

---

## Há futuro antes do fim do mundo: a fala do Velho do Restelo e o colapso climático

*There is a future before the end of the world: the speech of the Old Man of Restelo and the climate collapse*

Kigenes Simas

Universidade Federal do Amazonas

### DOI:

<https://doi.org/10.37508/rcl.2026.n55a1410>

### RESUMO

A fala do Velho do Restelo em *Os Lusíadas* faz vários presságios sobre o futuro do reino português caso a empresa colonial continue. O tempo histórico, tal como ele é vivido pelo Velho, está caminhando para uma catástrofe. Em nossos dias, a possibilidade de um colapso ambiental planetário também se apresenta como uma corrida em direção ao abismo. O presente artigo busca relacionar a fala do Velho do Restelo com os desafios que a crise climática nos coloca.

**PALAVRAS-CHAVE:** Camões; Velho do Restelo; Crise climática.

### ABSTRACT

The speech of the Old Man of Restelo in *Os Lusíadas* makes several predictions about the future of the Portuguese kingdom if the colonial enterprise continues. The historical time, as experienced by the Old Man, is heading towards catastrophe. In our days, the possibility of a global environmental collapse also presents itself as a race towards the abyss. This article seeks to relate the speech of the Old Man of Restelo to the challenges posed by the climate crisis.

**KEYWORDS:** Camões; Old Man of Restelo; Climate crisis.

É conhecida a passagem do Canto IV de *Os Lusíadas* em que um Velho de aspeito venerando faz uma crítica contundente à empresa colonial, falando a partir do rastro de dor e desamparo deixado (aos pobres) à beira da praia durante a partida das naus de Vasco da Gama à Índia. Leiamos a estrofe inicial:

Ó glória de mandar, ó vã cobiça  
Desta vaidade a quem chamamos Fama!  
Ó fraudulento gosto, que se atiça  
Cũa aura popular, que honra se chama!  
Que castigo tamanho e que justiça  
Fazes no peito vão que muito te ama!  
Que mortes, que perigos, que tormentas,  
Que crueldades neles experimentas!  
(*Lus.*, IV, XCV).

A fala do Velho está dentro da narrativa de Vasco da Gama feita ao rei de Melinde, contando os desdobramentos históricos que permitiram a viagem lusa. No interior do poema épico, o capitão português é o (inter)locutor, ou veículo, do discurso do Velho, direcionando-o ao rei mulçumano.

Trata-se de uma narrativa sobre o passado – em relação ao tempo da enunciação do Gama – que elabora também o horizonte de expectativa de alguém do povo sobre as consequências futuras da empresa colonial para aqueles que serão mais atingidos, em Portugal, com o ônus do processo, a saber, os mais pobres.

Há, portanto, uma relação entre passado e futuro convergindo e divergindo na fala do capitão português ao rei mulçumano: as expectativas do Velho, baseadas em sua experiência, não condizem com o trânsito entre glória passada e futura que perfaz o discurso do Gama. O que se apresenta no discurso do Velho é uma fratura – in-

terior à fala do capitão – entre o espaço da experiência e o horizonte de expectativa quando considerados sob outra perspectiva.

Tendo em vista essa fratura, é interessante lermos a maneira como o historiador Reinhart Koselleck, em seu livro *Futuro Passado*, pensa a relação entre experiência e expectativa no decurso da história: “no processo de determinação da distinção entre passado e futuro, ou, usando-se a terminologia antropológica, entre experiência e expectativa, constitui-se algo como um ‘tempo histórico’” (Koselleck, 2012, p. 15-16). Ao definir essas categorias, o historiador alemão nos diz:

a experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados (...) a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto. Esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou curiosidade fazem parte das expectativas e as constituem (Koselleck, 2012, p. 309-310).

Koselleck situa o tempo histórico entre a incorporação, no presente, de múltiplas camadas de acontecimentos passados e o horizonte de expectativa elaborado a partir desse processo. Partindo de tais categorias, o historiador analisa o modo como a expectativa pelo fim do mundo, durante as guerras religiosas na Europa do século XVI e XVII, produziu uma sensação de urgência em que o tempo pareceu comprimir o passado e o futuro sob o mesmo horizonte apocalíptico: “Lutero dizia mais frequentemente que o fim deveria ser esperado para o próximo ano ou mesmo para o ano em curso” (Koselleck, 2012, p. 25).

