquela que eu não tiver previsto. Pois aquilo que ele considerou como o melhor, foi isso o que lhe aconteceu».]

O mesmo apotegma pode ler-se também na edição bilingue (greco-latina) dos *Scripta Moralia* de Plutarco, feita por Firmin-Didot (Parisiis, M DCCC LXXXV), T.I. p. 251. A tradução latina é exactamente a mesma de Xylandrus Augustanus.

(21) A versão francesa de Heine, a única, aliás, que Eça de Queirós conhecia, não está isenta de erros, relativamente ao texto grego de Plutarco. É o que acontece com os pormenores topográficos: «non loin des îles Parae, qui regardent la côte d'Aetolie» (1891: II, 20). As ilhas a que se refere o texto grego são as Equínades, e não as de «Parae», topónimo sem dúvida resultante da confusão com «Paxoe» («Paxos»), a única das duas que figura no texto grego (**Paxî n**); explicação similar tem a presença de «Aetolie», pois o nome que lhe corresponde em Plutarco é «Italia» (**Ital.an**) e não «Aetolia». De resto, a ilha em questão, Paxos, fica muito perto das costas do Epiro, e a grande distância da Etólia. Por sua vez, Michelet (1982: 45) situa o «acontecimento» no mar Egeu, quando ele «ocorre» no mar Jónio, na viagem para Itália. Nenhuma destas inexactidões aparece no texto de Rabelais.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., 1978, *Nouveau Dictionnaire Étymologique et Historique*, Paris, Larousse.

ABOUT, Edmond, ⁹1886, *La Grèce Contemporaine*, Paris, Librairie Hachette et C.ie. (1^a ed., 1855).

AMYOT, Jacques, 1819, *Oeuvres Complètes de Plutarque*, T.I-XV, Paris, chez Janet et Cotelte, Libraires.

AUGUSTANUS, Xylandrus, 1592, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, impressum Francoforti ad Maenun, T.I-III.

BACHTIN, Mikhail, 1978.

BADER, Françoise, 1989, «Pan», in *Revue de Philologie*, Tome LXIII, fascicule 1, pp. 7-46.

BÉTOLAUD, 1870, *Plutarque, Oeuvres Morales et Oeuvres Diverses*, T. I-V, Paris, Libairie Hachette et C.ie.

DELILLE, M.M. GOUVEIA, 1984, *A Recepção Literária de H. Heine no Romantismo Português (1844 a 1871)*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, «Temas Portugueses».

ÉRASME, 1936, *Éloge de la Folie*, nouvellement traduit par Pierre Nolhac de l'Académie Française, suivi de la Lenre à Dorpius avec des annotations de Maurice Rat (Edição bilingue). Paris, Librairie Gamier Frères.

FERREIRA, Vergílio, 1983, *Conta-Corrente 3*, Lisboa, Livraria Bertrand.

FRAZIER, Françoise, 1987, «A propos de la composition des couples dans les *Vies Parallèles de Plutarque*», in *Rev. de Philologie*, LXI, 1, pp. 65-75.

FUMAROLI, Marc, 1987, «Des 'Vies' à la biographie: le crépuscule du Parnasse», in *Diogène* N. 139, juillet-septembre, pp. 3-30.

FUHRMANN, François, 1972, *Plutarque, Propos de table*, Livres I-III, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres».

GRÉARD, Octave, ⁶1902, *De la Morale de Plutarque*, Paris, Librairie Hachette et C.ie.

GROSSEGESSE, Orlando, 1990, *Konversation Und Roman, Untersuchungen Zum Werk Von EÇA DE QUEIROZ*, Franz Steiner Verlag Stuttgart.

GUÉRARD, Edmond, 1872, *Dictionnaire Encyclopédique d'Anecdotes*, Tome I-II, Paris, Librairie de Firmin Didot Frères et C.ie.

GUERRA DA CAL, Ernesto, 1975, *Lengua y Estilo de Eça de Queiroz, Apêndice. Bibliografia Queirociana Sistemática y Anotada e Iconografia Artística del Hombre y la Obra, Bibliografía Activa*, Coimbra, por Ordem da Universidade.

HUGO, Vítor, 1864, *William Shakespeare*, Paris, Librairie Internationale, A. Lacroix, Verboeckhoven et C.ie, Éditeurs.

JUDEN, Brian, 1985, «Visages Romantiques de Pan», in *Romantisme*, 50, pp. 27-40.

LAROUSSE, Pierre, 1862, *Fleurs Historiques, Clef des Allusions aux Faits et aux Mots Célèbres Que l'On Rencontre Fréquemment dans les Ouvrages des Écrivains Français*, Paris, Librairie Larousse.

LAROUSSE, 1866-1874 *Grand Dictionnaire Universel du XIXe Siècle*, Paris, Administration du Grand Dictionnaire Universel.

