

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS
E CIÊNCIAS HUMANAS

PAULA CAROLINA DE ANDRADE CARVALHO

“GOING NATIVE”?

Islã e alteridade em *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah* (1855-6), de Richard Francis Burton

Guarulhos

2017

Paula Carolina de Andrade Carvalho

“Going Native”?

Islã e alteridade em *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah & Meccah*, de Richard Francis Burton (1855-6)



PAULA CAROLINA DE ANDRADE CARVALHO

“GOING NATIVE”?

Islã e alteridade em *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah* (1855-6), de Richard Francis Burton

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade Federal de São Paulo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Profa. Dra. Samira Adel Osman

Guarulhos

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

C331g Carvalho, Paula Carolina de Andrade

“Going Native”? Islã e alteridade em Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah (1855-6), de Richard Francis Burton / Paula Carolina de Andrade Carvalho. – Guarulhos, 2017.
217 p.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, 2017.

Orientadora: Samira Adel Osman

Título em inglês: “Going Native”? Islam and otherness in Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah (1855-6), by Richard Francis Burton.

1. Richard Francis Burton. 2. Peregrinação. 3. Literatura de Viagem. 4. Imperialismo. I. Osman, Samira Adel , orient. II. Título

À Lu, a outra de mim mesma.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, professora Samira Adel Osman, por respeitar os caminhos que esta dissertação tomou no decorrer desses anos, dando-me a liberdade necessária para seguir o percurso escolhido e me trazendo de volta quando me desviava. Sua interlocução atenta foi fundamental para o formato final desta dissertação.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) por ter me concedido uma bolsa de pesquisa de acordo com o processo nº 2014/26299-5.

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em História da Unifesp, minha admiração e meu respeito pela forma como se dedicam ao magistério. Sua seriedade e paixão me inspiraram a retomar a licenciatura e compreender que ser professor é uma escolha política de importância tamanha, especialmente em meio à obscuridade que ronda todos nós.

Aos amigos que fiz na Unifesp, em especial Bruno Resende, César Nakashima, Felipe Ramos de Carvalho e Marcos Paulo Amorim, pela interlocução acadêmica, tanto na sala de aula quanto na mesa de bar.

À professora Heloisa Barbuy, minha orientadora na graduação, que me ensinou a fazer pesquisa; e à professora Patricia Teixeira Santos, por me ajudar a encontrar o caminho.

À Patricia de Oliveira Leme, pelo *Aleph* em nossas vidas.

À Amanda Luzia da Silva, por trazer à tona o *umheimlich*.

À Laura Chagas, para abrir o lado aventureiro.

Ao Maurício Horta Miyauchi, pelas viagens sem as quais nada disso seria possível.

A Daniela Fernandes Alarcon, Malu Camargo e Natalia Ribas Guerreiro pelo auxílio na gestação desse projeto.

A Cristiane Branco Capuchinho, Guilherme Chiurciu Alpendre, Mariana Toledo Delfini, Natalia Engler Prudencio e Paula Scarpin Gonçalves por estarem presentes.

Ao Victor Flynn, artista que fez os desenhos que ilustram esta dissertação.

À Sue Iamamoto pelo acesso a Victor Turner.

A Leticia Coletti e Naila Okita, por realmente acreditarem.

Aos meus pais, Carlos e Heloisa, pela confiança diante das escolhas que fiz até aqui.

E à minha irmã, Luciana, companheira do caminho que é dois, mas que também é um.

RESUMO

Esta pesquisa da área de História é um estudo sobre identidades, relações de alteridade e questionamentos sobre o conceito de diferença. No centro disso, duas figuras que, na verdade, são a mesma. A fonte é o relato de viagem *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah* (1855-6), do explorador britânico Richard Francis Burton (1821-1890) que, ao empregar o disfarce do muçulmano *Shaykh* Abdullah – figura que também aparece em outros livros de Burton –, conseguiu realizar a peregrinação a Meca, o *hajj*, ritual sagrado do islã proibido a não muçulmanos. Trata-se, portanto, de um estudo sobre a representação do “outro” muçulmano, ou melhor, da representação de si mesmo como “outro”. Pois argumentamos que há no relato uma tensão entre dois narradores: o Burton-narrador, uma vez que o livro é narrado em primeira pessoa, e Abdullah, que, em geral, se manifesta na terceira pessoa; mesmo assim, em alguns momentos as duas pessoas se confundem numa mesma sentença. Assim, Abdullah assume uma presença conflituosa na narrativa, trazendo questionamentos sobre quem é o verdadeiro protagonista da obra e procurando refletir sobre a natureza da sua relação com Burton, extrapolando as páginas do relato. Da mesma forma, procuramos analisar como Abdullah era percebido por outros personagens, tanto muçulmanos quanto não muçulmanos, uma vez que ele vai passando por mudanças ao longo da narrativa, já que a natureza da identidade não é fixa e estanque.

Palavras-chave: Richard Francis Burton. Peregrinação. Literatura de Viagem. Imperialismo.

ABSTRACT

This is a study about identities, relationships to the Other, and the questioning of the concept of difference. At its heart are two figures, which are ultimately one and the same. The source is the *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah* (1855-6), by British explorer Richard Francis Burton (1821-1890). By donning the guise of the Muslim Shaykh Abdullah, Burton was able to undertake a pilgrimage to Mecca, the *hajj*, a sacred ritual in Islam in which non-Muslims are forbidden to take part. This is thus a study of the representation of the Muslim “Other” – or, rather, of the representation of oneself as the “Other”. It is argued that the narrative presents a tension between two narrators, Burton (the book is written in first person) and Abdullah (generally referred to in the third person). Abdullah emerges as a disruptive presence in the narrative, destabilizing assumptions as to where protagonism lies. This study reflects on the nature of Abdullah’s relationship to Burton and analyzes how he is perceived by other characters, both Muslim and non-Muslim; just as the nature of identity is neither fixed nor impermeable, the character shifts and evolves over the course of the work.

Keywords: Richard Francis Burton. Pilgrimage. Travel Literature. Imperialism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Monograma de Richard Francis Burton em árabe (<i>Haji</i> Abdullah)	154
Figura 2: Inscrição: “Abdullah, servo de Allah Ano 1269”	172
Figura 3: Richard F. Burton vestido de peregrino árabe	195

SUMÁRIO

Introdução

Em busca das fissuras do texto.....	19
--	-----------

Capítulo 1

“Viajar é vencer”: Richard Francis Burton e o relato de viagem.....	30
--	-----------

1.1 Um homem ambíguo	31
1.2 Obra como <i>monumento</i>	42
1.3 Territorializar o não familiar	47
1.4 Preencher um mapa em branco.....	63
1.5 Ver com os próprios olhos.....	76
1.6 Escrever para salvar os dias.....	81
1.7 A narrativa é pessoal.....	89

Capítulo 2

O caminho para Meca: os significados da peregrinação.....	92
--	-----------

2.1 A aliança	92
2.2 O centro do mundo	100
2.3 O sagrado como político.....	109
2.4 Um equilíbrio delicado	116
2.5 Luta pela existência	125
2.6 Duas peregrinações.....	134
2.7 <i>Labbayk! Labbayk!</i>	143

Capítulo 3

A representação de si como outro: Abdullah.....	156
--	------------

3.1 Orientalizar-se	158
3.2 Representar-se/re-presentar-se.....	166
3.3 Diferenciar-se	174
3.4 Identificar-se.....	182
3.5 Traduzir-se.....	186
3.6 Converter-se.....	196
3.7 Duplicar-se.....	206

Considerações finais

Uma tendência que é uma impossibilidade	212
--	------------

Referências bibliográficas.....	216
--	------------

“Eu é um outro.”

(Je est un autre.)

Arthur Rimbaud, carta a Georges Izambard,
Charleville, [13] de maio de 1871.



Introdução

Em busca das fissuras do texto

*Quero falar da descoberta que o eu
faz do outro. O assunto é imenso.*

Tzvetan Todorov¹

A viagem é marcada pelo encontro com o outro, e o seu relato é a forma narrativa dessa descoberta. Situada em uma espécie de “fronteira” por reunir várias tipologias textuais e por problematizar a separação epistemológica entre ficção e realidade, a literatura de viagem é uma forma híbrida, portanto (CUNHA, 2012, p. 166). Geralmente, o narrador-viajante aborda uma cultura estrangeira, servindo como intermediário do leitor entre uma realidade conhecida e outra alheia a ele. É provável que o leitor nunca venha a ver por si mesmo o que lhe foi contado pelo narrador. Esse é o caso do *hajj*, uma vez que, até hoje, só é permitido a muçulmanos. É por meio desse tipo de relato que o leitor “viaja por procuração” (ibid., p. 168): como não pode fazer a viagem por si mesmo, o leitor contenta-se em segui-la pelas páginas de um livro, sendo guiado pelo narrador.

Não por acaso, foi em uma viagem que descobri que o explorador britânico Richard Francis Burton (1821-1890) havia realizado a peregrinação a Meca disfarçado de muçulmano. O Museu de Arte Islâmica, em Doha, no Catar, apresentava, em outubro de 2013, a exposição *Hajj: journey to the heart of Islam*, sobre a peregrinação a Meca, concebida conjuntamente com curadores do British Museum, de Londres; foi na seção dedicada aos viajantes europeus que conseguiram visitar Meca que, de fato, descobri Burton e sua obra *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah* (1855-6)².

Não existe tradução no Brasil desse relato, mas acabei por descobrir uma edição em inglês de 1874 disponível *online*³. Com quase 900 páginas e redigido em língua inglesa com grafias, expressões e construções frasais do século XIX, o livro contém descrições bem detalhadas da geografia e dos povos locais, assim como dos rituais islâmicos da peregrinação. No entanto, essa edição não continha as ilustrações feitas por Burton ao longo da viagem, e só havia dois dos seis apêndices que o explorador redigiu para a obra original, com descrições

¹ TODOROV, 2003, p. 3.

² O catálogo da exposição foi publicado como PORTER et al., 2012.

³ Disponível em: <<https://archive.org/details/personalnarrativ1874burt>>. Acesso em: 10 dez. 2013. De agora em diante, a obra será referida apenas por *Pilgrimage*.

das peregrinações de alguns de seus antecessores europeus e anotações mais específicas sobre o próprio *hajj*. Também notei a ausência de algumas passagens em relação à edição original. Por essas razões, adquiri, no final de 2014, um fac-símile da “edição comemorativa” de 1893, editada por Isabel Burton, mulher do explorador, e que foi relançada em 1964 pela editora norte-americana Dover Publications; esta é provavelmente a edição mais completa da obra em questão.

A princípio, a pesquisa tinha por objetivo examinar a visão que Burton tinha do islã por meio das representações dos muçulmanos no relato, sob a chave da dicotomia entre civilização e barbárie, a fim de refletir sobre a criação do outro islâmico na Inglaterra de meados do século XIX. Contudo, após cumprir os créditos do Programa de Pós-Graduação em História da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (EFLCH-Unifesp), em especial os das disciplinas “Panafricanismo, Negritude e Panarabismo”, ministrada pela Profa. Dra. Patricia Teixeira Santos, e “História Cultural”, sob responsabilidade da Profa. Dra. Mariana Villaça, percebi que incorreria no equívoco metodológico de ver as questões de alteridade – em especial, as coloniais – simplesmente pelas lentes da dicotomia, sem pensar na existência de uma *relação* entre colonizador-colonizado – ou, no caso, viajante-visitado – muito mais complexa e não necessariamente marcada pela ruptura total, mas pontuada por conflitos, imposições, resistências e apropriações, inclusive contendo a participação de atores intermediários. Em meio a essas reflexões, a *descoberta* do grande enigma da obra: *Shaykh*⁴ Abdullah, o disfarce assumido por Burton para realizar a peregrinação.

Pilgrimage é um relato de viagem que narra a peregrinação de Burton a Meca – ou *hajj* – empreendida entre abril e setembro de 1853 sob o disfarce de um muçulmano chamado Abdullah, sendo originalmente publicado em três volumes entre 1855 e 1856. O primeiro volume discorre sobre a chegada de Burton a Alexandria, sua ida ao Cairo, o aprimoramento da sua identidade de peregrino muçulmano, a travessia por Suez, o embarque no navio de peregrinos com destino a Yambu, e sua chegada à Medina. O segundo volume descreve sua estadia em Medina e arredores, suas visitas a lugares considerados sagrados pela fé islâmica, como o túmulo do Profeta Muhammad, e o caminho até Meca; essa parte também contém descrições dos habitantes de Medina e dos beduínos do Hejaz (nome da região oeste do que

⁴ O termo *shaykh* (xeque) designa juristas renomados e também o líder das confrarias místicas sufis (SOURDEL, Dominique; SOURDEL, Janine Thomine. *Dictionnaire historique d'Islam*. Paris: Presses Universitaire de France, 1996, p. 280 apud SANTOS, 2013, p. 35). Optou-se por manter a grafia usada por Burton para este termo.

hoje é a Arábia Saudita). O terceiro e último volume descreve a cidade de Meca, os lugares a serem visitados, os rituais que o muçulmano deve seguir para realizar o *hajj*, e o retorno ao Egito a partir de Jiddah.

Além disso, o livro continha seis apêndices: um sobre o *hajj*; outro sobre a Caaba; um terceiro expondo seu diploma de *murshid* (mestre) da ordem *qadiriyyah* traduzido para o inglês, conseguido quando se iniciou no sufismo na Índia; e outros três contendo passagens dos relatos das peregrinações realizadas por três de seus antecessores europeus – Ludovico de Varthema (c. 1470-1517), Joseph Pitts (1663-1735) e Giovanni Finati (1786-1829?). Edições posteriores contiveram também outros dois apêndices: um de autoria do orientalista e arabista Aloys Sprenger (1813-1893), autor de *Life of Mohammad* (1851), sobre as rotas das principais caravanas da região; e outro assinado por Herman Bicknell (1835-1870), tradutor do poeta persa Hafez (1310-1390), contando um relato bem conciso, datado de 1862, da peregrinação a Meca feita por ele, considerado o primeiro inglês a realizar o *hajj* com sua identidade europeia, ou seja, sem a ajuda de um disfarce⁵.