Essa aceleração histórica que relaciona ascensão do capitalismo mercantil com a expectativa pelo fim do mundo está presente na fala do Velho do Restelo. Ainda que ele não trate diretamente da

aniquilação terrestre, a ideia de que a ambição mercantil marcava um tempo acelerado e direcionado para catástrofe atravessa sua fala.

Na perspectiva de Koselleck, o tempo inaugurado pelas guerras religiosas e pelas empresas coloniais europeias estava orientado pela expectativa de direcionar o mundo ao seu fim – no sentido de finalidade e de finalização. Tratava-se, portanto, de conduzir a história ao seu fim providencial, e não somente de interpretar os seus sinais: “Lutero viu o Anticristo sentado em um trono sagrado; para ele, Roma era a Babilônia prostituída, ao passo que os católicos viram em Lutero o Anticristo” (Koselleck, 2012, p. 27). Desse modo, segundo o historiador alemão, as guerras religiosas europeias foram, a um só tempo, mercantilistas e apocalípticas.

O estatuto dessa estrutura temporal se transforma, ainda segundo o autor, a partir da Revolução Francesa. Para marcar tal transformação, o historiador alemão dá um salto de trezentos anos e contrapõe o discurso luterano ao do revolucionário Maximilien Robespierre:

façamos uma pausa e contemplemos trezentos anos à frente. A transformação na estrutura temporal, nesse período, é nosso tema. Em dez de maio de 1793, em seu famoso discurso sobre a Constituição revolucionária, Robespierre declara: ‘É chegada a hora de conclamar cada um para o seu verdadeiro destino. O progresso da razão humana preparou essa grande Revolução, e vos sois aqueles sobre os quais recai o especial dever de acelerá-la’. A providencial fraseologia de Robespierre não é capaz de dissimular que o horizonte de expectativa alterou-se. Para Lutero, a abreviação do tempo é um sinal visível da vontade divina de permitir que sobrevenha o Juízo Final, o fim do mundo. Para Robespierre, a aceleração do tempo é uma tarefa do homem, que deverá introduzir os tempos da liberdade e da felicidade, o futuro dourado (Koselleck, 2012, p. 17).

A sobreposição entre dois modos providenciais de interpretar a história, o de Lutero e o de Robespierre, evidencia uma mudança na relação entre espaço da experiência e horizonte de expectativa. Acelerar o tempo, para os sujeitos históricos em questão, não tinha como horizonte o mesmo futuro. Em todo caso, para ambos a história teria um sentido, seja o caminho da redenção para Lutero, seja o da infinita perfectibilidade humana para Robespierre.

Nós, leitores contemporâneos, não participamos integralmente do sentido providencialista da história, pois ainda que possamos esperar uma redenção religiosa para o sentido histórico ou um horizonte de progresso infinito, as catástrofes climáticas se apresentam, cada vez mais, como um limite ao sonho ilimitado da razão ou da fé de conduzir a história a um termo que a finalizaria de modo totalizante. Isso porque, como bem analisa o filósofo Rodrigo Nunes em seu ensaio *O luxo do comunismo*, o colapso das condições de vida na terra não apresenta nenhuma teleologia, pois:

o fim que a crise ambiental nos fala não tem nenhum sentido escatológico (redenção, revelação, juízo final, telos). Sendo a obliteração de toda capacidade humana de atribuir sentido, ele é propriamente falando sem sentido. Ele é simplesmente ideia de que o prazo que a humanidade teria para resolver seus problemas, desenvolver suas aptidões ou realizar seus desejos pode ser unilateralmente abreviado, como num exame em que o tempo se esgotasse antes de conseguirmos responder todas as questões. Não é, portanto, um fim, mas apenas a interrupção que nos surpreenderia no meio de nossas mais baixas tarefas, bem como de nossos mais elevados projetos (Nunes, 2014, p. 5).

O conceito de interrupção, enquanto fim descolado da vontade e do tempo humanos, põe em cena a questão da morte no cerne da relação entre vida e história. Se não houver nem redenção e nem progresso, mas somente o colapso existencial como futuro, ainda

há motivo para insistirmos em sustentar algum sentido para ação histórica?

A partir dessa questão, importa notarmos que a fala do Velho do Restelo apresenta um horizonte de expectativa no qual o tema clássico da condenação da ambição humana – elaborado no poema como espaço da experiência – encontra o instante no qual um acontecimento histórico faz emergir o presságio de uma catástrofe:

A que novos desastres determinas  
De levar estes Reinos e esta gente?  
Que perigos, que mortes lhe destinas  
Debaixo dalgum nome preminente?  
Que promessas de reinos e de minas  
D'ouro, que lhe farás tão facilmente?  
Que famas lhe prometerás? Que histórias?  
Que triunfos? Que palmas? Que vitórias?  
(*Lus.*, IV, XCVII).

