

Amigos e inimigos da lei:

Camões e Tasso na defesa da cristandade

Luís André Nepomuceno*

<https://orcid.org/0000-0001-9036-303X>

Resumo: Camões e Torquato Tasso escreveram importantes poemas épicos em seu tempo e compartilharam interesses comuns ligados à ascensão de um conceito de Europa como unidade cristã e à confrontação de inimigos reais e imaginários, vinculados ao islã. Ao definir quem são heróis e antagonistas, os poetas precisaram submeter-se à ortodoxia católica, já que os inimigos não são apenas indivíduos, como árabes, persas, hindus ou africanos, mas também conceitos e abstrações, como forças demoníacas que agem na consciência. Este artigo busca evidenciar quem são os amigos e os inimigos da lei n'Os *Lusíadas* e na *Jerusalém libertada*.

Palavras-chave: Renascimento. Poesia épica. Islamismo. Ortodoxia católica.

The friends and enemies of the law: Camões and Tasso in defense of Christendom

Abstract: Camões and Torquato Tasso wrote important epic poems in their times and shared common interests linked to the rise of a concept of Europe as Christian unity and the conflict with real and imaginary enemies related to Islam. By defining who heroes and antagonists are, the poets were submitted to the catholic orthodoxy, since enemies are not only individuals (Arabs, Persians, Hindus or Africans), but also concepts and abstractions, such as demonic forces that act inside the consciousness. This paper seeks to evince who are the friends and enemies of the law in *The Lusiads* and *Jerusalem delivered*.

Keywords: Renaissance. Epic poetry. Islam. Catholic orthodoxy.

Amigos y enemigos de la ley: Camões y Tasso en defensa del cristianismo

Resumen: Camões y Torquato Tasso escribieron importantes poemas épicos en su tiempo y compartieron intereses comunes vinculados al surgimiento de un concepto de Europa como unidad cristiana y al enfrentamiento de enemigos reales e imaginarios, vinculados a la expansión del islam. Al definir quiénes son los héroes y antagonistas, los poetas sometieron a la ortodoxia católica, ya que los enemigos no son sólo individuos (árabes, persas, hindúes o africanos), sino también conceptos y abstracciones, como fuerzas demoníacas que actúan sobre la conciencia.

* Universidade Federal de Viçosa. Professor da Universidade Federal de Viçosa/campus Rio Paranaíba. Tem mestrado e doutorado em Teoria e História Literária pela UNICAMP, com pós-doutoramento pela UFMG. E-mail: luisandre.nepomuceno@gmail.com.



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a publicação original seja corretamente citada.

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR.

Este artículo destaca quiénes son los amigos y enemigos de la ley en *Os Lusíadas* y *La Jerusalén libertada*.

Palabras clave. Renacimiento. Poesía épica. Islam. Ortodoxia católica.

1 A história ajusta-se à poesia

Os anos entre 1550 e 1580 foram particularmente significativos para os destinos da poesia épica. Foi nesse tempo que Luís Vaz de Camões e Torquato Tasso escreveram os mais importantes poemas daquele grande século do Renascimento tardio, que recuperava, a seu modo, os modelos das epopeias clássicas. Camões deveria estar em Goa, capital do Estado Português da Índia, quando compôs *Os Lusíadas*, levando o manuscrito a Portugal em 1570, à época em que enfim decidiu deixar as terras estrangeiras, depois de dezessete anos vividos no Oriente. Conseguiu publicar seu poema dois anos depois, em 1572, com as licenças régias e eclesiásticas e com a dedicatória a D. Sebastião, o rei adolescente que prometia revigorar os áureos tempos da expansão portuguesa. Tasso (que conheceu de perto os romances poéticos de cavalaria de Ariosto e Boiardo, a fantasiar aventureiros cristãos em luta nas terras orientais) transitava entre Nápoles, Roma, Veneza, Mântua e outras cidades em busca desesperada de protetores, num tempo de rivalidades entre repúblicas e reinos da Itália. *Jerusalém libertada*, poema de uma vida, vinha sendo redigido muito aos poucos, numa das fases mais conturbadas do poeta, duas vezes encarcerado em manicômios por conta de notórios sinais de loucura. A versão final, depois de manuscritos espúrios que circularam pela Itália, saiu em 1581, também com as licenças devidas e com a revisão do autor e dos censores (Gigante, 2007).

Inseridos num mesmo cenário histórico, Camões e Tasso têm sido frequentemente aproximados como poetas que partilharam interesses comuns (Cerbo, 2011), sempre às voltas com a defesa da cristandade num momento de renovação dos conflitos com muçulmanos, desde que os turcos otomanos haviam tomado Constantinopla em meados do século anterior, uma das derrotas militares mais

dolorosas sentidas pelo Ocidente. A Batalha de Lepanto, em 1571, travada entre a Liga Santa e o império otomano, poderá ter renovado os ânimos ocidentais, decretando o fim da expansão islâmica no Mediterrâneo, mas era acontecimento tardio para o itinerário da poesia épica, que desde décadas antes já vinha delineando seu repertório de interesses. Quando, nos versos finais d'*Os Lusíadas*, a ninfa Tétis conduz Vasco da Gama ao topo do monte para lhe descobrir a máquina do mundo, expondo à vista a “Europa Cristã, mais alta e clara/ Que as outras em polícia e fortaleza”, em oposição à África islamizada, “inculta e toda cheia de bruteza” (*Lus.* X 92), já é possível entrever ali um traçado de eurocentrismo, ainda que o termo soe anacrônico. De toda forma, não é uma análise incoerente. A ascensão e a brusca expansão geográfica do islã, a partir do séc. VII, ocupando uma espécie de lacuna deixada pela queda do império romano, terá contribuído substancialmente para um conceito de Europa como unidade cristã. A Primeira Cruzada havia estabelecido “uma identidade comum para os cavaleiros de todas as camadas da nobreza da Europa, firmemente atrelados à fé cristã” (Frankopan, 2022, p. 35). Mas há quem diga que, mesmo antes disso, algum traço inicial de unidade da “Europa cristã” já estaria remotamente esboçado na batalha de Poitiers, em 732, entre francos e mouros do Al-Andalus, às portas da era de Carlos Magno: a tentativa de invasão árabe na França teria levado um cronista a chamar os vitoriosos de “europenses”, um neologismo destinado a transcender e substituir o conceito de “*civitas Romanum* perdido e lamentado” (Lewis, 2010, p. 183).

De toda forma, parece mesmo que o conceito moderno de Europa nasceu da luta contra o islã (Cliff, 2012). Mas ocorre que, nos tempos de Tasso e Camões, esse confronto histórico já tinha alcançado a substância ideológica profunda das gestas e dos poemas épicos, com um claro interesse em demonizar o inimigo e criar dele uma imagem que se aproximasse de uma espécie de “inimigo metafísico”, algo que dimensionasse não exatamente, ou não apenas, uma inimizade política, motivada por interesses territoriais, mas uma inimizade abstrata, a luta contra uma entidade teológica, representação arcaica do mal que grassa pelo mundo. Era qualquer coisa que dava sentido à própria identidade cristã e aos medos atávicos que se encenavam no imaginário, por meio de demônios, bruxas, idólatras, pagãos e indivíduos dados a sexualidades ilegítimas. O mouro

encarnou tudo isso de uma única vez (Cardini, 2006). Se é certo que a Europa praticamente “fabricou” inimigos diabólicos, “a preocupação cristã com o ‘Islã’, a julgarmos pelo volume de textos escritos – livros, exegeses, descrições, polêmicas, odes e poemas épicos –, em muito excedia qualquer interesse muçulmano pela cristandade ocidental”, diz Andrew Wheatcroft (2004, p. 71). Sim, o islã, em pouco tempo, impressionou com uma das maiores revoluções de poder, religião, cultura e riqueza da história, e isso parece ter metido medo na Europa.

