

GLÓRIA E MISSÃO: ESTUDO COMPARATIVO ENTRE OS ESCRITOS PORTUGUESES OS LUSÍADAS E O DIÁLOGO SOBRE A CONVERSÃO DO GENTIO

GLORY AND MISSION: A COMPARATIVE STUDY BETWEEN THE PORTUGUESE WRITINGS OS LUSÍADAS AND DIALOG ON THE CONVERSION OF THE GENTILE

Fabio Henrique Oliveira Rodrigues da Silva¹

RESUMO

Este trabalho analisa as representações do Outro em dois textos centrais no contexto das empresas marítimas e das conquistas portuguesas do século XVI: **Os Lusíadas**, de Luís de Camões, e o **Diálogo sobre a Conversão do Gentio**, de Manuel da Nóbrega. Ambas as obras, embora distintas em seus gêneros — épico e dialógico —, convergem em um propósito maior: a validação da supremacia portuguesa sob uma perspectiva providencialista. No poema camoniano, a celebração da expansão marítima é figurativamente exaltada, enquanto no diálogo de Nóbrega a atenção recai sobre os desafios práticos e espirituais da missão evangelizadora. Por meio de análise retórico-poética, o trabalho explora as diferenças e interseções dessas obras, com especial atenção à caracterização do Outro e aos fundamentos teológicos que justificam a missão civilizatória portuguesa. Conclui-se que, apesar de suas diferenças formais, os textos estudados compartilham uma visão providencialista que orienta tanto a missão espiritual quanto a territorial de Portugal no século XVI.

PALAVRAS-CHAVE: **Os Lusíadas**. **Diálogo sobre a Conversão do Gentio**. Providencialismo. Retórica.

ABSTRACT

This study examines the representations of the Other in two central texts within the framework of Portuguese maritime enterprises and conquests in the sixteenth century: **Os Lusíadas**, by Luís de Camões, and **Diálogo sobre a Conversão do Gentio**, by Manuel da Nóbrega. Although distinct in their genres — epic and dialogical — both works converge on a broader purpose: the validation of Portuguese supremacy from a providentialist perspective. In Camões's poem, the celebration of maritime expansion is figuratively exalted, whereas in Nóbrega's dialogue the focus falls upon the practical and spiritual challenges of the evangelizing mission. Through a rhetorical-poetic analysis, this article explores the differences and intersections of these works, with particular attention to the characterization of the Other and to the theological foundations that justify the Portuguese civilizing mission. It concludes that, despite their formal differences, the texts share a providentialist outlook that underlies both the spiritual and territorial mission of sixteenth-century Portugal.

KEYWORDS: **Os Lusíadas. Diálogo sobre a Conversão do Gentio.** Providentialism. Rhetoric.

INTRODUÇÃO

Les portugais sortaient alors de l'obscurité ; et malgré toute l'ignorance de ces temps-là, ils commençaient à mériter alors une gloire aussi durable que l'univers, par le changement du commerce du monde, qui fut bientôt le fruit de leurs découvertes. Ce fut cette nation qui navigua la première des nations modernes sur l'océan Atlantique.²

(Voltaire, 1756, p. 314)

A percepção de Voltaire, embora projetada retrospectivamente sobre os feitos portugueses, encontra eco em discursos coetâneos da própria expansão marítima portuguesa, uma vez que os portugueses consideravam os Descobrimentos como o grande feito que inaugurava uma nova era de glória e expansão. Em sua **Crónica dos Feitos da Guiné**, por exemplo, Gomes Eanes de Zurara (1410–1474), cronista-mor do Reino de Portugal, celebra a empresa do Infante Dom Henrique, conhecido como Infante Navegador, em chave comparativa, elevando-a acima mesmo dos feitos da Antiguidade: “Por certo eu dovido [...] se depois do grande poderyo de Alexandre e de Cesar, foe algü príncipe no mundo que tam longe de sua terra mandasse poer os malhoões de sua conquista!” (Zurara, 1841, p. 304).

Com efeito, o século XVI representou para Portugal a fase de consolidação de um processo que tivera início ainda nas primeiras décadas do século anterior, quando, sob o impulso do Infante Dom Henrique (1394–1460), concretizou-se a tomada de Ceuta, em 1415. A partir desse

marco inicial, o reino português foi gradualmente se afirmando como potência marítima, tanto pelo controle de pontos estratégicos na costa africana, como pela capacidade de exercer influência sobre regiões cada vez mais distantes. As caravelas lusitanas, que singravam mares até então pouco frequentados pelos europeus, estenderam-se em direção ao Índico, alcançaram o sudeste asiático e estabeleceram bases no Atlântico Sul, de modo que, ao longo do século XV e na primeira metade do XVI, a coroa consolidava uma rede comercial e política de proporções inéditas. Tal expansão é compreendida pelos próprios portugueses como parte de uma missão mais ampla, em que o desejo de glória territorial e militar se articulava à convicção de que lhes competia difundir a fé cristã.

Século XVI adentro, com a empresa expansionista a pleno vapor, os conquistadores passam a contar com um elemento preponderante para a compreensão do Império marítimo português: o Padroado. Confirmado oficialmente em 1514 por meio da **Bula Dum Fidei Constantiam** pelo papa Leão X, esse acordo entre a Santa Sé e o Reino de Portugal atribuía à coroa não apenas a organização política dos territórios descobertos, mas também a responsabilidade pela orientação espiritual. Tal delegação respondia às preocupações papais ligadas ao Mediterrâneo e à Europa, enquanto oferecia aos monarcas lusos o respaldo jurídico-eclesiástico para integrar evangelização e expansão imperial (Boxer, 2002. p. 242).