A primeira edição de *Pilgrimage* foi editada por John Gardiner Wilkinson (1797-1875), “um homem de certa fama mas de talentos não muito grandes e pouca competência para editar Burton, sendo egiptólogo e não arabista”, nas palavras do biógrafo Edward Rice (2008, p. 264) – Wilkinson retirou algumas passagens que considerou ser “lixo desagradável” e reduziu outras a notas de rodapé em latim que, segundo Rice, era “língua tão corrente entre os ingleses cultos que nem fazia diferença”; foi o caso, por exemplo, de uma extensa explicação sobre circuncisão feminina. Contudo, na visão do orientalista e arqueólogo Stanley Lane-Poole (1854-1931) (apud ASSAD, 1964, p. 31), *Pilgrimage* foi “salvo de tomar pó nas bibliotecas” apenas pelo fato de Burton não estar na Inglaterra e ter confiado a edição do manuscrito a Wilkinson, pois este havia rejeitado uma “grande quantidade de lixo desagradável” e, se não o tivesse feito, “o livro não teria sido adequado para publicação”⁶.

⁵ Burton não explicou a razão de ter colocado, no Apêndice VIII, esse relato de Bicknell – que, curiosamente, assina o texto com seu nome árabe, *El Haj Abd el Wahid*. Talvez fosse para incentivar que outros britânicos empreendessem a mesma viagem, mostrando como era possível de ser realizada caso se tomassem algumas precauções enumeradas por ele no texto.

⁶ Deve-se, contudo, situar a opinião de Lane-Poole pelas suas relações pessoais: ele era sobrinho-neto de Edward Lane, orientalista que escreveu *An account of the manners and customs of the modern Egyptians* (“Um relato das maneiras e costumes dos egípcios modernos”, em tradução livre) (1836), mas que também fez uma tradução de *As mil e uma noites* para o inglês, publicada entre 1838 e 1840. Burton criticava essa versão, principalmente pelo fato de Lane ter omitido as passagens de teor erótico; o explorador publicou a sua versão traduzida dessas histórias entre 1885 e 1888. É dessa rivalidade literária que pode ter originado a posição combativa de Stanley-Poole com relação a Burton, pois, como observou o escritor argentino Jorge Luis Borges (2013), Burton fez a tradução das *Mil e uma noites* para se contrapor a Lane.

Segundo Rice (1990), a obra passaria por várias edições: quatro ao longo da vida de Burton (a primeira de 1855-6; em 1857, foi lançada em dois volumes; em 1874, em três; e, em 1879, em um único volume), e quatro depois da sua morte (incluindo-se a edição comemorativa de 1893, provavelmente a mais completa⁷), sendo que cada edição teria variações em relação às demais⁸.

Abdullah apareceu em ao menos quatro obras de Burton sob formas distintas: em *Falconry in the Valley of Indus* (1852), surgiu como *Mirza*⁹ Abdullah perambulando pelos vilarejos da região do Sind, hoje situado no Paquistão; em *Pilgrimage*, assumiu a forma de *Shaykh* Abdullah; em *First footsteps in East Africa or an exploration of Harar* (1856), já cumprida a peregrinação, tomou para si o título de *Haji*¹⁰ Abdullah para chegar até a cidade sagrada de Harar (hoje na Etiópia), à época proibida a não muçulmanos; além de poder ser considerado o autor do poema *The Kasidah of Haji Abdu El-Yezdi*, escrito em 1853 logo após a peregrinação, mas só publicado em 1880 com notas extensas. Nesses quatro livros tem-se uma espécie de genealogia de Abdullah: se em *Falconry* vê-se o seu nascimento e em *First footsteps* o seu declínio – uma vez que o disfarce foi revelado –, *Pilgrimage* pode ser considerado o apogeu de Abdullah, quando conseguiu realizar todos os ritos do *haji*, cumprindo com sucesso um dos cinco pilares da religião islâmica¹¹.

Assim, no percurso desta pesquisa, o que começou apenas como uma análise das representações dos muçulmanos em *Pilgrimage* evoluiu para um estudo sobre identidades, relações de alteridade e questionamentos sobre o conceito de diferença. No centro disso, duas figuras que, na verdade, são a mesma. Trata-se, portanto, da representação do outro e,

⁷ Segundo o prefácio dessa edição, redigido por Isabel Burton (in BURTON, R., 2014, v. 1, p. XVI), a fim de tornar a edição o mais completa possível, as quatro primeiras edições de *Pilgrimage* foram cotejadas com as próprias cópias de Burton que continham anotações do explorador, além de apresentar as extensas notas e apêndices da primeira edição, complementadas com notas e apêndices das edições anteriores.

⁸ Um exemplo dessas mudanças pode ser encontrado na terceira edição, de 1874, em que está ausente a seguinte passagem de quando Burton viu a Caaba pela primeira vez: “Mas, para confessar a humilde verdade, o sentimento deles [dos demais peregrinos] era de elevado entusiasmo religioso, enquanto o meu era o êxtase de orgulho satisfeito” (1893, v. 2, p. 161). Desconheço a razão de tal omissão.

⁹ Segundo o próprio Burton, “*mirza*” significa “senhor” em persa. Na definição do dicionário *Collins*, “*mirza*” é um título respeitoso colocado antes do sobrenome de um oficial, estudioso ou alguém com uma posição social de destaque, inclusive podendo significar “filho de senhor nobre”. A origem da palavra “*mirza*”, provavelmente, vem do termo persa “*amirzade*”, que significa “filho do emir”, que vem do árabe “*amir*”, que significa “comandante” e “príncipe”. Disponível em: <<http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/mirza?showCookiePolicy=true>>. Acesso em: 04 jun. 2016.

¹⁰ Optou-se por manter a grafia usada por Burton para este termo.

¹¹ Além do *haji*, os outros pilares do islã são a *shahada* (declamação e aceitação da máxima de que “Não há outro Deus além de Deus e Muhammad é seu mensageiro”), o *salat* (as cinco preces diárias), o *zakat* (donativo para ajudar os mais pobres) e o *sawm* (o jejum ritual realizado durante o mês do Ramadã).

consequentemente, da representação de si mesmo, e, no caso tal como aqui analisado, da representação de si como outro.

A representação é um conceito importante de ser estudado pois, para parafrasear Anne McClintock (1995, p. 119), antes que uma categoria seja “disciplinada” ou “racionalizada”, ela primeiro precisa ser “sistematicamente representada”. Com relação a esse conceito, Edward Said (2011, p. 109-110) defendeu que a produção, circulação, história e interpretação da representação sejam situadas dentro de uma esfera cultural que esteja intrinsecamente associada ao seu contexto político, que é basicamente imperial. Nessa visão, cultura e política não estão e nem devem ser dissociadas. Uma vez que *Pilgrimage* foi publicada em meio à expansão do imperialismo britânico pelo mundo, é impossível fugir desse contexto imperial.

Assim, para além da dimensão interna da obra, as representações analisadas neste estudo estão inseridas no âmbito mais geral da cultura do imperialismo; logo, acabam portando conotações políticas, seja para reafirmar a superioridade britânica com relação a povos não europeus, seja para questioná-la. O disfarce muçulmano de Burton suscitou, à época, várias dúvidas sobre a natureza da sua identidade, encarnando uma das grandes ansiedades dos imperialistas ingleses: a ideia de que um de seus súditos poderia se “descivilizar”, transformar-se em um “nativo”, um “bárbaro” – *going native*, como diz a expressão inglesa. Não à toa, essa tensão fica latente em *Pilgrimage* devido à presença de Abdullah.

A identidade e a diferença são inseparáveis, pois estão em “uma relação de estreita dependência. Da mesma forma, as afirmações sobre diferença só fazem sentido se compreendidas em sua relação com as afirmações sobre a identidade” (SILVA, 2007, p. 75). Identidade e alteridade também são criações linguísticas que têm que “ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social. Somos nós que as fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais” (ibid., p. 76). Por serem criações sociais, culturais e simbólicas, estão em intrínseca conexão com as relações de poder: “O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes” (ibid., p. 81).

Dessa forma, a criação de identidade e alteridade por oposições binárias, em torno de duas classes polarizadas, seria a forma de classificação mais importante. Para o filósofo francês Jacques Derrida (ver SILVA, 2007, p. 83), “as oposições binárias não expressam uma simples divisão do mundo em duas classes simétricas: em uma oposição binária, um dos

termos é sempre privilegiado, recebendo um valor positivo, enquanto o outro recebe uma carga negativa”. Como *Pilgrimage* é narrado em primeira pessoa pelo próprio Burton, o “ocidental”, em meio à expansão imperial do século XIX, a identidade inglesa (ou europeia, em sua descrição mais generalista) é tomada como o ponto de referência “positivo” na sua relação com a alteridade “negativa” que, no contexto da obra, ganha corpo na categoria do “oriental”, significando tanto alguém originário da região do Oriente Médio e/ou do subcontinente indiano, como muçulmanos em geral.

No entanto, este estudo procura problematizar esses binarismos em torno das construções dessa oposição entre identidade e alteridade, tentando seguir a tarefa apontada por Said (2011, p. 478) ao intelectual cultural: “não aceitar a política da identidade tal como é dada, mas mostrar como todas as representações são construídas [...]”. E *Pilgrimage* mostrou-se uma fonte fértil para abordar tais questionamentos, pois o objeto da representação dessa obra é a alteridade em suas várias formas.

A alteridade também não deixa de ser o grande tema da disciplina da história, pois não seria o passado o meio de “significar a alteridade”, de “representar uma diferença”, como afirmou Michel de Certeau (1982, p. 91)? Uma vez que a “operação histórica consiste em recortar o dado segundo uma lei presente, que se distingue do seu ‘outro’ (passado), distanciando-se com relação a uma situação adquirida e marcando, assim, por um discurso, a mudança efetiva que permitiu este distanciamento” (ibid., p. 92). Portanto, a alteridade também é o principal objeto de estudo desta dissertação, cuja fonte principal é *Pilgrimage*, uma obra literária dentro do campo da narrativa de viagem.

Carlo Ginzburg (2002, p. 80) escreveu sobre as possíveis contribuições da teoria literária nos campos da história e da antropologia, procurando demonstrar como “uma maior consciência da dimensão literária de um texto pode reforçar as ambições referenciais que, no passado, eram compartilhadas tanto pelos historiadores quanto pelos antropólogos”, tentando se opor a dois métodos de tratar o texto que geralmente não se cruzam: o da completa autonomia da obra, sem ligação com a realidade externa que o produziu, ou simplesmente associado a “realidades extraliterárias por um nexos, em última análise, indeterminável”. Conforme essa visão, os “textos têm fendas” e, das suas fissuras, “sai algo de inesperado” (ibid., p. 99).

Assim, é se aproximando por essas “fendas” que se pode fazer uma análise da relação do eu com o outro e, conseqüentemente, da relação do outro dentro de si mesmo. Essa relação toma várias formas, como apontado por Todorov (2003, p. 3):

Podem-se descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, e radicalmente diferente de tudo o que não é si mesmo; eu é um outro. Mas cada um dos outros é um eu também, sujeito como eu. Somente meu ponto de vista, segundo o qual todos estão lá e eu estou só aqui, pode realmente separá-los e distingui-los de mim. Posso conceber os outros como uma abstração, como uma instância da configuração psíquica de todo indivíduo, como o Outro, outro ou outrem em relação a mim. Ou então como um grupo social concreto ao qual nós não pertencemos.

No caso desta pesquisa, a relação do eu com o outro toma a forma na interação discursiva entre Burton e Abdullah em *Pilgrimage*. Para realizar tal análise, este estudo volta-se novamente para Ginzburg e à sua formulação do paradigma indiciário, um conjunto de princípios que contém a proposta de um método de análise baseado no detalhe, nos dados marginais, nos resíduos tomados enquanto pistas, nos indícios, sinais, vestígios ou sintomas. Com essa técnica, as “pistas talvez infinitesimais permitem captar uma realidade mais profunda, de outra forma inatingível” (GINZBURG, 2012, p. 150). A busca deste estudo é Abdullah, um ser, a princípio, de “realidade inatingível”. Mas a “linguagem vacila” (SILVA, 2007, p. 78), e *Pilgrimage* não é diferente. É possível farejar as pegadas deixadas por Abdullah no texto redigido por Burton, pois essa figura por vezes desliza e escapa ao controle da voz do narrador na primeira pessoa, que é o próprio explorador – Abdullah, em geral, aparece na terceira pessoa, mas há momentos em que as duas vozes se confundem. Essas pistas encontram-se na forma de indícios textuais sendo, portanto, o método de análise um modelo semiótico. Como apontou Todorov (2003, p. 229), “qualquer pesquisa sobre a alteridade é necessariamente semiótica; e reciprocamente: a semiótica não pode ser pensada fora da relação com o outro”.

