



**“NA TERRA TANTA GUERRA, TANTO ENGANO”: ENCONTROS,  
AVORRECIMENTOS E GOZOS N’OS *LUSÍADAS***

**“IN GROUND, SO MUCH WAR, MANY MISTAKES”: MEETINGS,  
ANNOYANCES AND JOYS AT *OS LUSÍADAS***

*Luis Maffei*<sup>1</sup>

**RESUMO**

*Os Lusíadas* é poema cheio de encontros entre gente de distintas crenças. Um deles, justo o primeiro, que ocorre em Moçambique, opõe cristãos muito bem armados a mouros frágeis militarmente. O Canto I, a partir desse episódio, ganha aspectos de grande ambigüidade, até ser finalizado com uma estrofe que apenas lamenta a guerra e uma condição humana fundada no abandono. A estância 106 do Canto I, que apresenta mesmo um problema de fixação textual, questiona agudamente qualquer ideia de guerra justa ou santa, e chega, inclusive, a polemizar a relação do ser humano com o que chama de “Céu sereno”, ou seja, a fé e Deus. Este ensaio que se valerá do pensamento de Carl Schmitt e visitará o texto bíblico, procurará entender algumas dimensões que o primeiro encontro do poema dá a ver, pondo-o também em perspectiva com dois outros que têm lugar n’*Os Lusíadas* – o do Gama com o rei de Melinde, no Canto II, e o que reúne o capitão ao samorim de Calecute, no VIII.

**Palavras-chave:** *Os Lusíadas*; Encontro; Guerra; Fé; Colonização.

**RESUMÉN**

*Os Lusíadas* es un poema lleno de encuentros entre gente de diferentes creencias. Uno de ellos, el primero, que ocurre en Mozambique, opone cristianos muy bien armados a moros militarmente frágiles. El Canto I, a partir de ese episodio, gana aspectos de gran ambigüedad, hasta que se concluye con una estrofa que tan solo lamenta la guerra y una condición humana basada en el abandono. La 106 del Canto I, que incluso presenta un problema de crítica textual, cuestiona agudamente cualquier idea de guerra justa o santa, llegando a polemizar la relación del ser humano con lo que llama de “Céu sereno” (cielo sereno), o sea, la fe y Dios. Este ensayo, que recurrirá al pensamiento de Carl Schmitt y visitará el texto bíblico, buscará comprender algunas dimensiones que el primer encuentro del poema muestra, y lo pondrá en perspectiva con dos otros: lo que reúne Vasco da Gama al rey de Melinde, en el Canto II, y aquel del capitán con el zamorín de Calicut, en el VIII.

**Palabras llave:** *Os Lusíadas*; Encuentro; Guerra; Fe; Colonización.

---

<sup>1</sup> Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade Federal Fluminense. [lamanegra123@gmail.com](mailto:lamanegra123@gmail.com)

Algumas palavras da primeira estrofe d’*Os Lusíadas* são assinaláveis, talvez todas, semas que possivelmente não se pode contornar na leitura do poema inteiro, ainda que o poema inteiro não seja sua abertura, a proposição, que dura apenas três estrofes. Mas lá está a proposição, criadora de continuidades e ambivalências, que não o seriam não estivessem em tensão, relação, consonância, dissonância com a primeira estrofe, ou as três primeiras. Da primeira, tenho em mente algumas palavras, chave, e quero agora, sabendo de minha arbitragem e sabendo, acima de tudo, que arbitrar é inevitável, citar duas: “passaram” e “guerras”. A estrofe, todos conhecemos, e as palavras que me saltam agora aos olhos vêm nos versos 4 e 5, meiuca da estância: eles, os barões, “Passaram ainda além da Taprobana,/ Em perigos e guerras esforçados” (CAMÕES, 1978, I, 1, 4-5).

Jorge de Sena realizou alguns dos mais importantes estudos que Camões mereceu no século XX, seu século – fique, não passe, a ambiguidade. Um deles, *Estudos sobre o vocabulário de Os Lusíadas*, me ensina que *passar* é o 21º verbo mais presente no poema, e sua primeira ocorrência é a que citei. Em rigor, é o primeiro verbo, descontados os participípios, de todos os 8.816 versos. Passar “ainda além da Taprobana” é efetiva ultrapassagem, histórica e simbólica, ou seja, geográfica e temporal: estará aberto um mundo, fora do poema porque no poema e no poema porque fora dele, e este mundo é novo em virtude de uma passagem. Esta passagem, ultrapassagem, diz-se geograficamente no quarto verso, sendo a Taprobana, o atual Ceilão, um dos limites que já nada limitarão, em virtude da ação dos barões assinalados. O quinto verso, ao predicar os barões, predica sua ação, sua ultrapassagem, dizendo-os “esforçados” em “perigos e guerras”, sem os quais, sem as quais, não haveria o esforço que vale a passagem e a consequente predicação.

O Canto I fará o leitor esperar um bocado pela primeira cena de guerra, que é também a primeira cena de encontro – no universo do poema, daquele tempo, daquela prática, encontro pode implicar guerra.<sup>2</sup> O encontro entre o Gama e rei de Melinde, no Canto II, do qual me ocuparei mais para o final deste texto, é um contraexemplo, pois nada tem de animosidade, portanto o encontro pode significar algo distinto da guerra. Mas também pode implicar guerra, o que acusa, por sua vez, como Baco indicará, e recolherei aqui, que os encontros que têm lugar no poema cometem outra ultrapassagem: a de limites que nunca foram negociados entre os encontrantes. Começo a pensar numa ideia importante no pensamento de Carl Schmitt<sup>3</sup> sobre

2 Uso o vocábulo “guerra” de maneira ampla, inclusive em virtude do entendimento largo que esse vocábulo recebe na estrofe final do Canto I, importante para esta reflexão, como se verá. Recorrerei ao entendimento de guerra num pensamento como o de Carl Schmitt justo por essa largueza de entendimento. Mas cabe ressaltar que a cena do Canto I que motiva este ensaio é um confronto breve e localizado que opõe forças desproporcionais, não uma guerra organizada entre exércitos equivalentes ligados a Estados nacionais.

3 Como se sabe, esse jurista e filósofo teve uma forte vinculação com o nazismo, o que torna, para mim, um pouco desconfortável dialogar com ele. Por outro lado, pode ser ilustrativo considerar a dinâmica da guerra a partir de alguém que aderiu a um modo de pensar que não repugna a destruição de certos tipos de alteridade. Ou seja, é como se ler Schmitt nos oferecesse um olhar sobre a guerra que não questiona, eticamente, o haver guerra, ou, por exemplo, os desequilíbrios que possa haver entre atores que venham a guerrear.

a guerra, que é “inimizade”. Segundo ele, a guerra só é uma possibilidade enquanto o conceito de inimigo se mantém atual. Ressalte-se que “inimigo”, nessa concepção de Schmitt, é sempre “público”, ou seja, refere-se a um agrupamento de pessoas, não, por exemplo, “a um adversário privado a quem se odeia por sentimentos de antipatia”. (2009, p. 30).