Os desastres são novos e, portanto, imprevisíveis, porém, o seu alcance não: os primeiros a sofrerem suas consequências no reino português serão os mais pobres. O Velho está falando em meio a gente pobre, os seus presságios não são uma avaliação das consequências para o reino em abstrato, o que o interessa é denunciar como os efeitos deletérios da máquina mercantil – que se fazem sentir entre os que ficaram na praia – irão alcançar a todos. Na verdade, é a partir da perspectiva dos pobres que ficaram (e dos que partiram) que tal máquina pode revelar, no poema, o seu caráter destrutivo.

No discurso do Velho, há uma diferença entre quem faz uso da máquina e quem é moído por ela. Dessa forma, mesmo que no final ambos naufraguem, o efeito do naufrágio não será o mesmo. Rodrigo Nunes, no ensaio anteriormente citado, trata da catástro-

fe ambiental promovida pelo sistema capitalista atual em termos semelhantes:

se é verdade, como se diz, que a mudança climática põe todos os habitantes do planeta ‘no mesmo barco’, isto significa apenas que assim como no Titanic, não estamos todos neste barco do mesmo modo. Pelo contrário, a questão ambiental evidencia diferenças claras quanto à distribuição de recursos, custos e efeitos. A distribuição dos recursos marca divisões tanto entre países e regiões do mundo quanto internas à países e mesmo cidades: alguns consomem muitos recursos enquanto outros consomem muito poucos. O mesmo vale para os custos, que se distribuem segundo linhas desiguais. O passivo ambiental e social da exploração de novos recursos cai desproporcionalmente sobre alguns países (o petróleo na Nigéria), regiões (as hidrelétricas na Amazônia) e, principalmente, um determinado tipo de população (sub-humanos e não humanos); os lucros e benefícios vão desproporcionalmente para países, regiões e grupos mais ricos (Nunes, 2014, p. 7).

Sendo assim, a fala do Velho nos alcança não apenas por conta da crítica à máquina mercantil, mas, sobretudo, pelo modo como ela expõe o movimento aniquilador (de reinos, mundos, sujeitos) que ela pressupõe para existir.

Dessa forma, se o nosso futuro e aquele pressagiado pelo Velho não são os mesmos, afinal um poema épico do século XVI está lidando com outro tipo de catástrofe, com escalas e conjunturas diferentes das nossas, nem por isso o efeito de devastação que ele associa à emergência histórica da empresa colonial nos é indiferente.

Ao contrário, é a relação entre espaço da experiência e o horizonte de expectativa presente na fala do Velho que nos permite analisar, de outra maneira, a pergunta sobre a tarefa de sustentar um sentido para ação histórica em tempos de colapso ambiental anunciado.

À beira da praia, enquanto as naus partem para subordinar a natureza e os povos à lógica mercantil, a personagem de Camões faz emergir uma poética dos corpos vulneráveis que estão, logo de saída, expostos ao fim, não das condições de vida em geral, mas de seus modos de vida. É claro que o Velho, as crianças e mulheres portuguesas não irão sofrer as mesmas consequências dos povos colonizados. Não se trata de equivaler os genocídios ameríndios e o sistema escravista no continente africano, por exemplo, com o rastro de exploração e violência promovido pelo Estado monárquico contra os pobres em Portugal. Não há medida comum para a destruição de mundos, no entanto, a perspectiva do Velho por estar assentada na fragilidade do seu corpo diante da máquina mercantil elabora o problema da produção de sentido em meio ao fim: por termos um corpo exposto à catástrofe é que se faz necessário constituir o espaço da experiência e o horizonte de expectativa a partir do qual nós a interpelamos e direcionamos nossa ação histórica em contraponto a ela. Desse modo, ainda que haja a interrupção abrupta de nossas condições de vida, tal fim terá sido incorporado como espaço de luta e não como força inapelável que nos constrange os corpos e a história.

A constituição de tal espaço, pensado a partir da fala do Velho do Restelo, também nos coloca o problema da atualidade da poética camoniana. Tal questão é muito bem formulada no ensaio “A máquina do mundo”, escrito por João Adolfo Hansen para o ciclo de conferências *Poetas que pensaram o mundo*, organizado por Adauto Novaes<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> O ciclo de palestras foi organizado em 2003, com apresentações no Centro Cultural Banco do Brasil do Rio de Janeiro e de São Paulo. As palestras foram realizadas por 16 críticos, cada um leu um ensaio de sua autoria dedicada a um poeta, o ensaio de Hansen é voltado para lírica e épica camoniana. Todos os ensaios foram publicados pela Companhia das Letras em 2005 em um livro homônimo.



