

Plutarco revisitado por João de Barros

JORGE A. OSÓRIO

Universidade do Porto

Abstract: João de Barros's *Diálogo da Viciosa Vergonha* borrows the title from one of Plutarch's moral treatises known as *De pudore*, a text which was widely read in the 16th century, especially after its editions by Erasmus of Rotterdam.

As we have aimed to prove, following an indication by Professor Américo da Costa Ramalho, João de Barros hasn't merely translated the work, which he had probably read in the Erasmian Latin version, but rather has truly adapted the text to the Christian context of his time.

Keywords: Plutarch, João de Barros, Humanism, Reception of Classical Culture

1. Plutarco de Queroneia constitui uma referência inevitável na tradição clássica europeia ao longo dos séculos. Ainda recentemente foi lembrado num congresso realizado em Coimbra, sob o tema bem significativo de "Plutarco educador da Europa".

A obra deixada por ele foi muito extensa e do que ainda hoje se conserva é possível avaliar a sua dimensão enciclopédica, aspecto com certeza não alheio ao sucesso que conheceu ao longo dos séculos. De facto, a sua rápida expansão editorial na Antiguidade e em todos os principais movimentos culturais e literários que a ela se seguiram e nela se apoiavam ou inspiravam deve interpretar-se à luz da utilidade que um tão vasto e variado *corpus* textual oferecia aos estudiosos e aos educadores. Nos tempos medievais deu-se particular atenção às *Vidas*, mais do que às *Obras morais* ou *Moralia*. Na Península ibérica, diversos manuscritos quatrocentistas castelhanos que conservam traduções para latim testemunham um alargado interesse pela obra de Plutarco¹, de que é exemplo a tradução de Alfonso de Palencia², indicadora, além do mais, da problemática que envolvia, nesses tempos pré-humanistas peninsulares, a tradução de obras clássicas para as línguas vulgares. No entanto, já

¹ A este propósito vide Jorge Verruga Cavero, *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (Siglos XIII-XVII)* (Zaragoza 1995).

² Cf. Peter Russel, *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550)* (Barcelona 1985) 29.

Alfonso X utilizara a pseudo-plutarquiana *Institutio Traiani* através daquela que foi uma das obras de maior circulação e utilidade na época medieval: o *Policraticus* de João de Salisbúria³, de cerca de 1160, precisamente do momento em que, à volta de alguns centros régios mais dinâmicos, se elabora uma cultura poética e política orientada para a consolidação da imagem do monarca e da sua corte, o que também passava pelas preocupações sobre a formação do rei e da sua educação⁴. Quanto aos *Moralia*, a sua difusão e popularidade foi, de facto, obra dos humanistas já bem entrado o séc. XVI, quando, depois da edição príncipe de Veneza de 1509, por Aldo Manúcio e Demétrio Ducas, surgiram as traduções para as línguas vulgares. Em meados do século aparecerão as traduções para francês de Amyot⁵ e para castelhano de Diego Gracián. É nesse contexto que deveremos focar a leitura que Barros fez de um dos tratados morais, o “peri dysopia” ou *De pudore*⁶.

A obra de Plutarco percorria domínios e comportava facetas que justificaram o interesse das sucessivas épocas culturais da história europeia, fundamentalmente daquelas que mais importância atribuíram ao contributo que a tradição literária podia dar a uma paideia orientada para a formação do cidadão e, por conseguinte, da educação da juventude. Mesmo em ambiente cristão, quando se equacionava o problema da formação do jovem e do modo como ele devia utilizar os autores pagãos, sempre se remontava, directa ou indirectamente, à enciclopédia de

³ Este texto atribuído até bastante tarde a Plutarco, gozou de grande autoridade em tempos medievais no domínio da teoria política; por isso João de Salisbúria o integra no Livro V do seu *Policraticus* quando passa a tratar do príncipe, suas virtudes e ofícios, nomeadamente no que dizia respeito às suas relações com os conselheiros e homens de corte.

⁴ J. Bergua Caveró, op. cit., 35 sqq.

⁵ Sobre isto a obra fundamental é Robert Aulotte, *Amyot et Plutarque. La tradition des “Moralia” au XVIe siècle* (Genebra 1965). Cf. também G. di Stefano, “La découverte de Plutarque en France au début du XVIe siècle”, *Romania* 86 (1965) 463, onde assinala o papel que neste domínio tiveram os italianos.