Seja como for, o primeiro encontro, a primeira guerra, não chega imediatamente ao poema que já tem a palavra “guerras” em seu quinto verso. Há uma espécie de guerra retórica no consílio dos deuses, mas é mitigada, pois Júpiter decide rapidamente a contenda. Situação bélica só se anuncia na estância 66, o que, desde logo, apresenta uma curiosidade, pois o 66 e o 666 são números importantes para *Os Lusíadas*, e números são, como nos ensinaram Jorge de Sena, Vasco Graça Moura e outros, importantíssimos na simbologia do poema. Nesse primeiro momento semidiabólico do épico (já explico), a estrofe começa com Jesus Cristo, “Deus-Homem, alto e infinito” (CAMÕES, 1978, I, 66, 1), dito por um Vasco da Gama que precisa de tradução para ser entendido por seu anfitrião Mouro na “pequena Ilha: Moçambique” (Idem I, 54, 8), homem que quer conhecê-lo, em livros e armas. O que começa com Cristo termina com uma ameaça, e não perco a ironia da estrofe:

Deste Deus-Homem, alto e infinito,  
Os Livros que tu pedes não trazia,  
Que bem posso escusar trazer escrito  
Em papel o que na alma andar devia.  
Se as armas queres ver, como tens dito,  
*Comprido* esse desejo te seria:  
Como amigo as verás, porque eu me obrigo  
Que nunca as queiras ver como inimigo.  
(Idem I, 66).

Na estância que esboça o primeiro conflito militar do poema inteiro, Jesus divide espaço com material bélico. A sintaxe nem é assim tão estranha, posto que estão em expansão, como bem diz a segunda estrofe do Canto I, “A Fé e o Império” (Idem I, 2, 3); nesse caso, há guerra, e é uma guerra com tonalidade santa. Aliás, como reação a um recrudescimento brutal da relação entre religiosidade cristã e violência em nosso tempo, muitos argumentos procuram salientar o predomínio do amor sobre a guerra na palavra de Jesus – o que desarmaria a justificação da violência pela fé. Esse tipo de argumento, entre outros esquecimentos, se esquece de que, antes de Jesus, há um conjunto de livros, dentro dos quais terá havido a profecia da vinda do Cristo, em que Deus é, ele próprio, um agente da guerra. Esses livros ainda participam da fé cristã, ainda que o advento do Cristo seja uma das mais profundas rupturas da história das religiões.

Mas o encontro entre Jesus e a guerra é um pouco desencontrado no contexto dessa batalha d’*Os Lusíadas*, a inicial. Jesus ocupa os quatro primeiros versos da estância 66, enquanto “as armas” surgem no quinto, sem que Cristo reapareça – a própria organização da estrofe como

que separa os livros das armas. Jesus retornará, por epíteto, na 71, quando a suposta motivação dos moçambicanos para atacar os portugueses é estes serem “*sequazes da Verdade, / Que o filho de David nos ensinou.*” (Idem I, 71, 3-4). Na 66, a divisão simétrica pode ser lida, contudo, não como separação, ou divisão, mas como uma justaposição entre livros e armas cujo epítome é o vocábulo “inimigo”: o mouro pode se revelar, ao mesmo tempo, inimigo da fé e das armas, o que, afinal, não é assim tão diferente. Eis que surge explicitamente a inimizade, ideia-chave para Schmitt, que pode ser lida, nesse poema, entre o político e o religioso – se a fé não se opõe à guerra, há certa hibridação entre o político e o religioso que aparece algumas vezes n’*Os Lusíadas*, tendo, em geral, Vasco da Gama como agente.

É preciso voltar à ameaça que encerra a estrofe 66, que, por ser 66, intuo estar ligada ao diabólico no poema, e por isso usei a expressão semidiabólico para esse momento – o semi se deve ao fato de a estrofe realmente diabólica do poema ser a 666<sup>a</sup>, a primeira do Canto VII, que participa de toda uma zona da qual ela é o eixo; o Canto IV também tem uma zona desse tipo, por volta da estrofe 75, a 666<sup>a</sup> se contarmos do fim para o início, em torno do sonho de D. Manuel. Pista do diabolismo na 66 do I é a própria palavra inimigo, que, por si só, abre um território da ordem do diabólico. No livro de Jó, por exemplo, a figura que vai ao encontro de Iahweh e que algumas traduções chamam Satã é identificada, no original, por vocábulo que significa justamente adversário, inimigo. Posso imaginar então que o Gama indica ao mouro que não se satanize, por assim dizer. É claro que a ética soldadesca veterotestamentária se encontra em muitos movimentos ligados à Igreja de Cristo, as Cruzadas, por exemplo, e não percamos de vista que Camões escreve em plena Contrarreforma, ainda que Vasco da Gama não a tenha vivido.

Pois bem, o Gama, em discurso direto entre aspas (ele ainda não é o narrador), diz ao mouro não ter trazido a Bíblia, mas vir cheio de armas. Entendo que trazer a coisa amada, mesmo a religiosa, “na alma pintada” (2005, p. 44) (a expressão vem de uma redondilha camoniana) é sinal de comprometimento, sobretudo para uma dicção próxima a valores neoplatônicos. Além disso, obviamente, numa altura em que não se podia traduzir a Bíblia, era preciso conhecer latim ou grego para lê-la – a primeira tradução portuguesa de revelo só virá no XVII, com o famoso trabalho de João Ferreira de Almeida –, e não tenho certeza de que o capitão nem tão culto assim soubesse a língua de Homero ou a de Virgílio. É claro que Vasco da Gama poderia ter trazido o livro santo como um ícone, talvez a Vulgata de São Jerônimo, mesmo que não o pudesse ler, mas não sei se isso faria lá muito sentido – quiçá não fosse sequer possível ao capitão recuperar um exemplar da Vulgata para levá-lo ao Oriente de forma iconofílica.<sup>4</sup>

No entanto, *Os Lusíadas* é um poema que cultua o livro, entendendo-o como objeto dotado de valor formativo, erótico e, no limite, revolucionário. Tendo isso em mente, noto que

---

4 Não deixa de ser irônico que a velha prática da Igreja Católica de afastar o crente da letra, discutida fundamente pela Reforma, caracterize, hoje, prática de certas seitas neopentecostais.

o Gama apenas refere não ter trazido os livros relacionados ao “Deus-Homem, alto e infinito”, pois tinha tudo aquilo na alma. O comandante da viagem, digo de passagem, usa “Livros”, no plural, acorde à pergunta do Regedor das Ilhas, que quer saber dos “livros da sua Lei, preceito ou fé” (CAMÕES, 1978, I, 63, 2), já intuindo que sejam “dos de Cristo” (Idem I, 63, 4). Será isso apenas adequação de número (pergunta no plural, resposta no plural) ou uma consciência de Vasco da Gama da pluralidade, mesmo da heterogeneidade, do conjunto que entendemos como Bíblia – palavra cujo significado, aliás, é precisamente “livros”?

