



# «A quantas gentes vês porás o freio»: o outro n' *Os Lusíadas*

Virgínia Bazzetti Boechat

---

Universidade de São Paulo (Doutoranda)

para Jorge Fernandes da Silveira  
o primeiro a me falar sobre estes *outros*

**Palavras-chave:** Camões, *Os Lusíadas*, descobrimentos, alteridade.

**Keywords:** Camões, *The Lusíads*, the age of discoveries, otherness (alterity).

## 1. Da «gente remota»

Talvez nada seja mais conhecido no épico camoniano, até mesmo por muitos daqueles que não o leram, do que os versos que integram sua Proposição. Agindo como uma espécie de metonímia do poema – e, claro esteja, a metonímia não dá conta da inteireza de que é representante – a Proposição traça um plano geral, mostra a que veio um texto épico; já o era assim na *Iliada*, na *Odisséia*, ou na *Eneida*.

Nesse trecho de abertura d'*Os Lusíadas*, dois momentos, pela própria aparência desfocada, de algo que mesmo enquadrado se encontra situado em segundo plano, convidam a uma leitura mais atenta. A estrofe inicial anuncia o tempo da viagem comandada por Vasco da Gama<sup>1</sup> – como era de se esperar no épico cujo tema central é a saga do povo português em sua busca de uma rota marítima possível para a Índia. Ali, já nos primeiros versos, em meio à grandiloqüência destinada aos «*barões assinalados*», surge uma presença intrigante, carregada de certa nebulosidade, turva ao olhar:

---

<sup>1</sup> Cleonice Berardinelli, em «A estrutura d'*Os Lusíadas*», aponta a existência de uma articulação de tempos diferentes na construção do épico camoniano. O tempo central compreende a viagem de Vasco da Gama, na voz do narrador principal, e a partir desse eixo temporal tem-se ainda o tempo passado ou presente, representado pela história de Portugal, e ainda um tempo futuro, constituído pelas profecias, os dois últimos, nas vozes de narradores secundários (Berardinelli, 2000: 21). Esta é a divisão estrutural utilizada neste ensaio.

As armas e os *barões* assinalados  
 Que, da Ocidental praia Lusitana,  
 Por mares nunca dantes navegados  
 Passaram ainda além da *Taprobana*,  
 Em perigos e guerras esforçados  
 Mais do que prometia a força humana,  
 E entre gente remota edificaram  
 Novo Reino, que tanto sublimaram; (I, 1)

Quem, e como, é essa massa que constitui tal «gente remota»?

Na estrofe seguinte, em meio à anunciação de que será cantado o tempo da história de Portugal, representado principalmente pela memória dos reis que contribuíram para a formação da pátria portuguesa, surgem os versos

E também as memórias gloriosas  
 Daqueles Reis que foram dilatando  
 A Fé, o Império, e as terras viciosas  
 De África e Ásia andaram devastando, [...] (I, 2)

Dois feitos aparecem como complementares e simultâneos. Como os dois lados de uma moeda, dilatar fé e império e devastar terras de África e Ásia aparecem como constituintes necessárias de um só sentido expansionista. A fé, colocada em primeiro lugar no verso, ressalta o discurso usado para justificar desde as cruzadas até a expansão e a própria manutenção de um império português – e a devastação em outros continentes –, o discurso de levar o cristianismo aos lugares «viciosos» e às suas populações. A própria opção pelo termo *devastando* também aponta a existência de um outro lado, um segundo plano, não tão admirável, em meio a essa história de feitos gloriosos, e «através da trama de fios que pelo avesso expõe», como aponta Jorge Fernandes da Silveira, é que Camões deixa vir à tona indícios de inquietantes questionamentos, tensões, até mesmo denúncia e crítica em relação à sociedade portuguesa de seu tempo, culminando em um doloroso grito no Canto X: *não mais*. Em cada pequena contradição é que Camões pergunta quem são os verdadeiros «miseros e mesquinhos» (Cf. Silveira, 2000: 17).

*Os Lusíadas* – e nesse ponto convergem com a lírica camoniana – trazem, assim, nesse «avesso» que às vezes se deixa ver, uma série de sutis questionamentos e contradições, que podem ser relacionados também ao contexto em que o poema foi escrito. Como afirma Eduardo Lourenço, «estes [pontos contraditórios] não são ameaça à coerência do universo poético camoniano, pois integram simultaneamente uma experiência vital e espiritual da qual as chamadas “contradições” constituem os pólos de tensão». Não é à toa que Lourenço se refere a Camões como «o primeiro português *dilacerado*», característica que causa fascínio em seus leitores até os dias de hoje (Lourenço, 2002: 26).

O contexto de Camões ainda trabalha numa espécie de digestão dos resultados de todas as mudanças por que passou o mundo, e a própria compreensão do homem sobre este, ao longo dos XV e XVI. Até o entendimento do homem sobre si mesmo sofreu transformações vertiginosas e irreversíveis, em um período, de quase dois séculos, intensamente marcado pelo signo do *descobrimento*, termo, contudo, até hoje um tanto controverso. Deve-se ressaltar aqui, impreterivelmente, que, como afirma Vitorino Godinho, «descobrir apenas tem sentido do ponto de vista do outro – do exterior» – e no caso das navegações, «da ignorância européia». Segundo o historiador, António Vieira já apontava a relatividade implícita em *descobrir*. Os navegadores puderam, então, «levantar uma tampa que nos escondia qualquer coisa» (Godinho, 1998: 56). Poderia essa «qualquer coisa» ser lida como uma «gente remota» espalhada por «terras viciosas»?