⁶ Cf. Robert Klaerr e Yvonne Vernière, *Plutarque. Oeuvres morales*, tome VII.2. (Paris 1974) 19sqq. Se já por si o termo “dysopia” não era de fácil tradução, muito menos poderia Barros aproveitar-se do jogo de palavras entre “koras” “rapariga” ou “pupila dos olhos” e “pornas” “prostituta”, que Plutarco utiliza no início do seu tratado (528 E).

saberes que a obra de Plutarco oferecia⁷. A célebre epístola de S. Basílio Magno endereçada “Aos jovens sobre a maneira de tirar proveito das letras helênicas”⁸, que constituiu uma referência obrigatória neste domínio e em particular no Renascimento, quando o humanismo levantou de novo a questão, não deixava de retomar o tratado plutarquiano *De audiendis poetis*. Sintomático foi, por isso, que Erasmo de Roterdão, que também fez da formação do jovem cristão um dos temas centrais da sua doutrina, tenha editado, em versão latina, desde 1512, mais de uma vez estes dois escritos. Escolheu aqueles que se revestiam de uma evidente utilidade ensinadora e formadora e por isso alguns desses *opuscula* acompanham, no mesmo volume, a sua *Institutio principis Christiani*. É o caso mais significativo do *De discrimine adulatoris et amici*, que desde 1516 surge com frequência junto desse tratado. E percebe-se bem porquê: é que o tema do bom conselheiro ou cortesão e, consequentemente, do seu oposto, a evitar, do adulator, era constante na tratadística político-moral e assume incidência ainda maior por estes anos em que Baldassar Castiglione faz sair em Veneza (1528) o seu *Cortegiano*⁹.

2. O opúsculo conhecido por *De pudore* aparece, no conjunto das edições de textos plutarquianos por Erasmo, em 1526, na versão latina impressa pelo menos duas vezes nesse ano (aliás um ano de alta frequência de edições de Plutarco em versões latinas de Erasmo), uma com o título de “De vitiosa verecundia”, saída dos prelos de Froben em Basileia, outra com o título de “Libellus de immodica verecundia”,

⁷ Cf. Manuel dos Santos Alves, “O intertexto de Plutarco no discurso literário do século XIX”, *Humanitas* 47 (1995) 953. Poderia ainda evocar-se o alegorismo de várias das *Fables de mon Jardin*, de Georges Duhamel, repetidas vezes editadas na 1.ª metade do séc. XX. Mas, se houve autor europeu que se serviu largamente de Plutarco, foi certamente W. Shakespeare; cf. *Portica. Na International Journal of Linguistic-Literary Studies*, “Special Issue: Shakespeare's Plutarch” 48 (1997).

⁸ Cf. a ed. de Fernand Boulenger, Paris, 1965. Mas também S. João Crisóstomo, que Barros igualmente chama à colação (*Viciosa vergonha*, p. 438); autores que Erasmo editou...

⁹ Obra que também se serviu largamente de Plutarco; cf. Antonio Stäuble, “Principe e cortigiano dalla seconda alla terza redazione del ‘Cortegiano: criteri e ragioni di una riscrittura (IV,IV-XLVIII)”, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 61 (1999) 641.

impressa por M. Hillenius em Antuérpia, acompanhada, no mesmo volume, pela “declamatio” *De Lingua*. A junção não podia ser mais significativa: é que a questão do muito falar já havia sido objecto de um outro opúsculo de Plutarco, o *De garrulitate*.

Nestas circunstâncias, devemos considerar, com alto grau de certeza, como já defendeu Américo da Costa Ramalho¹⁰, que foi a partir de uma das edições erasmianas do *De pudore* que João de Barros leu e reflectiu sobre a questão da vergonha criticável, no sentido de acanhamento ou timidez exagerada, sobretudo entre os jovens, cuja formação moral devia orientar-se para a ideia da fortaleza do ânimo e da virtude face às adversidades da vida¹¹.

O tratado de Plutarco não constituía a primeira alusão literária ao tema da timidez entre os jovens, mas evidencia-se pelo facto de ser uma obra expressamente a ele dedicada. A sua organização e concepção argumentativa é própria de um tratado de natureza académica: num discurso em forma de monólogo, o autor busca conduzir o leitor desde uma descrição inicial do *pathos* até uma exortação final, passando pela focagem do tratamento ou terapia adequada, apoiada sobretudo na indicação de conselhos considerados suficientemente persuasivos para sustentar a conclusão final. Mas o ponto de vista básico desta persuasão consistia na ideia de que todos aqueles que, por experiência, tivessem sentido directamente as consequências de uma falta de resistência moral às seduções de adutores, teriam aprendido a resistir a novas solicitações. Os símiles finais do texto de Plutarco (536 CD), relativos ao medo sentido pelo caminhante que bateu com o pé numa pedra ou pelo piloto que embateu num promontório, procuram realçar a lição do tratado: é pela experiência e pelo exemplo que a “falsa vergonha” se deve

¹⁰ Américo da Costa Ramalho, “João de Barros e Erasmo: a propósito da *Viciosa vergonha*”, *Para a história do Humanismo em Portugal*. I (Coimbra 1988) 198.

¹¹ Convém, no entanto, não confundir o sentido de “vergonha” na perspectiva deontica que tem nesta literatura com o que ocorre na literatura lírica românica, sobretudo sob a influência de Petrarca, que no soneto da abertura do *Canzoniere* emprega “vergogno” e “vergogna”. Cf. por exemplo Rita Marnoto, *O petrarquismo português do Renascimento e do Maneirismo* (Coimbra 1997) 388.

combater. Como se verá mais à frente, não é bem esta a opinião de Barros.