Mas eu dizia que o Gama tinha a sua fé impressa na alma. Tudo bem. Ele não diz, porém, que a Igreja não fazia nenhuma questão de aproximar o fiel do livro, tampouco que era preciso haver uma tradução para que um militar do século XV pudesse conhecer o texto – e não diz nada disso logo num contexto em que só pode dialogar com o local em virtude justamente da tradução. Outro dado me sabe interessante: nessa estrofe, Vasco da Gama sequer parafraseia algo vindo da Bíblia. Ou seja, se aqueles livros estavam em sua alma, lá ficaram, num silêncio talvez muito eloquente.

O não haver livro na estrofe 66 (e o não haver explicação do não haver livro, nem paráfrase do livro etc.) não abole a hibridação entre política e religião, posto que a política está sendo tocada naquele diálogo, ainda de maneira pré-bélica, e a religião como instituição, sobretudo se aliada do poder, por vezes prescinde de fundamentação teológica. Mas a presença de nada do livro, nem uma mera citação, me parece muito militar e pouco poética, muito Gama e pouco Camões, o que se complica ainda mais pelo excesso armígero em contraste com o vazio livresco – isto tem a ver com o que entendo como irônico na estrofe. Ou seja, mostra-se talvez falhada, ao menos desarmônica, o balanço entre fé, quer dizer, os livros da fé, e as armas. Mesmo certo acordo que o Velho Testamento cultivava entre fé e guerra não é nada alheio à palavra de um Iahweh que, independente de livros, falava diretamente com alguns dos seus. Já a Contrarreforma, sabemos, é mais armamento que letra, pois esta, a letra, era especialidade justamente da Reforma.

A estrofe, de fato, se conclui com uma ameaça – caso o mouro se satanizasse, os portugueses fariam com ele o que Miguel fez com a serpente. Logo depois, na 67, os portugueses fazem um desfile de seu poderio, com mostras de armas variadas que os locais desconheciam por completo, e a parada lusa se segue à fala do comandante: “Isto dizendo, manda os diligentes/ Ministros amostrar as armaduras” (Idem I, 67, 1-2), ou seja, da fala à bazófia há uma relação de continuidade. Não é interessante perceber que os dois melhores Vascos da Gama d’*Os Lusíadas* mais ouvem do que falam? Preciso reconhecer que, no Canto III, a apresentação que ele faz de Inês é tão bonita que muitas leituras entendem que aquela voz é a de Camões. De todo modo, quando se cala para ouvir a amada de Pedro, o militar se alça a invulgar nobreza. De modo ainda mais radical, no Canto V, o Gama só faz uma pergunta ao Adamastor, e, com isso, além de conseguir atravessar o cabo, nos dá a ouvir uma história de luta contra o poder e de amor errado que só um monstro poderia contar.

“Isto dizendo” o capitão o diz depois de uma ameaça: “Como amigo as verás,” as armas, “porque eu me obrigo/ Que nunca as queiras ver como inimigo”. Cabe uma paráfrase, torpe, mas talvez útil para o entendimento dos versos: “eu me obrigo” de um desejo teu, pois o poderio me pertence, não a ti, inclusive o poderio do desejo – capturo teu desejo, assim como o inconsciente de D. Manuel captura o desejo (ou a projeção do rei do que seria o desejo) do Ganges e do Indo, no sonho (diabólico) do Canto IV. Logo, caso queiras ver estas armas como inimigo, eu te destruo, de modo semelhante ao que Deus, ou meu entendimento Dele, poderia fazer a qualquer momento com Satã, adversário, inimigo, por excelência.

Só então o desfile do armamento, excessivo especialmente para quem tudo aquilo é pavorosamente novo: “malhas”, “lâminas”, “espingardas”, “partasanas”, “chuças”, “arneses”, “peitos”, “escudos” e “arcos” (Idem I, 67, 3-8), “bombas” que “*vem* de fogo e juntamente/ As painelas sulfúreas, tão danosas” (Idem I, 68, 1-2). Paro no penúltimo adjetivo, pois vejo nele uma significação importante. É claro que se pode fazer uma analogia entre o “fogo” destruidor das armas e o fogo que é o próprio Amor, “fogo”, todos sabemos de cor, “que arde sem se ver” (2005, p. 158). Isso pode provocar um choque, pois arma e amor se opõem, ainda que esse choque possa ter alguma consonância – Amor também destrói, Inês que o diga, Camões que o diga etc.

Em ensaio que parte da semelhança gráfica entre os vocábulos *arma* e *amar*, anagramas um do outro, e muitas variantes que se podem desdobrar disso – *armar*, *amor*, *ramo* etc. –, Mariana Caser escreve sobre a possibilidade de reunir “arma, em sua referência à história bélica portuguesa, amor, que diz respeito ao sentimento sublimado, enfim, na ilha que leva o nome do sentimento, e, finalmente, o ato de armar a cena, o artifício proporcionado pela arte”. Entendendo a prática da metamorfose como um éthos dos mais fortes n’*Os Lusíadas* (de fato, só um monstro como o Adamastor poderia autobiografar-se daquele jeito), Caser considera a potência camoniana de “trazer a história ao plano do discutível, do maleável: a arma de Amor é a poesia.” (CASER, 2019, p. 32).

Portanto, eis uma das ambivalências mais fortes do poema: Amor se arma contra o humano, mas, desembainhando a poesia, afirma também a humanidade da pessoa humana. Já as armas, meramente as armas, guardam um adjetivo ligado a fogo que jamais apareceu, apareceria, num contexto camoniano de fogo amoroso: as “painelas” “danosas” são sulfúreas. Bem, estamos numa zona semidiabólica do poema: sulfúreo é adjetivo ligado a enxofre, e enxofre é substância ligada a morte e destruição. Onde? Na Bíblia. No Antigo Testamento, claro, desde a destruição de Sodoma e Gomorra, no Gênesis, até a desolação em Isaías e Jó. A adoção do enxofre por livros bíblico se origina de o elemento, altamente inflamável, ser expelido pelos vulcões em erupção. É curioso que, no verso seguinte, alguns dos portugueses, decerto os artilheiros, sejam identificados como os “de Vulcano”, como se aquela gente estivesse ligada não apenas a fogo, mas a um tipo de justiciamento que não deixaria Iahweh desapontado.

Mas o enxofre também aparece no Novo Testamento, agora associado a inferno, destruição final e salvação, pois, além de uma passagem de Lucas que cita Isaías, apenas no Apocalipse é nomeado esse elemento químico. É nele que a besta é arremessada: “E a besta foi capturada, e com ela o falso profeta – aquele que fizera prodígios diante dele, pelos quais enganara os que tinham recebido a marca da besta e os que adoraram a imagem dela. Vivos, foram lançados os dois para o lago de fogo ardendo com enxofre.” (Ap, 19: 20). Sinto-me agora provocado a suspeitar de um caráter apocalíptico na viagem de Vasco da Gama, mostrado logo no primeiro encontro, que circunstancia o que será a primeira cena de guerra do poema camoniano. Voltarei a isso, em breve.