Nesse texto, o crítico e teórico da literatura apresenta uma hipótese para atualidade dos poemas de Luís de Camões, marcando, porém, uma diferença entre o tempo do poeta e o nosso:

lemos Camões talvez interessados pela tópica do desconcerto do mundo<sup>2</sup>, que é o tema da nossa vida enquanto estamos aí e duramos na presença do nosso presente, sofrimento sem sentido e sem redenção. E porque ainda somos mortais e não temos respostas para a angústia, a melancolia de Camões pode comover. De todo modo, a descontinuidade entre o seu tempo e o nosso não pode ser esquecida, pois é determinante do sentido da sua poesia. Talvez, sugere a leitura de hoje – todo esforço humano seja fútil e inútil e irracional, quando observado do ponto de vista da morte, que é nada e nenhum. Talvez – sugeriria a leitura do seu tempo – o que aparece como irracionalidade da vida bem pode ter um sentido secreto e providencial que a simples razão humana não alcança. Porque Camões é cristão e acredita – ou pelo menos sabe disso intelectualmente – que todo ente, porque é finito, está sujeito ao mal moral ou natural. A finitude torna impossível ao homem escapar ao mal como sofrimento; no entanto, como cristãmente o mal não é imanente à estrutura ontológica do mundo [...] o desconcerto do mundo é uma falta de Bem ou uma inadequação que decorre, enfim, da liberdade e finitude humanas: ‘cá, neste labirinto, onde a nobreza/ com esforço e saber pedindo vão/

---

<sup>2</sup> Dentre os vários comparecimentos dessa tópica na poesia camoniana, destacamos o soneto: “Tanto em meu estado acho incerto / que em vivo ardor tremendo estou de frio; / Sem causa justamente choro e rio, o mundo todo abarco e nada aperto / é tudo quanto sinto um desconcerto” (Camões, 1973, p. 118) e a famosa esparsa ao desconcerto do mundo: “ Os bons vi passar / No mundo graves tormentos / E para mais me espantar, / os maus vi sempre nadar / Em mar de contentamos / Cuidando alcançar assim / O bem tão mal ordenando / Fui mau, mas fui castigado / Assim que só para mim o mundo foi concertado” (Camões, 1973, p. 286). Para uma leitura introdutória do tema ver: Franco (2011, p. 312-316).

às portas da cobiça e da vileza/’, como diz no soneto. Mas há bem.  
(Hansen, 2005, p. 174)

Nessa passagem, Hansen relaciona a atualidade dos poemas de Camões a uma fratura temporal. O sentido da morte para o poeta e para os leitores atuais não é o mesmo, no entanto: “porque ainda somos mortais e não temos respostas para a angústia, a melancolia de Camões pode comover” (Hansen, 2005, p. 174).

Os sentidos da morte no quadro cristão do século XVI e na atualidade formam, segundo o autor de *A Sátira e o Engenho*, uma alternativa entre dois, talvez, ou, bem somos nós que inutilmente atribuímos significados ao mundo, tendo em vista que a morte os engolfa no nada, ou, por outro lado, como estava sugerido no tempo do poeta, existe uma razão por detrás dos sentidos mundanos organizando e ordenando o cosmos. Desse modo, para Hansen – seja qual for a nossa escolha enquanto leitores – no tempo da escrita dos poemas o sentido providencial estava dado.

Mas será que o sentido dado (seja para nós, seja para Camões) não atribui à morte um valor de verdade contra o qual toda produção de sentido se chocaria, aniquilando-se no processo?

De qualquer forma, se analisarmos a lírica camoniana, veremos que o tema do desconcerto do mundo, por exemplo, não se apresenta apenas como ausência de um sentido transcendente (o Bem na análise de Hansen) que tornaria a existência incompreensível. Na verdade, o amor cantado por Camões se move e emerge no desconcerto, tal como podemos ler no segmento inicial da Canção sétima,

Manda-me Amor que cante docemente  
o que ele já em minh’alma tem impresso  
com pressuposto de desabafar-me;  
e porque com meu mal seja contente,  
diz que ser de tão lindos olhos preso,  
contá-lo bastaria a contentar-me.  
Este excelente modo de enganar-me  
tomara eu só de Amor por interesse,  
se não se arrependesse  
co a pena o engenho escurecendo.