Tal cenário enseja o envio de soldados, marinheiros e clérigos a missões além-mar para apoiar a expansão territorial do Império português, traçar novas rotas comerciais e catequizar os povos recém-descobertos. Durante esse período de intensas demandas imperialistas, surgem figuras como Luís Vaz de Camões (c. 1524–1580) e Manuel da Nóbrega (1517–1570). O primeiro foi soldado que, encarnando o ideal quinhentista do homem das armas e das letras, como seus contemporâneos Miguel de Cervantes (1547–1616) e Garcilaso de la Vega (c. 1503–1536), é amplamente considerado o maior poeta da língua portuguesa. O segundo, um padre da Companhia de Jesus, foi o líder da primeira missão jesuíta enviada pela Coroa portuguesa à América com o objetivo de organizar e executar o plano de civilização e catequese entre os povos originários do recém-criado Estado do Brasil, episódio singular na experiência humana; certamente uma outra espécie de “mares nunca dantes navegados”.

Na condição de poeta, Camões notabiliza-se, sobretudo, devido ao seu poema épico **Os Lusíadas** (1572), em que canta os feitos militares dos portugueses, celebrados pela sinédoque “as armas e os barões assinalados”, no primeiro verso do poema. Nóbrega, por sua vez, numa fase mais madura de sua missão na América, escreve o paradigmático **Diálogo sobre a conversão do gentio** (1556–1557), obra que seria fundamental para compreender a atuação jesuítica no Estado do Brasil, num momento crucial de sua história. Embora pertençam a tradições genéricas distintas, ambos os textos partilham a intenção de conferir sentido providencial às ações portuguesas, seja na arena bélica ou na espiritual, aspecto que permite aproximá-los em uma mesma reflexão sobre os fundamentos retórico-poéticos do século XVI.

O POEMA ÉPICO E O DIÁLOGO

Para além dos postulados biográficos relacionados ao império colonial e marítimo português que, do ponto de vista político, podem colocar a vida desses dois portugueses quinhentistas em diálogo, há importantes convergências entre suas obras mais importantes no que diz respeito aos condicionantes coetâneos de produção letrada.

É momentoso salientar, por exemplo, que, nesse período, todo discurso deve ser regido pelas preceptivas estabelecidas pela Instituição Retórica. Isso significa que, imitando modelos antigos, tanto Camões como Nóbrega dispunham de uma gama previamente estabelecida de recursos discursivos, a começar pelo que diz respeito ao gênero: a epopeia camoniana tem por finalidade enaltecer e celebrar as virtudes heroicas dos portugueses, suas conquistas e o valor de sua missão histórica, voltada para a eternização da glória (*kléos*) portuguesa, associando-se ao gênero retórico epidítico, apropriado para discursos laudatórios das virtudes. Assim, Camões tem quatro edições de seu poema ainda no século XVI (1572, 1584, 1591 e 1597) e já mais de 450 anos de fortuna crítica.

Por outro lado, o diálogo nobreguiano assume um teor deliberativo-dialético, pois se orienta tanto à escolha de ações quanto ao exame de teses em confronto. Assim, é possível dizer que, mesmo sendo, tanto quanto o poema, considerado uma forma imitativa, o dialogista insere-se numa tradição também dialética, definida por Aristóteles como a arte de discutir teses prováveis mediante perguntas e respostas (cf. *Top.*, I, 100a18–20). Nesse sentido, em **Dell'arte del dialogo**, um dos principais textos preceptistas sobre o gênero dialógico do século XVI, o grande poeta Torquato Tasso, ora retor, afirma que o dialogista é como um misto de poeta e dialético³, pois deve imitar uma discussão tomando caracteres verossímeis por interlocutores, além de legitimar posições existentes e geralmente admitidas. Tal formulação reforça a natureza híbrida do diálogo, situado entre a arte poética e a prática dialética.

Outra particularidade do texto do padre jesuíta é a dinâmica específica de circulação de textos, que por sua vez não admitia edições como as que foram (e continuam sendo) produzidas do poema épico de Camões: tanto algumas cartas como quaisquer outros documentos circulam quase exclusivamente entre os membros da Companhia de Jesus com finalidades pragmáticas de comunicação, orientação e exortação (Pécora, 2018, p. 28). Portanto, em termos de publicação, diferentemente do épico camoniano, que viria a ser canonizado como o grande poema da língua portuguesa, o **Diálogo sobre a conversão do gentio** ficou praticamente desconhecido, guardado entre os arquivos da Biblioteca de Évora, e apenas teve sua primeira impressão mais de três séculos depois de escrito, em 1880, pela **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro** (n. 43, 1ª Parte, Rio de Janeiro, 1880, p. 133–152). À parte das edições subsequentes, contidas em volumes monumentais do padre Serafim Leite ou publicadas em revistas⁴, o

diálogo nobreguiano veio sendo geralmente subsumido por denominações totalizantes, que buscaram confinar a produção letrada de padres e cronistas, atuantes na descoberta e deflagração de uma América portuguesa, aos seus condicionantes políticos e/ou ideológicos, como “Literatura de Informação”, “Literatura de Catequese”, “Literatura Jesuítica” ou “Literatura Colonial”, o que reflete interpretações negligentes ao seu valor retórico-poético. Trata-se, portanto, de um texto cuja fortuna crítica permanece incipiente.