O muçulmano tornou-se, portanto, o primeiro grande inimigo real e imaginário do Ocidente, desde a primeira expansão geográfica dos domínios árabes. Mal representado nas crônicas e na poesia, o mouro logo veio a ser identificado como herético, infiel e idólatra – quando na verdade o islã era rigorosamente monoteísta (Wondrich, 1998) – ou como pagão de uma fé falsa, indivíduo dado às artes mágicas e diabólicas, dado à decadência moral e à permissividade sexual. Dante pôs Maomé no oitavo círculo do Inferno, com as entranhas rasgadas e abertas, entre os promotores de cismas religiosos e os semeadores de ódios, divisões e discórdias entre os povos. Ao lado dele, vem Ali, seu genro, também profeta e cismático (*Par.* XVIII). Petrarca voltou-se contra o pensamento árabe e o averroísmo como ciências falsas e indignas de seu projeto humanista. Quando a imagem do muçulmano chegou à poesia no Quinhentos, as gestas, os romances, a filosofia e a poesia épica já tinham arranhado profundamente a sua reputação. Inseridos no debate, Camões e Tasso viram-se dispostos a colaborar com esse estigma.

Os Lusíadas, síntese do gênio poético de Camões, projeto ambicioso e erudito, narram a histórica viagem de Vasco da Gama, que, entre 1497 e 1499, a serviço da coroa portuguesa e da Ordem de Santiago, margeou a costa atlântica da África e descobriu o caminho marítimo para a Índia, tão cobiçada por ser, naquele tempo, a convergência do comércio de muitos povos, como indianos, chineses, árabes, egípcios, judeus e outras etnias que navegavam pelo Índico. Mas a viagem é apenas pretexto inicial para que Camões celebre os feitos de Portugal, desde a fundação do reino no distante séc. XII, até as profecias de sua expansão colonialista nos tempos em que o poeta andava pela Ásia portuguesa. A par dos perigos da viagem, que não são poucos, incluindo a oposição de

deuses do Olimpo e de monstros marinhos, a trama alcança efeitos dramáticos quando Gama precisa se ver livre das ciladas dos mouros de Calicute, que querem expulsar os portugueses e manter a hegemonia de seus empreendimentos comerciais na região. Há ameaças, impropérios, intimidações, tomadas de reféns, mas não se chega a um confronto direto. O valor épico do poema está na história de Portugal, na sua luta pela reconquista, no enfrentamento do inimigo muçulmano, que (mal sabia Vasco da Gama) também estaria na Índia comerciando suas especiarias. Não é sem razão que, quando Gama relata ao rei de Melinde a história da “ditosa pátria minha amada”, “onde a terra se acaba e o mar começa”, ele a define como o lugar onde “quis o Céu justo que [ela] floreça/ nas armas contra o torpe Mauritano” (*Lus.* III 20). Para Camões, a viagem de Gama só faz sentido num contexto mais amplo de luta contra os infiéis, que dá continuidade e razão de ser à história de Portugal.

Jerusalém libertada, por sua vez, narra os acontecimentos da Primeira Cruzada de 1099, mas muito à maneira de Torquato Tasso: seus heróis são bem mais míticos e idealizados do que a história poderia permitir. O exército europeu, disperso e fragmentado no começo da trama, será comandado por Godofredo, a chamado de Deus por intermédio de seu anjo Gabriel. E o novo comandante enfrenta adversidades imensas: precisa reunir seus homens em torno da causa da cruzada, quando muitos deles têm interesses pessoais distintos. As implicações começam quando a feiticeira Armida, sob ordens muçulmanas, é enviada ao acampamento cristão e quando os demônios, sob a liderança de Plutão, se reúnem num concílio para dispersar o exército dos cruzados. Armida, com uma historieta enganosa, arrasta militares importantes de Godofredo e os aprisiona; Rinaldo, o mais importante dos soldados (o Aquiles cristão), também é seduzido pela feiticeira, que, apaixonada por ele, consegue mantê-lo cativo numa ilha, até que ele seja resgatado por companheiros. Tancredo, outro importante militar cruzado, vê-se apaixonado por Clorinda, donzela guerreira muçulmana sua inimiga, que, na vasca da morte, pede que seja batizada. Do lado dos sarracenos, Jerusalém é protegida por Argante, Aladino e Solimano, três grandes guerreiros que contam com a proteção de Ismeno, feiticeiro apóstata, convertido ao islã, figura central na trama, mago capaz de enfeitiçar a floresta e impedir que os cristãos consigam madeira para a edificação de suas

máquinas de guerra. Apenas Rinaldo será capaz disso, depois de uma complexa trajetória de aprendizagem espiritual. A batalha final, que conta com a participação de Rinaldo, depois de seu retorno, tem dimensões apoteóticas e finda-se com a libertação do Santo Sepulcro, motivação inicial da Primeira Cruzada. Armida busca a morte, mas seu amado a impede e promete torná-la rainha, quando ela então se oferece para ser a sua escrava, numa cena que sugere sua conversão: “Eis tua escrava”, diz, ‘autoridade/ tens em mim, cumprirei tua vontade”. A frase remete à resposta de Maria ao anjo Gabriel, na cena da anunciação (JL, XX 136).²

Camões e Tasso, a exemplo dos modelos clássicos de poesia épica que eles naturalmente estudaram, precisam sustentar os valores políticos e religiosos que celebram, e para isso, é imprescindível que o leitor compreenda quem são os heróis e quem são os antagonistas de sua trama. Parece simples, mas a caracterização desses elementos conta com questões mais delicadas e sensíveis do que se imagina, primeiro porque ambos estiveram severamente submetidos à avaliação de conselhos eclesiásticos inquisitoriais e precisaram harmonizar suas narrativas a preceitos ortodoxos e a valores normativos; e segundo porque os antagonistas não são apenas indivíduos, ou personagens, mas também ideias, abstrações, valores, conceitos. Como a base histórica de ambos os poemas é a luta contra o infiel (portanto, a luta contra a infidelidade religiosa, a apostasia, o paganismo, a idolatria, a traição e a heresia), os antagonistas serão os inimigos da lei, entendendo-se por “lei” a verdade sentenciada sobre o julgamento das nações; e os heróis serão como amigos desse mesmo código religioso.

Camões, legitimando a fé católica, o domínio militar sobre os povos e o plano expansionista do colonialismo português, entende que tudo aquilo que se opõe a esse projeto é inimigo, o que inclui o muçulmano, as heresias protestantes, as forças políticas locais da África e da Índia, certos deuses do Olimpo e até figuras mitológicas que representam as forças da natureza, como o gigante Adamastor. Tasso, por sua vez, igualmente atestando a verdade da cristandade católica contrarreformista, esboça um

² “Ecco l’ancilla tua; d’essa a tuo senno/ dispon’, – gli disse – ‘e le fia legge il cenno”. As citações da *Jerusalém Libertada* (JL) serão dadas na tradução de José Ramos Coelho, publicada pela Topbooks (1998), com a versão do original italiano (GL) oferecida nas notas de rodapé e extraída da edição da Einaudi (1993).

enorme elenco de inimigos políticos, como árabes, turcos, persas, egípcios, mouros e palestinos, mas também de inimigos abstratos, como demônios e fúrias do submundo que se aliam aos muçulmanos. Desenhar uma narrativa que ajuste esse acervo imenso de nomes históricos e de entidades mitológicas a um plano literário único não é uma composição tão simples, porque envolve também o ajuste ideológico de heróis e de antagonistas a um projeto que dê conta da unificação de conceitos religiosos e políticos. Este artigo busca apresentar estes dois retratos: os “amigos” e os “inimigos” da lei.