Porém a mais me atrevo,  
em virtude do gesto de qu'escrevo;  
e se é mais o que canto que o qu'entendo,  
invoco o lindo aspeito,  
que pode mais que Amor em meu defeito.  
(Camões, 1973, p. 250).

Um excerto que começa com a força do Amor sobre o amante termina com a invocação de um “lindo aspeito / que pode mais que Amor em meu defeito”. Se há bem sendo visado nesse segmento do poema, ele não está, como na análise do professor da USP, para além dos desconcertos da vida finita, mas na implicação dela com tais desconcertos por meio da escrita e da experiência amorosa. Dessa forma, se escrever é cantar mais do que se entende, não o é para superar o entendimento humano em direção a uma razão superior capaz de ordenar as confusões do Amor, e sim para mover a relação com o “lindo aspeito” (a amada) para além das paixões que a entidade divina imprimiu na alma: a escrita se constitui aqui não como desabafo de um *pathos* que a alma seria portadora, mas como transporte (movência passional) da relação amorosa na trama da linguagem. Por isso, escrever a relação com a amada no poema não é habitar um segmento de verdade, cujo sentido seria revelado ao término da vida humana na terra, mas experimentar, por atrevimento, a equivocidade da escrita poética e da relação amorosa que por meio dela se entretece: se o poema se equivoca em relação à experiência que nele se desdobra, é porque somente por meio do equívoco o amor se manifesta.

Sem atrevimento, portanto, não há poema e nem relação. Mas a que se atreve o sujeito na escrita? A estar sujeito não à própria vontade de escrever ou de amar, mas do afeto que o impele à vivência de tais gestos. Como bem formula o excerto da canção, a escrita não é um modo de contar o que se sente, mas de sentir o que se con-

ta. Sendo assim, o poema não formula o domínio do Amor ou da amada sobre o amante, e sim o espaço de emergência no qual eles se relacionam. Tal espaço não diz respeito às intenções representacionais de um sujeito (seja ele pensado como um eu lírico ou como reflexo de um autor biográfico), pois são as relações entretecidas no poema que produzem as posições subjetivas nas quais a voz lírica se enuncia, e não o contrário: o sujeito na canção camoniana é uma posição relacional que varia de acordo com o intervalo ou segmento do poema considerado. Dito de outro modo, o sujeito é efeito das relações de linguagem que perfazem o poema, e não seu agente: se há agência do eu lírico na canção, ela se traduz no gesto de se deixar atravessar e constituir por tais relações. Por isso, quando falamos de afetos que impelem o poema, não estamos tratando dos que levam um sujeito a escrever, mas daqueles que constituem uma variedade de posições subjetivas como seu efeito.

Sendo assim, se a máquina mercantil funciona na fala do Velho como um efeito que direciona os sujeitos históricos em direção a uma série de desastres, o Amor cantado na lírica (mas também em *Os Lusíadas*) propõe outro tipo de efeito. Estar sujeito à relação amorosa, no poema, é constituir em si e para si um espaço da experiência e um horizonte de expectativa no qual afetar e ser afetado são movimentos simultâneos. A voz lírica elabora posições subjetivas a partir desse jogo de afeções.

Por isso, a ideia de um sentido dado a priori, cujo fundamento seria incognoscível (em termos religiosos) ou inexistente (como seria para nós segundo a leitura de Hansen), não está posta na Canção. Seja qual for a natureza do sentido do mundo, ele só mobiliza a voz lírica como efeito dos afetos. Tais afetos, como o sentido que eles movem, são fundamentalmente relacionais e como tal não podem ser avaliados fora das relações que entretecem.

Daí que a atualidade dos poemas camonianos não esteja vinculada somente ao fato de sermos mortais, como ele o foi, e precisarmos de respostas para angústia de estarmos vivos: o que comove na poética de Camões, ainda hoje, é a forma como ela move as afecções da vida. Um ponto central que percorre a lírica e a épica camoniana é a maneira como elas figuram uma experiência tão inapelável quanto a morte: estar vivo é ser afetado.

Não por acaso, o Velho contrapõe em sua fala a vaidade e o excesso de ambição ao valor da vida:

Já que nesta gostosa vaidade  
Tanto enlevas a leve fantasia,  
Já que à bruta crueza e feridade  
Puseste nome, esforço e valentia,  
Já que prezas em tanta quantidade  
O desprezo da vida, que devia  
De ser sempre estimada, pois que já  
Temeu tanto perdê-la Quem a dá:  
(*Lus.*, IV, XCIX).