Por se tratar de uma mostra, “aos de Vulcano”, enfim, não consente/ Que *dem* fogo às bombardas temerosas” (CAMÕES, 1978, I, 68, 3-4), ou seja, como as armas não são disparadas, o narrador diz que foi pouco o que se exibiu: “Porque o generoso ânimo e valente,/ Entre gentes tão poucas e medrosas,/ Não mostra quanto pode; e com razão:/ Que é fraqueza entre ovelhas ser leão.” (Idem 68, 5-8). Ora, está bastante claro que o “leão” português se mostra sobejamente, e o narrador nega o que ele mesmo deu a ver. Outra ironia? Fato é que entender o ódio dos moçambicanos como má vontade contra os visitantes fica difícil depois da estância 67. A propósito, há não muitas linhas grafei que um dos dois melhores Vascos da Gama do poema é o que chama o Adamastor à fala. Esse Gama é o que confessa abertamente terem, ele e o seus, sentido medo: “Arrepiam-se as carnes e o cabelo,/ A *mi* e a todos, só de ouvi-lo e vê-lo!” (Idem V, 40, 7-8). Isso me ajuda a ler “as gentes” “poucas” (em Ourique, narrado no Canto III, poucos são os portugueses) e “medrosas” que assistem às armas dos barões: essas qualidades não se encontram com algumas das mais virtuosas dos lusos?

Volto, agora, à sutil participação de Jesus Cristo nessa passagem d'*Os Lusíadas*, que prepara a primeira das muitas batalhas que terão lugar no épico, pois é o cristianismo dos portugueses, insisto, a razão apontada pelo narrador, na estância 71, para os locais, agora na posição do “inimigo” – satânica palavra-chave da 66 –, lhes armarem uma cilada. No entanto, antes, logo após a demonstração vaidosa do armamento ocidental, lemos:

Porém disto que o Mouro aqui notou  
E de tudo o que viu, com olho atento,  
Um ódio certo na alma lhe ficou,  
*Hũa* vontade má de pensamento.  
Nas mostras e no gesto o não mostrou,  
Mas, com risonho e ledó fingimento,  
Tratá-los brandamente determina,  
Até que mostrar possa o que imagina.  
(Idem I, 69).

Então o problema não é religioso, não é a cristandade, mas a profunda antipatia que a encenação bélica dos portugueses provoca – eles, inclusive, ameaçam os mouros, chegando a performatizar uma apropriação do desejo do interlocutor. O político, num entendimento moderno, e o religioso, de fato, se hibridizam no que toca à guerra nesse poema. Rodrigo Duque Estrada Campos, conversando com a genealogia dos conflitos bélicos estabelecida por Carl Schmitt, afirma que “o Estado soberano absolutista (...) teria sido capaz de superar o *justum bellum* (guerra justa, isto é, a moralização da guerra) da cristandade medieval ao introduzir o conceito de *justus hostis* (inimigo justo, isto é, a desmoralização da guerra)” (CAMPOS, 2020, p. 9). A guerra na viagem ainda guarda muito da noção medieval de *justum bellum*, pois o final do século XV naquele Portugal tão avançado tecnologicamente ainda precisava de uma clara justificação religiosa para qualquer empresa externa. A proposição indicar, primeiro a “Fé”, depois o “Império” (CAMÕES, 1978, I, 2, 3), como itens a se expandir, é evidência disso.

Por outro lado, pensando ainda em amizade e inimizade, encontrar em outrem uma fé que não seja cristã não obsta que ele seja potencial parceiro comercial, logo, amigo. Não estranha que, em sua apresentação ao Samorim, no Canto VIII, Vasco da Gama refira-se à troca comercial como intercâmbio amistoso: “Um grande Rei, de lá das partes onde/ O Céu *volubil*, com perpétua roda,/ Da terra a luz solar *co* a Terra esconde” (Idem VII, 60, 1-3) “Vínculo quer contigo de amizade” (VII, 60, 8). Ou seja, havendo guerra entre portugueses e indianos – e a ninfa cantora do X nos dirá de muitas delas –, não virá ao caso a moralização, a crença, mas terá lugar a *justus hostis*; nesse caso, o bélico e a irrupção da inimizade terão a função, diz Campos, de “acumulação de capital e centralização coercitiva no âmbito do processo de construção dos Estados nacionais.” (CAMPOS, 2020, p. 8). De qualquer modo, no Canto I, como eu comecei a dizer, o problema é a antipatia, palavra que Schmitt afasta da dinâmica da guerra. Não seria possível, porém, saindo um bocado do terreno desapaixonado do pensamento schmittiano, falarmos numa espécie de antipatia pública?

Há outro aspecto nesse conflito que precisa ser considerado. Segundo Jonh Keegan, em diálogo com o Clausewitz segundo o qual as guerras entre Estados são menos cruéis que as que envolvem o que ele chama de selvagens, “a guerra” pode ser muito “diferente em sociedades nas quais tanto Estado como regimento são conceitos alienígenas” (KEEGAN apud CAMPOS, 2020, p. 10). Além da antipatia, posso cogitar também outra desarmonia a caracterizar o confronto entre portugueses e moçambicanos: o completo desequilíbrio de forças, especialmente no sentido político. Um dos mais conhecidos postulados de Carl Schmitt indica a imbricação entre política e guerra. Segundo o jurista, se a guerra não equivale à política, tampouco é sua finalidade, é uma constante possibilidade real de seu exercício. Portanto, a guerra não é o contrário da política, pois esta, como afirma Duque Estrada Campos, “permanece central à compreensão da guerra” (CAMPOS, 2020, p. 5). O desequilíbrio entre europeus e africanos, logo, se mostra já na completa diferença de perspectiva política – se é que essa palavra, ao menos em seu sentido ocidentalmente elaborado ao longo de muito tempo, faz sentido para os de Moçambique. A autodescrição destes merece atenção:

Esta Ilha pequena que habitamos  
É em toda esta terra certa escala  
De todos os que as ondas navegamos,  
De Quíloa, de Mombaça e de Sofala.  
E, por ser necessária, procuramos,  
Como próprios da terra, de habitá-la;  
E, *por* que tudo enfim vos notifique,  
Chama-se a pequena Ilha: Moçambique.  
(I, 54)

De fato, a Ilha de Moçambique, antes da chegada dos portugueses, era “certa escala” para as navegações de toda a região, cenário que não se alterou radicalmente após o começo do processo da colonização. Não obstante, não havia ali uma ideia de Estado que fosse equivalente à que servia de princípio e estrutura para a viagem do Gama. Portanto, era evidente um desequilíbrio político entre os vindouros e os locais, não apenas no armamento, mas na própria razão de ser para a eclosão de uma guerra: de um lado, razões de Estado (ainda que os portugueses possam alegar, no caso do Canto I, legítima defesa); do outro, o que me parece adequado chamar de antipatia pública. Esse extremo desequilíbrio é um dos motivos por que Vasco da Gama, como escrevi há alguns parágrafos, se obriga, capturando-o, de um desejo do outro.