Portanto, será a partir da visão da “história como ciência do particular” que esta narrativa histórica será desenvolvida, no entanto, não se perderá de vista o fenômeno mais geral, que é o “encontro do eu com o outro”. Como arrematou Certeau (1982, p. 91), “a particularidade tem por atribuição desempenhar sobre o fundo de uma formalização explícita; por função, introduzir ali uma interrogação; por significação remeter aos atos, pessoas e a tudo que permanece ainda exterior ao saber assim como ao discurso”. O próprio Burton já havia alertado para esse método de análise ao escrever, no primeiro capítulo de *Pilgrimage*, que essa era uma “narrativa pessoal” porque “é o ‘pessoal que interessa à humanidade’”¹²

¹² BURTON, R., 2014, v. 1, p. 5. No original: “simply because ‘it is the personal that interests mankind.’”

(grifos nossos), a partir de uma citação do político e escritor britânico Benjamin Disraeli (1804-1881) no livro *Coningsby; or the New Generation* (1844).

Na realidade, o próprio título do livro declara que *Pilgrimage* é uma obra sobre uma *narrativa pessoal* da peregrinação realizada por Burton sob o disfarce de Abdullah. A obra, portanto, não pretende ser uma espécie de guia sobre o *hajj*, já que a peregrinação em si não é o tema principal do livro – contudo, isso só ficou claro no decorrer da pesquisa, pois interpretei inicialmente o livro como um relato sobre o *hajj*. As descrições dos ritos pelos quais os peregrinos têm que passar não são elucidativas, não há explicações sobre os seus significados – inclusive, o próprio sentido da peregrinação como um todo para os muçulmanos não chega a ser conhecido pelo leitor. Por outro lado, o fio condutor da narrativa é formado pelas descrições da *experiência pessoal* de Burton na viagem – o foco, portanto, mantém-se sempre na figura do explorador e de suas impressões individuais.

Mas, para saber quem era Abdullah, é preciso saber antes quem era Richard Francis Burton. Segundo Donald Paul Nurse (1999, p. 7), um dos grandes desafios de se trabalhar com uma figura tão “fragmentada” como Burton é justamente tentar descobrir quem era ele, diante da abundância de “contradições” que atravancam qualquer análise fundamentada sobre sua vida. Portanto, o Capítulo 1 – “Viajar é vencer”: *Richard Francis Burton e o relato de viagem* – começa tentando lançar alguma luz sobre a figura do explorador, valendo-se de informações presentes em biografias e outros escritos para analisar as ambiguidades presentes em sua pessoa, assim como a sua relação com a Inglaterra, a *Royal Geographical Society* (financiadora da viagem) e o imperialismo britânico; sua facilidade para aprender línguas; sua ida à Índia – onde começou a se disfarçar de “oriental” sob a pele de *Mirza Abdullah* –; as motivações que o levaram a realizar o *hajj*; e os preparativos para a viagem.

Mesmo assim, outros desafios rondam as fontes biográficas sobre Burton. O principal livro dessa categoria é *The life of Captain Sir Richard F. Burton*¹³, biografia dividida em dois volumes, publicada em 1893 e redigida por Isabel Burton, mulher do explorador, contendo partes de uma autobiografia ditada pelo próprio Burton, assim como trechos de seus diários íntimos. O fato de Isabel, com o intuito de resguardar a reputação póstuma do marido, ter queimado vários artigos e manuscritos não publicados por ele – além de uma tradução com extensas notas do clássico erótico árabe *The scented garden* (“O jardim perfumado”, em tradução livre) –, tornaram *The life* a principal fonte de referência sobre a vida de Burton. A

¹³ De agora em diante, a obra será referida apenas por *The Life*.

perda desse material também impediu que futuros biógrafos pudessem confrontar as informações presentes nessa biografia com outro tipo de documentação (NURSE, 1999). Apesar disso – e de conter passagens de veracidade duvidosa que claramente tinham o objetivo de engrandecer a imagem de Burton –, é um livro importante de ser consultado ao se trabalhar com aspectos da vida do explorador. Contudo, na visão de Mary S. Lovell, autora de *A rage to live: a biography of Richard and Isabel Burton* (1998), a perda desse material é superestimada, uma vez que ainda existem várias fontes escritas sobre Burton espalhadas em coleções particulares e arquivos públicos que podem ser cotejadas com as informações presentes em *The life*.

Outras biografias são marcadas por posicionamentos claramente parciais por parte de seus autores. É o caso de *The true life of Capt. Sir Richard Francis Burton* (1896), de Georgina Stisted, e *The life of Sir Richard Burton* (1906), de Thomas Wright. O primeiro foi escrito pela sobrinha de Burton com o objetivo de fazer frente ao livro de Isabel, de quem Stisted não gostava; já o segundo, de acordo com o próprio autor, foi redigido para provar que Burton plagiou *The Arabian nights* do tradutor John Payne (1842-1916), que era amigo pessoal de Wright. Outros livros, como *The devil drives: a life of Sir Richard Burton* (1967), de Fawn M. Brodie, e *Burton: snow upon the desert* (1990), de Frank McLynn, embora fontes importantes, acabaram se valendo da psicanálise para chegar a certas conclusões não embasadas em evidências históricas, tornando algumas de suas conclusões, no mínimo, duvidosas. O mesmo se pode dizer de *Sir Richard Francis Burton, o agente secreto que fez a peregrinação a Meca, descobriu o Kama Sutra e trouxe As mil e uma noites para o Ocidente* (1990) [2008], de Edward Rice, a única biografia de Burton traduzida no Brasil, e que atingiu sucesso comercial na época de seu lançamento: algumas de suas conclusões são de natureza incerta e não passam de mera especulação, principalmente no que tange à relação do explorador com a religião islâmica. Portanto, quando tratar de elementos biográficos, esta pesquisa terá o cuidado de levar em conta todas essas questões¹⁴.

O Capítulo 1 também faz uma apresentação geral de *Pilgrimage*, sua circulação e a importância desse título na extensa obra de Burton, assim como situa-o dentro dos preceitos da literatura de viagem para, em seguida, refletir sobre a posição desse gênero dentro da

¹⁴ A vida de Burton foi tema de quase 40 biografias, das quais apenas o livro de Rice e a biografia romanceada *O colecionador de mundos* (2006), de Ilija Trojanow, foram publicadas no Brasil, onde trabalhos acadêmicos sobre a sua pessoa e sua obra ainda são bastante reduzidos. Além disso, no cinema, a sua trágica busca pela nascente do Nilo no continente africano, ao lado do explorador John Hanning Speke, foi trama do filme *Montanhas da Lua* (1990).

expansão imperialista britânica. Como observou Eric Hobsbawm (1977), o mercado editorial inglês viu, no século XIX, um crescimento no interesse do público leitor pelo relato de viagem, que coincidiu com as grandes explorações europeias por terras remotas e a expansão das redes da economia internacional: até mesmo os lugares de mais difícil acesso acabavam por ter relações diretas com o resto do mundo.

Os significados da peregrinação a Meca para os muçulmanos, a importância do *hajj* no mundo islâmico e qual era o seu papel dentro do império turco-otomano são abordados no Capítulo 2 – *O caminho para Meca: os significados da peregrinação*. Ainda que o *hajj* não seja o objeto de estudo desta dissertação, é importante compreender o seu significado religioso e político para os muçulmanos, para depois refletir sobre a sua importância para Burton e, conseqüentemente, para Abdullah. Para além de *Pilgrimage*, também foi consultado como fonte um panfleto que o próprio explorador escreveu sobre a peregrinação, *The Guide-book to Mecca* (BURTON, 1924), este sim um *guia* sobre o *hajj*, ao contrário de *Pilgrimage*, pois contém descrições de cada um dos seus ritos, assim como seus significados, mostrando o conhecimento de Burton sobre o assunto.

O Capítulo 3 – *A representação de si como outro: Abdullah* – volta-se para as construções que Abdullah assumiu em *Pilgrimage*. Como a natureza da identidade não é fixa e estanque, Abdullah foi ganhando novos contornos ao longo da narrativa, a fim de melhor atender às necessidades do disfarce de Burton. Por vezes, é possível ver como Abdullah era percebido por outros personagens, tanto muçulmanos quanto não muçulmanos, e como Burton reagia a essas percepções. O objetivo desta parte não é pensar se o disfarce de Burton foi ou não bem-sucedido – essa questão não é fundamental para esta pesquisa. O que será tratado é como Burton e Abdullah se relacionavam em termos textuais, pois é impossível saber com precisão se o explorador teve crises de identidade ao longo da viagem, uma vez que, em seus escritos (e na documentação ainda existente), nada desse tipo foi revelado. Diante desse fato, procurou-se evitar uma abordagem psicologizante para não decorrer em erros de cunho histórico. Entretanto, deslizos são passíveis de acontecer, ainda mais quando se pensa que, no “estudo das mentes individuais e das mentalidades coletivas, o romancista e o historiador se encontram. Pois, digam os historiadores o que quiserem, eles também, por mais amadorísticos que se revelem, são psicólogos” (GAY, 2002, p. 143).

Como a relação a ser analisada entre as figuras de Burton e Abdullah encontra-se no campo literário, escolheu-se usar o termo “duplo” para descrever a contraparte muçulmana do explorador. O “duplo”, como recurso literário, “assemelha-se ao referente; reproduzido,

reduplicado, conquista uma autonomia sem precedentes, na medida em que o próprio sujeito se intimida com sua existência”, sendo que a sua realidade e “a compulsão em escamoteá-lo acabam por fazer com que seu eu transite incessantemente de um polo ao seu contrário” (MARTINHO, 2003).

Uma parte considerável das fontes está redigida em inglês. Com o intuito de facilitar a leitura, tornando-a mais fluida, preferiu-se traduzir as citações em língua inglesa diretamente para o português e, quando vierem diretamente de algum escrito de Burton, o texto original em inglês aparece em notas de rodapé.

Já que não existe uma padronização oficial brasileira ou internacional, as transliterações das palavras em árabe para o alfabeto latino seguem a forma comumente usada nas fontes em língua inglesa, uma vez que grande parte do material bibliográfico encontra-se nesse idioma. Para alguns termos que aparecem com mais frequência (como *shaykh* e *haji*) foi escolhido manter a grafia usada por Burton em *Pilgrimage* para criar um diálogo direto com a fonte; o mesmo vale para o uso que ele faz de palavras no plural que, em alguns casos, não segue a gramática correta árabe e simplesmente adiciona um “s” ao termo árabe no singular (por exemplo, “*shaytans*”, “demônio” em árabe, mas que tem em “*shaytahn*” seu plural correto).

É atentando para as “fissuras” no texto que este estudo procura conciliar uma análise histórica a uma investigação textual, começando por Burton, passando por Meca, e terminando em Abdullah.

Capítulo 1

“Viajar é vencer”: Richard Francis Burton e o relato de viagem

O homem quer viajar, e ele deve fazê-lo, senão morrerá.

Richard F. Burton¹⁵

Em *Pilgrimage*, Richard Francis Burton atravessou o deserto entre Cairo e Suez, no Egito, nas costas de um camelo. Sua descrição da paisagem beira o sublime, pois o deserto “apela para o Futuro, não para o Passado”, não lhe despertando muitas memórias. Para o “viajante solitário”, desconhece-se “nos mares do Cabo, nos glaciais dos Alpes ou nas Pradarias” o interesse suscitado pela natureza selvagem do deserto; é onde se considera medir forças com a grandeza da natureza e, dessa disputa, emergir triunfante. “Isso explica o provérbio árabe, ‘viajar é vencer’”, explicou ele.

No deserto, até mais que no oceano, a morte está sempre presente: o sofrimento está lá, os piratas, os naufrágios, solitários, não aos montes, onde os persas dizem “a morte é um festival”; e essa sensação de perigo, nunca ausente, investe a cena da viagem com um interesse alheio a ela mesma.¹⁶

A ideia presente no provérbio árabe de que a viagem já é em si uma vitória, pois vários perigos rondam o seu percurso, pode servir como mote da vida de Burton, um viajante infatigável. Explorador, antropólogo, etnólogo, tradutor, diplomata e militar, ele escreveu livros sobre suas viagens pela Ásia, África, América do Norte e América do Sul. Essa produção refletia o fato de ele ter cultivado para si, ao longo de sua vida, uma imagem de um “estranho” na Inglaterra vitoriana. Ou, talvez, fosse na viagem que ele conseguisse viver a “saída de si próprio, a indagação e a procura do outro, do objetivo, do diferente” (PINTO-CORREIA, 2003, p. 12). Pois, como Burton escreveu, “ao deixar o lar é que se aprende sobre a vida, ainda que a viagem seja um pouco de *Jahannam* [‘inferno’, em árabe]”¹⁷.

¹⁵ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 16: “The man wants to wander, and he must do so, or he shall die.”

¹⁶ Ibid., p. 148-149: “Moreover, Desert views are eminently suggestive; they appeal to the Future, not the Past: they arouse because they are by no means memorial. To the solitary wayfarer there is an interest in the Wilderness unknown to Cape seas, and Alpine glaciers, and even to the rolling Prairie, – the effect of continued excitement on the mind, stimulating its powers to their pitch. [...] Man’s heart bounds in his breast at the thought of measuring his puny force with Nature’s might, and of emerging triumphant from the trial. This explains the Arab’s proverb, ‘Voyaging is victory’. In the Desert, even more than upon the ocean, there is present death: hardship is there, and piracies, and shipwreck, solitary, not in crowds, where, as the Persians say, ‘Death is a Festival’; – and this sense of danger, never absent, invests the scene of travel with an interest not its own.”

¹⁷ Ibid., p. 87: “in leaving home one learns life, yet a journey is a bit of Jahannam.”

Dessa forma, este capítulo traz alguns dados biográficos de Burton a fim de refletir sobre a sua pessoa, a sua relação com a Inglaterra e o projeto imperialista, sua ida à Índia (onde começou a se disfarçar de “oriental”), suas motivações para fazer a peregrinação e os preparativos para essa viagem. Partindo dos preceitos da literatura de viagem e sua posição em meio à expansão do imperialismo britânico, também se faz uma análise de *Pilgrimage* como obra, sua circulação e sua importância dentre os escritos do explorador.