Ainda sobre a escolha dos autores pelos gêneros de suas obras (épico e dialógico), aspecto central à construção do discurso, é digno de nota o princípio regulador que dela decorre, perpassando todos os elementos de sua composição, quais sejam (i) a seleção da matéria e temas para o discurso (*inventio*, invenção), (ii) a organização do discurso de acordo com sua finalidade (*dispositio*, disposição) e (iii) a escolha do estilo, das palavras e conceitos que compõem o discurso (*elocutio*, elocução)⁵.

Isso significa que a distinção entre os gêneros previa a articulação desses elementos de maneiras particulares e é percebida de forma diferente da que se tenciona abordar hodiernamente. Quero dizer: há no diálogo, gênero prosaico, a aplicação de preceitos da arte poética, assim como no poema há motivos retóricos. Preciso, como exemplo, a própria escolha que Nóbrega faz de seus interlocutores no diálogo, onde adequa, mimeticamente, dois tipos históricos, membros da Companhia de Jesus (o ferreiro Mateus Nogueira e o intérprete Gonçalo Álvares), a uma conversa verossímil. Da mesma forma, a finalidade do poema épico de (co)mover (*mouere*) — ou seja, suscitar a admiração em seus interlocutores, finalidade explicitada na invocação que a voz poética camoniana faz das Tágides e no pedido para que estas a dessem a “fúria [...] que o peito acende” (Camões, Canto I, estrofe 5, v. 1–4, p. 2) — dialoga claramente com um propósito retórico. Esse paradigma vai ao encontro da conclusão do crítico português Manuel Pires de Almeida (1597–1655), que tinha por “impossível ser poeta sem o conhecimento da retórica” (2006, p. 9).

Em suma, contemporâneos e conterrâneos a serviço da Coroa portuguesa, Camões e Nóbrega compartilham muito mais, do ponto de vista retórico-poético, do que se pode supor à trivial leitura de um breve título de artigo que proponha a comparação entre o soldado-poeta e o jesuíta-dialogista.

Antes de avançarmos, convém ainda advertir que não se objetiva uma comparação direta em termos de relevância retórico-poéticas (assumindo-se insano tal intento em favor do monumental poema épico camoniano), senão uma análise de como a épica camoniana e o diálogo nobreguiano, por meio de tópicos específicos, mais precisamente relacionados à invenção de seus respectivos escritos, refletem duas facetas complementares da identidade portuguesa do século XVI, como conjecturado na introdução: a glória militar e a missão evangelística.

A seguir serão apresentados e discutidos outros possíveis pontos que tornam as linhas divisórias entre **Os Lusíadas** e o **Diálogo sobre a conversão do gentio** menos evidentes, fazendo emergir a lembrança do fato de que são, ambos os autores, frutos de uma mesma matriz cultural e de um mesmo projeto imperial cristão que balizava suas visões de mundo e as produções intelectuais do período.

DELIMITAÇÃO DO OBJETO DE ESTUDO

É escusado justificar a escolha da obra de Camões como objeto deste estudo, sendo o grande poema que, com êxito, conta e canta a empresa imperial portuguesa na África e no Oriente. Faz-se necessária, por outro lado, uma pequena consideração sobre a escolha do diálogo nobreguiano como contrapartida. Apesar do brilhantismo de José de Anchieta (1534–1597) e da erudição de Antônio Vieira (1608–1697) — jesuítas atuantes no Estado do Brasil cujas produções letradas são mais amiúde lidas e estudadas —, é Manuel da Nóbrega quem explica, discute e toma posição diante do controverso tema da missão na América, ou seja, a possibilidade e a maneira por meio da qual dever-se-ia trabalhar pela conversão dos indígenas.

Tal parecer se encontra sintetizado no **Diálogo sobre a conversão do gentio**, fonte ímpar de análises retórico-poéticas, teológicas, antropológicas e historiográficas que, assim como a épica camoniana, toma parte numa possível expressão da *forma mentis* portuguesa do século XVI, marcada historicamente pela coexistência da busca pela glória da expansão territorial e a responsabilidade cristã de evangelizar, o que, na altura, são percebidos pelos portugueses como seus grandes trunfos diante das demais nações europeias. Assim, enquanto **Os Lusíadas** celebra figurativamente a venturosa empresa marítima e a missão civilizadora portuguesa, cantando os feitos considerados máximos na altura, o **Diálogo sobre a conversão do Gentio** articula a dimensão espiritual e prática dessa mesma empresa imperial no Novo Mundo.

Neste sentido, um dos principais possíveis pontos de intersecção entre as obras em causa é a *representação do Outro*, por meio do que serão cotejados **Os Lusíadas** e o **Diálogo sobre a conversão do gentio**. Ambas as representações do Outro são sustentadas por uma visão providencialista, entendida como a concepção segundo a qual a história se organiza sob um desígnio divino. Esse princípio, que permeia toda cosmovisão dos autores ibéricos do século XVI, é reconhecido como elemento que guia a armada de Vasco da Gama pelos feros mares, objetivando ter nos lusitanos os bastiões da civilização cristã e fazendo-os resvalar suas naus sobre culturas, feições e paisagens alheias — outras —, da costa oriental africana à península indiana. Por outro lado, em terra firme, mas não sem prévios e indeclináveis percalços marítimos na jornada da travessia atlântica, a Providência ecoa como preceito neoescolástico contrarreformista na América, perfazendo-se como base da missão jesuíta no Estado do Brasil por meio do esforço fundamental de confinar o Outro — não mais o “mouro imigo”, mas o “gentio” indígena — entre a Criação e o Juízo Final bíblicos.