Como estratégia argumentativa fundamental, Plutarco recorre a dois procedimentos cuja eficácia estava mais do que testada na literatura: por um lado a convocação das opiniões de *auctores* cujo reconhecimento pelo leitor era inquestionável; por outro, a citação de frases de cariz essencialmente sentencioso, e de exemplificações ou anedotas inscritas numa enciclopédia de saberes do domínio comum, cujo valor performativo se julgava grande, até pela natureza breve e incisiva dessas formulações. João de Barros seguirá caminho idêntico, se bem que o peso da confirmação citativa tenha, nele, uma expressão mais alargada.

Mas enquanto o tratado grego constituía um texto independente dentro do grupo das *Obras morais* do autor, no caso português temos uma obra integrada num conjunto de textos com uma estrutura orgânica bem estabelecida: a *Cartinha*, a *Gramática*¹², o *Diálogo em louvor da nossa linguagem* e o *Diálogo da viciosa vergonha*, que o tipógrafo Luís Rodrigues imprimiu sequencialmente na sua oficina em Lisboa. A *Cartinha*, a *Gramática* e o primeiro *Diálogo* saíram em 1539, dedicados do infante D. Filipe¹³; o segundo *Diálogo* saiu no ano seguinte, em 1540, mas, e de acordo com as declarações preliminares do próprio autor, um pouco à revelia do que havia sido acordado entre ambos. É que os quatro textos formavam uma unidade estruturada de forma coerente e coesa: depois de uma fase inicial de domínio das primeiras letras, o adolescente devia apreender os fundamentos da língua, para em seguida tomar consciência das virtudes dela. Ficava assim em condições de

¹² A propósito desta obra. Cf. Américo da Costa Ramalho, “Entre a gramática e a retórica: as “figuras” na “Gramática portuguesa” de João de Barros”, *A Retórica Greco-Latina e a sua perenidade. II.* (Porto 2000) 555sqq.

¹³ No começo do *Diálogo em louvor da nossa linguagem* alude Barros ao facto de, apesar de ter elaborado a *Gramática* para apoio aos estudos iniciais do infante D. Filipe (e para as festas celebrativas do seu nascimento Gil Vicente escreveu a *Romagem de Agravados*, de 1533), haver sido Fr. João Soares escolhido como preceptor de primeiras letras. Mas João de Barros revela uma clara percepção da importância da “questão da língua”, tal como o pensamento linguístico do Renascimento a vinha equacionando.

complementar a sua formação, abordando questões de teor moral. O *Diálogo da viciosa vergonha* vinha fechar esse edifício¹⁴.

3. O diálogo de Barros abre com uma cena familiar, que evoca facilmente os diálogos iniciais dos *Colloquia Familiaria* erasmianos, tão carregados de exemplaridades pedagógicas e potencializadores de um envolvimento persuasivo mais convincente graças às circunstâncias da interacção interlocutória que proporcionavam. A figura do Pai, que o leitor era atraído a identificar com o autor histórico, dada a situação familiar que é evocada, o que aumenta a verosimilhança inicial, pede ao filho António, seu interlocutor neste diálogo¹⁵, que lhe procure na “livraria” “uns cadernos número quinze, que estão na estante segunda, na parte número seis” (p. 413). Para além do que esta frase comporta de indicações sobre a organização da biblioteca de um homem de letras na primeira parte do séc. XVI entre nós, convém atentar na identificação de tais cadernos. Trata-se dos “cadernos da gramática da língua portuguesa”. Juntamente com eles estavam “outros cadernos número dezasseis, e diz a cota: *Tratado das Causas*”, que o Pai preparava para quando seu Filho estivesse mais adiantado nos estudos e na idade. A alusão, poucas linhas antes, aos *Problemas* de Aristóteles indicava que esse “tratado” deveria conter reflexões não sistematizadas sobre assuntos diversos, mas centradas em matérias do domínio moral e social, “ou, por falar verdade, sam de homens temporáes” (p. 413), ou seja de temas de comportamento dos homens, inseridos na sua vida social e terrena¹⁶.

¹⁴ O texto seguido nestas linhas é o da edição *Gramática da língua portuguesa. Cartinha, Gramática, Diálogo em louvor da nossa linguagem e Diálogo da viciosa vergonha*, reprodução facsimilada, leitura, introdução e anotações por Maria Leonor Carvalho Buescu (Lisboa 1971).

¹⁵ O *Diálogo em louvor da nossa linguagem* estrutura-se com base no mesmo par de interlocutores.