Se Tasso e Camões tivessem oferecido à poesia a suposta verdade da história que lhes chegara às mãos, pelo menos conforme o registro que as crônicas haviam oferecido, os dois poemas teriam saído a outra coisa bem distinta. Tasso, lendo os cronistas, autorizou mudanças substanciais na história da Primeira Cruzada, sempre de olhos postos na unidade da ação poética e na verossimilhança, diferentemente dos autores de romances de cavalaria (fantasiosos demais), e sempre a julgar que sua trama registra não necessariamente o que aconteceu, mas “o que e como poderia ter acontecido”, conforme as sugestões da poesia (Benfell, 1999, p. 180). Camões, por sua vez, do alto de sua formação humanista e neoplatônica, entendeu que, assim como a arte corrige a natureza, a poesia salva a história do esquecimento, o que significa que a brutalidade da história, conforme se lê nas crônicas, não é conciliável com o ideal platônico de beleza e que há, portanto, alguma necessidade de se ajustar a história e trazê-la ao idealismo e à eternidade da arte (Hansen, 2005).

Para os dois poetas, heróis épicos e seus antagonistas são, então, personagens da poesia, não personagens da história, ainda que tenham originalmente saído desta. O caráter de cada um deles é matéria de uma filosofia moral que se ajusta aos interesses da matéria poética. O Vasco da Gama d’*Os Lusíadas* não pode ser identificado com o Gama das crônicas portuguesas que Camões conheceu de perto, nem o Godofredo de Tasso será o espelho do Godofredo de Bulhões, nobre e militar franco, primeiro soberano do Reino Latino de Jerusalém, personagem sobejamente referido na cronística medieval. A julgar por tudo isso, é preciso considerar que a autorização permissiva das alterações da história na poesia é o pressuposto inicial para se compreender como os dois escritores

manipularam as identidades de seus heróis e protagonistas numa trama de efeito poético e moralizante. Sem o novo desenho da história não era possível fazer poesia épica.

2 Os amigos da lei, ou os protagonistas da cristandade

Tanto Camões quanto Tasso, portanto, precisaram fazer o ajuste da história e de seus personagens aos interesses moralizadores da poesia. Pedro de Amiens, vulgo Pedro, o Eremita, pode ser um bom exemplo. Monge fanático, de inspiração milenarista, Pedro conduziu a chamada Cruzada Popular de 1096, antes da Primeira Cruzada oficial, liderando uma horda de exaltados e iludidos, numa espécie de vale-tudo, sem a aprovação da Igreja, massacrando judeus pelo caminho e promovendo uma violência extremista, plena de abusos, com saques, assaltos e selvageria de toda espécie, inclusive contra cristãos (Runciman, 2002; Frankopan, 2022). Com seu discurso inflamado sobre a segunda vinda de Cristo, Pedro arrastou multidões a um desastre que levou o imperador bizantino Aleixo I a julgar que o apoio que ele solicitara ao papa Urbano II contra os mouros tinha sido uma péssima ideia. O Pedro que vai para a *Jerusalém libertada* de Tasso é um profeta sábio e filósofo estoico, figura divinizada que o próprio poeta identificou com a Beatriz de Dante (Gigante, 2007), a síntese teológica e o aconselhamento espiritual dos cavaleiros da Primeira Cruzada. Outro exemplo é a própria projeção histórica do Reino Latino de Jerusalém, que todos sabem ter sido o mais absoluto fiasco político (Wheatcroft, 2004). Não durou cem anos e não teve qualquer contribuição para a permanência ocidental no mundo islâmico.

A unidade ideológica e o senso de coletividade foram os principais desafios dos dois poetas para compor o desenho de seus heróis protagonistas, prontos a entrar em cena e representar a síntese de um conceito de “Europa cristã, mais alta e clara que as outras” (*Lus.* X 92). *Os Lusíadas* e a *Jerusalém libertada* retratam respectivamente a comitiva portuguesa de navegação e o exército cruzado como blocos coesos, como unidades inquebrantáveis a serviço da fé e da lei, quando, na verdade, sabe-se que os

portugueses, à época dos projetos messiânicos de D. Manuel, mantinham interesses e disputas entre si (num complexo confronto político entre nobreza, coroa e classe mercantil), e que os francos lutaram por territórios e interesses individuais em terras bizantinas. A necessidade imperativa de representar os heróis a partir de uma ideia de unidade, ou mesmo de coletividade indissolúvel, mesmo que ela nunca tenha existido, parece ter exigido bastante dos esforços dos poetas.

Para Camões, o primeiro ajuste importante deu-se na imagem de Vasco da Gama, figura controversa na história das conquistas e das navegações. As crônicas o retratam de maneiras distintas, mas frequentemente com tonalidades heroicas, mesmo nas ações mais polêmicas, como em seus crimes de guerra e em seus atos de corsário. A historiografia moderna o tem visto, no entanto, como violento, exaltado, péssimo diplomata, com personalidade de corsário (Subrahmanyam, 1998; Bouchon, 1998). A segunda viagem de Gama à Índia em 1502, por exemplo, apresenta episódios negativos para a sua heroicização: a feitoria que Cabral instalara em Calicute tinha sido destruída por mouros como revide por conta da pirataria portuguesa no Índico. Gama, sempre fazendo o personagem do cruzadista contra os inimigos da fé, voltou à Índia levando uma exigência impraticável: impôs que o samorim, autoridade local, expulsasse da sua cidade todos os muçulmanos que ali faziam comércio, nada menos que os mais importantes mercadores daquele tempo, gente que alimentava a força econômica da costa do Malabar. Gama deu início a sua retaliação, depois de não ter sido atendido. O capitão e almirante português, exigindo, mas não obtendo, a restituição da feitoria tomada a Aires Correia (instalada por Cabral), fez pelo menos uns cinquenta reféns, entre pescadores pobres nas praias de Calicute, enforcou todos eles, cortou cabeças, mãos e pés, colocou tudo em pequenas embarcações, mandou ao samorim e deixou a maré levar os corpos à beira-mar. Em seguida, bombardeou a histórica cidade do Querala. Antes, havia assaltado um navio muçulmano em ação espantosamente violenta, queimando toda a tripulação viva. Esses fatos estão disponíveis nas crônicas oficiais do reino (Castanheda, 1979; Barros, 1945). Historiadores modernos, em atitude eurocêntrica, têm relativizado a violência de Gama na Índia: Anthony Disney (1995), por exemplo, diz que o fato não foi uma sequência de atrocidades gratuitas, porque Gama

chegara a um impasse nas negociações com o samorim e tentava vingar a honra de D. Manuel.

De toda forma, esse é o personagem histórico que Camões leva a seus versos, e o poeta sabe que, para desenhar sua figura heroica no espaço da poesia, deverá apagar os rastros de pilhagem, corso, violência gratuita e assalto que o almirante e seus homens promoveram na África e na Ásia (Pelúcia, 2010; Nepomuceno, 2022). Episódios de pouca monta registrados nas crônicas, sem impacto moral no âmbito da história, inscrevendo cenas de confronto e de guerra, podem ser constrangedores na epopeia comprometida com as virtudes e com o heroísmo cívico. É bastante conhecida uma passagem registrada pelos cronistas em que Gama assalta um barco na saída de Mombaça, exigindo pilotos que o levem a Calicute e distribuindo entre seus homens o espólio que conquistara no assalto. Gaspar Correia, historiador pouco digno de confiança, mas oferecendo a Camões uma tonalidade essencialmente heroica e virtuosa dos viajantes portugueses, garante que Gama proibiu seus homens de espoliar os inocentes do barco: que “nada bulissem” (Correia, 1975, p. 50). Fernão Lopes de Castanheda (1979, p. 30), menos generoso, sentencia que Gama, sem pudor, repartiu os bens entre seus tripulantes. Camões omitiu muito dessa cena, apenas insinuando que houve algum confronto na saída de Mombaça e que o inimigo muçulmano “nas mãos vai cair do Lusitano” (*Lus.* II 69), sem esclarecer que se tratou de um assalto. É bastante revelador que, alguns versos depois, o próprio Gama, diante do dócil rei de Melinde, explique a natureza do episódio: “Não somos roubadores que, passando/ pelas fracas cidades descuidadas,/ a ferro e a fogo as gentes vão matando,/ por roubar-lhe as fazendas cobiçadas” (*Lus.* II 80).