O que resulta desse encontro com o outro é o que neste ensaio particularmente interessa como elemento a ser observado n'os *Lusíadas*. Busca-se compreender as tramas e possíveis contradições da construção da imagem de um homem não-europeu e não-cristão numa ficção feita por um europeu cristão, um humanista do Renascimento, e, acima de tudo, um português que escreve no século XVI, Luís Vaz de Camões. Sobretudo, pretende-se demonstrar o que tais incongruências são capazes de expor ao leitor.

Integram esses povos outros n'os *Lusíadas* – a «estranha gente» como diria o texto camoniano – povos africanos espalhados pela vastidão de seu continente, com crenças religiosas variadas, inclusive muitos convertidos ao islã; os indianos, principalmente hindus, tratados geralmente pelo termo *idólatras*; por fim, os mouros, povos islâmicos espalhados pelo mundo, desde a Europa, no próprio território português, até ao longo da África e da Ásia.

## 2. Dos «de Fáeton queimados»<sup>2</sup>

Eu vos direi a grande praia branca  
E os homens nus e negros que dançavam  
P'ra sustentar o céu com suas lanças  
(Sophia de M. B. Andresen, *Navegações*)

<sup>2</sup> A nota de Emanuel Paulo Ramos para sua edição d'os *Lusíadas* explica que «Faéton [...] tendo um dia conduzido o carro do pai (= Sol), tanto se aproximou do continente negro, que *tornou pretos seus habitantes*. Como castigo, Júpiter fulminou-o e deixou-o cair no rio Pó, onde morreu afogado» (Ramos, 1987: 378).

O termo descobrimento já é por si mesmo polissêmico, mas provavelmente ganhou mais vastos e vários sentidos, todos de certa maneira ligados entre si, na diversidade de situações que passou a designar a partir da expansão marítima. Havia, então, diversas maneiras de se descobrir. Havia ilhas ou arquipélagos que realmente foram *encontrados*, que eram desabitados e desconhecidos, como é o caso de Cabo Verde, e que serviram de referência fundamental para o estabelecimento de rotas. Havia áreas habitadas porém isoladas, das quais o conhecimento era entre o mítico e o real. Havia oceanos e mares cujas rotas não estavam delineadas, dos quais pouco se conhecia sobre ventos e correntes marítimas, como o Índico meridional. Havia também «vastos espaços de povoamento difuso, mantendo apenas raras relações com o exterior», de economias agrícolas bastante simples e de recoleção, como partes das Américas. Existiam os economias agro-pastoris, com povoamento organizado em aldeias e que mantinham certo grau de relação comercial com outras sociedades, como eram a África do Sul e Antilhas. E existiam também as «Civilizações complexas, de Estados organizados, cidades numerosas e ligadas entre si por intensa circulação», foi este o caso da Índia e da China (Cf. Godinho, 1998: 62-63).

Estes são apenas alguns exemplos da diversidade dos locais que passaram por um *descobrimento* e cuja «tampa» que os separava da Europa foi retirada pelas navegações. Um continente em especial pode ser marcado por apresentar a maior parte dessas diferenças e desses tipos de povoamento, a África. Podiam os descobridores, ou mesmo Camões, perceber diversidade entre aquelas populações?

O primeiro aparecimento de uma sociedade africana n'Os *Lusíadas* retrata a chegada da armada de Gama à Ilha de Moçambique, ainda no Canto I, local que aparece referido nos versos como «costa de Etiópia» (I, 42-43), termo antigo que em si já é generalizante, designando uma parte qualquer da África. O olhar é detalhista, mas reforça o estereótipo:

De panos de algodão vinham vestidos,  
De várias cores, brancos e listrados;  
Uns trazem derredor de si cingidos,  
Outros em modo airoso sobraçados;  
Das cintas *pera cima vem* despidos;  
Por armas *tem* adagas e terçados;  
Com toucas na cabeça; e, navegando,  
Anafis sonorosos vão tocando. (I, 47)

No encontro, Gama oferece-lhes comida e bebida, e «Os de Fáeton queimados nada enjeitam» (I, 49), comportamento este que sugere alguma falta de polidez entre aqueles nativos. Mas a narrativa converge com a idéia de que o encontro pode gerar muitas

reações, choques, conflitos, estranhamento, «mas também a curiosidade, a colaboração, a troca de objetos, de idéias, de técnicas e formas de vida» (Godinho, 1998: 77):

Comendo alegremente, perguntavam,  
Pela Arábica língua, donde vinham,  
Quem eram, de que terra, que buscavam,  
Ou que partes do mar corrido tinham? [...] (I, 50)

O diálogo que então se encena traz à tona a diferença da língua, a possibilidade ou não de se estabelecer uma comunicação, o que n'os *Lusíadas* será um ponto importantíssimo de questionamento sobre o outro, pois envolve as noções de verdade e mentira, a recorrente contradição, no poema, entre *ser* e *parecer* na figura desse outro. Ainda o mesmo diálogo servirá para reforçar a Proposição. Porém, antes da resposta portuguesa, dois versos na mesma estrofe deixam bem claro que «Os fortes Lusitanos *lhe* tornavam/ As discretas *repostas* que convinham» (I, 50). Assim, sutilmente, o leitor pode ser levado a perceber que os portugueses manipulavam, adequavam, ajustavam seu discurso diante dos povos que encontravam.