1.1 Um homem ambíguo

Em *The life*, Isabel Burton escreveu que uma das suas maiores dificuldades ao organizar a biografia do marido foi de como “mostrar o homem dual, duas naturezas em uma só pessoa, diametralmente opostas uma em relação à outra, algo sobre o qual tinha perfeita consciência” (BURTON, I., 1893, v. 1, p. XII). Dois homens de letras contemporâneos de Burton destacaram esses extremos na própria fisionomia do explorador: o poeta e crítico inglês Algernon Charles Swinburne (1837-1909) via-o como alguém simultaneamente divino e demoníaco; o poeta Arthur Symonds (1865-1945) afirmou que Burton tinha o “queixo do diabo e a fronte de Deus” (apud MCLYNN, 1990, p. 64). Em meio a um ataque de febre na África central, durante sua busca pela nascente do rio Nilo, Burton confessou ter sentido “uma convicção estranha de uma identidade dividida, nunca deixando de ser duas pessoas que geralmente se contrariavam e opunham-se uma à outra”¹⁸. Da mesma forma, teria dito à sua mulher: “Sempre disse a você que eu era um homem dual, e acredito que essa mania especial é perfeitamente correta quando estou delirando [de febre]”¹⁹.

Quando atingiu a meia-idade, teve que usar óculos para ler e, qual não foi sua surpresa, a diferença de grau em cada um dos olhos era gritante: o olho esquerdo necessitava de uma lente convexa 14, o direito, de uma 50 (WRIGHT, 1906). Frank McLynn (1990) chegou até a afirmar que essa ambiguidade teria se manifestado na própria caligrafia do explorador, marcada pela ilegibilidade dos seus traços minúsculos e pela fragmentação equivocada de algumas palavras²⁰. Já Thomas Assad (1964, p. 11) chamou essa ambiguidade

¹⁸ BURTON, R., 1860, v. 1, p. 84: “a queer conviction of dividing identity, never ceasing to be two persons who generally thwarted and opposed each other.”

¹⁹ BURTON, I., 1893, v. 2, p. 268: “I always told you that I was a dual man, and I believe that that particular mania when I am delirious (with fever) is perfectly correct do.”

²⁰ Um exemplo seria a palavra “contradict”, que ele escreveria “con tradict”. Segundo McLynn, essa característica chegou a ser atribuída à predileção que Burton tinha pela língua árabe, conhecida por esse tipo de

de “tensão”, marcada nos escritos do explorador por um lado prático e outro sentimental, tornando-o um autor “não convencional”, no que é seguido por Edward Said (2013), que afirmou que o interesse despertado por Burton provém da forma como coexistem, na sua obra, o rebelde que desafia a autoridade e que é, ao mesmo tempo, um agente em potencial dessa autoridade no “Oriente”. Mas mesmo que uma parte sua “sempre rejeitasse a Inglaterra”, ele “sempre se referia ao país como sua ‘casa’” (LOVELL, 1998, p. 308), e contribuiu para o projeto imperialista britânico até o fim da vida.

É provável que o fato de ter sido criado não na Inglaterra, mas em várias cidades da França e da Itália, tenha influenciado essa sensação de não pertencimento. Nascido em Torquay, Devon, em 1821, Burton mudou-se alguns anos depois com a família – formada pelos pais, Joseph e Martha, e os irmãos, Maria e Edward – para a cidade francesa de Tours, onde havia uma comunidade inglesa expatriada; quando completou nove anos de idade, a família deixou o local. Foi o começo de um “vagar incessante”, segundo Brodie (1967, p. 32): 14 mudanças ao longo de dez anos – apesar de afirmar sentir um “deleite selvagem” por escapar de escolas e professores, Burton recordava que viajar com a família era uma “aflição severa”. Em meio a essas perambulações, foi feita uma parada na Inglaterra, pois o pai de Burton desejava que seus filhos tivessem uma educação inglesa, o que foi mais tarde considerado pelo explorador como uma atitude sensata, uma vez que

para ser bem-sucedido na Inglaterra, os garotos devem ser criados em um ambiente especial. Primeiro, escola preparatória; depois, Eton e Oxford, com uma excursão ocasional para França, Itália e Alemanha [...] para perceber que a Inglaterra não é o mundo todo.²¹

Mas, naquele momento, ele e seu irmão detestaram a Inglaterra, já que tudo em Brighton, onde aportaram, parecia “tão pequeno, tão afetado, tão feio” em contraste com as construções imponentes de Tours e Paris: “Nós nos revoltamos contra a comida grosseira e mal cozida, e, acostumados ao excelente Bordeaux francês, [achamos que] o vinho do porto, o *sherry* e a cerveja tinham gosto de remédio; o pão era só casca e migalha, e o leite parecia

separação; o biógrafo descartou essa possibilidade, pois, segundo ele, a habilidade de Burton como linguista o preveniria de cometer esse tipo de erro.

²¹ BURTON, I., 1893, v. 1, p. 21: “To succeed in English life, boys must be brought up in a particular groove. First the preparatory school, then Eton and Oxford, with an occasional excursion to France, Italy, and Germany [...] to find that England is not the whole world.”

água e giz”²². Diante das dificuldades de adaptação, eles retornaram para o continente, o que foi visto por Burton, no final de sua vida, como uma das razões pelo “fracasso” da sua carreira profissional, já que não teria cultivado as relações necessárias para garantir sua ascensão na sociedade inglesa, pois não teria aprendido as suas regras de sociabilidade: “Quanto mais inglês você for, até mesmo no corte de cabelo, melhor”²³, afirmou.

Como apontou Brodie (1967, p. 32), Burton não se tornou um francês mesmo após viver anos na França – em carta escrita em 1884, escreveu que seus infortúnios na vida começaram “pelo fato de não ser um francês”²⁴. Com relação à sua nacionalidade, o explorador descreveu a si mesmo como “uma criança abandonada, um errante, uma chama de luz sem foco”²⁵. Ainda de acordo com a biógrafa (ibid., p. 35), Burton aprendeu com o padrão errante do pai que sempre poderia “fugir, se possível para outro país”, quando achasse a vida “intolerável”.

Após uma temporada na Itália, ele foi estudar no tradicional Trinity College, em Oxford. Não se sentiu muito bem recebido quando lá chegou, em 1840: depois de cultivar por algum tempo um “esplêndido bigode, invejado por todos os garotos no estrangeiro”, foi motivo de chacota de dois colegas ingleses. Seguindo a etiqueta continental, desafiou o rapaz mais alto para um duelo. O jovem olhou-o intrigado, pois a prática já estava em declínio na Inglaterra há algum tempo, mas ainda era costume em terras francesas e italianas. “Fui embora abatido, senti que tinha vindo parar em meio a *épiciers* [comerciantes de temperos]”, escreveu. Não muito tempo depois, a própria instituição exigiu que ele se livrasse do bigode, pois o estilo usado ia contra as regras internas do local²⁶. Depois desse primeiro estranhamento, Burton tornou-se até popular entre os estudantes, praticando boxe e esgrima, esporte que treinava desde a adolescência (ASSAD, 1964); também ampliou seu estudo sobre artes ocultas e místicas (LOVELL, 1998).

²² Ibid.: “We revolted against the coarse and half-cooked food, and, accustomed to the excellent Bordeaux of France, we found port, sherry, and beer like strong medicine; the bread, all crumb and crust, appeared to be half baked, and milk meant chalk and water.”

²³ BURTON, I., 1893, v. 1, p. 32: “The more English they are, even to the cut of their hair, the better.”

²⁴ “My misfortunes in life began with not being a Frenchman.”

²⁵ BURTON, I., 1893, v. 1, p. 32: “a waif, a stray; [...] a blaze of light, without a focus.”

²⁶ Ibid., p. 70: “My reception at College was not pleasant. I had grown a splendid moustache, which was the envy of all the boys abroad [...] I declined to be shaved until formal orders were issued to the authorities of the college. [...] As I passed through the entrance of the College, a couple of brother collegians met me, and the taller one laughed in my face. Accustomed to continental decorum, I handed him my card and called him out. But the college lad, termed by courtesy an Oxford man, had possibly read of duels, had probably never touched a weapon, sword or pistol, and his astonishment at the invitation exceeded all bounds. Explanations succeeded, and I went my way sadly, and felt as if I had fallen amongst *épiciers*.”

Mas seu verdadeiro interesse eram as línguas estrangeiras. Pelas suas andanças, já havia aprendido o francês, o italiano e os dialetos provençal e bearnês (o primeiro da região da Provence francesa, e o segundo da Gasconha), e, para resolver a deficiência que tinha no conhecimento do latim e do grego clássico, foi contratado o Dr. William Alexander Greenhill (1814-1894), que lia tratados de medicina gregos preservados em documentos árabes. Segundo Lovell (1998, p. 524-530), foi na casa desse professor que o interesse pela língua árabe despertou em Burton. Como não havia nenhuma tutoria do idioma em Oxford, ele começou a “atacar” sozinho a gramática de árabe existente na biblioteca de Greenhill (ibid.). Segundo Burton, aprender uma língua era um trabalho de “memória pura, que, depois da infância, se vale de toda assistência artificial possível”; e garantiu que conseguia aprender uma língua em dois meses usando o seguinte sistema criado por ele:

Adquiria uma gramática e um vocabulário simples, marcava as formas e palavras que sabia que eram absolutamente necessárias, e decorava-as ao carregá-las no meu bolso e observá-las por alguns momentos ao longo do dia. Nunca trabalhava mais de um quarto de hora por vez, porque depois disso o cérebro perdia o seu frescor. Após aprender cerca de 300 palavras, o que é feito facilmente em uma semana, eu me voltava para livros de leitura fácil [...] e sublinhava todas as palavras que desejava recordar para poder ler as minhas anotações ao menos uma vez por dia. Tendo terminado o volume, praticava as minúcias da gramática com cuidado e, em seguida, escolhia outro livro sobre um assunto que me interessasse. O pescoço da língua estava rompido, e o progresso era rápido. Se me deparasse com um som novo, como o *ghayn* do árabe, treinava minha língua para repeti-la milhares de vezes ao dia. Quando lia, invariavelmente fazia-o em voz alta para que o ouvido pudesse ajudar a memória.²⁷

O único porém era que Burton escrevia o árabe erroneamente da esquerda para direita e não da direita para a esquerda, que é a forma correta. Ao ver essa peculiaridade de Burton na casa de Greenhill, o arabista espanhol Don Pascual de Gayangos (1809-1897) gargalhou, e ensinou o jovem a escrever o alfabeto da maneira certa (BURTON, I., 1893, p. 77).

²⁷ BURTON, I., 1893, v. 1, p. 81: “My system of learning a language in two months was purely my own invention, and thoroughly suited myself. I got a simple grammar and vocabular, marked out the forms and words which I knew were absolutely necessary, and learnt them by heart by carrying them in my pocket and looking over them at spare moments during the day. I never worked more than a quarter of an hour at a time, for after that the brain lost its freshness. After learning some three hundred words, easily done in a week, I stumbled through some easy book-work [...], and underlined every word that I wished to recollect, in order to read over my pencillings at least once a day. Having finished my volume, I then carefully worked up the grammar minutiae, and I then chose some other book whose subject most interested me. The neck of the language was now broken, and progress was rapid. If I came across a new sound like the Arabic Ghayn, I trained my tongue to it by repeating it so many thousand times a day. When I read, I invariably read out loud, so that the ear might aid memory.”

A pouca atenção dada ao ensino de árabe na educação formal inglesa, em favor da “crença absurda de que o conhecimento de latim e grego ajudava a preparar um homem para administrar um império”, exasperou Burton ao longo de toda sua vida. Não entendia como a Inglaterra, à época, nas palavras dele, “o maior império maometano^[28] do mundo” negligenciava o “arabismo” e desencorajava o seu aprendizado no Serviço Civil Indiano, onde era “comparativamente mais valioso que o grego ou o latim”²⁹.

Para Robert Irwin (2008, p. 208), esse paradoxo manifestava a “estagnação” das universidades britânicas na primeira metade do século XIX, cuja vida intelectual era permeada pela “intensa religiosidade da época” e por “controvérsias teológicas” – tanto que Burton estava estudando para seguir uma carreira eclesiástica. O fato de Oxford e Cambridge enfrentarem pouca concorrência dentro da Grã-Bretanha e de uma proporção “minúscula” da população frequentar a universidade também favoreciam essa “estagnação”. Ao mesmo tempo, a própria natureza do ensino britânico era calcada nos estudos clássicos.

A partir das últimas décadas do século XVIII, houve uma renovação do interesse pela cultura grega e pela romana, incentivada em parte pelo entusiasmo romântico pela revolta dos gregos contra os turcos, pelo culto romântico a ruínas e pela descoberta, em meados do século XVIII, das ruínas de Pompeia; e, acima de tudo, pela crescente importância das chamadas “escolas públicas” [public schools] (em termos americanos, caríssimas escolas particulares) e pela ênfase que essas escolas davam ao estudo dos clássicos como formação de caráter. [...] O grego e o latim treinavam a mente e formavam bons cidadãos; e um conhecimento detalhado da história do império romano moldava pensamentos dos governantes durante o domínio britânico na Índia. (Ibid., p. 188-189)

Só durante a década de 1870 é que uma reforma universitária abriu caminho para a formalização dos estudos orientais na Grã-Bretanha, trazendo, a partir daí, prestígio nessa área para Cambridge e Oxford, que passaram a contratar renomados orientistas para suas cátedras (ibid., p. 210), ainda que tenha havido algumas tentativas “infrutíferas” nos séculos XVII e XVIII de estabelecer o ensino regular do árabe em Oxford (ibid., p. 110).