No caso do poema camoniano, dentre suas várias representações do Outro, optou-se por analisar especificamente os personagens africanos, chamados “mouros”, com quem os portugueses estabelecem contato em Moçambique. A escolha justifica-se pelo papel central que essas figuras assumem na narrativa enquanto contrastes morais e éticos à virtude lusitana. Por outro lado, as caracterizações dos inimigos turcos, dos indianos ou dos povos árabes de outras partes, ainda que importantes para a narração histórica de Portugal e para construção do cenário ultramarino, não assumem esse papel de contraste ético e retórico de forma tão marcada. Isso reforça a escolha do exemplo que decorre do encontro com o Outro em Moçambique como representações paradigmáticas na empresa poética camoniana de exaltar a identidade lusitana, destacando as virtudes que tornam Portugal digno de sua missão providencial.

Em toda a história lusitana apresentada pela voz de Vasco da Gama, cujo auge deságua na jornada rumo às Índias, o Outro é, sobretudo enquanto inimigo, mero obstáculo à glória lusitana, seja puramente no campo político (os outros europeus) ou no âmbito político-religioso (os *mouros*). Já no **Diálogo sobre a conversão do gentio**, escrito pelo então líder da Companhia de Jesus e Provincial do Estado do Brasil para seus companheiros jesuítas, o Outro é o próprio objetivo a ser alcançado, civilizado e finalmente convertido. Ou seja, do ponto de vista da empresa imperial portuguesa, o Outro é, em si, o quinhão destinado à Companhia de Jesus.

Dessa forma, tanto em Camões quanto em Nóbrega, ainda que em registros discursivos distintos (o épico e o dialógico), a alteridade constitui elemento estruturante na definição da identidade portuguesa e de sua missão providencial. É a partir dessa chave comparativa que se inicia, a seguir, a análise do modo como o Outro é figurado **n’Os Lusíadas**.

O OUTRO E A IDENTIDADE PORTUGUESA N’OS LUSÍADAS

Começo a análise do poema sob as perspectivas destacadas lembrando que as viagens de expansão marítima e os contatos intercontinentais não são as únicas fontes de interação e conflitos com o Outro para os portugueses. No canto IV d’**Os Lusíadas**, ainda enquanto Vasco da Gama camoniano narra a história de Portugal ao voluntarioso rei de Melinde, também surge o *Outro do campo político* na figura do castelhano. Refiro-me às estâncias 1–47, com a narração do que teriam sido desde antecedentes até o desfecho da Batalha de Aljubarrota, em que João I de Portugal resiste à invasão castelhana comandada pelo rei João I de Castela.

Apesar de tanto compartilhar com o Eu lusitano em termos culturais, religiosos e mesmo fisionômicos, constituindo-se um Outro-imperfeito, o Outro-cristão não é ocioso no poema camoniano, sendo inclusive fundamental para compreender as nuances da construção retórica da figura do Outro com quem os lusitanos se encontram no além-mar.

O Outro além-mar, a propósito, surge sob a representação do encontro entre a armada de Vasco da Gama e representantes de povos africanos, árabes e indianos, referidos com adjetivos generalistas, como “mouro”, “gentio”, “pagão” ou “bárbaro”. Os condicionantes particulares da figura que o poema camoniano constrói do Outro-perfeito, em oposição ao castelhano do Canto IV, podem ser elucidados pelo que diz Tzvetan Todorov em seu artigo “A viagem e seu relato”:

As condições geográficas do Mediterrâneo asseguram o contato entre populações muito diversas, tanto física quanto culturalmente: europeus cristãos, mouros e turcos muçulmanos, africanos animistas. A essa heterogeneidade cultural acrescenta-se, no Renascimento, uma tomada de consciência, entre os europeus, de sua própria diversidade histórica, pois começaram a se considerar os herdeiros de duas tradições bem separadas, a greco-romana, de um lado, [e] a judaico-cristã, de outro [...] (Todorov, 2006, p. 232).

É precisamente por meio da empresa que os impulsiona a deixar terra firme e desbravar o “...argento/ Da furiosa Tétis inquieta” (Camões, 2000, Canto IV, estrofe 49, v. 1–2, p. 179) que os portugueses ambicionam representar, não mais sua soberania nacional diante das demais potências europeias, mas a própria civilização legada dos romanos e a tradição cristã católica:

Não sofre o peito forte, usado à guerra,
Não ter imigo já a quem faça dano;
E assi, não tendo a quem vencer na terra,
Vai cometer as ondas do Oceano.
Este é o primeiro Rei que se desterra
Da pátria, por fazer que o Africano
Conheça, pelas armas, quanto excede
A lei de Cristo à lei de Mafamede.
(Camões, 2000, Canto IV, estrofe 48, p. 179)

É assim que Vasco da Gama camoniano enceta a narração do episódio da primeira conquista ultramarina dos portugueses, ocorrida em 1415 sob o comando do Infante Dom Henrique. Cantam-se as armas como aliadas à propagação da “lei de Cristo”, mas os intentos belicosos nem sempre serão o caminho navegado pelas caravelas lusitanas como o foi nesta conquista de Ceuta (pelo menos como recurso inicial, como ficará claro mais adiante). Em algumas estâncias anteriores às que revisitamos, ainda no Canto I, o poeta conta sobre eventos em que, a aproximadamente 83 anos depois da conquista de Ceuta, em 1498, e navegando mares desconhecidos, os portugueses subordinados a Gama precisaram estabelecer contato diplomático com lideranças regionais para que estes os guiem à Índia. Assim arma-se o cenário para os episódios que representam o encontro dos portugueses com os habitantes da Ilha de Moçambique, a partir da estância 45 do Canto I. Ao chegarem à pequena ilha situada na costa oriental africana, ainda a bordo, os navegantes lusitanos começam a se perguntar: “Que gente será esta?” e