Mas de qualquer forma, é dado espaço para que os portugueses se reafirmem, como farão ainda por muitas vezes ao longo do poema: «Os Portugueses somos do Ocidente, / Imos buscando as terras do Oriente.» (I, 50) Os africanos descritos naquele local já são muçulmanos:

Do século XI ao XV, desenvolveram-se feitorias árabes no litoral e na Ilha de Moçambique; surgiram cidades dominadas pelos comerciantes árabes, persas e suaílis (africanos bantos arabizados ou islamizados, que prolongaram as feitorias muçulmanas da costa da Somália, Melinde, Mombaça, [...] Quíloa, Moçambique, Sofala). Essa região da África Oriental fazia parte do complexo mercantil do Oceano Índico. (Oliveira, Cf. Secco, 1999: 10)

É no mínimo curioso o fato de Camões, relatando uma viagem de expansão de cunho religioso, mercantilista e colonialista, situar em mares da África ocidental os grandes obstáculos e ciladas enfrentados por seus heróis; nada mais turbulento do que penetrar nos interesses de outrem. Através das várias ciladas empreendidas contra a armada, mais uma vez, nota-se que a questão *mouro* contra *português* é fundamental, perto ou longe de *casa*.

Os povos dessa costa da África – da Ilha de Moçambique, de Sofala, Mombaça e Melinde – são descritos de forma semelhante, estereotipada, exótica e com a marca da traição, da inveja, um ódio oculto e um intenso conflito entre o que parecem pretender e o que pretendem ou sentem realmente. Do contato com sociedades diferentes sempre resulta certa opacidade, e Godinho relata que isto ocorre geralmente em relação à «esfera das mentalidades» e principalmente às «práticas e atitudes religiosas»; basta

lembrar também que «a expansão ultramarina tem como fundamento ideológico a evangelização do globo» (Godinho, 1998: 76-77).

Camões, trazendo à tona mais um daqueles nós do avesso de seu poema épico, coloca em seqüência, ainda na Ilha de Moçambique, duas descrições, a primeira na voz de um muçulmano da Ilha,

«Somos (um dos das Ilhas lhe tornou)  
Estrangeiros na terra, Lei e nação;  
Que os próprios são aqueles que criou  
A Natura, sem Lei e sem Razão.  
Nós temos a Lei certa que *insinou*  
O claro descendente de Abraão, [...]» (I, 53)

seguida por alguns versos em que explica a relevância daquele local para as rotas de navegação no Índico. Deve-se notar que o muçulmano considera o africano originário como gente sem religião e sem racionalidade. Poucos versos depois, o narrador principal<sup>3</sup> reflete acerca dos muçulmanos locais:

[...] Qualquer então consigo cuida e nota  
Na gente e na maneira desusada,  
E como os que na errada Seita creram  
Tanto por todo o mundo se estenderam. (I, 57)

Magistralmente, surge um olhar relativo, duas diferentes compreensões religiosas arranjadas em seqüência, a primeira pela voz do personagem muçulmano e outra pela voz do narrador central, isto, em meio a um poema em que a ordem é reafirmar, pela repetição, o mesmo discurso da Proposição. Os termos «Lei certa» e «errada Seita» entram em choque justamente porque designam a mesma religião. Nesse momento, Camões dá passo à frente dentro de sua cultura nacional, produzindo nessas estrofes uma sutilíssima mas mordaz crítica. Os islâmicos, na voz do personagem, definem-se como «Estrangeiros na terra» e o narrador questiona-se como teriam estes, com sua fé, conseguido estender-se por todo o mundo. Este não seria justamente o tema dessa epopéia, porém em relação aos portugueses? Os povos muçulmanos e avessos portugueses serão abordados ainda neste ensaio, assim como ciladas e tensões. Por enquanto, serão observadas ainda outras paragens africanas.

Não são tão numerosas n'Os *Lusíadas* as passagens que tratam de povos africanos não-muçulmanos. Camões demonstra, no entanto, em alguns trechos do poema, certo

<sup>3</sup> Cleonice Berardinelli, ainda em «A estrutura d'Os *Lusíadas*», expõe no poema a existência de diversos narradores. Há um narrador principal, encarregado do relato da viagem de Moçambique a Melinde, e outros secundários, como Vasco da Gama, Paulo da Gama, Tethys. Além disto, há também a voz do Poeta, responsável pelos excursos (Berardinelli, 2000: 18-19).

grau de conhecimento sobre sociedades e culturas locais. Certos pontos se destacam. No primeiro, Vasco da Gama narra ao rei de Melinde, no Canto V, os lugares pelos quais passou durante a viagem pela costa da África ocidental, o que inclui sua passagem por Cabo Verde e São Tomé. Logo após deixar o arquipélago caboverdiano, faz da costa uma descrição que traz informações locais estranhas até mesmo a muitos europeus e africanos de hoje em dia:

[...] A província Jalofo, que reparte  
Por diversas nações a negra gente,  
A mui grande Mandinga, por cuja arte  
Logramos o metal rico e luzente,  
Que do curvo Gambeia as águas bebe  
As quais o largo Atlântico recebe; (V, 10)

Basta observar que o próprio Emanuel Paulo Ramos aponta Jalofo como «Nigrícia» (Ramos, 1987: 468). Qualquer dicionário de língua portuguesa mostra que *Nigrícia* é terra, país ou região de negros, ou seja, a nota explicativa aparece mais generalizante do que o próprio texto do poema. Jalofo<sup>4</sup> diz respeito a uma etnia, conhecida como os *Yoloff*, da mesma maneira que *Mandinga*, uma outra etnia que era extremamente vasta na época da viagem de Gama<sup>5</sup>. Pelos versos, pode-se deduzir que Jalofo, provavelmente por metonímia, designou o local em que habitava o grupo, próximo ao encontro do «curvo Gambeia», ou rio Gâmbia, com o Atlântico, território farto em metais preciosos. Ali localizava-se ao final do século XV o Império Mali, que realmente englobava muitos grupos étnicos, ou nações, onde hoje ficam o Senegal e a Gâmbia, na ponta ocidental da África. Deve-se reparar que na mesma nota para esta estrofe, o termo *nações* encontra-se definido como «raças», o que *no mínimo* merece uma interrogação.