¹⁶ Das relações de João de Barros com humanistas do seu tempo fez parte o médico António Luís, bom conhecedor do grego e leitor crítico de Erasmo (Cf. Américo da Costa Ramalho, *Para a história do Humanismo em Portugal*. III (Lisboa 1998) 81). Além de ter feito editar em 1539 os *Problematum libri quinque*, fez sair no ano seguinte um *De pudore*, dedicado a João de Barros. Em 1539 António Luís viu-se envolvido num processo da Inquisição, acusado de se dedicar mais à tradução de textos da Bíblia do que à sua missão de médico. Talvez não seja de arredar por completo a hipótese de que a veemência com que Barros defende, na zona

Estavam lançadas as bases da discussão e do esclarecimento que o esquema dialógico fundado na pergunta-resposta facilitava, incrementando a sua eficácia ensinadora¹⁷. Mas um aspecto de estratégia discursiva distancia o tratado de Plutarco do diálogo de Barros: é que enquanto o monólogo do primeiro não referencia nenhum destinatário, revestindo-se de uma impessoalidade meramente doutrinária, a obra do segundo pessoaliza a individualidade a quem era destinada, se bem que, através dela, visasse o conjunto de adolescentes em idade de se formarem não só nas letras, mas também nos ensinamentos morais que estas comportavam. Daí que o modelo dialogado entre o *magister* e o *discipulus* surja envolvido de uma familiaridade conversacional que tanto relembra o modelo de Cícero: “E porém, porque a prática é contigo, e ordenada aos de tua idade, os quais já das escolas tendes ouvido ditos e sentenças de morais escritores, como Plutárco, tratemos as autoridades e exemplos daqueles que nos ocorrerem à memória, roubados deles como de injustos possêdores, à imitação dos hebreos que roubaram os vasos e preciosas jóias dos egípcios” (p. 414-415).

A nota marginal da edição de 1540, como aliás sucede em profusão ao longo do texto, identifica o respectivo passo do *Exodus* inumeráveis vezes citado pelos humanistas sempre que abordam esta questão da pertinência e legitimidade do uso dos autores pagãos pelos cristãos. Barros dificilmente desconheceria o uso que Erasmo dele fez repetidas vezes, como no *Enchiridion militis Christiani*¹⁸. E não raro se associava a isto o símile da abelha, que sabe escolher no meio da variedade das flores as mais úteis para o mel.

4. O *Diálogo da viciosa vergonha* não se destinava a refutar o tratado de Plutarco ponto por ponto; visava fundamentalmente equacionar um assunto de sentido universal, até porque os antigos também já o

central do seu *Diálogo da viciosa vergonha* a ideia de que o “cuidado da lei” não “está somente encomendado a doutores agraduados em Paris: a graça do bautismo habilitou a todos” (p. 438) esteja relacionada com os sucessos desses anos em que a Inquisição se começava a organizar e tornar interveniente.

¹⁷ Sobre a faceta de Barros como pedagogo, cf. Helena Toipa, “João de Barros, o pedagogo”, *Máthesis* 8 (1999) 55.

¹⁸ Ed. Hajo Holborn, 2ª ed. (Munique 1964) 32, l. 7-8.

haviam tratado, mas no quadro de uma paideia concebida, no fundo, segundo os moldes da “philosophia Christiana” de Erasmo: “Plutárco, dádo que seja dos máis gráves autores que tratáram matérias moráes, nem por isso seguirei em tudo seu caminho, mas daqueles que seguiram ô do Avangélho de Cristo que ele nam seguiu nem alcançou, no qual acharás máis enleváda filosofia da que tratáram todolos gentios escritores” (p. 414), diz o Pai ao Filho.

Esta observação prévia condiciona o relacionamento do texto de Barros com o de Plutarco. É certo que a base da argumentação e da persuasão por ela sustentada permanece semelhante: profusa utilização da citação confirmativa, a partir de autoridades reconhecidas. Só que o autor português, tendo como objectivo o reequacionamento do problema moral oferecido pelo autor grego, teve necessariamente de recorrer a autoridades cristãs; quanto às antigas, seleccionou, compreensivelmente, aqueles autores que mais “cristãos” parecessem e que, no fundo, eram os repetidas vezes citados desde a Idade Média. Assim os textos do Evangelho, com especial insistência em S. Paulo, por um lado, e os de Cícero e Séneca, por outro, são frequentemente chamados à colação, identificados nas notas marginais que a edição de 1540 apresenta.

Deste modo, a imagem com que abria o *De pudore* de Plutarco — a alma humana pode assimilar-se à terra e à sua fertilidade e por conseguinte ser metaforicamente tratada ou cultivada¹⁹ — só surgirá ao leitor já bem no interior do texto, quando se impuser a questão de fundo do diálogo: a insuficiência, para o cristão, das soluções antigas no terreno moral e espiritual: “quero entrár com a comparaçám com que entrou Plutárco, quando quis tratár désta matéria” (p. 429); e segue-se o símile dos lavradores que têm de conhecer as virtudes da terra para adaptarem as

¹⁹ A comparação da educação com a agricultura é muito antiga e Plutarco foi um dos que a veiculou e difundiu; cf. Maria Helena da Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica. I — Cultura Grega*, 7ª ed. (Lisboa 1993) 437. Erasmo considerava que a idade decisiva para a formação do jovem era precisamente a que Filho interlocutor do diálogo de Barros tinha: cerca de 14 anos; e tomava também a repetida imagem do educador como jardineiro da infância; cf. Franz Bierlaire, *Les Colloques d'Érasme: réforme des études, réforme des moeurs et réforme de l'Église au XVIe siècle* (Paris 1978) 48-49.