Camões precisou igualmente elaborar no imaginário do leitor a ideia de que os portugueses eram um bloco coeso a representar uma unidade de pensamento e de ação épica. Sanjay Subrahmanyam (1998) explica, no entanto, que o projeto expansionista português, desde os tempos de D. João II, ao contrário do que sugere o idealismo humanista de Camões, contou com inevitáveis contradições de programas e interesses, representados, de um lado, pela monarquia, buscando a consolidação colonialista da coroa por estratégias políticas e religiosas, e de outro, pela nobreza militar, procurando o enriquecimento próprio, indiferente às alianças econômicas do Estado e ao projeto

evangelizador. No fim do século da expansão, Diogo do Couto deverá ressentir-se profundamente da cobiça e da corrupção a que haviam se entregado o oficialato e os jovens aventureiros do império português. O “peito ilustre lusitano” (*Lus.* I 3), ou antes, os lusíadas como “nação”, como “abstração política”, como coletividade unificada e densamente coesa, são uma espécie de invenção camoniana, antecipada pelas crônicas régias autorizadas pelo crivo regulador da monarquia.

Outra contradição flagrante n’*Os Lusíadas* é o descompasso entre, de um lado, a essência épica do poema, naturalmente centrada na missão conquistadora, no projeto militar e sobretudo na sujeição colonialista dos povos, e de outro, a busca por uma imagem moderna e pacífica dos portugueses, centrada no suposto plano inicial da viagem de Gama, que era evangelizar o Oriente e inserir Portugal na dinâmica do comércio marítimo do Índico. É também uma tentativa de apagar os traços de barbárie dos heróis portugueses e edificar deles uma imagem incorruptível. O Índico nos tempos do samorim era a convergência mais importante do mundo no comércio de especiarias e nas relações internacionais, agregando etnias de lugares distintos, e a súbita presença dos portugueses no local parece ter desequilibrado a estrutura orgânica desse esquema internacional: “Com a chegada dos europeus, o mar já não era mais uma zona de livre-comércio”, diz Roger Crowley (2016, p. 156).

Camões sustenta visões inconciliáveis a esse respeito: precisa apagar a ideia de que os portugueses ansiavam por subjugar e escravizar os povos orientais, alardeando seu projeto evangelizador e sua missão mercantilista, com ideais de paz e comércio em alianças políticas, mas sua poesia acaba por denunciar o contrário. Diante da autoridade do samorim, Vasco da Gama faz um discurso conciliador, sugerindo que se o rajá de Calicute “com pactos e lianças/ de paz e de amizade, sacra e nua,/ comércio consentir das abundanças/ das fazendas da terra” (*Lus.* VII 62), ele terá grandes proveitos para o seu reino. Essa versão está evidente também nas crônicas. Mas nada sugere que o rei D. Manuel, tendo consigo as bulas papais do século anterior, as quais lhe concediam o direito teológico de escravizar os povos abaixo da Guiné, estivesse disposto a ser “amigo” e “irmão” da gente oriental. Entendendo a complexidade inóspita do fluxo comercial que se instalara no Índico havia mais de mil anos, sua opção foi pela guerra. Camões, mesmo

ostentando os supostos ideais de paz dos portugueses na Índia, não pode esconder deles o papel militar, brutal e subjugador oficializado no Oriente, que é a matéria e o argumento d'*Os Lusíadas*. Logo na abertura do poema, por exemplo, já estampa o seu propósito: “[...] esperamos jugo e vitupério/ do torpe Ismaelita cavaleiro,/ do Turco Oriental e do Gentio/ que inda bebe o licor do santo Rio [...]” (*Lus.* I 8).

Com Torquato Tasso, o problema do ajuste da história e da unidade ideológica será um esforço ainda mais notório e controverso. Na verdade, será este o trabalho mais relevante na base essencial de seu poema: conferir ao exército cristão em Jerusalém uma ideia de coesão, harmonia e uniformidade, quando o poeta sabia, por intermédio das crônicas que certamente leu, que os cavaleiros da Primeira Cruzada foram traidores da causa incitada pelo papa Urbano II e viram-se envolvidos em interesses particulares, com olhos esticados nos benefícios territoriais e financeiros que o empreendimento poderia render, inclusive tomando posse de cidades do império bizantino como projeto pessoal (Maalouf, 2007). O discurso de Godofredo a seus pares no canto I, depois de ser visitado pelo anjo Gabriel a mando de Deus, é profundamente significativo dos propósitos que o poeta anseia por revelar ao leitor:

Decerto não deixamos os penhores
Caros e a pátria, se o meu crer não erra,
Nem a vida expusemos aos furores
Do mar, e aos riscos de apartada guerra,
Para alcançar efêmeros louvores,
Ou para possuir bárbara terra;
Fora mesquinho prêmio, baixa palma,
Verter o sangue em prejuízo d'alma (*JL*, I 22)³.

A lealdade política e religiosa era o ponto sensível dos armados à Terra Santa, e Tasso sabia disso. A Primeira Cruzada começou com um sério problema de liderança (Godofredo nunca foi exatamente líder) e terminou com a dispersão do exército em meio a interesses próprios, o que inclusive significou a traição ao juramento feito a contragosto ao imperador bizantino. Tancredo e Balduino foram oportunistas e

³ “*già non lasciammo i dolci pegni e 'l nido/ nativo noi (se 'l creder mio non erra),/ né la vita esponemmo al mare infido/ ed a i perigli di lontana guerra,/ per acquistar di breve suono un grido/ vulgare e posseder barbara terra,/ ché proposto ci avremmo angusto e scarso/ premio, e in danno de l'alme il sangue sparso*” (*GL*, I 22).

disputaram rivalidades internas na conquista de Edessa, Godofredo extorquiou impostos em terras orientais e dividiu entre seus homens, Boemundo manteve Antioquia sob o seu jugo colonialista, embora Aleixo I a reclamasse como território de seu império, o que levou a uma histórica campanha de difamação contra o seu nome por parte das crônicas ocidentais, numa tentativa de ocultar a traição de Boemundo (Frankopan, 2022). Tasso parece ter dado ouvido às crônicas, porque raramente menciona as forças militares do imperador, e quando o faz, é para reafirmar a difamação. “Infâmia, ó Grécia!” (JL I, 51)⁴, ele diz sobre Tatino, o chefe dos bizantinos que acompanha o exército ocidental. O mesmo Tatino, capitão grego, será o primeiro a abandonar a guerra, no canto XIII, em atitude covarde, mostrando absoluta fragilidade moral, na cena em que os demônios enviam uma onda de calor e uma seca insuportável ao exército cristão: “Se em sua loucura Godofredo é cego,/ perca-se, perca o povo seu querido” (JL, XIII 68)⁵, ele se justifica, em discurso anti-heroico.

Há incongruências históricas que Tasso precisa acomodar a seu plano. O pressuposto do poema é de que os cavaleiros cruzados deverão salvar os cristãos do jugo árabe em terras palestinas, bem como libertar o Santo Sepulcro das mãos de gente herética: “os de Cristo carregara/ de tributos e os seus aliviara” (JL I, 84)⁶, ele diz sobre Aladino, personagem fictício que, no poema, assume a posição de governador da cidade de Jerusalém. Mas, na verdade, a situação dos cristãos na Palestina ocupada pelos árabes era mais ou menos tranquila para se falar em libertação, embora o trânsito de peregrinos tivesse sido bastante dificultado nas décadas recentes (Runciman, 2002). Não se tratava exatamente de “salvar” cristãos. Qualquer historiador sabe que, embora as motivações iniciais tenham sido essencialmente religiosas, o empreendimento dos cruzados caiu em interesses subjetivos e no anseio de expansão dos feudos ocidentais em terras bizantinas e palestinas.