Essa antipatia e esse desequilíbrio fazem surgir, no poema, uma ideia central em toda a poesia de Camões, não apenas no épico: o “fingimento”, que o poeta, a meu ver, eleva à dimensão de arte poética. É na estrofe há pouco citada, a 69, que “fingimento” surge, como substantivo, pela primeira vez, ainda que já tivessem aparecido o participio e o pretérito perfeito de fingir. Na economia desse momento do Canto I, um Baco oportunista ganha, enfim, voz em primeira pessoa, num solilóquio que ocupa as estâncias 74, 75 e 76. O solilóquio dá lugar a um peculiar diálogo, do qual só se ouve a voz do deus, para o qual ele aparece metamorfoseado num “Mouro, em Moçambique conhecido,/ Velho, sábio e *co* xeque mui valido” (I, 77, 7-8), a fim de insuflar o ânimo do local contra os portugueses. É então que Baco diz uma fala dotada de espantosa consciência histórica, que em nada favorece o projeto português. E fica de novo claro que não é contra a cristandade que se põem os mouros, ainda mais porque eles sempre supuseram que os visitantes fossem cristãos. Os moçambicanos repugnam é uma guerra desequilibrada e fraudulentamente imposta, algo não tão distinto do que podemos entrever hoje como uma etapa de um projeto colonizador:

E, entrando *assi* a falar-lhe, a tempo e horas  
 A sua falsidade acomodadas  
 Lhe diz como eram gentes roubadoras  
 Estas que ora de novo são chegadas;  
 Que, das nações na costa moradoras,  
 Correndo a fama veio que roubadas  
 Foram por estes homens que passavam,  
 Que com pactos de paz sempre ancoravam.

“E sabe mais (lhe diz) como entendido  
 Tenho destes cristãos sanguinolentos,  
 Que quase todo o mar *tem* destruído  
 Com roubos, com incêndios violentos;  
 E trazem já de longe engano urdido  
 Contra nós; e que todos seus intentos  
 São *pera* nos matarem e roubarem,  
 E mulheres e filhos cativarem.

(...)”

(I, 78-79).

A única referência que um Baco maurificado faz à fé dos portugueses está na expressão “cristãos sanguinolentos”, que também me soa um pouco irônica, mas em diapasão melancólico. Esse pedaço do poema, cujo começo é o começo do encontro com os moçambicanos e que só vai se concluir já no Canto II, realmente tem, em certos materiais, uma grande potência significativa no terreno da religião. Antes o enxofre, agora o sangue – e, tanto lá como cá, não os substantivos, mas adjetivos relacionados aos substantivos, “sulfúreas” e “sanguinolentos”. Sangue é um vocábulo com incontáveis ocorrências nos livros bíblicos, mas a que me interessa aqui diz respeito ao estabelecimento da Eucaristia: nos três evangelhos sinópticos, Jesus estabelece o sangue da aliança; cito Mateus:

Estando eles a comer, tomando pão e proferindo a benção, partiu e, dando aos discípulos, disse: “Tomai e comei, isto é o meu corpo”. E, tomando um cálice e dando graças, deu-lhe, dizendo: ‘Bebei todos deste, pois isto é o meu sangue da aliança, sangue derramado por muitos para libertação dos erros. (Mt 26: 26-28).

Diz Baco que os cristãos são “sanguinolentos”. O sangue a que Jesus se refere na Ceia foi “derramado por muitos para libertação dos erros”, e a palavra grega que Frederico Lourenço

traduz por “erros”, outros traduzem por “pecados”. É uma referência a esse sangue aquele outro, dos “santos e testemunhas de Jesus” (Ap 17: 6), do Apocalipse, e eis de volta o livro escatológico do cristianismo: é o sangue dos justos, o do próprio Cristo, que escorre do corpo do Filho da Humanidade durante a agonia da sua crucificação. Os cristãos, logo, têm um trato com o sangue, já que sua religião se baseia numa aliança sanguínea. No entanto, o sangue que vem sendo corrido pelos “roubos” e “incêndios violentos” não é cristão, é mouro, e, obviamente, o derramar do sangue de Cristo não é permissão de longo prazo para o derramamento do sangue alheio. Nesse caso, a ética sacrificial que marca a mais escandalosa diferença entre o Novo e o Antigo Testamento não se impõe a uma guerra santa que, historicamente, é cristã, mas, por princípio, é profundamente veterotestamentária.

Ao fingimento dos mouros, aos quais Baco está aliado por razões históricas e ideológicas, o deus responde acusando o “engano urdido” pelos seus descendentes e rivais, engano no sentido de “pactos de paz” falsos, mentirosos. Ressalto que só no Canto VIII essa promessa será posta em questão, no segundo diálogo entre o samorim e Vasco da Gama. O primeiro, celebrado na pintura de Veloso Salgado, pertencente hoje à Sociedade Portuguesa de Geografia, foi preparado e antecipado por um ritual solene, que é narrado no poema de modo lento e progressivo – Salgado imagina um Gama nobilíssimo, alçado, tendo a carta do rei na mão direita e desenhando um trejeito retórico-diplomático com a esquerda.

Contudo, é mais instigante o segundo diálogo entre os dois homens, que tem entre suas motivações a previsão dos “arúspices famosos/ na falsa opinião” (VIII, 45, 1-2); eles veem nas estranhas de animais mortos que “a nova gente lhe seria/ Jugo perpétuo, eterno cativo,/ Destruição de gente e de valia.” (VIII, 46, 2-4). Há duas ocorrências, entre a 45 e a 46, da ordem do diabólico: os sinais das vísceras são efetivamente “diabólicos” (VIII, 45, 4) e o “Sinal” é mostrado pelo “Demo, verdadeiro” (VIII, 46, 1). Logo depois, como não poderia deixar de ser, Baco reforça, ainda que já bastante enfraquecido, o desgosto do ânimo dos indianos contra os portugueses. Essa circunstância, à qual se acrescenta um Gama que nota a crescente antipatia que o cerca em Calecute, leva o capitão a querer se reunir mais uma vez com o samorim. E é nesse diálogo que Vasco da Gama, diante de questões, postas pelo “Rei gentio” (VIII, 58, 1), que ameaçam a narrativa dos “pactos de paz” e comércio, precisa defender-se a todo custo. Para isso, não se acanha, senão em mentir, ao menos em dizer meias verdades, como “Eu não vim mais que achar o estranho clima/ Onde a Natura pôs teu Reino antigo” (VIII, 68, 3-4). Astucioso como Ulisses, Gama se desembaraça da suspeita do samorim, ainda que não se desembarace do atual. Mas isso é outra história.