“Que costumes, que Lei, que Rei teriam?” (Camões, 2000, Canto I, estrofe 45, v. 7–8, p. 12). Às primeiras indagações suscitadas pelo encontro segue a primeira descrição dos habitantes de Moçambique:

A gente da cor era verdadeira
Que Fáeton, nas terras acendidas,
Ao mundo deu, de ousado e não prudente [...].
(Camões, Canto I, estrofe 46, v. 5–7, p. 12)

O *Fáeton* (ou Faetonte), mencionado pelo poeta, é uma figura mitológica grega, filho do deus-Sol Hélios e de Clímene. Segundo a tradição antiga, Faetonte tentou conduzir o carro solar de seu pai, mas, incapaz de controlá-lo, causou destruição ao mundo antes de ser fulminado por Zeus. A referência camonianiana associa os anfitriões da Ilha de Moçambique ao mito pela cor da pele, derivada da proximidade ao “carro do sol” desgovernado.

Passada a representação das primeiras impressões, há a conhecida caracterização dos representantes de “Língua arábica” com quem se encontram os portugueses na tentativa de traçar uma nova rota comercial para a Índia. As tratativas entre as partes são precedidas pela curiosidade dos locais sobre as origens e intenções dos estrangeiros, ao que estes se apresentam com “discretas *repostas*”. A propósito, sobre o conceito de discricção, bastante presente em textos do Antigo Regime, explica Hansen, “A discricção era um modelo coletivo partilhado por todo o corpo político do Estado [...]; é a capacidade de ajuizar as ocasiões da ação com prudência. Simultaneamente, era a falta de discricção que organizava outro tipo de destinatário, o vulgar [...]” (2000, p. 178). Depois de trocados tais e mais gestos cordiais entre as partes, o poeta-narrador onisciente expõe ao seu auditório aquilo que faz passar despercebido pelo capitão Gama, a saber, a falsidade do inimigo:

Porém disto que o Mouro aqui notou,
E de tudo o que viu com olho atento,
Um ódio certo na alma lhe ficou,
Õa vontade má de pensamento;
Nas mostras e no gesto o não mostrou,
Mas, com risonho e ledto fingimento,
Tratá-los brandamente determina,
Até que mostrar possa o que imagina.
(Camões, 2000, Canto I, estrofe 69, p. 18)

E mais adiante:

Partiu-se nisto, enfim, co a companhia,
Das naus o falso Mouro despedido,
Com enganosa e grande cortesia,
Com gesto ledto a todos e fingido.
(Camões, 2000, Canto I, estrofe 72, v. 1–4, p. 19)

Eis então a figura do “falso Mouro”, já referido teleologicamente como “astuto Mouro” pelo poeta no início do episódio, que representa o caráter sinuoso e em si incoerente, demonstrando com gestos exteriores o que não confere com suas intenções. Não por acaso, assim como em outros versos, um dos predicados prediletos do poeta ao descrever o povo português

é “verdadeiro”, aquele que aborrece a dissimulação desonesta e se porta em seus gestos da mesma forma como pensa, sem qualquer oposição entre o *ser* e o *parecer*. É com esta opinião, por exemplo, que o Outro, agora aliado, portanto, “sábio mouro”, descreve os portugueses diante do Catual, já na Índia:

E s’ esta informação não for inteira
Tanto quanto convém, deles pretende
Informar-te, que é gente verdadeira,
A quem mais falsidade enoja e ofende.
(Camões, 2000, Canto VII, estrofe 72, v. 1–4, p. 318)

Neste ponto, é pertinente destacar a reverência da épica camoniana à verdade ontológica em detrimento da mera aparência externa, aspecto que notoriamente encontra eco na caracterização do inimigo: o que há de mais flagrantemente perverso e digno de repúdio no inimigo árabe da Ilha de Moçambique é o próprio confronto entre o *ser* e o *parecer*, percebido como uma fraude patrocinada pelo cobiçoso deus Baco. Assim, pode-se dizer que, se as “vãs façanhas/ Fantásticas, fingidas, mentirosas” (Camões, 2000, Canto I, estrofe 1, v. 1–2, p. 1), ainda que contadas por meio de “grandiloqua escritura” (Camões, 2000, Canto V, estrofe 89, v. 8, p. 235), são inferiores à verdade dos feitos lusitanos. O caráter fraudulento da dissimulação inimiga também é percebido como essencialmente inferior ao caráter da gente portuguesa, que de justa e verdadeira, acaba até mesmo por cair no engodo do adversário malicioso.

Até aqui, entre alguns versos do épico camoniano, foi possível identificar um jogo semântico deliberadamente desproporcional: o sobejo de virtudes atribuídas aos lusitanos e a carência delas entre os inimigos. Tal economia valorativa, própria da finalidade laudatória da épica, estrutura grande parte do poema. Cumpre lembrar, contudo, que a épica camoniana não se limita a uma afirmação homogênea da empresa imperial, comportando episódios amplamente reconhecidos pela crítica como instâncias de tensão e problematização, como a intervenção do Velho do Restelo (Camões, 2000, Canto IV, estrofes 94–104, p. 190–193). No recorte aqui adotado, privilegia-se a observação do funcionamento retórico dessa oposição fundamental, sem que isso implique o apagamento das ambivalências que atravessam o poema.