O caso de Godofredo como protagonista da cristandade é bastante sugestivo. Herói mítico, indivíduo estoico, cavaleiro perfeito, sábio divinizado e grandioso que

⁴ “*Oh vergogna! oh misfatto*” (GL I, 51).

⁵ “*se ne la sua follia Goffredo è cieco,/ siasi in suo danno e del suo popol franco*”.

⁶ “*scemò i publici pesi a’ suoi pagani,/ ma più gravonne i miseri cristiani*” (GL I, 84).

recebe e vê as manifestações de Deus e dos anjos a seu lado, o ídolo cristão idealizado por Tasso foi, na verdade, Godofredo de Bulhões, duque de Lorena, primeiro protetor do Santo Sepulcro (*Advocatus Sancti Sepulchri*, porque ele recusou modestamente o título de rei de Jerusalém), suposto descendente do imperador Carlos Magno, servidor de Henrique IV e figura já mitificada na literatura. Seu nome está no panteão do céu de Marte, no paraíso de Dante (o céu dos combatentes), junto daqueles que lutaram e defenderam a Igreja ameaçada pelas armas exteriores: Cacciaguida (trisavô de Dante), Orlando, Carlos Magno, Renoardo, Ruberto Guiscardo (*Par.* XVIII 43-48). O Godofredo que vai para a *Jerusalém libertada* é a figura sublime em torno da qual será possível unificar os interesses diversos de cada um dos cavaleiros. O personagem, em sua divina missão, como nos ensina David Quint (1990), é o herói de duas cruzadas: a cruzada pela libertação do Santo Sepulcro e a cruzada pela unificação de seu exército, ou, em outros termos, a luta contra os infiéis sarracenos e a luta contra os dissidentes e heréticos de seu próprio exército. Quando Alete e Argante, dois soldados mouros, procuram Godofredo no canto II para dissuadi-lo da guerra, com a promessa e o consolo de terras já conquistadas, o herói cristão empreende um discurso de sete estrofes cuja síntese reside na ideia de que “não nos levaram, não, à santa empresa/ da ambição os estímulos” (*JL*, II 83).⁷ Godofredo, portanto, acima dos erros humanos, é uma espécie de eixo em torno do qual as subtramas de cada personagem adquirem coesão e unidade ideológica (Gregory, 2002).

A história de Rinaldo é igualmente reveladora do esforço de Tasso para registrar a coesão interna do exército cristão em Jerusalém. Inspirado no Aquiles da *Iliada*, Rinaldo é o cavaleiro invencível, grandioso e afoito, tomado de ira quando provocado (sua *hybris*), a exemplo do próprio Aquiles, e acaba por quebrar a unidade do grupo quando mata Gernando, seu companheiro cristão, por conta de um debate exaltado, instigado e manipulado pela feiticeira Armida. Aprisionado por ela nas ilhas Afortunadas e depois resgatado por Carlos e Ubaldo, Rinaldo será solicitado a voltar à guerra em razão de sua força insuperável, mas ele só o fará depois de longo percurso de aprendizagem

⁷ “*ché non ambiziosi avari affetti/ ne spronaro a l'impresa*” (*GL* II, 83).

espiritual, pautado enfim pela confissão e pela purificação conduzidas por Pedro, o Eremita. Há diferenças importantes em relação a Aquiles: o retorno de Rinaldo não pode significar a proeza do indivíduo, a tomada de Jerusalém como exercício da personalidade, mas o alcance do trabalho coletivo. O conflito entre ele e Godofredo dá-se entre o código de honra individual (que ele entendeu ter sido quebrado por Gernando) e o código da coletividade militar, representado por Godofredo, ou seja, entre o indivíduo e o grupo (Javitch, 2007). Rinaldo volta contrito e submisso, depois de seu idílio com Armida nas ilhas Afortunadas, porque sua nova identidade, agora purificada das manobras mágicas da feitiçaria, é antes de tudo a identidade que se junta à coesão e ao espírito de coletividade do exército cristão. Mesmo admitindo os interesses subjetivos dos cavaleiros cruzados (afinal, Deus olha para eles e “do oiro, glória e poder não sente o freio”, *JL*, I 8),⁸ Tasso entende que esses mesmos interesses só podem ter sido corrompidos por influência demoníaca, já que o poder da justiça eterna “despertou cólera insana/ nos peitos onde só piedade mora” (*JL*, XIX 38).⁹

A harmonização temática e o ajuste ideológico da história, projeto que esteve na poesia de Camões e de Tasso, apresentam propósitos importantes na legitimação dos valores épicos. Junto à ideia de que a poesia se sobrepõe à história e de que a arte se sobrepõe à realidade, para ambos os poetas, o projeto resume a necessidade de se desenhar o herói épico conforme um modelo estrutural. Os amigos da fé, heróis de um grupo coeso e uniforme, protagonistas da cristandade que farão parte do grande heroísmo cívico nacional ou mesmo do panteão dos santos combatentes no paraíso, precisam passar a ideia de que pertencem a uma unidade ideológica e a uma coletividade indissolúvel e indestrutível. Sem interesses próprios, alheios à sedução, sem ambições pessoais, sem subterfúgios ou armadilhas, sem individualidade, sem olhos postos na cobiça ou na riqueza alheia, suas figuras, plenas de incorreções, contradições e incertezas quando ainda presas à história, vão para a poesia como representações de indivíduos fiéis que se diluem numa comunidade orgânica, doadores de sua força física e psíquica em favor de uma comunhão, de uma causa nobre, a Igreja, o Estado, a fé, a

⁸ “ogni mortale/ gloria, imperio, tesor mette in non cale” (*GL*, I 8).

⁹ *Dal tuo secreto proveder fu desta/ l'ira ne' cor pietosi, e incrudelio*” (*GL*, XIX 38).

conquista militar, a subjugação dos menores, dos traidores e heresiarcas. Juntos, enfrentam inimigos que se opõem a eles como os infiéis dessa mesma causa.

3 Os inimigos da lei e da fé, ou os antagonistas da cristandade

Os inimigos da fé não são apenas inimigos, nem apenas antagonistas. Seu papel é mais profundo. Considere-se que, na poesia épica clássica e moderna, os homens estão submetidos a forças cósmicas e divinas. Camões trouxe o acervo mitológico clássico para interferir na ação dos portugueses, e Tasso buscou o imaginário cristão (anjos, demônios) para interagir com os heróis. Stanley Belfel (1999), em artigo sobre o providencialismo na *Jerusalém libertada*, entende que o próprio Deus é uma espécie de autor da Primeira Cruzada, sua causa movente, sua ação inicial, aquele que promove interferências substanciais na trama ao longo de todo o poema e define o rumo dos acontecimentos, como, de resto, poderia definir a vida de cada um de nós. Os que se opõem aos heróis (e isso também serve para Camões) opõem-se a uma ordem cósmica muito mais ampla, o que significa dizer que eles não são apenas resistentes políticos, mas que vão contra decisões dos deuses e do próprio destino. Virgílio fez o mesmo com a maquinaria de suas divindades em favor da ordem do Império Romano. Quando Camões expõe a fundação do império católico português no Oriente e Tasso narra a fundação do império ocidental em Jerusalém, ambos supõem que existe igualmente uma maquinaria divina por trás desses acontecimentos, e que os opositores e antagonistas são instrumentos do mal e da perfídia em busca da refutação da ordem divina e imperialista. Por isso serão sempre retratados como traidores e infiéis, incluindo aí um rol de elementos que compõem a traição religiosa: a infidelidade em si, a apostasia, a idolatria, a heresia e o paganismo.