No Canto I, nenhuma voz se levantou contra o Gama, questionando-lhe acerca do projeto estranho que ele tentava levar a cabo. A reação dos mouros à antipatia ameaçadora dos visitantes é tão somente atacá-los, mas o contragolpe luso é brutal: a estância 90 é recheada de sugestiva crueldade:

Não se contenta a gente portuguesa,  
 Mas, seguindo a vitória, *estruê* e mata;  
 A povoação sem muro e sem defesa  
 Esbombardeia, acende e desbarata.  
 Da cavalgada ao Mouro já lhe pesa,  
 Que bem cuidou comprá-la mais barata;  
 Já blasfema da guerra, e maldizia,  
 O velho inerte e a mãe que o filho cria.  
 (I, 90).

Um Apocalipse, com “panelas sulfúreas” e tudo. As armas, antes apenas mostradas, agora são usadas, num juízo que, apesar de seu caráter apocalíptico, nada tem de salvador nem de revelador – a palavra grega apocalipse significa revelação –, a não ser a comprovação do poder daquelas armas (revelação, revelação mesmo n’*Os Lusíadas*, está no Canto X, e é a Máquina do Mundo; para vê-la, o Gama precisou ser posto na Ilha do Amor, concebida, engendrada e realizada por Vênus). É esse massacre, indicativo precoce de que o projeto português por África e Ásia, Atlântico e Índico, não dizia respeito necessariamente a se entender com qualquer alteridade, o primeiro clímax do encontro inaugural do poema.

Claro que um dos alicerces da guerra santa cristã, e, com efeito, há algo da *justum bellum* em jogo, necessita de uma retórica antimoura – Campos, em seu diálogo com Schmitt, entende que a “guerra, colocada no horizonte político como possibilidade, representa a negação existencial de um ‘outro’ que, paradoxalmente, confere sentido à nossa própria existência enquanto unidade política.” (2020, p. 7). Mesmo a voz de Camões pôde cair nessa retórica, como na proposta de invasão ao Norte da África que encerra o poema – em verdade, o que o encerra é a promessa de novo épico, que seria motivado, digamos, por um Alçácer Quibir bem sucedido. Segundo Helder Macedo, “a retórica da ‘guerra justa’ ” era “útil, considerando que, no tempo em que Camões escreveu *Os Lusíadas*, os inimigos islâmicos à porta do reino eram uma realidade concreta, ameaçadora e não menos militante em opostas ‘guerras justas’ ” (2016, p. 108), o que não permitiu que Portugal sequer pensasse em adotar plenamente o conceito de *justus hostis*. Mas a proximidade era aspecto tão importante quanto a justiça, e o problema era ao menos tão econômico quanto ideológico, ou religioso.

Na costa africana, no Canto I, o inimigo estava longe da pequena casa portuguesa, assim como os cristãos que *estruem* e matam em terra distante. Na condição de narrador, Vasco da Gama relatará as batalhas de Ourique, Salado e Aljubarrota, com mais ou menos gosto de sangue na boca. É o Gama quem indica a presença messiânica e justificadora de Jesus Cristo na primeira das três, episódio fundador de Portugal como Estado nacional. Cleonice Berardinelli escreveu um ensaio sobre essas três batalhas no poema, no qual se apercebe de um aspecto

importante: ao contrário do Salado e de Aljubarrota, à “batalha de Ourique, nada a justifica”, ainda que “em nenhum momento Camões” escreva que essa contenda, “em que se fundamenta a primeira dinastia (...), “foi menos lícita que as outras” (BERNARDINELLI, 2000). O mouro estava nas suas terras, “além do claro Tejo deleitoso” (III, 41, 4), e não pretendia tomar nada de ninguém. Certa justificação forja-se na aparição de Jesus Cristo, “o Filho de Maria”, que, se amostrando “a Afonso, o animava” (III, 45, 4-3): a aparição do crucificado, no delírio de Afonso Henriques (ou no que a lenda canta como delírio de Afonso Henriques), clama pela batalha.

Como já ficou claro, a ideia de “guerra justa” é colada à de “guerra santa”, posto que as religiosidades sempre estiveram em aliança com as nacionalidades, sobretudo até o XVI e sua Contrarreforma – nas palavras de Schmitt, sabemos, “guerra justa” é praticamente sinônimo de “guerra santa”. Ou seja, por mais que o cristianismo não seja, precipuamente, uma religião belicosa, há mais na associação da cristandade com a guerra que motivações veterotestamentárias ou espírito cruzadístico, ou mesmo contrarreformista: há uma imbricação funda entre as ideias de Estado e a necessária delimitação de um território que fosse também delimitado por gente que professasse distintas fés. Por isso, mesmo num fim de século XV tão distinto de meados do século XII, essa retórica do inimigo ímpio se mantinha, o que explica a hibridação entre a política tornada guerra e a religião. A questão que gera certo curto-circuito na viagem de Vasco da Gama é que os praticantes de outras religiões em nada ameaçavam a terra portuguesa; além disso, como já não estranhemos, outra fé não impediria troca comercial. Ou seja, mesmo que os ismaelitas à porta de Portugal fossem uma realidade, não estavam eles tão longe como os moçambicanos para que se justificasse o massacre da estância 90 do Canto I. O que gera também enorme curto-circuito, sabemos há muito tempo, é haver, no Camões que escreveu *Os Lusíadas*, imensos motivos para juntar-se a quem “blasfema da guerra”.

Esse tipo de blasfêmia jamais poderia vir do Gama. Pensando junto com Cleonice Berardinelli, entendo as razões que a levam a subjetivar seu texto em Camões, indicando o papel do capitão apenas num parêntesis: “(...) o poeta (pela voz de Vasco da Gama, que é o narrador de toda a história de Portugal) (...)” (2000): a insigne ensaísta está interessada em motivações históricas camonianas. Se eu quiser, todavia, ir além disso, posso entender que as falas do Gama atendem a um éthos do próprio Gama, o que, em tópico marcial, se torna ainda mais evidente que em outros. O capitão não proferiria qualquer relato bélico esparzindo-o de ironia ou ambiguidade, traços próprios da linguagem, ou seja, do canto, não do cantado, e de canto, como indica o final do V, Vasco da Gama nada sabe. Mas o Canto I é dito pelo narrador, não pelo militar e não necessariamente por Camões, que aparece apenas no começo, ao propor a matéria do poema e, sobretudo, ao dedicá-lo a D. Sebastião. O aparente predomínio do éthos de Vasco da Gama no canto de abertura d’*Os Lusíadas*, dados os gozos bélicos que ali têm lugar, fica relativizado por um éthos camoniano especialmente pela presença da ironia. E por Baco, claro, nem era preciso dizer.<sup>5</sup>

---

5 Não entendo, contudo, que os princípios que norteiam a ação do Gama sejam sempre inconciliáveis com os de Camões. Pensar num éthos para cada um é uma estratégia mais ou menos esquemática, com os benefícios e riscos que estratégias desse tipo guardam.