²⁸ É, no mínimo, estranho o fato de Burton usar a expressão “maometano” para designar o império colonial indiano da Inglaterra – a seu ver, o que continha o maior número de súditos muçulmanos do período – uma vez que, no vocabulário europeu, é uma forma pejorativa de definir a religião islâmica. Conforme Said (2013, p. 106), “maometano” é a “designação europeia relevante (e insultuosa)”, enquanto “islã” é o nome muçulmano correto. Assim, “maometano” traz a ideia de que o islã é uma “heresia [...] ‘compreendida’ como a imitação de uma imitação cristã da verdadeira religião”.

²⁹ BURTON, R., 1885, v. 1: “Apparently England is ever forgetting that she is at present the greatest Mohammedan empire in the world. Of late years she has systematically neglected Arabism and, indeed, actively discouraged it in examinations for the Indian Civil Service, where it is incomparably more valuable than Greek and Latin.”

Mas Burton não conseguiu terminar sua educação formal: em março de 1842, foi expulso de Oxford por ter ido assistir a uma prova de hipismo, o que havia sido proibido pela instituição. Assim, conseguiu convencer o pai a obter uma posição no exército da Companhia Britânica das Índias Orientais (EIC, na sigla em inglês)³⁰. Segundo Dane Kennedy (2005, p. 28), o corpo militar da Companhia não tinha o mesmo prestígio que o da Coroa, mas, mesmo assim, era um “modo de vida respeitável e potencialmente lucrativo para um homem como Burton, com um status marginal de cavalheiro e com meios financeiros limitados”. Havia uma espécie de hierarquia entre os oficiais dos dois exércitos: os da Coroa achavam-se superiores aos da Companhia, o que era demonstrado por várias práticas que discriminavam um e não o outro (GODSALL, 2008).

Em 1839, a Inglaterra havia entrado em guerra contra o Afeganistão, e muitos jovens ambiciosos das classes médias britânicas se alistaram com o intuito de conseguir fama e glória nos campos de batalha; Burton estava entre eles. Este fato ocorreu em meio ao chamado “Grande Jogo”, momento marcado pelo avanço imperial por parte da Rússia e da Inglaterra na Ásia central, área estratégica para os dois impérios em expansão. O império russo havia mostrado sua força após as guerras russo-persa (1826-28) e russo-turca (1828-29), o que deixou as forças britânicas apreensivas, até mesmo “histéricas”, segundo Lawrence James (1998, p. 181), com um possível avanço russo até a Índia: seguindo essa lógica, “era

³⁰ Na primeira metade do século XIX, a Índia era controlada por duas forças militares distintas: as tropas da Coroa Britânica, que viajavam regularmente pelo subcontinente indiano, e as legiões independentes da Companhia Britânica das Índias Orientais, que governou a Índia até 1858. Esta começou como uma organização comercial no século XVIII. Segundo Lovell (1998, p. 650-661), à medida que a Companhia se desenvolvia, ela conseguiu obter o direito de manter forças de segurança independentes para proteger as suas propriedades e os seus funcionários em terras estrangeiras. Na metade do século XIX, seus rendimentos haviam crescido, em grande parte devido ao lucrativo comércio de ópio com a China; ao mesmo tempo, adquiriu grandes pedaços de terra, e as antigas forças de segurança se tornaram um verdadeiro exército. Ainda que nominalmente subordinada ao exército regular da Coroa, na prática o exército da Companhia era controlado pelos diretores da organização. Esses diretores eram muito poderosos e governavam partes do subcontinente indiano a partir de três centros, ou “presidências”: Bombaim, Madras e Bengala. Cada uma dessas administrações tinha em suas formações regimentos distintos de britânicos e indianos, sob o comando de oficiais britânicos. Thomas McDow (2010, p. 495) possui, no entanto, uma visão diferente da presença da Companhia na Índia. Segundo ele, em 1784 a Companhia tinha sido absorvida pelo governo, quando oficiais britânicos tomaram os negócios financeiros, políticos e militares na Índia. “Com efeito, muitos dos oficiais da companhia vinham da estrutura governamental. Nos próximos 50 anos, o governo tentou estender seu controle por toda a Índia, primeiramente por meio do exército da Companhia. Entretanto, nos primeiros 35 anos do século XIX, a Companhia perdeu seus monopólios comerciais na Índia e na China, mas manteve seu papel administrativo na Índia. Assim, na primeira metade do século XIX, o colonialismo britânico na Índia não era dominante em termos de governo, nem era o principal agente do comércio. Da mesma forma, muitas partes do subcontinente estavam além do controle da Companhia ou da Coroa.”

inevitável que depois de conquistados os *khanatos*³¹ da Ásia central, a Rússia se voltasse para a Índia”. Assim, a política externa britânica trabalhou para que a frota naval do czar ficasse longe da região do Mar Mediterrâneo, para que a integridade do império turco-otomano fosse mantida (especialmente no que concernia às suas províncias no Oriente Médio) e para que os governantes da Pérsia e do Afeganistão “aprendessem a temer” o poderio britânico. Uma espécie de “guerra fria” foi, portanto, instalada, culminando com a desastrosa invasão ao Afeganistão, que tinha por intuito preservar o domínio britânico na região³².

Burton embarcou para a Índia em junho de 1842, sendo designado para o 18º Regimento da Infantaria Nativa de Bombaim. Ainda na Inglaterra, começou a aprender hindustani (língua base para o que hoje são o urdu, uma das línguas oficiais do Paquistão, e o hindi, uma das línguas oficiais da Índia) com o escocês Duncan Forbes (1798-1868). Em Bombaim, continuou seus estudos não só de hindustani, mas também de gujarati e de uma vertente indiana do persa, sob a responsabilidade de Dosabhai Sohrabji, um parsi³³. Este,

³¹ *Khanato* é o nome do estado ou de uma jurisdição chefiada por um *khan*, nome dado aos soberanos locais de alguns países da Ásia central. *MERRIAM-WEBSTER DICTIONNARY*. Disponível em: <<https://www.merriam-webster.com/dictionary/khanate>>. Acesso em: 03 maio 2017.

³² Um pouco antes de Burton ser enviado à Índia, eventos dramáticos se desenrolaram no Afeganistão sob ocupação britânica. Para garantir sua influência no país, os britânicos procuraram costurar uma política de alianças com lideranças locais que não foi bem-sucedida. Em novembro de 1841, o explorador escocês Sir Alexander Burnes (que também viajou disfarçado de “oriental” por essas regiões), representante britânico em Cabul, foi morto por uma multidão de locais; um funcionário importante da Companhia e conhecido orientalista, Sir William Hay Macnaghten, também foi assassinado, mas por um líder afegão. Não havia chances de as tropas britânicas estacionadas em Candahar, no sul do país, cruzarem as montanhas até Cabul em pleno inverno rigoroso. Por fim, após uma série de negociações, os britânicos aceitaram deixar o Afeganistão. Em janeiro de 1842, a guarnição começou uma marcha até Jalalabad, localizada 150 quilômetros a leste de Cabul, acompanhada de afegãos que apoiaram os invasores, além de mulheres e crianças. Das 16 mil pessoas que formavam essa coluna, poucos sobreviveram à travessia até Jalalabad. Um dos sobreviventes, o Dr. William Brydon, contou que afegãos atacaram as tropas, matando grande parte das pessoas – com exceção das mulheres e das crianças –, enquanto outros morreram congelados nas montanhas. A opinião pública na Inglaterra, enraivecida, demandou retaliação. Os britânicos acabaram por enviar, alguns meses depois, novas forças de ocupação, que atacaram a capital afegã, mas logo se retiraram para a Índia (WILSON, 2008, p. 112). De acordo com A. N. Wilson (ibid.), o único resultado positivo do que ficou conhecido como a Primeira Guerra Anglo-Afegã foi para a Companhia, que expandiu seu poderio para o noroeste da Índia. A conquista do Sind (hoje no atual Paquistão) foi consequência direta dessa guerra: para garantir o controle fronteiriço da região e impedir um possível avanço russo, além de tentar recuperar algum prestígio militar, os britânicos invadiram e anexaram o Sind em 1843. O mesmo aconteceu com as guerras contra os *sikhs*, que levaram ao domínio britânico do Punjab em 1849, assim como de estados menores como Satara (1848) e Sambalpur (1849). Para o autor, essa expansão surgiu da necessidade de se criar condições de estabilidade para que o comércio pudesse se desenvolver: ao acabar com tumultos espalhados por essas áreas, a Companhia acabava anexando vários territórios com a justificativa de manter a “ordem e a segurança” locais.

³³ Os parsis – cujo nome significa “persas” – são uma comunidade formada por descendentes de seguidores do zoroastrismo que migraram da Pérsia para a Índia, diante da expansão da conquista islâmica entre os séculos VIII e X. Vivem hoje principalmente em Mumbai e em algumas vilas ao norte dessa cidade indiana, assim como em Karachi (Paquistão) e em Bangalore (Índia). *ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA*. Disponível em: <<http://global.britannica.com/topic/Parsi>>. Acesso em: 04 jun. 2016.

diante da habilidade linguística do pupilo, teria afirmado – segundo o próprio Burton – que o britânico podia “aprender línguas correndo” (BURTON, I., 1893, v. 1, p. 101).

No tempo que passou na Índia, aproveitou-se da estrutura da Companhia, que, desde o começo do século XIX, passou a treinar seus próprios oficiais nos idiomas locais não só como uma forma de comunicação administrativa com os funcionários indianos, mas também como uma estratégia de inteligência, com o intuito de obter informações para ajudar a controlar a região. Dessa forma, tornava-se menos dependente do trabalho de informantes locais, confiando diretamente na capacidade dos seus próprios agentes na coleta de informações. Para tanto, eram contratados tutores (os *munshi*³⁴) que ensinavam as línguas locais, e aplicados exames para comprovar a proficiência dos oficiais. Também era comum que as amantes indianas dos oficiais – “dicionários ambulantes” na descrição de Burton (ibid., p. 135) – introduzissem-os no idioma e costumes locais. Neste quadro, Burton teria aprimorado seu árabe, além de aprendido marata, pashto, persa, português, punjabi, sindi, telugo e toda. Ao longo da vida, teria aprendido ao menos 25 línguas.

O caráter ambivalente de Burton também se refletiu na sua relação com culturas não europeias. Além das línguas, ele também demonstrava grande interesse em aprender sobre as religiões hindu e islâmica. O fato de também preferir vestir as roupas e adotar alguns hábitos locais, além de andar na companhia de não europeus, fez com que fosse chamado pejorativamente de “*white nigger*” (“negro branco”, em tradução livre) pelos seus colegas militares na Índia (ibid., p. 123). Com o passar dos anos, Burton passou a estimular esse tipo de narrativa sobre sua vida, com o intuito de suscitar questionamentos sobre sua identidade, caracterizada ora como de um homem dito “civilizado”, ora como de um “bárbaro amador”³⁵. Ele fazia questão de manter essa indefinição, provavelmente pelo prazer que sentia em chocar as sensibilidades de uma sociedade regida por códigos estritos como a Inglaterra vitoriana³⁶. O obituário do explorador publicado no jornal inglês *The Times* afirmou que “ele tinha quase mais simpatia pela barbárie que pela civilização” (apud KENNEDY, 2005, p. 13).

Foi mais especificamente no Sind que Burton passou a se disfarçar de “oriental”. Enquanto trabalhava para o departamento de pesquisas de canais do Sind, tratava de recolher

³⁴ Termo usado em persa e urdu para designar um secretário ou professor de línguas, tendo se originado do árabe *munchi*, que significa “escritor, autor”. OXFORD DICTIONARIES. Disponível em: <<https://en.oxforddictionaries.com/definition/munshi>>. Acesso em: 03 maio 2017.

³⁵ O próprio Burton usou essa expressão para descrever a si mesmo em *First footsteps in East Africa or an exploration to Harar* (1856, v. 1, p. 26).

³⁶ Jonathan Bishop (1957, p. 124) afirmou que, no que concerne à sociedade inglesa, Burton queria ao mesmo tempo manter sua imagem de rebelde e ser “amado pelo mundo que ele chocava”.

informações tanto sobre a paisagem natural da região, quanto sobre a população que lá habitava. Ao tentar ocultar sua identidade europeia, ele afirmou que conseguia ter um acesso mais amplo à sociedade do Sind, logrando, assim, coletar informações para o General Charles Napier (1782-1853), seu comandante, e saciar, ao mesmo tempo, sua curiosidade em saber como “os nativos realmente viviam”.

Experimentando vários disfarces, chegou a uma identidade que não causava muitas suspeitas: o mascate *Mirza* Abdullah de Bushehr, de ascendência árabe e persa, “como aqueles que podem ser encontrados aos milhares ao longo da costa norte do Golfo Pérsico”³⁷. Essa origem, portanto, explicaria sua pronúncia peculiar do dialeto local. Embora Burton não conhecesse essa região, tinha lido bastante sobre ela. Assim, saberia que o Bushehr (hoje uma região no Irã), à época, era um dos principais portos do Golfo Pérsico, onde havia um tráfego constante de pessoas vindas de várias regiões e de mercadorias, como tecido de algodão, café, açúcar, pérolas e escravos. Era, como descreveu Thomas McDow (2010, p. 497) valendo-se do termo cunhado por Mary Louise Pratt (1992), uma “zona de contato” entre os mundos árabe e persa com os do Oceano Índico, da mesma maneira que o Sind era um eixo central para persas, indianos, balúchis, punjabis e afegãos. Eram lugares onde o comércio e o imperialismo europeu tornaram-se cada vez mais importantes na primeira metade do século XIX, de acordo com o autor.