Logo na estrofe seguinte encontram-se outras noções geográficas mas são colocadas misturadas ao campo do mítico. Narra-se provavelmente a passagem pelo arquipélago de Bijagós, localizado na costa da Guiné-Bissau, ilhas que hoje em dia formam uma reserva ecológica da Unesco. O lugar ligou-se à atmosfera mítica por ter-se acreditado que era habitado pelas três Górgonas, ou «Dórcadas» (V, 11). O texto camoniano refere-se ao local através da menção às três irmãs.

Depois da décima segunda estrofe, em que é narrada ainda a passagem pela Serra Leoa e São Tomé, aparecem informações sobre a costa do Congo, já como um reino

<sup>4</sup> Camões utilizou-se reconhecidamente de muitas fontes da literatura de viagem de sua época, o que já foi estudado e apontado por outros ensaístas; acredita-se que nesse ponto especificamente, e em relação a grande parte da África ocidental, seja devedor das informações geográficas trazidas pelo historiador João de Barros, mas infelizmente este estudo não poderá entrar nesse demasiadamente vasto âmbito.

<sup>5</sup> É possível que alguns grupos étnicos ali presentes já estivessem islamizados também.

cristão cortado pelo rio Zaire: «Ali o mui grande reino está de Congo,/ Por nós já convertido à Fé de Cristo, [...]» (V, 13).

Outro ponto interessante, mas não surpreendente em um português da diáspora nem tampouco – e sobretudo – em um leitor da literatura de viagem da época como Camões, aparece na voz de Tethys, no Canto X. Fica claro que o autor tem conhecimento do Império xona Monomotapa, uma «civilização suntuosa (cujas ruínas ainda existem no Zimbábue, fronteira com Moçambique)». Tal império tinha relações comerciais com partes do Oriente e teve seu apogeu no século XV, quando subjugou as tribos locais, «na região entre o Zambeze e o Limpopo» (Cf. Secco, 1999: 11):

Olha essa terra toda, que se habita  
Dessa gente sem Lei, quase infinita.  
Vê do Benomotapa o grande império,  
De selvática gente, negra e nua, [...] (X, 92-93)

Prevalece então a opacidade frente à outra sociedade. Mesmo os homens de uma civilização desse porte são reduzidos a uma massa de gente selvagem «negra e nua», uma «bruta multidão», ou «bando espesso e negro de estorninhos», como dirá a estrofe seguinte. Mas nesta mesma há um trecho intrigante:

Olha as casas dos negros, como estão  
Sem portas, confiados, em seus ninhos,  
Na justiça real e *defensão*  
E na fidelidade dos vizinhos; (X, 94)

Em um épico com tantos conflitos históricos entre portugueses e castelhanos, versos que mostram e estranham a confiança em vizinhos podem significar muito.

O episódio da aventura de Fernão Veloso, narrado por Vasco da Gama, é passado na costa ocidental da África. O primeiro contato com o «estranho» habitante local, «selvagem» e de «pele preta», resulta na captura deste «*per força*», sendo logo depois libertado. O africano, conta Gama, «Nem ele entende a nós, nem nós a ele.». Em seguida seu povo aparece, «Todos nus e da cor da escura treva». Desse «bando negro», «espessa nuvem», sairão «setas e pedradas» a afugentar os portugueses. Sobre os perigos daquela gente «bestial, bruta e malvada», o próprio Veloso conta ao Gama para justificar sua corrida desenfreada e medrosa (V, 27-35):

Mas, quando eu *pera* cá vi tantos vir  
Daqueles Cães, depressa um pouco vim,  
Por me lembrar que estáveis cá sem mim. (V, 35)

O termo *Cães* utilizado para descrever esses habitantes é também usado para designar mouros e indianos no decorrer do poema. Nesse caso, pode-se dizer que o olhar é

aquele que «respalda (...) o próprio acto da conquista», como *um bem*, a ser feito ao cristianizar e civilizar aqueles povos (Secco, 2000: 40).

### 3. De «ditosa gente» idólatra

Um oceano de músculos verdes  
 Um ídolo de muitos braços como um polvo  
 Caos incorruptível que irrompe  
 E tumulto ordenado  
 Bailarino contorcido  
 Em redor dos navios esticados [...]  
 Sophia de Mello Breyner Andresen – «Descobrimento»

A viagem fez-se. Vencidos os obstáculos, a esquadra avista Calecut em 17 de maio de 1498. «Terra é de Calecu, se não me engano», diz «alegre» no final do Canto VI d'*Os Lusíadas* do piloto que os guiou desde Melinde. Conta o próprio diário da viagem de Gama que no dia 20 de maio os navios já puderam ancorar em águas próximas à cidade (Ramos, 1987: 501).

Do descobrimento dá-se o encontro; «o espaço conduz realmente, efetivamente, ao outro» (Bornheim, 1998: 24). E no épico camoniano essa descoberta expõe as imagens do oriental, do indiano, do hindu, a arquitetura, a vestimenta, os costumes, as crenças, a organização social, política e econômica. Na chegada à Índia, o poema faz uma descrição, inicialmente, dos reinos em que o império do Samorim é dividido, e Calecut aparece como «cabeça de Império, rica e bela» (VII, 22).