Os inimigos da lei serão, sim, os infiéis acima de tudo, ou seja, os muçulmanos, inimigos históricos de longa data, mas não apenas eles, também todos aqueles que se opõem à fundação dos reinos católicos e imperialistas, como os demônios, os magos, os

cristãos hereges (lembre-se a Igreja Ortodoxa bizantina, mal vista desde o Grande Cisma), os protestantes, os deuses mitológicos antagonistas, os nativos da Índia com suas religiões autóctones, as fúrias infernais – todos eles desenhados como traidores da fé única, falsificadores da verdade, em geral tomados de comportamentos morais dúbios, incapazes de confronto honesto, plenos de engano e de armadilhas. Sua linguagem é diabólica, suas atitudes são traidoras.

A primeira aparição de Baco n’Os *Lusíadas* (sempre levado por uma motivação egoísta, que é manter seu prestígio em terras orientais) já revela uma atitude de impostor: ele finge-se de mouro em Mombaça para disseminar entre os nativos a ideia de que “eram gentes roubadoras/ Estas [os portugueses] que ora de novo são chegadas” (*Lus.* I 78). No canto II, vai disfarçar-se de cristão para atrair os portugueses a uma emboscada. Ao longo de todo o poema, fará coisas semelhantes, articulando armadilhas e ciladas junto à gente moura. Na cena da batalha entre Argante e Raimundo, na *Jerusalém libertada*, Raimundo é atingido por uma flecha atirada por Oradino, auxiliado por Belzebu, uma flecha que rompe os códigos da luta entre os cavaleiros que digladiavam e que torna “o ajuste violado” (*JL*, VII 103).¹⁰ “[...] Empregai em seu extremo dano/ umas vezes a força, outras o engano” (*JL*, IV 16),¹¹ diz Plutão, o maior entre os demônios, em seu discurso no concílio das fúrias infernais do Tártaro. “Tu bem sabes como é conveniente/ opor, para impedi-lo, a força e engano” (*JL*, VIII 3),¹² dirá também Astarote a Alecto, dois outros demônios que participam das batalhas contra o exército cristão. A natureza íntima do infiel é o engano, o ludíbrio, a ilusão. O deus muçulmano não atende às súplicas dos seus, que são muitas, porque ele simplesmente não existe (Gregory, 2002), assim como não atenderá às súplicas dos apóstatas e hereges.

Camões entende que a cristandade católica, para além de qualquer presunção, converge para Portugal, esse pequeno reino no extremo da Europa, “onde vem samear de Cristo a lei/ e dar novo costume e novo Rei” (*Lus.* VII 15), essa nação inexpressiva que vai aos confins do mundo levar o Evangelho, “e se mais mundo houvera, lá chegara” (*Lus.*

¹⁰ “violato è il patto” (*GL*, VII 103).

¹¹ “fra loro entrate, e in ultimo lor danno/ or la forza s’adopri ed or l’inganno” (*GL* IV 16).

¹² “Sai quanto ciò rilevi e se conviene/ a i gran principi oppor forza ed inganno” (*GL* VIII 3).

VII 14). No canto VII, quando a narrativa d'*Os Lusíadas* centra-se nos acontecimentos da Índia, à hora em que Gama deverá enfrentar a perfídia dos mouros e das autoridades locais, o poeta interrompe a história para sugerir um balanço religioso da Europa: aponta a traição da Alemanha, “soberbo gado”, com sua heresia protestante; critica o anglicanismo da Inglaterra, que “nova maneira faz de Cristandade”; censura as guerras internas da França, que herdou de Carlos e de Luís “o nome e a terra”, sem herdar a “justa guerra”; desaprova os vícios da Itália, submersa no ócio e na tirania; e por fim, repreende severamente os povos da Europa distante (gregos, armênios, georgianos), entre os quais se incluem os convertidos ao Alcorão (*Lus.* VII 2-14). Em todos eles há qualquer coisa do inimigo da fé e da lei: a apostasia, a traição, a heresia. Portugal mantém-se como o eixo e o equilíbrio de um mundo decadente, a nação católica e fiel por excelência, alheia à “cobiça de grandes senhorios”, evangelizadora e honestamente devotada às causas da Igreja e do Estado. Os que se opõem a seu projeto de expansão e de consolidação do poder militar opõem-se igualmente a uma ordem imperialista autorizada por Deus e pelo próprio destino.

Portugal vinha mantendo um esforço extraordinário para lutar contra a entrada de heresias em seu território e nas terras longínquas ocupadas pela coroa no Oriente e na América. Ao longo do século do humanismo, tornara-se a nação católica mais protegida da Europa contra heresias e imoralidades, com três tribunais da Santa Inquisição instalados em terras portuguesas em 1536 e outro em Goa, na Índia, em 1560 (Silva, 2018). Vinha perseguindo e eventualmente punindo com rigor os suspeitos de luteranismo, criptojudaísmo e islamismo, indo também ao encalço de práticas de magia e de filosofias duvidosas, como o humanismo e o erasmismo. Com a expansão dos domínios e senhorios da monarquia portuguesa e com a consolidação da versão mais conservadora da teologia católica, o ambiente inquisitorial, com o excesso de desconfiança dos guardiães da consciência, levou a uma espécie de “cultura do silêncio” e do medo, em que todos denunciavam todos (Marcocci, 2012, p. 236). Enquanto Camões publicava *Os Lusíadas* na imprensa de António Gonçalves em 1572, com a licença da Santa Inquisição, Damião de Góis, um dos mais importantes cronistas e filósofos de seu tempo, era preso e acusado de luteranismo, a exemplo de outros nomes que, embora

vistos essencialmente como protestantes, eram apenas simpatizantes da filosofia humanista, que a Igreja preferiu entender como heresia (Kapp, 2016).

Camões não teve problemas com a Inquisição. D. Sebastião parece ter simpatizado com o elogio do império e com as loas concedidas à história dos Avis, conforme se lê n'Os *Lusíadas*, e o livro saiu praticamente sem emendas, apenas constando que o poeta aderira ao uso do acervo mitológico como forma de ornamento poético extraído dos clássicos (Virgílio, Homero), que nunca constaram nos róis de livros proibidos. Camões não entrou no mérito das práticas de magia e de sortilégios em seu poema, como Tasso vinha fazendo desde o esboço inicial de seus versos. Gonçalo Fernandes Trancoso, que publicou o primeiro livro de contos da literatura portuguesa em 1575, teve três narrativas de seu livro proibidas na segunda edição (de 1585), quando o volume foi submetido outra vez à avaliação inquisitorial, apenas porque mencionou o tema da magia muçulmana, ainda que para censurá-la com a consciência católica do dever cumprido. As práticas de censura foram sendo severamente endurecidas ao longo do século.

Os inimigos da fé, conforme Camões os coloca em seu poema, são os infiéis e os traidores, mas o leitor só conhece deles a perfídia, os simulacros, a ganância e os interesses financeiros, nunca as suas práticas de magia e encantamento, frequentemente mencionadas pela intelectualidade católica desde o fim das Cruzadas. A literatura latina vinha representando e tipificando Maomé e os muçulmanos, incluindo aí os magos e filósofos árabes, como demônios, astrólogos e feiticeiros, opondo a magia dos infiéis ao milagre cristão (Cardini, 2006). Mas Camões não se interessa por nada disso. Seu inimigo, embora seja o infiel religioso, é essencialmente político e tem interesses mercantilistas. Baco, uma espécie de longínqua representação da magia muçulmana, é capaz de se infiltrar na consciência dos mouros e seduzi-los ao mal, evidenciando neles aquilo que já é essencialmente a natureza dos traidores e dissimulados. No canto VIII, astrólogos, ou harúspices indianos, tomados pelo demônio, haviam profetizado que a Índia seria “jugo perpétuo, eterno cativo” de uma gente estranha vinda da “ignota Espanha” (*Lus.* VIII 45-46). Mas não passa disso. Para além dos mouros propriamente, os inimigos de Camões são os idólatras ignorantes da Índia, os brâmanes e os praticantes

do hinduísmo que os portugueses fizeram questão de não entender, mas também o catual (autoridade alfandegária de Calicute), os serviçais do samorim e sobretudo os famosos “mercadores de Meca”, os comerciantes muçulmanos, eventualmente árabes, egípcios, persas, turcos, que vinham mantendo o comércio local nos mares do Índico e julgaram que os portugueses eram piratas sem distinção régia. Mas não são magos, nem fazem bruxaria e encantamento. O interesse aqui é movido pela ambição.