LISLE, Leconte de, 1867, *Homère, Iliade*. Traduction nouvelle, Paris, Alphonse Lemerre Éditeur.

MAISTRE, J. de, 1924, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretiens sur le Gouvernement Temporel de la Providence*, Lyon-Paris, Librairie Catholique Emmanuel Vitte, Vols. I-II.

MEREGALLI, Franco, 1980, «Sur la Réception Littéraire», in *Revue de Littérature Comparée*, N. 2, avril-juin, pp. 133-149.

MERLET, Gustave, 1888, *Études Littéraires sur les grands Classiques Grecs et Extraits Empruntés aux Meilleures Traductions*, Paris, Librairie Flachette et C.ie.

MICHELET, Jules, 1982, *La Sorcière*, Paris, Garnier-Flamarion.

MOLAND, Louis, [1880] *François Rabelais, Tout ce qui Existe de ses Oeuvres: Gargantua-Pantagruel*, Garnier Frères Libraires-Éditeurs.

NICOLARDOT, Louis, 1868, *Histoire / de / la Table, Curiosités Gastronomiques / de Tous les Temps et de Tous les Pays / Paris, E. Dentu, Editeur.*

ORTIGÃO, Ramalho, 1970, *As Farpas*, IX, Lisboa, Livraria Clássica Editora.

PIERRON, Alexis, 1847, *Traité de Morale de Plutarque*, Traduction Ricard Revue et corrigé par Tomes I-II, Paris, Charpentier, Libraire-Éditeur.

PIERRON, Alexis, 1885, *Vies des Hommes Illustres de Plutarque*. Traduction Nouvelle, Nouvelle «édition Entièrement Revue et Corrigée», T. I-IV. Paris, G.Charpentier et C.ie, Éditeurs.

PLATTARD, J., 1967, *L'Oeuvre de Rabelais (Sources, Invention et Composition)*, Paris, Librairie Honoré Champion, Éditeur.

QUEIRÓS, Eça de,

1880 *O Crime do Padre Amara*, Livraria Internacional de Ernesto Chardron – Editor.

1889-1892 «Cartas de Fradique Mendes», in *Revista de Portugal*, vol.1 (1889) 261-298, 517-543, 759-769; vol.2 (1890) 21-29, 225-239, 383-397, 680-691; vol.3 (1890) 731-738; vol.4 (1892) 45-48.

[1890] *Uma Campanha Alegre. Das Farpas*, Lisboa, «A Editora», 1908 (*sic*, por 1890).

1891 *Uma Campanha Alegre. Das Farpas*, volume 11, Lisboa, «Companhia Nacional Editora».

1900 *A Correspondência de Fradique Mendes (Memórias e Notas)*, Porto, Livraria Chardron, de Lello & Irmão, Editores.

1901 *A Cidade e as Serras*, Porto, Livraria Chardron, de Lello & Irmão, Editores.

1902 *Contos*, Porto, Livraria Chardron.

1905 *Ecos de Paris*, Porto, Livraria Chardron.

1909 *Notas Contemporâneas*, Porto, Livraria Chardron.

1966 *Obras de Eça de Queirós*, Vols. I-III, Lello & Irmão – Editores.

RABELAIS, F., 1942, *Oeuvres Complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.

RICARD, ABBÉ, 1844, *Les Vies des Hommes Illustres, Traduites en Français, Précédées de la Vie de Plutarque*, T. I-IV, Paris, Didier Libraire-Éditeur.

RICARD, ABBÉ, 1844a, *Oeuvres Morales de Plutarque, T. 1-V*, À Paris, chez Lefèvre, Éditeur. Lyon-Paris, Librairie Catholique Emmanuel Vitte

SILVA, V. M. Aguiar e, ⁸1991, *Teoria da Literatura*, Volume 1, Coimbra, Livraria Almedina.

TALBOT, E., 1880, *Les Vies des Hommes Illustres*, Traduites en Français par –, Tomes I-IV, Paris, Hachette et C.ie (1^a ed., 1865).

TENDRET, Lucien, 1972, *La Table au Pays de Brillat-Savarin*, Paris, Éditions Rabelais (1^a ed., 1892).

THEIL, N., ²1884, *Dictionnaire Classique de Biographie, Mythologie et Géographie Anciennes*, Traduit, en Grand Partie, de l'Anglais de William Smith, Paris, Librairie de Firmin-Didot et C

TIEGHEM, P. van, 1932, *La Littérature Comparée*, Paris, Librairie Armand Colin.

WAENTZEL, 1896, Artigo «Athenaios», in *Pauly's Wissowa Encyclopaedia*, cols. 2026-2033.

Texto publicado na revista *Humanitas*, vol. XLVII, 1995, pp. 953-985.