O narrador central descreve o estranhamento da população indiana frente ao mensageiro português encarregado de avisar ao rei local sobre a chegada:

Entrando o mensageiro pelo rio  
 Que ali nas ondas entra, a não vista arte,  
 A cor, o gesto estranho, o traje novo,  
 Fez concorrer a vê-lo todo o povo. (VII, 23)

Ao ficcionalizar a visão dos indianos sobre o português, Camões completa o sentido do encontro, do «que se trata de descoberta – e revelação». Descobrir implica um outro lado, o de ser também descoberto (Godinho, 1998: 65).

Logo na chegada o mensageiro encontra um mouro cristianizado nascido na região da *Berberia*, Monçaide, que o recebe muito bem: «com ele come e bebe». Vasco da Gama conversa com ele – e surge mais uma vez a questão da língua. «Ouvindo clara a língua de Castela», Gama colhe informações sobre a terra e a gente indianas (VII, 28-29):

Sabei que estais na Índia, onde se estende  
 Diverso povo, rico e prosperado  
 De ouro luzente e fina pedraria,  
 Cheiro suave, ardente especiaria.

Esta província, cujo porto agora  
 Tomado tendes, Malabar se chama;  
 Do culto antigo os ídolos adora, [...] (VII, 31-32)

Em sua narrativa, durante doze estrofes, Monçaide conta a história da conversão de Samará Perimal<sup>6</sup> ao islamismo e a conseqüente divisão do império em vários reinos, além de retratar a sociedade indiana dividida em castas: a dos «Naires», apresentada como nobre; a dos «Poleás», que não pode se misturar à primeira. Descreve também os «Bramenes», os Brâmanes, os religiosos:

Das carnes *tem* grandíssima abstinência.  
 Somente no venéreo ajuntamento  
*Tem* mais licença e menos regimento.

Gerais são as mulheres, mas somente  
*Pera* os da *geração* de seus maridos.  
 Ditosa condição, ditosa gente,  
 Que não são de ciúmes ofendidos! (VII, 40-41)

O contraste religioso e cultural é extremo nesse momento do poema. Os sacerdotes da religião local são apresentados de maneira absolutamente contrária aos padres católicos. As maneiras das mulheres e as uniões matrimoniais são retratadas também como opostas às do uso europeu. O estranhamento no outro é reafirmado pela voz de Monçaide; assim como este reafirma também o discurso do narrador central, ou seja, da Proposição do poema.

No episódio de São Tomé, no Canto X, os Brâmanes, «sacerdotes dos Gentios», ou da «gente *inica*», gente que «os Ídolos antigos adorava», são responsáveis pelos obstáculos enfrentados por Tomé em pregação na Índia; neles «penetrado tinha *enveja*», por receio de perder a autoridade. É exatamente o mesmo discurso de Monçaide e do narrador principal, com as mesmas adjetivações, só que agora reafirmado na voz de Tethys (X, 108-119).

Torna-se importante observar as tramas e o contexto em que o épico camoniano se encontra submerso quando parece demonizar o sacerdote hindu e as crenças, ou

<sup>6</sup> O Samará Perimal, de acordo com a nota de E. P. Ramos foi o «último soberano da índia unificada (segundo a tradição)». O texto camoniano conta que ao se converter ao Islã decidiu partir para Meca; para poder ir, dividiu seu império em reinos e os repartiu entre os seus (Ramos, 1987: 511).

invalidar a instituição matrimonial do lugar. Mas é imprescindível também perceber a sutileza de algumas críticas e questionamentos – espalhados pelos versos – sobre os reais interesses portugueses. São pontos relegados quase sempre às entrelinhas, muito provavelmente pela própria necessidade de passar pela rígida Inquisição em vigência – para que o livro existisse.

A descrição das imagens religiosas é feita explicitamente através de um olhar cristão<sup>7</sup>:

Ali estão das Deidades as figuras,  
Esculpidas em pau e em pedra fria,  
Vários de gestos, vários de pinturas,  
A segundo o Demônio *Ihe* fingia.  
*Vem-se* as abomináveis esculturas,  
Qual a Quimera em membros se varia. (VII, 47)

Vistas como se esculpidas por inspiração demoníaca, as imagens religiosas – ou os *ídolos*, como chama – são descritas; uma tem «na cabeça cornos»; uma «num corpo rostos tinha unidos»; outra, vários braços; outra com «fronte canina» (VII, 48); são os mesmos «Deuses vãos, surdos e imotos» da narração da Ninfa (X, 15). A reação de espanto, curiosidade e medo é que Camões recria. No contato com o desconhecido, com as imagens da religião alheia, o estranhamento parece agravado pela representação de divindades tão pouco humanizadas, tão diferentes das estátuas e imagens sacras do cristianismo católico – que inclusive já tinham sido atacadas pela Reforma como práticas de idolatria.

Mas, para além do medo, a Índia surge também como lugar de exotismo, fascínio e maravilhas, com «jardins odoríferos *fermosos*», aposentos reais suntuosos, construídos por entre «arvoredos deleitosos», e mais uma série de estereótipos que marcam a imagem do habitante e das terras locais (VII, 50-51).

O sonho do rei D. Manuel tem um papel fundamental no poema no que se refere à Índia e sua conquista. Nesse sonho, narrado por Gama no Canto IV, os dois rio que atravessam o território indiano aparecem ao rei português sob a forma de dois homens «mui velhos» e de aspecto «venerando». A descrição assemelha-se à de anciãos indianos, ou sábios: «A cor da pele, baça e denegrada,/ A barba hirsuta, intonsa, mas comprida» (IV, 71).