culturas às suas condições. Não vale a pena focar a enorme utilização deste símile na literatura antiga. Importa é observar o segundo termo da “comparação” (mais no sentido de “confrontação”) de Barros: “Assi, quando o mançebo é máis nóbre em sangue e criaçám e composiçám de bons humores (segundo os médicos), tanto naturalmente sam mais benévolos, clementes, mansos e piadósos que aqueles que carêçem désta nobreza de sangue e compleissám. E nésta tál terra náçe comummente a vergonha, e às vezes pula em tanta maneira, que vem a pecár o fruto do viçio” (p. 430).

A transcrição sintetiza bem a problemática de que trata o *Diálogo da viciosa vergonha*: o sentido de vergonha para os cristãos e o modo como deve ser focada no quadro de uma pedagogia humanista; os limites do contributo dos autores antigos pagãos em matérias de natureza moral. Por outras palavras, João de Barros prepara-se para orientar o leitor no sentido de ter presentes duas coisas: por um lado a ideia, já sublinhada no humanismo italiano do séc. XV, de que a nobreza de nascimento é um dado “natural” que favorece a formação do jovem; por outro, a necessidade de “despaganizar” a problemática relacionada com a educação da adolescência²⁰.

“Aristóteles quér que a vergonha seja _a dor e torvaçám dos males presentes ou futuros, os quáes, sobrevindo, trázem infâmea” (p. 415). É uma tradução quase literal do início do cap. 6, 12 do Livro II da *Retórica* (1384 a), com a qual Barros dá início à discussão. Mas logo de seguida o texto português reforça a definição com a de S. Tomás: “Vergonha é um temor de torpeza repreensível, que prinçipalmente ólha ao vitupério e, por conseguinte, à culpa, e isto em duas maneiras: çessando

²⁰ A questão da leitura dos autores antigos e da sua utilidade para os cristãos consitui um dos mais debatidos e longos problemas da história cultural europeia. Como é compreensível, a bibliografia é imensa; mas veja-se R. Lebègue, “Interprétations chrétiennes d’auteurs païens”, *Classical Influences in European Culture A.D. 500-1500* (ed. by E. J. Kenney) (Cambridge 1971) 36. Cf. também Imelda Aranzabe Pérez, “Fray González de Mendoza: clasicismo en el siglo XVI”, *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI* (ed. Eustaquio Sánchez Salor et alii) (Universidad de Extremadura 1996) 247. Para Barros, cf. João Manuel Nunes Torrão, “Os prólogos de João de Barros. Defesa de conceitos com tributo à antiguidade”, *Ágora* 2 (2000) 137 sqq.

ou encobrimdo” (p. 415). O posicionamento doutrinário ficava desta feita definido logo no início do diálogo, quando Barros trata da “divisam da vergonha”: a vergonha “que é dor [...] que diz respeito ao tempo passado, a qual se gera da memória do pecado cometido” (p. 416); a vergonha “que é filha do temor, e tem respeito ao tempo futuro, é quando, de palavras ou feitos desonestos, per si ou per outrem cometidos, alguém teme que lhe póde sobrevir dano de infâmea ou reprensám” (p. 417). Verifica-se que para o autor português não era fácil definir o sentimento de “vergonha”; mas o mesmo sucedera com Plutarco no *De pudore*, ao sublinhar que o terreno da falsa vergonha se revelava ambíguo e por vezes mal definido, o que se reflectia na diversidade de termos cuja área semântica se situava na zona da “vergonha”, da “falsa vergonha” e do “pudor” (529 CD).

Daí a importância que o tema do *pecado* vai assumir de seguida, percorrendo toda a argumentação até final da obra. E isso faz-se a partir de uma carta de Séneca a Lucílio²¹, que serve de base à demonstração de como o pensamento dos antigos, por próximo que parecesse do cristão, não o poderia substituir e que tal devia estar presente em todos aqueles que reflectiam sobre as questões da formação dos jovens. E, no entanto, Séneca “é barám gráve e (segundo dizem) ô que máis religiosamente tratou matérias moráes”, dirá o Filho, para na resposta ouvir o Pai afirmar: “Pera tua salvaçám, ôs [“preçeitos”] da doutrina de Cristo te convêm e nam outros e deles, por amor de mi, nunca cansses de beber, e seja com repouso. Dos preçeitos de Séneca e doutras doutrinas humanas bébe de passáda, imita nésta sagáz idáde aos cães do Egipto que, com temor dos grandes lagártos, a que chamam crocodilos, que andam nas águas do Nilo, bébem correndo sem demora” (p. 433-434).