Da mesma forma, para compor *Mirza* Abdullah, Burton também se valeu dos conhecimentos adquiridos sobre o xiismo da Pérsia que lhe foram passados pelo seu *munshi* persa, *Mirza* Mohammad Hosayn de Shiraz, que geralmente o acompanhava nas incursões aos vilarejos para auxiliá-lo em momentos de dificuldade (BURTON, I., 1893). A aparência física morena de Burton – realçada por uma solução de suco de nozes e *henna* que passava no rosto e nas mãos para escurecer a pele – também ajudava no disfarce, assim como o uso de peruca e barba falsa.

Vários autores afirmaram que não é possível saber se Burton conseguiu, de fato, ocultar sua verdadeira identidade dos “orientais”, pois só existem os relatos da parte do próprio explorador sobre esses contatos, mas é possível que, com isso, ele tenha conseguido travar alguma aproximação com as comunidades locais (KENNEDY, 2005). Burton criticava o distanciamento que os oficiais britânicos tinham em relação à população da Índia, uma vez que

³⁷ BURTON, I., 1893, v. 1, p. 155: “such as may be met with in thousands along the northern shore of the Persian Gulf.”

é tão denso o véu do medo, da duplicidade, do preconceito e das superstições dos nativos que recai sobre os olhos deles [dos oficiais]. E o homem branco vive uma vida tão distinta do negro, que centenas deles [dos oficiais] servem o que chamam de “termo de exílio”, sem ao menos presenciar uma única vez uma festa de circuncisão, um casamento ou um funeral.³⁸

De acordo com Nurse (1999, p. 26), que escreveu uma tese de doutorado sobre o explorador, os três pesquisadores que mais se voltaram para o estudo da personalidade e das motivações de Burton – Jonathan Bishop, Fawn M. Brodie e Frank McLynn – chegaram a uma mesma teoria: a de que Burton via a si mesmo como o detentor de uma identidade instável, o que impactou sua vida e sua carreira, sendo que “Brodie e McLynn rastreiam essa crise de identidade na infância nômade de Burton pelo continente, o que o deixou em dúvida sobre quem ele era e aberto a procurar por uma identidade [...]”. Nurse ainda afirmou que esses autores não consideraram devidamente que, ao ser privado de um ambiente estável em seus anos de formação, em conjunto com sua inteligência arguta e “curiosidade agressiva”, Burton foi capaz de

examinar detalhadamente e com profundidade os muitos caminhos de culturas não europeias do século XIX, especialmente a dos habitantes das terras pelas quais viajou. Suas contribuições como um antropólogo pioneiro são resultado direto da exposição de Burton às várias sociedades europeias em meio às quais cresceu, fazendo com que se desprendesse da sua identidade inglesa a tal ponto que, quando ele deixou a Europa como um jovem adulto, foi capaz de estudar culturas estrangeiras e remotas com mais intensidade que seus contemporâneos. (Ibid., p. 27)

No entanto, é preciso fazer uma ressalva para que o interesse demonstrado por Burton pelas culturas não europeias não seja mal interpretado, a fim de não ser confundido com empatia ou até com uma espécie identificação. Como observou Lovell (1998, p. 942-947), ele era

uma criação do século XIX, e tão racialmente preconceituoso quanto seus contemporâneos, tão arrogantemente seguro da superioridade britânica, e tão convicto das razões do saque da Índia pelos britânicos. Sempre foi capaz de

³⁸ BURTON, I., 1893, v. 1, p. 156: “The European official in India seldom, if ever, sees anything in its real light, so dense is the veil which the fearfulness, the duplicity, the prejudice, and the superstitions of the natives hang before his eyes. And the white man lives a life so distinct from the black, that hundreds of the former serve through what they call their ‘term of exile’ without once being present at a circumcision feast, a wedding, or a funeral.”

dar um chute em um serviçal preguiçoso e se orgulhava de ter administrado “surras bem merecidas”.

As opiniões presentes em seus escritos sobre as mais variadas populações não eram homogêneas e dependiam de uma série de fatores, como as influências de diversas concepções científicas – uma vez que o século XIX viu florescer várias disciplinas do conhecimento dito moderno, como antropologia, etnologia e filologia –, e várias teorias científicas (como o evolucionismo de Charles Darwin) ou pseudocientíficas (como a nefrologia). Como exemplo, Alexander Gebara (2010, p. 39), ao comparar as representações que Burton fez dos beduínos em *Pilgrimage* e de populações centro-africanas, mostrou claramente que o explorador tinha uma predileção pelos beduínos. Na África central, ele não dispunha dos instrumentos aos quais teve acesso em suas viagens anteriores: faltava-lhe conhecimento “da linguagem, dos costumes e da história da região descrita”, sendo que não compreendia grande parte do que via (ibid.). Isso indica também que, devido a esse contato mais recente, ainda não havia um conhecimento europeu acumulado sobre as regiões centrais do continente africano, como havia sobre o “Oriente” e o mundo islâmico – o chamado orientalismo –, e do qual Burton pôde se valer para viajar por esses espaços.

Pilgrimage é, portanto, facilmente inserido no quadro de interpretação orientalista desenvolvido por Said, que viu a formação dessa disciplina como um campo discursivo, sendo que os textos analisados por ele frequentemente fazem referências uns aos outros. Esse relato de Burton não foge à regra, pois é repleto de menções e comparações com uma série de títulos de orientalistas. E apesar da extrema individualidade de Burton, caracterizada pela onipresença do seu vasto conhecimento “oriental” no relato, ele não conseguiu, para Said (2013, p. 272), superar o molde político-intelectual perpetrado pelo orientalismo, uma vez que esse conhecimento acabou por tornar-se “sinônimo da dominação europeia, e essa dominação controla efetivamente até as excentricidades do estilo pessoal de Burton”. Afinal, “para ser um europeu no Oriente, e para ser um europeu munido de conhecimento, deve-se ver e conhecer o Oriente como um domínio regido pela Europa”.

Doravante essa análise, alguns estudos foram realizados sobre o próprio Burton e a sua obra partindo dessa visão orientalista (GRANT, 2009; ROY, 1995; WALLEN, 2013; WILLIAMS, 2012). Esta pesquisa, no entanto, apesar de reconhecer o orientalismo presente em *Pilgrimage* e valer-se do estudo de Said sobre o tema, propõe inserir a análise da obra no

contexto mais amplo do imperialismo³⁹, uma vez que o orientalismo faz parte dessa ideologia imperialista mais ampla. O próprio Burton travou em *Pilgrimage* diálogo com a tradição orientalista da época, podendo ele mesmo ser considerado como “orientalista” no que tange a ser um “especialista em questões orientais”, já que ele almejava ter reconhecimento intelectual no império britânico.

1.2 Obra como *monumento*

É provável que as viagens mais famosas de Burton sejam as expedições que realizou pelas regiões centrais da África para rastrear a nascente do rio Nilo, na companhia do explorador John Hanning Speke (1827-1864). Os dois divergiram sobre o local exato da nascente – Burton acreditava ser no Lago Tanganika; Speke, no Lago Victoria –, o que deu início a uma disputa que só terminou em 1864, com a morte trágica de Speke, vítima de um tiro de arma de fogo, acidental ou não. Em meio a essas discussões, Burton entrou para o serviço diplomático britânico graças à influência da família de sua mulher, Isabel, com quem se casou em 1861. Foi enviado, neste mesmo ano, para ser cônsul na ilha de Fernando Po, na costa oeste africana; depois, em 1865, foi encaminhado para Santos, no Brasil, e, em 1869, para Damasco, na Síria. Em 1871, foi transferido para Trieste, onde traduziu e publicou o *Kama Sutra* (1883), *The Perfumed Garden* (1886) e *The Book of the Thousand Nights and a Night (As mil e uma noites)* (1885-1888). Obteve o título de *sir* em 1886, e faleceu em 20 de outubro de 1890, em Trieste, vítima de um ataque cardíaco.

Assim, se a peregrinação não foi a viagem mais famosa de Burton, é provavelmente a mais “bem-sucedida”, pois conseguiu completá-la sem ter seu disfarce descoberto – pelo menos dentro da sua narrativa. Por isso, *Pilgrimage* possui um “lugar único” dentro da extensa obra de Burton, tanto que foi o primeiro livro de sua autoria a receber uma edição comemorativa organizada por Isabel Burton (GODSALL, 1993, p. 331). “Embora tenha sido o

³⁹ Este termo foi difundido no discurso político e jornalístico a partir da década de 1890, em meio aos debates sobre a conquista colonial europeia. Ou seja, era um “termo novo criado para descrever um fenômeno novo”, nas palavras de Eric Hobsbawm (1977, p. 111). Era usado, portanto, para definir um “movimento mais poderoso na política atual do mundo ocidental”, que marcou a expansão econômica e territorial de alguns países, o que acirrou as rivalidades entre os impérios. O colonialismo é visto, portanto, como uma das características do imperialismo. Ainda segundo Hobsbawm, o imperialismo teve maior importância para os britânicos, “uma vez que sua supremacia econômica sempre dependera de sua relação especial com os mercados ultramarinos e as fontes de produtos primários. [...] Para a economia britânica, preservar o mais possível seu acesso privilegiado ao mundo não-europeu era, portanto, uma questão de vida ou de morte”. O sucesso foi tal que, ao final do século XIX, o império britânico dominava diretamente um quarto da superfície do globo, assim como é possível que um terço do planeta fosse dominado econômica e culturalmente de forma “indireta”.

autor de cerca de 80 livros e panfletos, acredito que essa edição original de três volumes é a razão pela qual seu nome deve sobreviver”, escreveu ela (BURTON, I., 1893, v. 1, p. 170), com o intuito de erigir um “monumento” ao marido por meio do relançamento das suas obras (BURTON, I., 2014, p. XV)⁴⁰. Ao mesmo tempo, é preciso destacar que *Pilgrimage* não é um livro tão virulento, polêmico e racista quanto as suas obras sobre a África, contendo temas de grande apelo comercial na Inglaterra, como o “Oriente” e a religião islâmica. Muito consciente da reputação póstuma de seu marido, Isabel Burton fez de tudo para proteger a imagem do explorador, tanto que a biografia de dois volumes que escreveu sobre ele é um “monumento literário” que beira à “hagiografia”, trazendo em momentos uma imagem idealizada de Burton, o que torna duvidosa a veracidade de algumas passagens (NURSE, 1999, p. 15). Isabel Burton selecionou para a posteridade a imagem que ela gostaria que o mundo tivesse de seu marido, tanto que queimou uma série de documentos, manuscritos e diários de autoria de Burton, a fim de, a seus olhos, preservar a reputação dele. O mesmo pode-se dizer das edições póstumas dos títulos de Burton organizadas por ela. Tendo essas questões no horizonte, é possível, por fim, fazer uma análise do livro em questão.

Originalmente publicado em três volumes entre 1855 e 1856, *Pilgrimage* conta a história da peregrinação de Burton a Meca entre abril e setembro de 1853, sob o disfarce de um muçulmano chamado *Mirza* Abdullah. A jornada começou quando Burton embarcou em um navio em Southampton, na Inglaterra, para Alexandria, no Egito, em 3 de abril de 1853. Já havia quatro anos desde a última vez que se passara por um “oriental”, quando ainda estava na Índia, uma vez que havia voltado para o continente europeu em 1849 por motivos de saúde, tendo conseguido obter uma licença médica dos seus serviços da Companhia. No navio, voltou a se disfarçar de “oriental”; ao chegar ao Egito, ficou cinco semanas em Alexandria, onde aprofundou seu estudo da religião islâmica e alterou o disfarce que havia empregado na Índia, tornando-se, a partir daí, *Shaykh* Abdullah.

⁴⁰ O uso do termo “monumento” no prefácio à edição comemorativa de *Pilgrimage*, de 1893, não devia ser incomum no século XIX, uma vez que podia remeter a grandes coleções de documentos, segundo Jacques Le Goff (2013, p. 485-499). Isabel Burton devia querer passar justamente essa ideia sobre a obra do marido, a de que era formada por uma “grande coleção de documentos” sobre a expansão britânica pelo mundo. Mesmo assim, o debate aberto pelo historiador francês sobre documento/monumento – a ideia de que é a utilização pelo poder que transforma o documento em monumento – também pode ser utilizada para interpretar a escolha de palavras da mulher do explorador: “Durante os seus últimos 48 anos de vida, ele [Burton] viveu apenas para o benefício e para o bem-estar da Inglaterra e de seus compatriotas, e da Raça Humana em geral” (BURTON, I., 2014, p. XVIII). Assim, fica claro que ela queria o reconhecimento por parte da Inglaterra pelo trabalho que Burton fez pelo império britânico. Dessa forma, este capítulo também vai procurar pensar as relações de poder que possibilitaram a publicação de *Pilgrimage*.

De Alexandria, partiu para o Cairo, onde passou seis semanas aprimorando sua fluência no árabe conversando com fregueses de cafés e de casas de banho e se aprofundando no estudo do Alcorão com imãs de mesquitas locais. Na cidade, vivenciou os ritos do mês do Ramadã, que naquele ano caíra em junho⁴¹. Do Cairo, partiu montado em um camelo para Suez. Nessa cidade portuária, embarcou em um navio lotado de peregrinos para uma viagem de doze dias até Yambu (no que hoje é a Arábia Saudita), a principal entrada para Medina pelo Mar Vermelho. Burton ficou um mês em Medina, onde realizou a *ziyarat*, visita à Mesquita do Profeta juntamente com outros lugares sagrados da cidade; em seguida, uniu-se à caravana que vinha de Damasco (na Síria) para Meca, o destino final da sua viagem. Após realizar todos os ritos da peregrinação, ele foi para o porto de Jiddah, de onde voltou para Suez em 26 de setembro; depois se dirigiu para o Cairo.