Sobre eles, Camões faz um retórico sermão, no desfecho do canto VIII, em que condena o poder corrompido do dinheiro, insinuando a riqueza desonesta dos mercadores de Maomé: “Este [o dinheiro] corrompe virginais purezas,/ sem temer de honra ou fama alguns perigos;/ este deprava às vezes as ciências,/ os juízos cegando e as consciências” (*Lus.* VIII 98). No desfecho do canto seguinte, a ninfa Tétis, vaticinando sobre o futuro português, mas também falando de patrimônio e dinheiro, anuncia que heróis lusos terão “riquezas merecidas,/ com as honras que ilustram tanto as vidas” (*Lus.* IX 94), sugerindo que, a despeito da prática colonialista e da escravidão dos povos da África e do Oriente (que, de resto, Camões entende como heroísmo), as “riquezas merecidas” são merecidas porque vêm respaldadas pela evangelização e pela ortodoxia católica, tão distante das mentiras, da ganância e dos simulacros da gente infiel. Os inimigos da lei são inimigos porque se opõem a uma ordem imperialista pensada e reconhecida pelo plano de Deus.

Tasso, diferentemente, envolveu-se com o tema da magia como força motriz de seu poema. Sem ela, a trama perderia todo o seu alcance e sentido. É a partir do concílio dos demônios no canto IV e das práticas mágicas dos feiticeiros muçulmanos que os episódios ganham valor e força literária. Em seu poema, a distinção entre magia e milagre é flagrante, bem como a capacidade profética de cristãos e muçulmanos. Ismeno, mago apóstata convertido ao islã, já mencionado, tem habilidades mágicas surpreendentes: no canto X, é capaz de curar as feridas de Solimano com ervas especiais e carregá-lo num carro que voa por entre as nuvens. Mas quando Solimano lhe pede que preveja o futuro de seu exército, Ismeno confessa que “o poder dos mortais não chega a

tanto” (*JL* X, 20).¹³ O mago Ascalone, cristão, por sua vez (tema espinhoso que Tasso enfrentou), também confessa que não é capaz de adivinhar o futuro e só conhece as profecias porque Pedro, o Eremita as revelou: “O que lhe há revelado a luz divina,/ e me ele patenteou eu te predigo” (*JL*, XVII 89).¹⁴ Pedro, portanto, é um profeta que se põe acima dos magos. Ismeno, que não é capaz de profetizar, é menor que ele.

A grande estratégia dos magos, a exemplo do que Camões também pensou sobre os idólatras, centra-se no engano, na ilusão e no ludíbrio, seja por meio da cilada, seja por meio das artes mágicas. A magia é o encantamento dos sentidos, é a ilusão da consciência, uma temática profundamente psicológica que Tasso escreveu com ousadia e extraordinária inteligência literária. A incerteza, a fragilidade e a dimensão dúbia de seus personagens residem justamente na capacidade que tem o mal de manipular a convicção humana. O exército cristão só se dispersa e só perde o rumo de seu ideal porque os magos e demônios são capazes de se infiltrar no discernimento de cada um dos soldados. Não é sem propósito que o poeta se utilizou de uma figura feminina sedutora e ardilosa como Armida, sua versão da Circe de Homero, para enfrentar a virilidade e as virtudes estoicas dos cavaleiros. Armida não seduz Godofredo, porque este é símbolo da coletividade e da perfeição espiritual, mas seduz uma turba de soldados atraídos por sua beleza, incluindo aí ninguém menos que o próprio Rinaldo, que será o objeto de amor da feiticeira.

A presença feminina na *Jerusalém libertada* está essencialmente ligada ao mundo pagão e muçulmano e quase ausente do cenário cristão. As mulheres atuam como o lado da sedução, dos amores dúbios, do paganismo e do mal diabólico contra o qual Godofredo e seus homens deverão lutar. As três mulheres centrais do enredo (Armida, Clorinda e Hermínia) serão todas posteriormente submetidas ao mundo cristão vitorioso (Benedetti, 1993): Armida, “mulher que a astúcia das mulheres tinha/ e a mágica ciência mais que humana” (*JL*, IV 23)¹⁵, feiticeira, sobrinha de Idraote, rei de Damasco, perde a guerra ao lado dos sarracenos, busca a própria morte e arrepende-se

¹³ “non è tanto concesso a noi mortali” (*GL*, X 20).

¹⁴ “Quel ch’a lui rivelò luce divina/ e ch’egli a me scoperse, io a te predico” (*GL*, XVII 89).

¹⁵ “gli accorgimenti e le più occulte frodi/ ch’usi o femina o maga a lei son note” (*GL*, IV 23).

na cena final, insinuando um anseio de conversão; Clorinda, a donzela guerreira muçulmana, figura extraordinária de grande força literária, amada de Tancredo, lutando ao lado dos mouros, descobre-se filha da rainha da Etiópia, portanto cristã, morre pedindo a conversão e reaparece em sonhos a Tancredo para dizer que agora se encontra nas beatitudes do paraíso; Hermínia, filha do rei de Antioquia, amando Tancredo, é também um espécie de maga (cura as feridas de seu amado com ervas medicinais e artes mágicas) e será a mulher em crise de identidade, vivendo entre o amor por um cristão e a perfídia de seus pares, já que, em sua última aparição, ela denuncia uma cilada traiçoeira do exército muçulmano.

As personagens femininas de Tasso, grandes e belas, a princípio inimigas da lei, parecem ter alcançado, a exemplo do Satã de John Milton, uma estatura que por vezes sobrepõe-se a muito protagonista da cristandade que assume papel relevante no poema. Elas comovem o leitor com suas histórias dramáticas, sentimentais, eventualmente trágicas. Grandiosas como são, seu caminho só poderá ser o da conversão, a superação daquilo que nelas é a quebra da promessa religiosa e a infidelidade à lei, por terem pactuado com os falsificadores da verdade. É uma redenção que virá do mundo masculino, o que nos sugere que a maior experiência do livro, mesmo para as mulheres, é a busca da coletividade imposta pelo universo viril e virtuoso, a superação do individualismo e da infidelidade. Como se vê, Tasso ampliou consideravelmente o seu quadro de inimigos da lei, para além do infiel muçulmano: enxergando nas mulheres a falsificação que deve ser resgatada pelos homens representativos da lei imperialista, o poeta denunciou também certas práticas condenáveis de sexualidade, como no caso do jovem Lesbino, o belo mancebo amado de Solimano, a figura andrógina que é morta em combate por Argilano no canto IX. Solimano, tomado de ira, abandonando seu próprio exército, sai em busca de uma vingança desenfreada, revidando a morte do amado. Tasso não apenas explora a pederastia como forma de demonizar o muçulmano, mas também condena o indivíduo que mantém uma paixão estéril (lembre-se que, contrariamente, Rinaldo será o ascendente de uma geração prolífica de grandes nobres e militares) e que não é capaz de ter controle sobre seus ímpetos (Schachter, 2010).

Em meio a temas espinhosos como sedução, encantamentos, sortilégios, cristãos metidos em artes mágicas, Tasso, diferentemente de Camões, por pouco não teve de se ver frontalmente com a Inquisição. Se estivesse em Portugal, seu poema dificilmente seria liberado. Temendo a reação da mesa censória, o poeta italiano vinha encaminhando alguns cantos da *Jerusalém libertada* desde 1574 a seu amigo Scipione Gonzaga, cardeal de Roma, que formou um comitê de leitura para sugestão de emendas e correções. O poema terá sido submetido a mutilações diversas, e Tasso parece ter sofrido intimidações, especialmente por parte de Silvio Antoniano, professor do Colégio Romano, tridentino rigoroso, que leu os versos e exigiu o corte de muitos episódios ligados ao erotismo e às temáticas da magia e do maravilhoso (Gigante, 2007). Tasso, como se sabe, passou por sérias alterações mentais durante esse tempo e foi internado por duas vezes, a última delas no Hospital de Sant'Anna em 1578, como “furioso”, à época em que vinha se dedicando à composição de seu poema épico.