A cor da pele confirma, é indianamente baça a cor do Ganges e do Indo, representantes de um povo e de uma terra. Quem dirige a palavra ao rei é o rio Ganges, em uma das passagens mais intrigantes d'*Os Lusíadas*:

<sup>7</sup> Em minha dissertação de Mestrado as fontes desses versos são discutidas com mais detalhamento, no capítulo intitulado «Singradura Perfeita». Cf. Boechat, V. (2004). «Singradura Perfeita». In *Na rota das Navegações: Sophia de Mello Breyner Andresen. Estudos de Literatura*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 72-106. Disponível em rede na Biblioteca Digital do Sistema Maxwell, PUC-Rio.

Nós outros, cuja fama tanto voa,  
 Cujá cerviz bem nunca foi domada,  
 Te avisamos que é tempo que já mandes  
 A receber de nós tributos grandes. (IV, 73)

Curiosamente, o próprio rio, que é sagrado para os indianos, pede que Portugal domine seu território famoso e distante, e sua gente, recebendo, então, os «tributos grandes» dessa conquista. Cleonice Berardinelli aponta a possibilidade de tal sonho representar uma «desculpa para algum escrúpulo de consciência que permanecesse sob a sede de glória e poder» do rei. Desculpa necessária, muito bem ressaltada pela ficção «sempre alerta do Poeta» e seus avessos (Cf. Berardinelli, 2000:105).

O rio continua seu relato, que é profético em relação ao tempo de D. Manuel:

Custar-te-emos, contudo, dura guerra;  
 Mas, insistindo tu, por derradeiro,  
 Com não vistas vitórias, sem receio  
 A quantas gentes vês porás o freio. (IV, 74)

Cleonice Berardinelli observa ainda que a imagem de *pôr freio* é tão corrente na língua portuguesa que muitas vezes fica esquecida a «peça de metal que se põe na boca das cavalgadas»; esse sentido literal é o que prevalece, já que na estrofe anterior o rio se refere «a seus patrícios como aqueles cuja «cerviz bem nunca foi domada»». E o rei então teria ganhado a permissão sagrada, vinda da própria terra a ser dominada, para mandar *pôr freio* e *domar* suas populações, como animais (Berardinelli, 2000: 105).

Na chegada à Índia, além de Monçaide, outro personagem não-português terá bastante importância no poema, o Catual. O termo é usado para designar o cargo de governador «de cidade ou praça» no Malabar, devendo ainda, os catuais, obediência ao Samorim, o imperador (Ramos, 1987: 512). Um desses governadores, tratado apenas por *Catual*, recebe Gama com festa; logo em seguida toma a palavra, porém reforça a Proposição do poema: «Aqui se escreverão novas histórias/ Por gentes estrangeiras que virão; [...]» (VII, 55).

O Catual pede informações a Monçaide, que adquire papel de intérprete, ao apresentar ambos os povos e possibilitar a comunicação entre eles. Esse mouro, que geralmente ajuda os portugueses, fala sobre eles, porém indica problemas futuros:

[...] na Africana  
 Parte, cortando os mares procelosos,  
 Nos não querem deixar viver seguros,  
 Tomando-nos cidades e altos muros. (VII, 70)

O «*idolatra ardia*» de curiosidade (VII, 73), o que o leva, então, à Capitânia, onde encontra Paulo da Gama. O interesse do Catual, maravilhado com os estandartes que ali

se vêem, é o que dá margem para que quase metade do Canto VIII seja a reafirmação da capacidade bélica e das glórias históricas portuguesas, na voz de Paulo da Gama; uma intimidação, talvez.

Mais um ponto que chama a atenção é que a esquadra, ao partir para Portugal, leve especiarias várias, mas também «alguns Malabares», tomados «*Per força*», mesmo depois que os prisioneiros portugueses tinham sido devolvidos (IX, 14). Uma troca não tão correta para quem é adjetivado como «gente verdadeira» (VII, 72). Camões tem suas sutilezas.

#### 4. De «mouros infiéis»

[...] aquele milagre de Ourique, celeberrimo, quando Cristo apareceu ao rei português, e este lhe gritou, [...]. Aos infiéis, Senhor, aos infiéis, e não a mim que creio o que podeis, mas Cristo não quis aparecer aos mouros, e foi pena, que em vez da crudelíssima batalha poderíamos, hoje, registrar nestes anais a conversão maravilhosa dos cento e cinquenta mil bárbaros que afinal ali perderam a vida, um desperdício de almas de bradar aos céus.

(José Saramago, *História do cerco de Lisboa*)

A presença moura na Península Ibérica chega a cerca de oito séculos. Teve início no ano de 711, com a chegada de um exército de soldados berberes que, atravessando o estreito de Gibraltar, empreendeu o início da conquista da península; terminou com sua expulsão de Granada, no século XV. Com tão longo período de convívio conflituoso, era de se esperar que se tenha tornado extremamente profunda a marca da presença moura no imaginário português. Talvez não seja viável, em tão curto ensaio, fazer um levantamento completo, ou mesmo detalhado, sobre o mouro n'Os *Lusíadas*, possivelmente o texto mais representativo deste imaginário. A parte aqui dedicada a esta tarefa limita-se, assim, a procurar e destacar os pontos mais relevantes relativos ao muçulmano no decorrer do poema.

O plano temporal da história portuguesa – dentro das narrações de Vasco da Gama ao rei de Melinde e de Paulo da Gama ao Catual – apresenta um entendimento mais amplo sobre a força da presença moura em Portugal. Com excessão das guerras contra castelhanos, quase tudo o que se refere, no poema, a feitos históricos está ligado a alguma vitória sobre mouros.