Estava estabelecida a fronteira entre os dois mundos. Também Erasmo, num célebre passo do colóquio a que chamou *Conuiuium religiosum*, havia colocado na boca do interlocutor mais destacado a afirmação de que homens antigos como Sócrates e Cícero testemunhavam uma enorme superioridade moral de muitos pagãos diante da superstição

²¹ Trata-se de *Epistula ad Luc. XI* e não da *Ep. II*, como vem na edição de 1540, que Buescu não corrigiu (p. 430).

e luxúria pecaminosa de muitos cristãos actuais. A ideia é recorrente em Erasmo, mas sem obnubilar a questão central da perspectiva cristã para o pensamento epocal: a piedade e a salvação da alma colocavam problemas que não podiam obter resposta na simples imitação dos antigos.

Sêneca postulava que “Nulla enim sapientia naturalia aut animi vitia ponuntur”²², frase que Barros traduz com exactidão (p. 430); tal significaria que os “vitia” ou defeitos naturais ou imputáveis à natureza humana podiam ser diminuídos artificialmente, mas não neutralizados em absoluto (“quidquid infixum et ingenitum est lenitur arte, non vincitur”). Sendo assim, nenhuma “deçeplina” ou pedagogia poderia vencer o vício do foro moral e o homem estaria condenado a ele, como algo “infixum et ingenitum” (p. 432). Barros, até pela aceitação do conceito aristotélico de *hábito*, não podia deixar passar o equívoco gerado pela frase de Sêneca, distinguindo o plano “natural” ou fisiológico, do plano moral, evocando, um pouco à maneira escolástica, “um silogismo que a outro propósito fáz o mesmo Sêneca” no *De moribus* (ou sejam os *Dialogorum libri XII*), cuja conclusão é que “todo pecado é voluntário” (p. 433). Deste modo, recorrendo a uma argumentação mais cerrada, o autor português quer acentuar que o remédio plutarquiano para a timidez excessiva dos jovens — ou seja a eficácia da acção imitativa e dos resultados da experiência — pressupunha uma filosofia que não levava em conta o factor decisivo da noção do pecado no quadro doutrinário cristão.

5. Ora esta questão levantava de imediato uma outra não menos importante em termos epocais: “como se aproveitam tanto das autoridades gentias muitos que escreveram catòlicamente” (p. 434). A resposta não podia ser mais erasmiana: “Assi que nam sem cáusa mas por conselho de santíssimos e gráves barões, antre a semente da palávra do Avangélho, imos plantando éstas flores da gentilidáde pera recreaçám dos sentidos materiáes, pois, por nóssas culpas, o espírito é tam fráco e frio em caridáde, que nam léva mèzinha espirituál sem cheirár um marmélo ou morder um limám” (p. 435).

²² *Ad Lucilium*, 11.2.

Para além da busca de um processo enfatizador visível na frase citada com as imagens finais tiradas do saber comum²³, até no seu recorte quase proverbial, notemos a mesma técnica retórica de apelar para o símile agrário para plasticizar o semantismo de teor moral. Mas anotemos ainda a noção de que, em perspectiva doutrinária cristã, a caridade ocupava, em tempos de Barros, um lugar central na configuração do modo da devoção e que a linguagem a ela respeitante se torna claramente afectiva: o espírito podia aquecer-se com o calor evangélico, mas não com as “flores da gentildade” (p. 435). Ora a mais expressiva imagem que, neste aspecto, se pode encontrar no *Diálogo da viciosa vergonha* está mais à frente, a propósito da *Epistola ad Corinthios prima* de S. Paulo, “que toda se vai derretendo em caridade e amor de Deos” (p. 446).

Toda esta problemática torna-se visível na pergunta que o Filho formula nestes termos: “Este modo de plantar doutrina católica é permitido a todos ou aos sacerdotes somente?” (p. 436). Impossível seria que Barros, tão ligado a meios humanistas, desconhecesse as polémicas que envolveram pontos de vista erasmianos idênticos a este. A resposta é convergente com o evangelismo que tanto se inspirava em Erasmo, mas serve a Barros também para polemizar contra os que o haviam criticado pela *Ropicapnefma*²⁴ e proclamar: “E quanto ao atrevimento em tratar as letras sagradas, dirás que escodrinhem bem as Escrituras, porque ali está escrito de mi e de todo fiel servo que quer dar usura o talento do Senhor” (p. 437). A evocação da “Parabola talentorum”, que se lia em Marcos e em Lucas, vinha evidentemente a propósito, mas não deixava de evocar

²³ Barros é um autor que se socorre em diversíssimos locais da sua obra de imagens referenciadas à realidade física conhecida dos leitores, tirando proveito do efeito de “enargeia” que muitas delas permitiam; isso nota-se, por exemplo, quando pretende sugerir a configuração visual da representação cartográfica de zonas terrestres; cf. a propósito Ivo Carneiro de Carneiro, *A crónica como missão. A “História da Etiópia-a-Alta ou Preste João” do Padre Baltasar Teles (1660)* (Porto 1998) 75 e n. 45; cf. também T. F. Earle, “Nosso edifício de escritura”: a linguagem da arquitectura na Ásia de João de Barros”, *Humanismo português na época dos Descobrimentos* (Coimbra 1993) 281.