Na capital egípcia, em novembro daquele mesmo ano, ele começou a escrever o relato da peregrinação. Ficou no Egito até um pouco antes do fim do período da sua licença da Companhia e, quando esta estava para expirar, em março de 1854, retornou a Suez, onde embarcou em um navio para Bombaim⁴², usando as roupas soltas árabes e o turbante verde que o anunciava como *haji*, mostrando que havia realizado a peregrinação a Meca. Lá, segundo o biógrafo Thomas Wright (1906), Burton conheceu um membro do Conselho de Bombaim, James Grant Lumsden. “Que rosto esperto e intelectual possui esse árabe!”, teria exclamado a um amigo ao ver Burton vestido com roupas árabes. O explorador, satisfeito com a observação, fez um comentário em inglês e, assim, os dois se tornaram amigos. Foi na casa de Lumsden na Índia que Burton terminou de escrever o manuscrito dividido em três volumes de *Pilgrimage* (BRODIE, 1967, p. 106), usando um escrivão indiano para fazer uma “cópia adequada” do seu rascunho para ser enviada ao editor inglês, John Gardiner Wilkinson (LOVELL, 1998, p. 3.013-3.021).

O relato recebeu um reconhecimento que os seus livros sobre a Índia não tiveram⁴³. O *Athenaeum* (apud BRODIE, 1967, p. 107), uma importante revista inglesa de literatura publicada entre 1828 e 1921, escreveu, em sua edição de 28 de julho de 1855, que Burton “havia produzido um livro que reúne características dificilmente vistas como compatíveis: o

⁴¹ O Ramadã é o nono mês do calendário islâmico, momento em que os muçulmanos praticam o seu jejum ritual, o *sawm*, um dos cinco pilares do islã.

⁴² Uma rota entre Suez e Bombaim havia sido estabelecida em 1841 pela Companhia de Navegação a Vapor Peninsular e Oriental (KENNEDY, 2005).

⁴³ Burton publicou quatro títulos sobre o período que residiu na Índia como oficial da Companhia: *Goa and the Blue Mountains* (1851), *Scinde or the Unhappy Valley* (1851), *Sindh and the races that inhabit the Valley of the Indus* (1851) e *Falconry in the Valley of the Indus* (1852).

sólido e antigo conhecimento oriental e a vívida familiaridade de uma aventura selvagem e contemporânea”. A revista ainda comparou o volume a livros que eram considerados grandes obras na época, como o 50º capítulo de *A história do declínio e queda do império romano* (1776-89), de Edward Gibbon (GODSALL, 1993, p. 331).

Muito do sucesso de *Pilgrimage* deve ter se originado da “aura de aventura” que cercava o próprio tema da viagem, que era o de “penetrar” no mundo visto como proibido e perigoso do outro islâmico. Essa “aura de aventura” estava associada à própria ideia de viajar do período, que foi constituída sob a “influência da idealização retrospectiva que o olhar romântico projetou sobre os viajantes antigos, medievais e renascentistas”, segundo Hans Magnus Enzensberger (apud ROMANO, 2013, p. 34). Conforme explicou Gebara (2001, p. 53), a narrativa de Burton está centrada no ego do autor e na sua mobilidade vertical, pois ele interage com todo tipo de pessoas.

De acordo com Daniel Bivona (1990, p. 36), a cultura popular inglesa possuía um grande fascínio pelo que era considerado “exótico”, especialmente no fim do século XIX, e esse “gosto literário” era saciado por autores que escreviam “aventuras ‘etnográficas’ que estavam na moda naquele período”. A sociedade vitoriana também expressava grande fascínio pelo Oriente Próximo, tanto em razão de se tratar do berço do cristianismo, conforme a Bíblia, como pelo ingresso do imaginário “oriental” entre os ingleses devido ao sucesso das traduções de *As mil e uma noites*, e também por ser esse o centro do mundo islâmico, visto como um contraponto intelectual à sociedade europeia (KENNEDY, 2005).

Os relatos de viagem, em geral, eram “escritos para um público mais amplo que movimentava o mercado editorial do gênero” (GEBARA, 2010, p. 166). E esse mercado, mesmo que um tanto limitado, floresceu em meados do século XIX⁴⁴. Os livros de viagem mais lidos, segundo Hobsbawm (1977, p. 74),

eram aqueles que enfrentavam as incertezas do desconhecido, com nenhuma ajuda suplementar da tecnologia moderna exceto aquela que pudesse ser carregada nos ombros de nativos. Eram os exploradores e os missionários, [...] especialmente os que se aventuraram nos territórios incertos do Islã [...]. Nossa época era, como os editores cedo descobriram, o início de uma idade de ouro feita de viajantes de poltrona, seguindo nos livros Burton e Speke, Stanley e Livingstone [...]

⁴⁴ Hobsbawm (1977, p. 286) procurou fazer uma estimativa da dimensão desse mercado de livros “caros e sólidos” a partir da circulação do jornal *The Times* de Londres, “que andava entre 50 mil e 60 mil nas décadas de 1850 e 1860, atingindo 100 mil em algumas poucas ocasiões especiais. Quem poderia reclamar quando o livro *Travels* de David Livingstone (1857) vendeu 30 mil exemplares numa edição de um guinéu em seis anos?”

Assim, Burton escreveu o relato tendo em mente esse público inglês, que já estava familiarizado com esse tipo de história e com seus esquemas narrativos. Era comum, por exemplo, a inclusão não só do deslocamento da viagem, mas também da

descrição da terra, fauna, flora, minerais, usos, costumes, crenças e formas de organização dos povos, comércio, organização militar, ciências e artes, bem como os seus enquadramentos antropológicos, históricos e sociais, segundo uma mentalidade predominantemente renascentista, moderna e cristã. (CRISTÓVÃO, 2002, p. 35⁴⁵ apud ROMANO, 2013, p. 34)

O escritor-viajante funcionava como um mediador para tornar conhecido ao seu público leitor os povos e os costumes de lugares distantes. Nesse sentido, as páginas desse tipo de livro

são signos de um Oriente, e de um orientalista, *apresentado* ao leitor. Há uma ordem nessas páginas pela qual o leitor apreende não só o “Oriente”, mas também o orientalista, como intérprete, expositor, personalidade, mediador, especialista representativo (e representante). (SAID, 2013, p. 379 – grifo do autor)

Conforme Gebara (2001, p. 58), os relatos que

textualizam a exploração de regiões desconhecidas e perigosas para o viajante, possuem em si um valor de afirmação do poder europeu. Pelo simples fato de existirem, representam a superação de uma barreira antes imposta à presença e ao conhecimento europeu, e carregam junto com isto a afirmação simbólica do seu poder sobre estas regiões. As descrições populacionais sistematizadas nestes textos partem certamente desta conquista, do lugar de autoridade europeu assentado na própria capacidade europeia de ter vencido as adversidades e, principalmente, pelo fato de realizar a textualização dos habitantes, convertendo-os em conhecimento.

Portanto, a presença desse tipo de dado tido como “científico” possuía “um papel simbólico em construir um império na cabeça dos leitores britânicos. Os textos contribuíam para a forma como os europeus viam o resto do mundo, mas não agiam por eles mesmos”, declarou McDow (2010, p. 497). Nas mentes dos leitores britânicos, de acordo com Said (2013, p. 149), o “Oriente” era a Índia, uma possessão britânica real; enquanto que passar pelo Oriente Próximo era visto como percorrer um trajeto até uma colônia importante:

⁴⁵ CRISTÓVÃO, Fernando. “Para uma teoria da literatura de viagens”. In: _____ (org). *Condicionantes culturais da literatura de viagens: estudos e bibliografias*. Coimbra: Almedina, 2002.

Já então o espaço disponível para o jogo imaginativo era limitado pelas realidades da administração, legalidade territorial e poder executivo. Scott, Kinglake, Disraeli, Warburton, Burton, e até George Eliot [...] para quem o Oriente era definido pela posse material, por uma imaginação material, por assim dizer. A Inglaterra derrotara Napoleão, expulsara a França [do Egito]: o que a mente inglesa examinava era um domínio imperial que por volta da década de 1880 tornara-se um trecho ininterrupto de território britânico, do Mediterrâneo à Índia. Escrever sobre o Egito, a Síria ou a Turquia, bem como viajar nesses países, era uma questão de visitar a esfera da vontade política, da administração política, da definição política.

A visão que Said (2011, p. 39) tem da relação do surgimento do gênero do romance com o imperialismo pode ser também usada para se interpretar a popularidade da literatura de viagem naquele período:

[...] o romance, como artefato cultural da sociedade burguesa, e o imperialismo são inconcebíveis separadamente. [...] o imperialismo e o romance se fortaleciam reciprocamente a um tal grau que é impossível, diria eu, ler um sem estar lidando de alguma maneira com o outro.

Da mesma forma que o romance, o relato de viagem foi o tipo de literatura que cresceu junto com o expansionismo imperial.

1.3 Territorializar o não familiar

Pilgrimage contém várias menções à Índia e aos indianos, uma vez que Burton havia servido na região durante oito anos. Como escreveu Paroma Roy (1995, p. 203), a Índia tornou-se um “subtexto importante” para o relato, uma vez que suas habilidades como “artista disfarçado, agente secreto e etnógrafo” eram corroboradas por repetidas evocações do seu trabalho etnográfico no Sind: “A memória da Índia, que, nessa peregrinação, torna-se a memória do familiar, a memória do lar colonial, também deve ser vista como um mecanismo psíquico para territorializar o não familiar.”

Por isso, é comum, principalmente no começo da sua jornada, aparecerem comparações da paisagem do Egito como as que tinha visto no Sind. Tanto que, ao descer o Nilo de barco, Burton acha o trajeto tedioso justamente por lembrá-lo dessa região:

Para mim havia uma monotonia dupla na paisagem: parecia ser de novo o Sind [...]. Os camponeses de pele cor de chocolate vestidos de azul; as mulheres carregando sua descendência nos quadris, com o eterno pote de

água nas suas cabeças; e os homens dormindo na sombra ou arando a terra, onde provavelmente Osiris [deus da morte e da vegetação na mitologia egípcia] foi o primeiro a arar [...] as aves aquáticas.⁴⁶

Nessa passagem, percebe-se a ideia da “imutabilidade oriental” – com as mulheres carregando seus “eternos potes de água” na cabeça –, enquanto opera uma generalização espacial que tem como referente um “Oriente” idealizado, cuja descrição evocaria uma familiaridade no leitor inglês, pois tanto o Sind quanto a região em torno do Nilo egípcio possuíam a mesma aparência. Essa identificação entre regiões tão distantes umas das outras concorria para a manutenção de uma visão orientalista calcada na geografia:

A geografia era essencialmente o material que sustentava o conhecimento sobre o Oriente. Todas as características latentes e imutáveis do Oriente repousavam sobre a geografia, estavam nela enraizadas. Assim, por um lado, o Oriente geográfico nutria seus habitantes, garantia suas características e definia a especificidade desses traços; por outro lado, o Oriente geográfico solicitava a atenção do Ocidente, mesmo quando – por um desses paradoxos revelados tão frequentemente pelo conhecimento organizado – o Leste era Leste e o Oeste era Oeste. (SAID, 2013, p. 292)

Diante de sua experiência na Índia, Burton pensava conhecer o “caráter” dos indianos que encontrava pelo caminho. É o caso de *Miyan*⁴⁷ Khudábakhsh Námádár, um comerciante de Lahore (hoje uma cidade do Paquistão), a quem conheceu no barco a vapor *Little Asthmatic* (“pequeno asmático”, em tradução livre) que o levou de Alexandria para o Cairo, navegando pelas águas do Nilo. Esse personagem foi descrito por Burton em um tom cômico que beira ao menosprezo e à repulsa. Narrou, primeiro, como era “notavelmente ridícula” a tentativa do indiano de tentar embarcar todas as suas mercadorias no barco. Fisicamente, era um homem “pequeno, sujo, corpulento” e com uma

⁴⁶ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 31-32: “To me there was a double dulness in the scenery: it seemed to be Sind over again [...]. So might the chocolate-skinned, blue-robed peasantry; the women carrying progeny on their hips, with the eternal waterpot on their heads; and the men sleeping in the shade or following the plough, to which probably Osiris first put hand [...] waterfowl.”

⁴⁷ Em nota, Burton explicou que “*myan*” é o termo “hindustani para a palavra ‘senhor’”, também conhecido pelos beduínos do Hejaz, que o usavam para se referir aos indianos muçulmanos que haviam se tornado “desprezíveis”, devido à “baixa estima” que a “raça” dos indianos muçulmanos possuía entre os beduínos (BURTON, R., 2014, v. 1, p. 232: “‘*Miyan*’, the Hindustani word for ‘Sir’, is known to the Badawin all over Al-Hijaz; they always address Indian Moslems with this word, which has become contemptuous, on account of the low esteem in which the race is held”). Este significado da palavra em hindustani parece estar correto para a época, pois, de acordo com *A Dictionary Hindustani & English* (p. 721), escrito por Duncan Forbes (que foi professor de Burton na Inglaterra), *miyan* ou *myan* é uma palavra que significa “senhor, mestre, um termo de respeito, especialmente se dirigido a alguém mais velho; professor; um título para se chamar os eunucos”. Disponível em: <<https://archive.org/details/adictionaryhind00forbgoog>>. Acesso em: 13 fev. 2017.

pele fuliginosa, cabelo preto escorrido, traços que transpareciam uma *beaucoup de finesse*, ou seja, uma canalhice abundante, um sorriso eterno e olhos traiçoeiros, seu anel de ouro, suas vestimentas de cores vibrantes, sua barriga protuberante. Pernas gordas, costas arredondadas e um modo particular de adular e franzir a testa simultaneamente que o denunciava como indiano.⁴⁸

Devido ao tédio da viagem, Burton passou a conversar em persa e hindustani com Khudábakhsh, que havia trabalhado por dois anos como “mercador de xales em Londres e Paris”, e que, depois de realizar “a peregrinação para se purificar dos pecados das terras civilizadas”, acabou por se instalar no Cairo⁴⁹. Ao chegarem ao distrito caiota de Bulaq, o indiano insistiu para que Burton se hospedasse em sua casa. A princípio hesitante em aceitar esse gesto de “civildade” por “não gostar do aspecto” do mercador, o explorador mudou de ideia após o indiano convencê-lo por razões não especificadas no texto⁵⁰ – provavelmente, porque não havia vagas nos *wakalahs*, ou caravaçarais⁵¹, que já estavam lotados de peregrinos, ou, como Jon Godsall (2008, p. 3.606 a 3.821) especulou, “sem dúvida” essa era uma “maneira oblíqua” de Burton dizer que o indiano havia descoberto seu disfarce, e que ele precisava “de um tempo de aprendizagem mais longo”.