Desta feita, passemos à análise do Outro no diálogo nobreguiano que, por definição, não tem a finalidade de exaltar a nação portuguesa ou simplesmente descrever o diferente, apesar de fazê-lo de maneira mais ou menos indireta, como se discutirá adiante.

A QUESTÃO DO OUTRO NO DIÁLOGO SOBRE A CONVERSÃO DO GENTIO

Ainda que os povos e as terras africanos e asiáticos, por onde passaram os lusitanos de Gama entre os séculos XV e XVI, deem ocasião para o vislumbre e a curiosidade na representação de Camões, eles já eram, em grande medida, conhecidos do imaginário europeu. As rotas comerciais

que conectavam o Mediterrâneo ao Oriente e à África subsaariana, além de relatos de viajantes como Marco Polo (1254–1324), não apenas informavam sobre a existência desses povos e lugares, mas também contribuíam para a construção de suas representações. Em contrapartida, sobre o caso da presença europeia na América, no livro **A Conquista da América** — a questão do outro, ainda entre passagens introdutórias, Todorov reflete:

A Lua é mais longe do que a América, é verdade, mas hoje sabemos que aí não há encontro, que esta descoberta não guarda surpresas da mesma espécie [...]. No início do século XVI, os indígenas da América estão ali, bem presentes, mas deles nada se sabe, ainda que, como é de esperar, sejam projetadas sobre os seres recentemente descobertos imagens e ideias relacionadas a outras populações distantes (Todorov, 2019, p. 5).

É nessa condição, ainda nas primeiras décadas após a chegada de Colombo à ilha de Guanahani, que Nóbrega lidera uma missão evangelística, também sob interesses da Coroa, pressupondo-se, além disso, a incumbência de, em certa medida, compreender, descrever e explicar os povos recém-descobertos para os seus correspondentes contrerrâneos. Assim, são os indígenas da América portuguesa o objeto principal de representação alterológica nobreguiana, cujas questões adjacentes são pautas do debate entre os interlocutores e irmãos leigos Mateus Nogueira e Gonçalo Álvares (Ou Alves), que se referem aos temiminós, tupiniquins, tamoios, tupinambás e goitacazes, entre diversos outros povos indígenas que habitavam principalmente a costa brasileira, pelo termo generalizante “gentio”.

Assim, o diálogo entre o intérprete (*língua*) Gonçalo Álvares e o ferreiro Mateus Nogueira se inicia justamente com a caracterização dos indígenas. Os ofícios de ambos os interlocutores — personagens históricos, irmãos leigos da Companhia de Jesus entre as capitanias de São Vicente e do Espírito Santo —, apesar de diversos, serviam à missão jesuíta e compreendiam, às suas maneiras, constante interação com os indígenas.

Neste primeiro momento, percebe-se um princípio cooperativo entre as partes. O proêmio é seguido pela entrada de Gonçalo Álvares, que parece ir ao encontro do coirmão ferreiro para lamuriar-se: “Por demais é trabalhar com estes! São tão bestiais, que não lhes entra no coração coisa de Deus! Estão tão encarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar!” (Nóbrega, 2017, p. 201).

A desumanização do Outro por meio de sua caracterização como selvagem ou animal, reiterada no **Diálogo sobre a conversão do gentio**, é parte manifestamente relevante do estudo da caracterização dos indígenas desde a descoberta da América e praticamente onipresente entre os autores europeus que se puseram a descrever e refletir sobre os povos indígenas, sobretudo quando estes eram vistos como inimigos. No diálogo do padre Nóbrega, apesar de ambos os interlocutores se referirem aos indígenas com predicados desumanizantes, Gonçalo Álvares encarrega-se de apresentar a visão mais adversa à humanidade do *gentio* e alude, até o fim de sua participação no diálogo, à impossibilidade de conversão dos indígenas.

No entanto, é a inconstância, paradigmaticamente estudada por Viveiros de Castro (1992, p. 21–74), o vício alçado pelos próprios europeus como o principal obstáculo à empresa civilizatória e aos intentos evangelizadores dos padres entre os indígenas. Como salienta Viveiros de Castro no início de sua reflexão sobre essa questão, o discurso sobre a inconstância dos indígenas pressupõe a ausência de religião e ídolos entre eles (tese que Nóbrega levaria consigo até o fim da vida). Ao refletir, porém, sobre os vícios apontados pelos europeus, sobretudo a inconstância, Viveiros de Castro propõe uma revisão que vai no sentido justamente contrário: a antropofagia e as guerras, tanto quanto as crenças xamânicas e a poligamia configuravam o sagrado na cultura tupinambá.

De volta à questão da inconstância, é já apresentando tal tópica que Mateus Nogueira enceta, ainda timidamente, o estabelecimento de sua posição:

Uma coisa têm estes pior de todas, que quando vêm à minha tenda, com um anzol que lhes dê os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem inconstantes e não lhes entrar a verdadeira fé nos corações. Ouvi eu já um evangelho a meus padres, onde Cristo dizia: ‘Não deiteis pedras preciosas aos porcos’. Se alguma geração já no mundo por quem Cristo Nosso Senhor isto diga, deve ser esta, por que vemos que são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem (Nóbrega, 2017, p. 201).

É a partir deste tema que uma segunda questão é levantada. Diante da dificuldade em lidar com este Outro, ponto pacífico entre os interlocutores, Mateus Nogueira faz uma arguciosa interpelação, percebida com o desenvolvimento do diálogo: “Hemos de cansar debalde?” (Nóbrega, 2017, p. 204), como quem se revela indignado com a ideia de trabalhar e não produzir frutos em forma de batismos.