A batalha de Ourique, travada em 25 de julho de 1139, é considerada como o «facto mais célebre da história dos séculos da luta contra os Mouros [...] pelo facto, pelo mito e pela desmitificação» (Saraiva, 1993: 69). Nessa primeira grande batalha

contra mouros narrada por Vasco da Gama no poema, os inimigos muçulmanos, assim como em Salado, são valorizados em suas artes da guerra e em quantidade:

Que tão pouco era o povo *bautizado*,  
Que, *pera* um só, cem Mouros haveria.

[...]

Que *pera* um cavaleiro houvesse *cento*.

Cinco Reis Mouros são os inimigos,  
Dos quais o principal Ismar se chama;  
Todos *experimentados* nos perigos  
Da guerra, onde se alcança a ilustre fama. (III, 43-44)

De acordo com Saraiva, «todas as fontes são concordes em salientar o elevadíssimo número de mouros, mas o exagero fazia parte desse gênero [crônicas]» (Saraiva, 1993: 70). Ourique n'Os *Lusíadas* confirma uma das características mais marcantes desse épico, e da cultura portuguesa, a de construir «uma espantosa síntese dialética do literário entre o mítico e o histórico» (Silveira, 2000: 7).

Na lenda e no poema, as tropas de Afonso Henriques receberam uma ajuda crucial, e mais do que ilustre, simplesmente do próprio Cristo, que surge ao rei «na Cruz», milagre que anima os soldados a aclamar D. Afonso «alto Rei de Portugal» e a lutar novamente «inflamados» (III, 45-46):

Qual *cos* gritos e vozes incitado,  
*Pola* montanha, o rábido *moloso*  
Contra o touro remete, que fiado  
Na força está do corno temeroso;  
Ora pega na orelha, ora no lado,  
Latindo, mais ligeiro que forçoso,  
Até que, enfim, rompendo-lhe a garganta,  
Do bravo a força horrenda se aquebranta: [...] (III, 47)

A semelhança com a descrição de touradas é óbvia, como salienta a nota desta estrofe (Ramos, 1987: 420) Não é a única vez, no poema, em que mouros serão iguallados a touros, ou outros animais – «Latindo» – e vale ressaltar que a mitologia cristã liga irremediavelmente a imagem do chifre à presença demoníaca. O mouro «atónito e torvado» não foge, «confiado» em sua capacidade bélica, tendo em seguida o peito atravessado pela lança portuguesa (III, 50). Ao fim da batalha, destroçado o «Mauro Hispano»,

Três dias o grão Rei no campo fica.  
Aqui pinta no branco escudo ufano,

Que agora esta vitória certifica,  
Cinco escudos azuis esclarecidos,  
Em sinal destes cinco Reis vencidos.

E nestes cinco escudos pinta os trinta  
Dinheiros por que Deus fora vendido,  
Escrevendo a memória, em vária tinta,  
D'Aquele de Quem foi favorecido. (III, 53-54)

Nasce então o escudo de Portugal, sob o signo da ajuda divina e da vitória sobre o mouro. Saraiva afirma que a independência portuguesa «nessa época se definia pela oposição a Castela» (Saraiva, 1993: 70). É possível acrescentar ainda que a identidade portuguesa se fazia – e fez-se durante séculos depois – grande parte em oposição ao mouro. Pela diferenciação diante desse outro marcou-se cultural e historicamente o ser-se legitimamente português e católico. Basta reparar, nesse sentido, que no próprio escudo de Portugal, até mesmo lá, está eternizada a presença do outro, como sombra; estão lá as cinco quinas, «Em sinal destes cinco Reis vencidos».

Tal contraposição é encontrada na imagem da grande maioria dos heróis de ambas as narrações dos irmão Gama. D. Afonso participa do cerco a Lisboa, para «destruir o povo Sarraceno» (III, 58), e ajuda a bani-lo de várias regiões. Sancho I «faz correr vermelho» o rio em Sevilha «Co sangue Mauro, bárbaro e nefando» (III, 75) e depois também é cercado em Santarém por «Mauro povo cego», em uma batalha contra «Treze Reis Mouros» (III, 78-80), além de diversas outras investidas contra o Islã. D. Fuas, «No mar também aos Mouros dando a morte», em troca tem «a glória/ da primeira marítima vitória» (VIII, 16). Da mesma sorte, Henrique de Bonn e Teotónio Prior ganham glória contra o povo de «Mafamede» (VIII, 18-19). D. Paio Correia «com bélica astúcia ao Mouro ganha» (VIII, 26). Os condes D. Pedro e D. Duarte de Menezes ganham estandarte com suas figuras no texto épico por fazer «cercos contra toda a Barbaria», na tomada de Ceuta (VIII, 38). Afonso II toma Alcácer do Sal aos mouros, fazendo-os pagar por terem-no tomado primeiro (III, 90). Afonso IV vai em socorro da filha, D. Maria, rainha de Castela, contra as «gentes Mauritanas». Segundo conta a rainha em sua súplica ao pai, os muçulmanos: «Trazem ferocidade e furor tanto,/ Que a vivos medo, e a mortos espanto» (III, 103).

Cleonice Berardinelli aponta que «é preciso vencê-los para dar início à arrancada rumo ao sul, que chegará ao Algarve e continuará pelo mar afora» (Berardinelli, 2000: 58). A lista de heróis e seus feitos é imensa no poema, e nem sequer se abordou aqui o conteúdo das profecias, que, por sua vez, relatam diversas vitórias sobre o povo islâmico nesse «mar afora». N'os *Lusíadas*, com o contato entre portugueses e muçulmanos na África e Ásia durante a viagem da armada de Vasco da Gama à Índia, percebe-se que se mantém a oposição português-mouro.