²⁴ Américo da Costa Ramalho, “Ropicapnefma: um bibliónimo mal enxertado”, *Estudos sobre o Século XVI* (Paris 1983) 311 e “Ainda a *Ropicapnefma*”, *Para a história do Humanismo em Portugal*, III (Lisboa 1998) e “Ainda a *Ropicapnefma*”, 109.

no espírito do leitor advertido a postura erasmiana relativa à essencial necessidade de todo o membro da “res publica Christiana” buscar no Evangelho o fundamento da sua espiritualidade e devoção. É esse o sentido da “congregaçám cristã [...] que nós outros, ôs do estádo secular, prinçipalmente aqueles a que a órдем da sua vida nam deu muito tempo pera contemplár na lei e doutrina do Senhor, però, nem por isso ficamos desobrigádos dela” (p. 438). As relações temáticas, argumentativas, autorais e textuais que se poderiam vasculhar por baixo desta frase seriam imensas, mas o que aqui importa é situar esta problemática na aproximação que Barros faz ao tema da “vergonha” em paralelo com o que se podia ler no tratado de Plutarco.

6. O objectivo primordial do diálogo de Barros é, como se disse, pedagógico. Por isso, uma vez esboçada a diferença semântica entre a noção de vergonha no plano moral ou dos comportamentos e dos costumes, onde a contribuição paradigmática dos bons autores antigos, como Cícero e Séneca, ou Plutarco e Aristóteles era legítima²⁵, e a dimensão cristã de vergonha, que surge declarada mais adiante, quando se escreve “Finalmente assi nos abrango esta maldiçám da viçiosa vergonha, daquêla primeira em que nósso pádre Adám encorreio por comprazer a sua companheira Éva”, tornava-se possível elaborar uma diatribe de feição anti-aristocrática, no sentido moral que a crítica à prosápia linhagística assumia em muitos autores humanistas²⁶.

O passo mais transparente dessa censura — também ela de feição erasmiana — aparece no seguimento da convocação das autoridades de Aristóteles com a sua *Ética a Nicómaco*, e de Cícero, com o *De Officiis*,

²⁵ Anote-se que Erasmo se serve de Plutarco repetidas vezes, mas quase sempre quando procede a uma argumentação confirmativa em matéria de questões de comportamento moral.

²⁶ João de Barros é um dos autores que, no séc. XVI, testemunha e documenta o progresso que as línguas vulgares tinham conhecido no sentido de se mostrarem suficientemente dúcteis para locuções de registo familiar entrarem no domínio da expressão culta. Barros revela-o em todas as suas obras, sempre que pretende insinuar alguma ironia; veja-se a caracterização da prosápia linhagística na *Ropica Pnefma*: “E mais, que têm estas senhorias outro maior pirigo, quando assentam o arraial de seu nome em algũa escritura: hão mister uns Campos Macedónios em que caiba a fardagem de tantos títulos” (ed. I. S. Révah, 2º vol. (Lisboa 1983) 52).

sobre a educação dos filhos e o que os pais lhes devem deixar em herança. É que alguns, mesmo “leterados”, “se avergónham de criar seus filhos nas lèteras que a eles deu nobreza, como se â eles tevessem da pârte dos gálgos, gaviães, açores, e outras opiniões de vã fidalguia, em que ôs criam” (p. 444), em vez de os doutrinarem em “nem muito filosofâr nem muito caçâr”.

Ora este era um ponto capital do diálogo, já que se destinava a exemplificar como deveria fechar-se o edifício paidêutico constituído pelos quatro textos impressos por Luís Rodrigues em 1539 e 1540: a preocupação quanto á educação dos filhos, tema também central em Erasmo, cujo *De Pueris instituendis* era bem conhecido.

Censuráveis eram, pois, todos aqueles, como os críticos da *Ropicapnefma*, que em vez de educarem os “filhos aos peitos de boas doutrinas”, preferiam “entregá-los a poder de amas ou amos, que põem máis amor no preço da criação que no criado” (p. 440).

Note-se a feição aforística da expressão literária neste diálogo; é uma das marcas do discurso de Barros, ajustado aqui ao dialogismo que utiliza. Devemos ainda realçar que um outro traço assinala a realização discursiva do diálogo: as frequentes citações autorais. Trata-se de um procedimento que, como já ficou anotado mais em cima, está ao serviço de uma argumentação muito usual no humanismo. Em obra dialogada, a citação incrementa o efeito da interacção disputativa, ao mesmo tempo que fortalece a persuasão. Importa anotar, porém, um modo de actuar peculiar de Barros neste domínio: é que, enquanto as citações são sistematicamente traduzidas e, em boa medida, articuladas com o curso textual, na parte final do diálogo as frases retiradas da Sagrada Escritura surgem em latim, isto é sem tradução para português²⁷. Era, com certeza, um procedimento destinado a destacar como a Escritura se devia distinguir dessas “outras escrituras profanas de palavras mortas” (p. 464), uma espécie de “cavide d’ármas avangélicas”, que deveriam ser ouvidas “da mam dos púlpitos” (p. 464). E para que ficasse patente a riqueza “da armaria da santa Escritura” (p. 465), Barros preenche a sequência final do

²⁷ Conforme notou Helena Toipa, Art. cit., 74.