A solução que Gonçalo Álvares propõe à questão do ferreiro enseja uma primeira controvérsia entre os interlocutores. Para o intérprete, “trabalhar por amor” é suficiente, sem que seja necessariamente determinante a conversão dos “gentios”, ou que o trabalho gere frutos, ao que o ferreiro responde dizendo-se confuso — adequação ao personagem ferreiro e iletrado. Nogueira não vê sentido na fala de Álvares, pois acredita ser de vital importância que os indígenas conheçam e amem a Deus através do trabalho da Companhia de Jesus. Ao insistir no argumento de que o trabalho por amor é suficiente, Álvares responde com a analogia do holocausto, atribuindo virtude à fala de Nogueira, o que o ferreiro também rejeita. O intérprete recebe dura resposta do ferreiro, que por sua vez evoca a figura do Cristo crucificado, colocando-a como única obra digna de ser relacionada aos sacrifícios do Antigo Testamento.

Álvares encerra o tema e volta das digressões do diálogo ao indagar ao ferreiro: “que vos parece deste gentio?” (Nóbrega, 2017, p. 206). Então Nogueira, dizendo que não podia entender os indígenas por não conhecer a

língua, coloca em jogo a utilidade do ofício de Álvares no serviço da conversão do indígena, ao que o intérprete interroga: “...de que me aproveita a mim a minha língua?” (Nóbrega, 2017, p. 206). Nesse momento, forja e língua se tornam figuras análogas no diálogo. Álvares argumenta que os ofícios têm naturezas diferentes, mas a analogia se completa com a explicação do ferreiro, que diz que a finalidade dos dois ofícios é a caridade.

Depois disso, Gonçalo Álvares volta a propor a discussão sobre os indígenas: “Dizei-me, irmão Nogueira, esta gente são próximos?” (Nóbrega, 2017, p. 207), referindo-se ao vocábulo como aparece, por exemplo, no N.T.: “Ele respondeu: Amarás ao Senhor teu Deus de todo teu coração, de toda tua alma e de todo o teu entendimento. Esse é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante a esse: Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (**Bíblia de Jerusalém**, Evangelho segundo São Mateus, 22:37–39). Nessa fala atribuída a Jesus Cristo, há referência à passagem de Levítico, capítulo 19, versículo 18. Jesus Cristo, no Evangelho segundo São Mateus, propõe uma interpretação física ao que se refere como “próximos”, dissociando a questão de origens étnico-religiosas.

Já nesse momento do diálogo, temos duas posições cada vez mais claras: o intérprete tende a não considerar o indígena como o próximo a quem Jesus se referia, enquanto o ferreiro apresenta uma visão bastante concreta, argumentando que, por estarem sempre em sua presença, os indígenas também se adequariam à definição de próximo. O intérprete rejeita o raciocínio de Nogueira e recorre à autoridade eclesiástica de padres de quem teria ouvido dizer que os indígenas não seriam homens como eles. Em seguida Nogueira advoga pela hombridade do indígena: “Todo homem é uma mesma natureza, e todo pode conhecer Deus e salvar sua alma...” (Nóbrega, 2017, p. 208).

Para dizer o essencial, os vícios dos *gentios*, sobre o que lamentam os irmãos leigos nobreguianos, precisavam de correção. Em palavras mais abrangentes, a conclusão do ferreiro, interlocutor que, embora não poupe adjetivos degradantes, dispensa um julgamento menos condenatório à figura do indígena, vai no sentido do próprio pressuposto de parte dos jesuítas naquele momento: o Outro está necessariamente sob a lei natural da Graça inata, porém *precisa* da tutela daqueles que o podem inseri-lo ao corpo místico da Igreja Católica, tornando-o súdito (no caso da missão jesuítica no Estado do Brasil) da Coroa portuguesa.

Em última instância, mesmo para Nóbrega — muitas vezes tido como defensor dos indígenas —, o vício do *gentio* são seus próprios costumes, provenientes da cultura do povo a que pertence. A virtude e a proximidade de Deus se darão quando ele, *gentio*, por meio de redução (aldeamento) for convertido, batizado, e passar pelos demais sacramentos, aprendendo a língua e a discipulação trazida pelos agentes da Coroa portuguesa, nação missionária e responsável pela civilização dos inconstantes e indolentes “descendentes de Cam”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se em tantas ocasiões a voz poética camonianiana celebra as armas lusitanas relacionando-as, como vimos, aos propósitos missionários católicos, é o texto de Nóbrega, talvez dentre todos os demais textos jesuíticos, o que mais profundamente define esse propósito enquanto agente da empresa civilizatória portuguesa desde a fundação da missão no Estado do Brasil, em 1549, até a expulsão da Companhia de Jesus do Brasil por Marquês de Pombal, em 1759.

A pena com que Camões escreve seus versos laudatórios não confronta questões práticas relacionadas à empresa civilizatória portuguesa. A humanidade do Outro, sobretudo de povos com que provavelmente jamais teve contato além de distantes notícias, por exemplo, não foi uma questão das quais o grande poeta da língua portuguesa se serve para celebrar a missão de Gama e a glória de Portugal. Da mesma forma, o **Diálogo sobre a conversão do gentio** não se derrama em louvores à terra e à gente lusitana, como o faz décadas mais tarde o também padre jesuíta Antonio Vieira⁶, ou mesmo aos feitos históricos de seus conterrâneos, pois, como foi brevemente explanado, tais questões seriam anunciadas pelo gênero a que o autor escolhia filiar seu texto.