Na Ilha de Moçambique, a «gente estranha» com quem a armada portuguesa se depara é muçulmana (I, 49) e fala a «Árábica língua», assim como nas outras regiões da África oriental em que os navegantes aportam. Um fator muito significativo nessas paragens é a visão do outro como portador de uma falsidade inerente, um ódio ancestral, e inveja:

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 ledo fingimento,  
 Tratá-los brandamente determina,  
 Até que mostrar possa o que imagina. (I, 69)

Entra em evidência a diferença entre *ser* e *parecer*, muito marcante nesses personagens. Um personagem do plano temporal mítico participa na construção desse dualismo e da ambigüidade nos muçulmanos, Baco, que arquiteta a maior parte das ciladas contra a armada de Gama. Disfarçado, «vestindo forma e gesto humano», de mouro «Velho, sábio e *co* Xequê mui valido» (I, 77), Baco usa de falsidade para alertar o moçambicano sobre os «Cristãos sanguinolentos» (I, 79) e incitar o ataque mouro. Porém o bravo português consegue defender-se e castigar «A vil malícia, pérfida, inimiga» (I, 92). A «torpe gente de *Mahamede*» (I, 99) – e *torpe* é um de seus adjetivos mais recorrentes no texto – consegue, ainda, em sinal *falso* de fazer as pazes, entregar *falso* piloto. Já em Calecut, Baco, novamente fingindo ser o que não é, aparece em sonho ao Samorim, em forma do dito «Profeta falso», Maomé, incitando-lhe desconfiança sobre as verdadeiras intenções portuguesas e sobre a própria identidade de Vasco da Gama.

## 5. Por «barões assinalados»

Como pois interpretar  
 o que os heróis não contam?  
 (Carlos Drummond de Andrade – «Rola mundo»)

No que tange ao conflito entre *verdade* e *falsidade*, não se pode deixar de desviar um pouco o foco dessa leitura para os portugueses, numa ficção em que Vasco da Gama chaga à Índia com propostas de amizade entre o rei português e o Samorim –«Vínculo quer contigo de amizade» (VII, 60) – e que poucas estrofes antes, em mais uma das sutilizas críticas camonianas, estão registradas as reais intenções que movem os navios: «Onde *vem samear* de Cristo a Lei/ E dar novo costume e novo Rei (VII, 15).

É muito difícil acreditar que *dar novo Rei* seja sinônimo da amizade mencionada pelo capitão; os interesses da viagem colonialista, religiosa e mercantil saltam aos olhos, inclusive a manipulação do discurso apresentado ao outro, como já foi aqui mencionado. Da mesma forma, em Melinde, Gama afirma:

Não somos roubadores, que passando  
Pelas fracas cidades descuidadas,  
A ferro e a fogo as gentes vão matando, (II, 80)

isto, no mesmo poema em que a Ninfa e Tethys falarão, no Canto X, exatamente, e em uma longa lista, sobre os lugares *tomados*, *dominados* e *arrasados*, cidades *invadidas* e *subjugadas* pelo poderio bélico português, por seu rei e por sua lei, em todo o globo após os descobrimentos.

Um último ponto relevante a ser sublinhado, aqui mais como uma questão em aberto, foi certa vez apontado por Jorge Fernandes da Silveira em uma de suas aulas sobre *Os Lusíadas* na graduação da UFRJ. É curioso que no poema épico do descobrimento do mundo e do outro, entre todos os personagens não-cristãos e não-europeus encontrados pela armada de Gama, o único a ter direito a um nome próprio seja Monçaide, justamente o único mouro já cristianizado do poema.

## Bibliografia

- BERARDINELLI, Cleonice (2000). *Estudos Camonianos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, Cátedra Pe. António Vieira, Instituto Camões.
- BORNHEIM, Gerd (1998). «A descoberta do homem e do mundo». In NOVAES, Adauto. *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CAMÕES, Luís Vaz de (1987). *Os Lusíadas*. Introdução, organização e notas Emanuel Paulo Ramos. Porto: Porto.
- GODINHO, Vitorino M (1998). «O que significa descobrir?». In NOVAES, Adauto. *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LOURENÇO, Eduardo (2002). *Poesia e metafísica; Camões, Antero, Pessoa*. Lisboa: Gradiva.
- SARAIVA, José Hermano (1993). *História de Portugal*. Lisboa: Alfa.
- SECCO, Carmem Lucia (1999). «As conotações do mar na poética moçambicana». In *Antologia do mar na poesia africana de língua portuguesa do século XX*, 3. Rio de Janeiro: FL/UFRJ.
- (2000). «Mito mar e memória na poesia africana do século XX». In *Antologia do mar na poesia africana de língua portuguesa do século XX*, 1. Luanda: Kilombelombe.
- SILVEIRA, Jorge Fernandes da (2000). *Discurso/ desconcerto: alguns nós na literatura portuguesa*. Série Conferências, 8. Rio de Janeiro: FL/UFRJ.

**Resumo:** O presente ensaio propõe-se a observar n' *Os Lusíadas* o conjunto de informações acerca de povos não-europeus e não-cristãos – africanos, indianos e muçulmanos – no intuito de compreender as características e contradições apresentadas em tais imagens. Busca também estabelecer relações entre estas imagens e os interesses e a identidade portuguesa naquele tempo de nascimento do conceito de humanidade.

**Abstract:** The present essay observes in Luís Vaz de Camões's masterpiece *The Lusiads* the inventory of information regarding non-European and non-Christian people – Africans, Indians and Muslims. Therefore, it aims at understanding the characteristics and contradictions of their images. Also, it searches for establishing relations between those images and Portuguese interests and identities in a time which marked the birth of the concept of humanity.