E no final do Canto I, é Camões quem fala? *Stricto sensu*, não, mas vejo ali uma reflexão que ecoa, por exemplo, no momento mais radicalmente camonianiano de todo o épico, que é o final do Canto VII. As palavras-chave que recolhi do começo d’*Os Lusíadas* podem agora voltar. A palavra “guerra”, no singular ou no plural, tem nove ocorrências nas 106 primeiras estâncias; o verbo passar, doze. Na última estrofe, enquanto os portugueses passam pela costa africana e, na costa africana, sofrem os primeiros perigos que o leitor os vê passar no poema, a reflexão do narrador é sobre como se passa a experiência da guerra, entendendo a existência humana como um elenco ilimitado de perigos:

No mar tanta tormenta, e tanto dano,  
Tantas vezes a morte apercebida;  
Na terra, tanta guerra, tanto engano,  
Tanta necessidade *avorrecida!*  
Onde pode acolher-se um fraco humano,  
Onde terá segura a curta vida,  
Que não se arme, e se indigne o Céu sereno  
Contra um bicho da terra tão pequeno? (I, 106).

Se o “mar” é palco de “tormenta”, a “terra” é onde a “guerra” avorrece tanta necessidade humana – a ambiência da primeira batalha d’*Os Lusíadas* é litorânea, entre mar e terra. A estância que encerra o Canto I se encontra a meio do caminho entre dois momentos-chave da excêntrica presença de Cristo no começo d’*Os Lusíadas*. O primeiro é a estrofe 66. O outro são as estâncias 10 e 11 do Canto II. Já em Quíloa, para onde tinham partido de Moçambique, Gama se encontra com um rei que fora animado a atacar o visitante. O arдил industriado pelo soberano passa por convencer os europeus da presença de cristãos na ilha. Baco, de volta ao poema, forja um altar cristão a fim de iludir os dois portugueses – “(...) de alguns que trazia condenados/ Por culpas e por feitos vergonhosos,/ Por que pudessem ser aventurados/ Em casos desta sorte duvidosos” (II, 7, 1-4) – enviados à terra pelo Gama. Em resumo, porque não posso me deter muito nesse momento do poema, Baco “Estava numa casa da cidade,/ Com rosto humano e hábito fingido,/ Mostrando-se Cristão, e fabricava/ Um altar sumptuoso, que adorava.” (II, 10, 5-8).

O que me chama a atenção é haver, entre a referência aos livros da fé, não trazidos nem citados por Vasco da Gama, e a fabricação de um altar falso por um deus não cristão, uma estrofe como a 106 do Canto I, que lamenta a guerra e se conclui com uma referência nada “segura” a “Céu”. Após toda a ironia que tem lugar a partir da estrofe 66 e antes da que virá com o altar cristão construído por um deus pagão, encerra-se a estrofe com a ação suspendida, e isso dá o que pensar. No poema, esse tipo de corte se dá apenas nas transições do Canto I para o II, do VII para o VIII e do VIII para o IX. Sem dúvida que essa é uma estratégia nada

incomum para a criação de suspense narrativo, inclusive em poemas épicos. Não obstante, por ser relativamente infrequente n'Os Lusíadas, merecem atenção especial esses encerramentos de cantos. Penso, antes de tudo, numa imposição que se faz ao narrado, ou seja, numa inadiabilidade do comentário em detrimento da peripécia. No caso da passagem do I para o II, foi forçoso interromper a narrativa em nome de uma reflexão que, além de tudo, exige o silêncio do fim do canto para atuar na digestão do leitor, enquanto a armadilha preparada pelos de Quíloa aos portugueses, e suas consequências, deve aguardar.

E a guerra dá lugar a uma reflexão sobre a guerra, que a entende como contraditória à condição humana, posto que avorrece muitas necessidades – já que estamos em Camões, talvez nestes versos esteja entredito que a guerra avorrece o amor, necessidade precípua da existência na mirada camoniana – “a arma de Amor é a poesia”, já lemos com Mariana Caser. O Canto I é o ciclo inaugural d'Os Lusíadas. Seu começo é entusiasmado – ainda que eu veja nele aspectos que esbatem a “fúria grande e sonora” (I, 5, 1), mas não é hora de tratar disso –, seu final, disfórico e amedrontado. O princípio do canto de abertura do épico lança mão de valores caros ao projeto: além de guerra e passagem, armas, esforço, memórias etc., tudo aquilo que sabemos desde antes de podermos ler bem o poema. Mas o final das primeiras cento e poucas estrofes não aciona nada disso, tampouco associa qualquer “veneno” à etnia ou religiosidade dos mouros: essa disforia entende o desalento da uma existência dedicada à guerra como mais fundo que qualquer projeto bélico.

Esta estrofe apresenta um antigo problema de fixação do texto. Maurício Matos retorna às primeiras edições para afirmar: “em todos os 29 exemplares da *princeps* reproduzidos por K. David Jackson, bem como nas sete edições (...) imediatamente subsequentes à de 1572, ou não há pontuação alguma (1613, único caso), ou a interrogação permanece no sexto verso.” (2008, p. 157). Maurício lê as duas versões da estrofe: “Em 1572, depois da expressiva e extensa enumeração dos perigos a que se expunha o homem (...), havia (...) uma súplica ao *Ceo* (por metonímia, a Deus), para que Este não Se armasse e Se indignasse contra o homem”, que não dispõe de lugar seguro nem em mar, nem em terra, nem em praia. Na outra hipótese, presente a partir da edição preparada por Augusto Epiphanyo da Silva Dias em 1916, não se vê “uma súplica a Deus (*Ceo*), mas sim a inclusão deste, como o mais terrível dos perigos já enfrentados e daqueles ainda por enfrentar. Este Deus não se aproxima em nada da ideia difundida e defendida pelo cristianismo, que prega um Deus misericordioso.” (2008, p. 158).

Na segunda hipótese, a pergunta é sem resposta (mesmo misericordioso, o Deus cristão é incognoscível) porque embute a noção de que não há sítio de abrigo para o homem não passar tormenta ou guerra. Além disso, como já sugeri, a continuidade, mesmo tendo sofrido a extrema cesura que é Jesus, entre o Deus vetero e o neotestamentário não permite que a invenção do Pai por um Filho piedoso, cheio de amor e dado ao sacrifício, apague toda uma história que pode ser resumida na expressão “Deus dos exércitos”, espalhada por vários livros do Antigo Testamento. Já na primeira hipótese, a partir da mesma impossibilidade de resposta (traço, agora, do Novo

Testamento, pois Iahweh tem tonitruante voz), a boca de alguém que é “fraco humano” e “bicho da terra tão pequeno” faz um pedido desesperado, e pode falar pelos que também são também fracos e pequenos, bichos, enfim.