Embora apresentem evidentes e radicais diferenças em suas escolhas dentro das possibilidades retórico-poéticas, Nóbrega e Camões apoiavam-se no postulado da Providência Divina em prol da soberania do Reino de Portugal, assim definido por Luís Filipe Barreto:

O Divino apresenta-se como intervenção militante em apoio da portugalidade assinalando-a positivamente quer a nível global quer a nível individual. Essa militância de Deus por Portugal e de Portugal por Deus é a única forma de tornar vitoriosa a missão histórica e quase metaumana dos Descobrimentos, fazendo desse acto histórico de amplificação do orbe ao seu verdadeiro tamanho universal uma redução a uma única e imensa Civitas Dei (Barreto, 1983, p. 74).

Portanto, se n'**Os Lusíadas** Camões busca mover os corações, anunciando o grandioso Quinto Império (Camões, 2000, Canto I, estrofe 24, p. 7), o **Diálogo sobre a conversão do gentio** se propõe à instrução e à persuasão, abordando os desafios práticos e as justificativas retóricas para a evangelização e aldeamento dos indígenas. Ambos os textos, cada um em seu respectivo gênero e com suas respectivas finalidades, convergem para a validação da supremacia lusitana como parte de um desígnio providencial, tendo a caracterização do Outro desempenhando um papel de grande relevância para tal.

Ao serem revisitados criticamente, esses textos deixam de ser apenas monumentos da tradição literária ou religiosa para se tornarem testemunhos de um processo histórico em que a retórica foi determinante

na legitimação do poder e na constituição de identidades. Assim, a análise conjunta de Nóbrega e Camões pode iluminar debates contemporâneos sobre memória cultural, colonialidade e os limites da representação, reiterando a necessidade de compreender o século XVI como horizonte ainda atuante na organização social e cultural.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Manuel Pires de. Discurso sobre o poema heroico. **REEL — Revista Eletrônica de Estudos Literários**, Vitória, v. 2, n. 2, 2006.

BARRETO, Luís Felipe. **Descobrimentos e Renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI**. Lisboa: Casa da Moeda, 1983.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Evangelho segundo São Mateus. Nova edição, revista. São Paulo: Paulus, 1995.

BOXER, Charles. **O império marítimo português**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CAMÕES, Luís de. **Os Lusíadas**. Notas de Álvaro Júlio da Costa Pimpão. Lisboa: Instituto Camões, 2000.

CERELLO, Adriana Gabriel. **O livro nos textos jesuíticos do século XVI — edição, produção e circulação de livros nas cartas dos jesuítas na América Portuguesa (1549-1563)**. 2007. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, Brasil, v. 35, p. 21–74, 1992. DOI:10.11606/2179-0892.ra.1992.111318.

HANSEN, João Adolfo. **A Máquina do Mundo [Camões]**, 2005. Disponível em: <https://artepensamento.ims.com.br/item/a-maquina-do-mundo-camoes/>. Acesso em: 23 de outubro de 2024.

HANSEN, João Adolfo. Instituição Retórica, Técnica Retórica, Discurso. In: **Matraga**, Rio de Janeiro, v.20, n.33, p. 11–46 jul/dez. 2013.

HANSEN, João Adolfo. **Manuel da Nóbrega**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

HANSEN, João Adolfo. Leituras coloniais. In: ABREU, Márcia (Org.). **Leitura, história e história da leitura**. Campinas: Mercado de Letras, 2000, p. 169–182.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1513–1521: Leão X). **Bula Dum fidei constantiam**, 4 mar. 1514. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/docs/1514_Bula_Dum_fidei.pdf. Acesso em: 23 abr. 2025.

NÓBREGA, Manuel da. **Obra Completa**. Organização de Paulo Roberto Pereira. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

TASSO, Torquato. **Dialoghi**. Biblioteca Italiana, 1585. Disponível em: <http://www.bibliotecaitaliana.it/texto/bibit000426>. Acesso em: 24 abr. 2025.

VOLTAIRE. **Essai sur les mœurs**. 1756. Disponível em: https://www.mediterranee-antique.fr/Fichiers_PdF/TUV/Voltaire/Moeurs.pdf. Acesso em: 22 dez. 2025.

ZURARA, Gomes. **Chronica do Descobrimento e Conquista de Guiné**. Paris: J. P. Aillaud, 1841.

Recebido para avaliação em 25/09/2025.

Aprovado para publicação em 05/01/2026.

NOTAS

1 Mestrando em Letras (Estudos Literários) pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), com bolsa CAPES, sob orientação da Profa. Dra. Maria do Socorro Fernandes de Carvalho. Graduado em Letras pela mesma instituição.

2 Tradução nossa: “Os portugueses saíam então da obscuridade; e apesar de toda a ignorância desses tempos, começavam a merecer uma glória tão duradoura que o universo, pela mudança do comércio do mundo, colheu abundantemente o fruto de suas descobertas. Foi essa nação que navegou a primeira entre as modernas no oceano Atlântico.”

3 “[...] perchègli è quasi mezzo fra ‘l poeta e ‘l dialettico.” (TASSO, **Dialoghi**, p. 342).

4 NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil**. Rio de Janeiro, 1931, p. 229–245.

5 Memoria e actio compõem as outras duas das cinco partes do discurso retórico clássico. Foram omitidas no texto principal por estarem menos relacionadas à composição escrita.

6 Antônio Vieira aborda o conceito do Quinto Império principalmente em obras como o **Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda** e, de forma mais detalhada e explícita, no **Clavis Prophetarum**.