É preciso que não esqueçamos que o discurso do Velho está dentro da narrativa de Vasco da Gama ao rei de Melinde, um rei mulçumano que pede ao capitão que cante os feitos do reino luso. A fala do Gama, por sua vez, está dentro da voz épica que canta *Os Lusíadas*. No Canto III, o narrador épico pede à musa Calíope que o ajude a contar o que disse o capitão ao rei: “Agora tu, Calíope, me ensina / O que contou ao Rei o ilustre Gama;” (*Lus.*, III, 1, 1-2).

Pedir a inspiração da musa, além de ser um *topos* da poesia épica, é também um prelúdio que anuncia o caráter elevado do que será cantado nesses versos. A musa deve adequar a eloquência do poeta ao tema e, ao mesmo tempo, fazê-lo cantar como se fosse o ilustre capitão contando ao rei a grandeza dos lusitanos.

É dentro dessa cadeia de vozes grandiloquentes que o Velho aparece. Ele afeta esse discurso com uma perspectiva segundo a qual “o esforço e a valentia” da empreitada lusitana ganha outros nomes como: “cruza e feridade”. A troca de nomes entre o elevado e o baixo, a grandeza e a pequenez, não afeta apenas o terreno dos valores. A fala do Velho não está questionando somente o sentido geral da trajetória histórica portuguesa, mas avaliando tal história do ponto de vista da estima pela vida.

Não se trata, no entanto, de uma defesa da vida em abstrato, e sim de situar o dizer no corpo de quem o diz: uma voz feita só de experiências pode avaliar, por meio da sua vida precária, os efeitos causados pela máquina mercantil.

O Velho, porém, é um ser de linguagem incorporado à voz de Vasco da Gama da mesma forma como a voz épica os incorpora e, por meio dela, nós leitores incorporamos os três.

Voltemos ao modo como o historiador Reinhart Koselleck conceitua o espaço da experiência: “a experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados” (Koselleck, 2012, p. 309-310). O Velho da épica camoniana nunca foi uma pessoa de carne e osso, mesmo que tenha sido baseado em uma, mas o evento com o qual ele se depara existiu. Há uma escolha, uma deliberação ética e estética, em fazer falar esse acontecimento através de uma voz velha e precarizada.

Qual efeito e quais afetos são mobilizados nessa fala, na medida em que ela fratura o discurso do Gama? A questão diz respeito ao tipo de relações que ela entretence com esse discurso.

Entre os acontecimentos contados por Vasco da Gama ao rei de Melinde está a batalha de Aljubarrota. Trata-se da batalha, liderada por Dom João I, na qual os portugueses vencem os castelhanos e frustram os planos do Rei Leão de Castela de anexar Portugal aos

seus domínios. No prelúdio do conflito, Nuno Álvares, aristocrata, general dos exércitos portugueses, em um discurso em que exalta a coragem diante do inimigo, condena a covardia de quem se recusa a guerrear:

Como?! Desta província, que princesa  
 Foi das gentes na guerra em toda parte,  
 Há-de sair quem negue ter defesa,  
 Quem negue a Fé, o amor, o esforço e arte  
 De Português, e por nenhum respeito  
 O próprio Reino queira ver sujeito?  
 (*Lus.*, IV, XVI).

Na fala do general português, a condição para ser sujeito do seu reino é não se curvar ao julgo estrangeiro. O sujeito seria aquele que é, ao mesmo tempo, súdito e ator da ação histórica que possibilitaria a emancipação portuguesa contra os interesses de Castela. Dentro desse discurso, a figura de Dom João I é exaltada:

Rei tendes tal que, se o valor tiverdes  
 Igual ao Rei que agora alevantastes,  
 Desbaratareis tudo o que quiserdes,  
 Quanto mais a quem já desbaratastes.  
 E se com isto, enfim, vos não moverdes  
 Do penetrante medo que tomastes,  
 Atai as mãos a vosso vão receio,  
 Que eu só resistirei ao jugo alheio.  
 (*Lus.*, IV, XVIII).

Há três elementos em correlação nessa fala: rei, povo e força desbaratadora. Nuno Álvares convoca os soldados portugueses a inscrever a si mesmos na grandeza que emanaria do rei e se desdobraria na história caso eles se tornem sujeitos de tal processo. Em contraste

com essa forma de se subjetivar historicamente, está a preocupação das mulheres diante do conflito:

Estavam pelos muros, temerosas  
E de um alegre medo quase frias,  
Rezando, as mães, irmãs, damas e esposas,  
Prometendo jejuns e romarias.  
Já chegam as esquadras belicosas  
Defronte das imigas companhias,  
Que com grita grandíssima os recebem;  
E todas grande dúvida concebem.  
(*Lus.*, IV, XXVI).