Em qualquer das duas hipóteses, o “bicho” é pequeno, o que desconcerta o desfile glorioso e arrogante das armas dos portugueses, acrescentando-lhe até nova gota de ironia. O Canto I se encerra com uma referência religiosa ao Céu cristão, ou seja, a Deus. Talvez eu abra a leitura para uma hipótese mitológica, gregamente trágica, na qual o Céu pudesse ganhar uma ambivalência também olímpica. Mas, por ora, fico na cristandade, mesmo porque essa é a condição que permeia tudo o que diz respeito a guerra no Canto I (exceto a salvífica intervenção de Vênus), cujo fecho lamenta que à fragilidade da condição humana, vulnerável ao que desconhece e ao que a supera, se acrescentem perigos e guerras. Essas duas últimas palavras figuram no meio da primeira estância, seus versos 4 e 5: “Passaram ainda além da Taprobana,/ Em perigos e guerras esforçados”. De acordo com o elegíaco final do Canto I, guerras são portas abertas para “tanto engano”, parecido com o urdido pelos portugueses, segundo o que Baco disse na estrofe 79, não com o fingimento que baseia a construção poética – ainda que haja, entre os dois, uma perigosa tangência, que chega ao amor, chamado pelo Gama mais lírico de todo o poema, o que cantou Inês, de “engano d’alma, ledo e cego/ Que a Fortuna não deixa durar muito” (III, 120, 3-4).

É essa reflexão sem muita fé que se vê posta entre a estrofe 66 do I e as 10 e 11 do II, lugares do poema em que a presença de Cristo é um pouco estranha.<sup>6</sup> Penso agora no encontro mais proveitoso do poema, e começo a encerrar este texto pensando no Gama que, no final do Canto II, encontra o rei de Melinde. Eles estabelecem uma relação que tem doses de diplomacia, amor à linguagem, elogio da tradução e desejo, quase sexual, que se mostra, inclusive, no vestuário que cada um escolhe, e ao qual o narrador do poema oferece dezenas de versos. É desejante também a entrada do rei no batel luso, pois lembra o modo com um casal recém-casado entra em casa: “Já no batel entrou do Capitão/ O Rei, que nos seus braços o levava” (II, 101, 1-2). O enjambement é instigante, pois desloca o possessivo, que passa materialmente a estar entre os dois homens: “do Capitão o Rei”, numa cena em que um leva o outro “nos seus braços”.

Esse novo encontro, ao qual não me dedicarei agora, e que refiro apenas para estabelecer, com o de Moçambique, um inevitável contraponto, é também entre um cristão e um mouro. Por que não há a guerra santa? Por que tanto espaço para o desejo e para a concretização de uma fala? Porque a religião nada oblitera então? Parte das razões está no fato de o encontro ter sido movido, olímpicamente, por Júpiter, e antecipado por um sonho do Gama em que Mercúrio livra o militar da armadilha que Mombaça lhe preparava. A cena do fecundo encontro do Canto II remonta, inclusive, à sedução a que Júpiter foi submetido por Vênus, pois foi ali que o deus dos deuses prometeu à filha amante proteção aos seus (dela) amados portugueses.

<sup>6</sup> A primeira ação salvífica de Vênus acontece também nesse intervalo. Isso reforça minha vontade, por enquanto adiada, de entender “Céu” como um alcance também mitológico.

Como nem pretendo esconder, tenho mais perguntas que respostas acerca da fecundidade quase erótica que embala o encontro entre o rei de Melinde e Vasco da Gama, logo antes de este contar uma história de Portugal, ela própria, cheia de (des)encontros com gosto de sangue. Mas noto um aspecto. Melinde recebeu os portugueses de braços abertos graças ao trabalho feito pela Fama, que Mercúrio (mandado, por sua vez, pelo Júpiter que ama Vênus) enviou àquela parte africana “*por que diga / Do Lusitano o preço, grande e raro,/ Que o nome illustre a um certo amor obriga,/ E faz, a quem o tem, amado e caro*” (II, 58, 1-4). Assim, o desejo começa já antes da chegada dos europeus, apenas pela *fama* dos portugueses: “*Já Melinde em desejos arde todo/ De ver da gente forte o gesto e modo*” (II, 58, 7-8).

Noto também que o primeiro português a descer em Melinde, “elegante” “na prática” (II, 78, 1), ou seja, na retórica, endereça ao rei um discurso que ocupa exatos 48 versos. A única referência que faz a algo celeste é ao “Olimpo puro” (II, 79, 1), logo no começo da sua fala, e pronto. A maior parte de suas palavras lamenta a maneira agressiva com que os seus foram recebidos em África, contradiz, sem os conhecer, argumentos de Baco em I,79 e louva que o melindano haja como “Alcino”, rei dos feácios que acolheu “o perdido Ítaco” (II, 82, 4) na *Odisseia*. Após outra referência mitológica, a Mercúrio, e a explicação de que seu comandante, o Gama, não podia sair da embarcação por ordem do réu D. Manuel, fecham-se as asas. Que noto eu, enfim? Que o ambiente benfazejo para o encontro só guarda relação com a mitologia e com um épico homérico cheio de mitologia e sem cristandade alguma, lógico.

O primeiro (e único?) encontro entre homens plenamente profícuo e belo em todo o poema se assenta na ausência de qualquer referência religiosa: nada de fé, nada de livros da fé, nada de Cristo etc. Mauricio Matos entende que o Deus a que remete o final do Canto I “não se aproxima em nada da ideia difundida e defendida pelo cristianismo, que prega um Deus misericordioso”. Não discordo. Mas, pensando nesses dois encontros que o poema dá a ver nos seus dois primeiros cantos, começo a cogitar que a aliança de sabor veterotestamentário, cruzadístico, contrarreformista, entre Deus e exércitos, quase sempre com localização, não mitológica, mas na hibridação entre política e religião oficial (ou seja, em torrão histórico), tem certo sabor, vide o número 66 a marcar a primeira batalha do poema, mais diabólico que divino.

## REFERÊNCIAS

BERARDINELLI, C. Ourique, Salado e Aljubarrota. In. \_\_\_\_\_. *Estudos camonianos*. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2000. Disponível em: <<http://www.lettras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/livropub/camoes03.html>>. Acesso em: 14 ago. 2017.

*Bíblia de Jerusalém*. Dir. P. Bazaglia, Coor. J. Bortolini, G. S. Gorgulho, I. Storniolo, A. F. Anderson. São Paulo: Paulus, 2002.

*Bíblia – Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse*. Trad. F. Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

CAMÕES, L. *Os Lusíadas*. Ed. E. P. Ramos. Porto: Porto Editora, 1978.

CAMÕES, L. *Rimas*. Edição de Á. J. C. Pimpão. Coimbra: Almedina, 2005.

CASER DA COSTA, M. Das metamorfoses do amor n' *Os Lusíadas*: arma-amar. *Abril*, v. 11, pp. 29-41, 2019.

DUQUE ESTRADA CAMPOS, R. Outras inimizades: o problema da guerra para Carl Schmitt e Pierre Clastres. *Cadernos de Relações Internacionais e Defesa*, v. 2, n. 2, 2020/1, pp. 1-22.

MATOS, M. Uma interrogação n' *Os Lusíadas*. *Letras* v. 1/2, pp. 153-161, 2008.

SCHIMITT, C. *O conceito do político – Teoria do partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

SENA, J. *Estudos sobre o vocabulário de Os Lusíadas com notas sobre o humanismo e o exotismo de Camões*. Lisboa: Edições 70, 1982.