Diálogo da viciosa vergonha com uma panóplia de citações bíblicas “apropriadas às tentações” (p. 465), sob a luz da “*militia Christiana*”. Dificilmente se encontraria perspectiva mais erasmiana, nos anos recentes da morte do grande humanista holandês, em 1536.

7. Por tudo isto, só há que reconhecer que, apesar do pouco relevo que este diálogo de Barros tem merecido, ele não deixa de ser, pela forma, pelas referências textuais, pela temática e pelos procedimentos persuasivos nele utilizados, uma típica obra do humanismo renascentista. A imagem final aviva o seu tom erasmista: “Finalmente nam há gólpe que a cárne, mundo ou diábo te póssam lançár, que na Sagráda Escritura nam áches ármãs defensivas e ofensivas, porque néla está magestáde, virtude, santidáde, descriçám, reprensám, amor, ódio, galardám e todo género de ganhár triunfo, máis gloriosamente do que ganhou Hércules ô de seus trabálhos” (p. 468). A enumeração enfática da frase vai de par com a ideia, certamente agostiniana, mas claramente erasmiana, de que o Evangelho era o verdadeiro “*enchiridion militis Christiani*”²⁸. A expressão, como é sabido, corresponde ao título de uma das mais célebres e mais lidas obras de Erasmo de Roterdão na primeira metade do séc. XVI.

Torna-se, portanto, evidente que o *Diálogo da viciosa vergonha*, que Barros pensou e escreveu como peça final de um projecto pedagógico devidamente organizado numa sequência de sentido progressivo²⁹, constitui uma proposta de interpretação e actualização de um problema de comportamento moral e social particularmente significativo entre os adolescentes face à abordagem primitiva de Plutarco no *De pudore*. Barros mantém uma estratégia argumentativa semelhante à do autor grego, mas destaca-se tanto pela forma dialógica do discurso que entendeu adoptar como pela preponderância que deu às autoridades

²⁸ No entanto, e certamente pela centralidade que ocupa o modelo de viver cristão no *Enchiridion militis Christiani*, Plutarco poucas vezes é lembrado nesta obra erasmiana.

²⁹ Cf. as palavras de abertura do *Diálogo em louvor de nossa linguagem*, ed. cit., 390.

Jorge A. Osório

cristãs, bíblicas ou posteriores, que foi utilizando para consolidar a ideia de que, se o acanhamento, a timidez ou o excesso de vergonha era assunto sério, na medida em que se ligava à fortaleza do ânimo e à honra do indivíduo, a verdade era que a abordagem plutarquiiana surgia, no quadro cristão, limitada e incompleta.

Março de 2000

* * * * *

Resumo: O *Diálogo da Viciosa Vergonha* de João de Barros retoma o título de um dos Tratados Morais de Plutarco, conhecido por *De pudore*, texto bastante lido no séc. XVI, sobretudo a partir das edições levadas a cabo por Erasmo de Roterdão.

Como neste trabalho se procura evidenciar, na sequência de uma chamada de atenção do Prof. Américo da Costa Ramalho, João de Barros não procedeu a uma tradução da obra, que deve ter lido na versão latina erasmiana, mas a uma autêntica adaptação do texto ao contexto cristão do seu tempo.

Palavras-chave: Plutarco; João de Barros; Humanismo, Recepção da cultura clássica.

Resumen: El *Diálogo da Viciosa Vergonha* de João de Barros reproduce el título de uno de los Tratados Morales de Plutarco, conocido por *De pudore*, texto bastante leído en el siglo XVI, sobre todo a partir de las ediciones realizadas por Erasmo de Rotterdam.

Tal como se intenta poner en evidencia en este trabajo, dando continuidad a una observación hecha por el Prof. Américo da Costa Ramalho, João de Barros no se entregó a una traducción de la obra, que debió de leer en la versión latina erasmiana, sino a una autêntica adaptación del texto al contexto cristiano de su tiempo.

Palabras clave: Plutarco; João de Barros; Humanismo, Recepción de la cultura clásica.

Résumé: Le Dialogue de la Vicieuse Honte de João de Barros reprend le titre d'un des Traités Moraux de Plutarque, mieux connu sous le nom de *De pudore*, qui fut énormément lu pendant le XVI^e siècle, surtout à partir des éditions conduites par Érasme de Rotterdam.

Comme suite à une intervention du professeur Américo da Costa Ramalho, nous cherchons à démontrer, par ce travail, que João de Barros ne procéda nullement à une traduction de l'œuvre, qu'il lut sans doute dans la version érasmiennne, mais à une adaptation authentique du texte au contexte chrétien de son temps.

Mots-clé: Plutarque; João de Barros; Humanisme; réception de la culture classique.