As mulheres são sismógrafos da apreensão, ou iminência da brutalidade, que a guerra promove. Dado o contexto, é obvio que elas não poderiam aderir ao discurso de Nuno Álvares e guerrear, no entanto, não se trata aqui da mera contraposição entre um suposto espírito guerreiro masculino e uma pretensa fragilidade feminina: elas revelam contra qual disposição corporal e subjetiva o discurso do general português se posiciona, pois sem renegar o medo da morte e da violência extrema não há como entrar na guerra. Tal renegação vacila em um momento do conflito no qual os homens experimentam a própria vulnerabilidade:

Quantos rostos ali se vêm sem cor,  
Que ao coração acode o sangue amigo!  
Que, nos perigos grandes, o temor  
É maior muitas vezes que o perigo.  
E se o não é, parece-o; que o furor  
De ofender ou vencer o duro imigo  
Faz não sentir que é perda grande e rara  
Dos membros corporais, da vida cara.  
(*Lus.*, IV, XXIX).



Fora do furor do combate, a fragilidade dos corpos expostos à violência poderia fazer com que os soldados sentissem a si mesmos enquanto sujeitos expostos à morte. É a experiência das mulheres, deslocadas em relação ao discurso beligerante e ao furor guerreiro, que nos faz experimentar de outra forma o temor “maior muitas vezes que o perigo” que acossa o corpo dos soldados sem poder se manifestar. Isso porque é a presença delas que apresenta a contraface do discurso de Nuno Álvares: tomar as rédeas da história, segundo a proposta do general, é esquecer de sentir-se como corpo finito. Nesse sentido, o corpo político organizado em torno da figura de Dom João I é uma abstração, cuja matéria não é outra se não os corpos frágeis e mortais dos súditos. A fala do aristocrata promete que a manutenção e expansão territorial do reino é uma forma de estender a vida para além da morte singular de cada um.

Desse modo, a cena posterior a essa, quando os Castelhanos derrotados maldizem a guerra, pode ser lida em correlação com a cena das mulheres:

Alguns vão maldizendo e blasfemando  
Do primeiro que guerra fez no mundo;  
Outros a sede dura vão culpando  
Do peito cobiçoso e sitibundo,  
Que, por tomar o alheio, o miserando  
Povo aventura às penas do Profundo,  
Deixando tantas mães, tantas esposas,  
Sem filhos, sem maridos, desditosas.  
(*Lus.*, IV, XLIV).

Não é só a guerra que é condenada pelo inimigo derrotado, mas, sobretudo, a ambição promovida pelos reinos de tomar o alheio e submeter os demais povos à violência. Esse discurso, por estar na boca dos vencidos, pode parecer não dizer respeito aos vencedores,

no entanto, ele retorna na boca do Velho do Restelo quase que nos mesmos termos, mas dessa vez não para condenar a guerra, e sim a empresa colonial:

Oh, maldito o primeiro que, no mundo,  
Nas ondas vela pôs em seco lenho!  
Dino da eterna pena do Profundo,  
Se é justa a justa Lei que sigo e tenho!  
Nunca juízo algum, alto e profundo,  
Nem cítara sonora ou vivo engenho  
Te dê por isso fama nem memória,  
Mas contigo se acabe o nome e glória!  
(*Lus.*, IV, CII).

O Velho propõe o esquecimento como forma de condenação ao primeiro que pôs velas em um lenho da mesma forma que os Castelhanos condenam o primeiro a fazer a guerra. Ambos, porém, ao condenar os que inicialmente praticaram os gestos que os jogaram em desgraça estão, na verdade, condenando os efeitos destrutivos do poder monárquico e seus desdobramentos.

Dessa forma, Velho, mulheres e inimigos derrotados compõem um coro de contrários que, no discurso do Gama, funciona como interrupção momentânea da exaltação da pátria e seus feitos. Interromper momentaneamente o discurso de exaltação dos feitos não significa fazê-lo cessar por instantes, mas deslocar-se em relação a ele e abrir outro do modo de se relacionar com o que ele diz.