Diferentemente de Camões, que fantasia sempre a existência do inimigo externo, o idólatra, o infiel, o africano inculto, o mouro que antagoniza os heróis da fé católica, Tasso traz o inimigo para dentro da própria consciência do herói, como sedução movida a práticas mágicas, e faz com que ele lute contra esse poder. É metaforicamente uma força interna. Seu melhor exemplo é Rinaldo, o cavaleiro que deve vencer sua ira e sua luxúria, a hipnose de Armida, para reconciliar-se com a coletividade. Deverá olhar-se no espelho, como ocorre na famosa cena do palácio no canto XVI, reconhecer a natureza de sua letargia e aprisionamento e vencer a si mesmo como a batalha de sua vida. Rinaldo, embora temporariamente afastado das virtudes e da vida espiritual, não é um inimigo da lei, porque foi capaz de reconciliar-se com ela depois de ter sido vítima de manipulação demoníaca. Sua história é diferente da de Vasco da Gama, que move os seus homens para enfrentar um inimigo que o espera para a batalha externa, travada sempre no âmbito das terras conquistadas ao império.

Camões e Torquato Tasso, naquele século que via decrescer as motivações do Renascimento, partilharam interesses comuns ligados à ascensão de um conceito de Europa como unidade cristã e à demonização de seus inimigos reais e imaginários. Para isso, os dois poetas precisaram deixar claro ao leitor quem eram os heróis e quem eram

os seus antagonistas, os amigos e os inimigos da lei, o que parece ter exigido deles certo esforço de imaginação, porque ambos precisavam harmonizar suas narrativas a severas orientações ideológicas definidas pela ortodoxia católica. Amigos ou inimigos da lei não são apenas indivíduos, ou personagens, mas também ideias, abstrações, valores, conceitos. A depender da poesia que está n’*Os Lusíadas* e na *Jerusalém libertada*, vigiada pela lente dos inquisidores, os muçulmanos (árabes, persas, egípcios, turcos), os idólatras, os hereges, os apóstatas e os infiéis de uma forma geral, para além do mundo imaginário de demônios e feiticeiras, ainda estavam destinados a compor o rol de inimigos reais e metafísicos que haveriam de assombrar (e ainda assombram) a Europa por séculos.

Referências

ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia**. Tradução: Cristiano Martins. 4. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL e Fundação Pró-Memória, 1984. 2 v.

BARROS, João de Barros. **Décadas**. Ed. António Baião. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1945. 4 v.

BENEDETTI, Laura. La sconfitta di Diana: note per una rilettura della *Gerusalemme Liberata*. MLN, v. 108, n. 1, p. 31-58, 1993.

BENFELL, V. Stanley. Tasso’s God: narrative authority in the *Gerusalemme Liberata*. **Modern Philology**, v. 97, n. 2, p. 173-194, 1999.

BOUCHON, Geneviève. **Vasco da Gama: biografia**. Tradução: Ana Santos Silva *et al.* Rio de Janeiro: Record, 1998.

CAMÕES, Luís Vaz. **Obras completas de Luís Vaz de Camões**. Ed. de Maria Vitalina Leal de Matos. Silveira: E-Primatur, 2017. 3 v.

CARDINI, Franco. **L’invenzione del nemico**. Palermo: Sellerio Editore, 2006.

CASTANHEDA, Fernão Lopes de. **História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses**. Porto: Lello & irmão, 1979. 2 v.

CERBO, Anna. Camões e Tasso: l'Oriente nel poema eroico. **Between**, v. 1, n. 2, p. 1-21, 2011.

CLIFF, Nigel. **Guerra santa**: como as viagens de Vasco da Gama transformaram o mundo. Trad. Renato Rezende. São Paulo: Globo, 2012.

CORREIA, Gaspar. **Lendas da Índia**. Ed. Lopes de Almeida. Porto: Lello & irmão, 1975. 4 v.

CROWLEY, Roger. **Conquistadores**: como Portugal forjou o primeiro império global. Trad. Helena Londres. São Paulo: Planeta, 2016.

DISNEY, Anthony. Vasco da Gama's reputation for violence. The alleged atrocities at Calicut in 1502. **Indica**, v. 32, n. 1, p. 11-28, 1995.

FRANKOPAN, Peter. **A primeira cruzada**: um chamado para o Oriente. São Paulo: Editorial Crítica, 2022.

GIGANTE, Claudio. **Tasso**. Roma: Salerno Editrice, 2007.

GREGORY, Tobias. Tasso's God: divine action in *Gerusalemme Liberata*. **Renaissance Quarterly**, v. 55, n. 2, p. 559-595, 2002.

HANSEN, João Adolfo. A máquina do mundo. In: Novaes, Adauto (org.). **Poetas que pensaram o mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

JAVITCH, Daniel. Tasso's critique and incorporation of chivalric romance: his transformation of Achilles in the *Gerusalemme Liberata*. **International Journal of the Classical Tradition**, v. 13, n. 4, p. 515-527, 2007.

LEWIS, David Levering. **O Islã e a formação da Europa, de 570 a 1215**. Tradução: Ana Ban. Barueri: Amarylis, 2010.

KAPP, Amanda Cieslak. A "heresia luterana" em Portugal de Quinhentos: ecos do humanismo e das Reformas religiosas. **Temporalidades**, v. 8, n. 3, p. 23-46, 2016.

MAALOUF, Amin. **As cruzadas vistas pelos árabes**. Trad. Pauline Alphene e Rogério Muoio. São Paulo: Brasiliense, 2007.

MARCOCCI, Giuseppe. **A consciência de um Império**: Portugal e seu mundo (sécs. XV-XVII). Coimbra: Editora da Universidade de Coimbra, 2012.

NEPOMUCENO, Luís André. O Oriente no olhar de Camões. **Afro-Ásia**, n. 66, pp. 45-76, 2022.

PELÚCIA, Alexandra. **Corsários e piratas portugueses**: aventureiros nos mares da Ásia. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010.

RUNCIMAN, Steven. **História das Cruzadas**: A Primeira Cruzada e a fundação do reino de Jerusalém. Trad. Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago, 2002. v. 1.

SCHACHTER, Marc David. “Quanto concede la Guerra”: epic masculinity and the education of desire in Tasso’s *Gerusalemme Liberata*. In: TYLUS, Jane; MILLIGAN, Gerry (ed.). **The poetics of masculinity in early modern Italy and Spain**. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2010.

SILVA, António Manuel S. P. A reforma protestante em Portugal: dos percursores aos finais da monarquia. In: VV.AA. **A Reforma aos 500 Anos (1517-2017)**. Porto: Fundação SPES, 2018.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. **A carreira e a lenda de Vasco da Gama**. Tradução: Pedro Miguel Catalão. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

QUINT, David. Political allegory in the *Gerusalemme Liberata*. **Renaissance Quarterly**, v. 43, n. 1, p. 1-29, 1990.

TASSO, Torquato. **Gerusalemme liberata**. Ed. Lanfranco Caretti. Turim: Einaudi, 1993.

TASSO, Torquato. **Jerusalém libertada**. Tradução: José Ramos Coelho. São Paulo: Topbooks, 1998.

WHEATCROFT, Andrew. **Infiéis**: o conflito entre a cristandade e o Islã. Tradução: Marcos José da Cunha. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

WONDRICH, F. David. The crusade within: “L’arabo imbelle” in Tasso’s *Gerusalemme liberata*. **Mediterranean Studies**, v. 7, p. 101-116, 1998.

Recebido em 26/05/2024.

Aprovado em 05/08/2024.