Uma interrupção que na verdade é deslocamento põe em questão a proposta de Nuno Álvares sobre os modos de se fazer sujeito da e na história. O ponto aqui não é simplesmente uma contraposição ao providencialismo monárquico defendido pelo general português. A questão é que o contínuo histórico que fazia com que as vidas dos

súditos fossem tomadas como meios para realização desse ideal de grandeza é fraturado pela fala do Velho e suas ressonâncias.

Sendo assim, não é só a morte que põe em questão o valor do sentido atribuído à vida pelos vivos, como analisa João Adolfo Hansen, pois deslocar um discurso histórico não é uma questão de sentido, mas de relação. Daí que a atualidade da poética de Camões não prescindia da relação atual que teremos com ela: o que era o mundo para Camões e o que ele é para nós não está dado porque as forças históricas em ação na sua poesia e em nossa leitura estão abertas aos acontecimentos históricos e ao nosso modo de incorporá-los enquanto espaço da experiência.

Ler Camões, tendo vista a possibilidade de uma catástrofe climática, não é a mesma coisa de lê-lo sem que os desafios que ela nos propõe sejam considerados. Não há um contínuo histórico entre nós e o Velho, ou a escrita camonianiana, como bem assinala Hansen, mas é justamente a ausência de tal contínuo que está em questão nesse modo de interromper, por deslocamento, a fala de exaltação do imperialismo, ou desejo imperial do reino português. Dessa maneira, quais são os modos de interrupção e de continuidade ao qual estamos expostos?

Se como propõe o filósofo Rodrigo Nunes, o colapso climático não tem sentido teleológico, pois ele simplesmente interrompe as ambições e projetos humanos, talvez o horizonte de expectativa interrompido seja não o resultado inevitável do sistema capitalista, e sim a forma como a economia que ele rege nos toma em sua teleologia. Em outras palavras, o capitalismo quer nos levar ao colapso ambiental como se isso fosse um destino inelutável. Tal destino, no entanto, só existe para preservá-lo enquanto modelo socioeconômico que, supostamente, só poderia acabar junto com a existência humana na Terra.

Qual coro de contrários é possível articular, tendo em vista a tarefa de elaborar uma ação histórica que interrompa, desloque, um processo de destruição de mundos, cujo movimento – contínuo e imperial – nos atinge a todos? O discurso do Velho não apenas testemunha uma catástrofe contra a qual não haveria o que ser feito, ao contrário, ele a relaciona com seu corpo e com seu mundo, e suas frágeis consistências, para que a partir de tal fragilidade o corpo do império se mostre finito: não há glória de mandar e vã cobiça que não sucumba ao seu próprio movimento de destruição.

Os deslocamentos do discurso imperial elaborados em *Os Lusíadas* nos chegam hoje envoltos na fala de corpos frágeis e finitos para quem o mundo não é uma promessa de glória, mas seu meio de existência. Ouvir essas vozes e se articular com elas para produzir outro horizonte de expectativa é a tarefa histórica que nos cabe antes do fim do mundo.

RECEBIDO: 12/08/2025

APROVADO: 26/09/2025

## REFERÊNCIAS

CAMÕES, Luis de. *Rimas*. Texto estabelecido e prefaciado por Álvaro Júlio da Costa Pimpão. Coimbra: Atlântida, 1973.

CAMÕES, Luis de. *Os Lusíadas*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1980.

FRANCO, Marcia Arruda. Tema do desconcerto do mundo. In: SILVA, Vítor Aguiar e (Org.). *Dicionário Luís de Camões*. São Paulo: Leya, 2011. p. 312-316.

HANSEN, João Adolfo. A máquina do mundo. In: NOVAES, Adauto (org.). *Poetas que pensaram o mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p.157-197.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira César. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2012.

MAFFEI, Luis. Facetas de uma ética revolucionária em Camões. *Relâmpago – revista de poesia* 29-30, Lisboa: Fundação Luís Miguel Nava, p. 9-20, 2012.

NUNES, Rodrigo. O Luxo do Comunismo. *In: COLÓQUIO OS MIL NOMES DE GAIA – DO ANTROPOCENO À IDADE DA TERRA*, 2014, Rio de Janeiro. *Textos dos palestrantes*. Rio de Janeiro, p. 1-16, set. 2014. Disponível em: <https://osmilnomesdegaia.eco.br/wp-content/uploads/2014/11/rodrigo-nunes.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2025.

### **MINICURRÍCULO**

**KIGENES SIMAS** é professor substituto de Teoria da Literatura da Universidade Federal do Amazonas. Doutor em Literatura comparada pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos de Literatura da Universidade Federal Fluminense.