Burton ficou hospedado na casa de Khudábakhsh por volta de quinze dias. O que no começo parecia ser uma estadia agradável, com um clima fresco propiciado pela proximidade de um jardim e pela generosa oferta de xarope de romã, acabou por se mostrar extremamente cansativa. O problema: o anfitrião “havia se tornado um homem civilizado”, que “se sentava em cadeiras, comia usando garfos, discorria sobre política europeia, e tinha aprendido a admirar, senão compreender, a liberdade – ideias liberais! e eu não estava fugindo dessas coisas?”⁵².

Burton mostrou o seu desagrado ao encontrar um indiano que havia se “civilizado” por ter adotado ideias e hábitos tidos como europeus, como se sentar em cadeiras, usar garfos à mesa e discutir sobre ideias liberais. Esta passagem é particularmente interessante para pensar

⁴⁸ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 34-35: “a short, crummy, pousy kind of man [...]. His sooty complexion, lank black hair, features in which appeared *beaucoup de finesse*, that is to say, abundant rascality, an eternal smile and treacherous eyes, his gold ring, dress of showy colors, fleshy stomach, fat legs, round back, and a peculiar manner of frowning and fawning simultaneously, marked him an Indian.”

⁴⁹ Ibid., p. 35: “he had carried on a trade of a shawl merchant in London and Paris, where he had lived two years, and, after a pilgrimage intended to purge away the sins of civilised lands, he had settled at Cairo.”

⁵⁰ Ibid.: “I was unwilling to accept the man’s civility, disliking his looks; but he advanced cogent reasons for changing my mind.”

⁵¹ Caravaçarai, ou *wakalah*, é um estabelecimento que combina as funções de hotel, alojamento e mercado.

⁵² BURTON, R., 2014, v. 1, p. 35: “My host had become a civilised man, who sat on chairs, who ate with a fork, who talked European politics, and who had learned to admire, if not to understand, liberty – liberal ideas! and was I not flying from such things?”

no conceito de “mímica” cunhado por Homi Bhabha (2007, p. 130). O discurso da mímica colonial é construído com base em uma ambivalência em que o outro surge como “sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente”, sendo que a “mímica emerge como a representação de uma diferença que é ela mesma um processo de recusa”; o “signo de uma articulação dupla, uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que se ‘apropria’ do Outro ao visualizar o poder”.

O indiano Khudábakhsh surge em *Pilgrimage* como um articulador da duplicidade da mímica colonial. Após viver por dois anos nas cidades “civilizadas” de Londres e Paris, ele fez o *hajj* para expiar os “pecados” advindos de ter residido em tais centros europeus – em Meca, ele teria gastado grandes somas de dinheiro em banquetes e presentes, vistos como “ninharia” pelo mercador, e era comum que os peregrinos indianos, “sempre em extremos, paupérrimos ou milionários”, fossem vistos na cidade sagrada como homens ricos e, quanto mais gastassem, mais elevados tornavam-se seu caráter e seus títulos religiosos⁵³.

Mesmo assim, manteve em terras muçulmanas certos hábitos adquiridos com o contato com a “civilização” – ou, pelo menos, fez assim na frente de Burton. Ao mesmo tempo que procurou negar essa experiência por meio de uma expiação religiosa, ele ainda conservou costumes tidos como não islâmicos – pelo menos na visão do explorador – e os quais o explorador demonstrou menosprezar, afinal estava “fugindo da civilização!”.

Embora o inglês tenha afirmado que Khudábakhsh havia se “civilizado”, logo adiante na narrativa, fez uma distinção entre os ingleses e os indianos, a fim de tentar manter clara a separação entre as duas populações:

nós, ingleses, temos uma qualidade nacional que os indianos, com a sua sagacidade característica, logo perceberam e desprezaram com um nome vexaminoso. Observando nossos hábitos solitários, e que nós não poderíamos, nem quereríamos, sentar e conversar e tomar *sorbet* e fumar na companhia deles, passaram a nos chamar de “*jangli*” – selvagens, capturados diretamente da floresta e enviados para governar a terra do Hind.⁵⁴

⁵³ BURTON, R., 2014, v. 2, p. 210: “These Indians are ever in extremes, paupers or millionaires, and, like all Moslems, the more they pay at Meccah the higher becomes their character and religious titles. [...] Khudabakhsh, the Lahore shawl-dealer, owned to having spent 800l. in feastings and presents. He appeared to consider that sum a trifle.”

⁵⁴ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 35-36: “we English have a peculiar national quality, which the Indians, with their characteristic acuteness, soon perceived, and described by an opprobrious name. Observing our solitary habits, that we could not, and would not, sit and talk and sip sherbet and smoke with them, they called us ‘Jangli’ – wild men, fresh caught in the jungle and sent to rule over the land of Hind.”

Burton escreveu que era muito difícil conseguir ter um momento para si sem ser observado ou importunado em uma casa indiana, por esta abrigar famílias estendidas que acabavam por compartilhar os cômodos com parentes e servos. Em nota, explicou que o sistema de castas dividia um povo em “grandes famílias” e que os “irmãos de casta” tinham o “direito de saber tudo” uns sobre os outros, “porque o corpo por inteiro pode ser poluído e degradado pelo ato de um indivíduo” e que, por isso, não existia a ideia de “privacidade doméstica”, sendo este um sistema de vigilância bem mais eficaz que qualquer um imposto pelo governo⁵⁵. Era do caráter inglês e, portanto, “civilizado”, viver momentos de solidão, ao passo que não havia espaço para a privacidade individual na cultura indiana.

Khudábakhsh podia ter se “civilizado”, mas haveria um limite para tal, uma vez que ele – como um “oriental” – não conseguia respeitar a privacidade do seu hóspede, fracassando, portanto, na tentativa de se “civilizar” por completo. É nesse sentido que a ambivalência da mímica é produzida por um excesso ou deslizamento, que

não apenas “rompe” o discurso, mas se transforma em uma incerteza que fixa o sujeito colonial como uma presença “parcial”. [...] É como se a própria emergência do “colonial” dependesse para sua representação de alguma limitação ou proibição estratégica *dentro* do próprio discurso autorizado. O sucesso da apropriação colonial depende de uma proliferação de objetos inapropriados que garantem seu fracasso estratégico, de tal modo que a mímica passa a ser simultaneamente semelhança e ameaça (BHABHA, 2007, p. 130 – grifo do autor).

Khudábakhsh é dotado, então, de uma *presença parcial*. É a própria marca da ambivalência da mímica – *quase o mesmo, mas não exatamente*.

Burton não problematizou as razões de Khudábakhsh ter assumido certos hábitos “europeus”. Não se sabe se era porque pretendia exibir certa sofisticação ao adotar aspectos de uma cultura que poderia ser vista como superior (algo que, certamente, os ingleses insistiriam em defender), ou se simplesmente tinha uma predileção por eles. Burton também não revelou quais as características do estilo de vida de Paris e Londres que foram conspurcadas pela peregrinação do comerciante. O indiano foi apenas retratado como um sujeito patético que adotou risivelmente hábitos “civilizados”, uma vez que o mímico “é

⁵⁵ Apesar de esse trecho tratar diretamente dos hindus, pode-se também pensar nos muçulmanos, uma vez que o hinduísmo e o islã já conviviam há muito tempo no subcontinente indiano, a ponto de a mentalidade de castas impregnar tanto uma religião quanto a outra. Ibid., p. 36: “But caste divides a people into huge families, each member of which has a right to know everything about his ‘caste-brother’, because a whole body might be polluted and degraded by the act of an individual. Hence, there is no such thing as domestic privacy, and no system of espionage devised by rulers could be so complete as that self-imposed by the Hindus.”

resultado de uma mimese colonial defeituosa, na qual ser anglicizado é *enfaticamente* não ser inglês” (ibid., p. 132 – grifo do autor). Assim, Burton reitera o discurso da dominação colonial.

Entretanto, nas passagens acima ele deixou transparecer um certo desprezo pela própria ideia de civilização – estava fazendo a viagem como muçulmano justamente para não ter que sentar em cadeiras e conversar sobre liberalismo! –, a fim de ter acesso a um mundo que lhe era desconhecido e, a princípio, proibido. A dimensão dialógica do texto revela-se quando o explorador afirmou que os ingleses eram chamados de “selvagens” pelos indianos, pelo fato de passarem algum tempo sozinhos. Dessa forma, Burton também dá voz ao outro, mostrando que determinados hábitos ingleses poderiam ser vistos como “selvagens” pelos sujeitos colonizados.

Ainda assim, é importante ter no horizonte que essa dimensão dialógica está intrinsecamente associada à necessidade que Burton tem de exercer um discurso de autoridade sobre os temas abordados no livro. Em outro trecho, o explorador exaltou a si mesmo, afirmando que “poucos detêm a sua experiência” para assegurar que “os nativos da Índia” não conseguiriam respeitar um europeu que se misturasse com eles com familiaridade, especialmente aqueles que imitassem seus costumes, maneiras e modos de vestir⁵⁶. Ou seja, os próprios indianos recusariam a mímica do colonizador. Ao mesmo tempo, não se valer da mímica era uma estratégia de dominação imperial – na visão de Burton –, uma vez que os indianos só respeitariam quem viesse a usar “calças justas”, a ter “uma voz autoritária, maneiras indiferentes, e falar um hindustani errado”. Essa seria a “atitude do senhor: eles se curvam a ela como os escravos citas^[57] enfrentavam a espada mas fugiam do chicote”⁵⁸.

Em seguida, afirmou que esse tipo de comportamento dos indianos não seria repetido por “povos corajosos” como os afegãos e indígenas da América do Norte: “os afegãos e os aborígenes americanos, sendo raças cavalheirescas, preferem exacerbar o valor dos seus inimigos pois, ao fazerem isso, exaltam o seu próprio [valor]”⁵⁹. Em resumo, os indianos

⁵⁶ Ibid., p. 40: “and a few have had greater experience than myself, I venture to express my opinion with confidence [...]. I am convinced that the natives of India cannot respect a European who mixes with them with familiarity, or especially who imitates their customs, manners, and dress.”

⁵⁷ Nome dado a povos nômades, cuja principal atividade era o pastoreio, além de serem conhecidos como exímios cavaleiros, que habitavam a região eurasiática da Cítia (o que seria atualmente o sul da Rússia e da Ucrânia) durante o período da Antiguidade.

⁵⁸ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 40: “The tight pantaloons, the authoritative voice, the pococurante manner, and the broken Hindustani [...]. This is to them the master’s attitude: they bend to it like those Scythians slaves that faced the sword but fled from the horsewhip.”

⁵⁹ Ibid.: “Such would never be the case amongst a brave people, the Afghán for instance; and for the same reason it is not so, we read, with ‘White Plume’, the North American Indian. [...] The Afghans and American

seriam um “povo covarde e servil, que se colocaria acima dos outros ao depreciar aqueles que lhe são superiores na escala da criação”⁶⁰ – é interessante notar que Burton usou o termo “escala de criação”, o que, segundo Gebara (2010, p. 155), “parece implicar que as diferenças entre as populações existiram desde sua origem”, portanto ligando-o a interpretações poligênicas e não evolucionistas. Ainda assim, haveriam “raras exceções” pois, como Burton explicou em nota, os rajputes⁶¹ possuíam um território que “sempre foi o foco do cavalheirismo indiano e era o lar dos heróis indianos”⁶².

Em nota, Burton, procurando evitar possíveis polêmicas sobre suas opiniões a respeito da Índia, valeu-se de uma citação do embaixador britânico em Istambul, Sir Henry Elliot (1817-1907), tirada do prefácio do livro *Biographical index to the historians of Mohammedan India* (“Índice biográfico de historiadores da Índia muçulmana”, em tradução livre), de 1849:

Esses vulgares ociosos (Babus⁶³) bombásticos e outros reclamões políticos) deveriam aprender que a chama sagrada do patriotismo é exótica aqui [na Índia] e nunca cairá em uma mina que possa explodir; pois a história lhes mostrará que certas peculiaridades da organização física, assim como moral, que não foram fortalecidas pela dieta nem aprimoradas pela educação, até agora impediram suas tentativas de independência nacional, que continuará a existir para eles apenas no nome e em restos de declamações estudantis.⁶⁴

Esse trecho esclarece a posição de Burton para o seu leitor inglês: a Índia não tinha condições de se autogovernar pois o sentimento nacional é algo externo à sua natureza, algo que lhe é desconhecido e que não pode ser ensinado.

aborigines, being chivalrous races, rather exaggerate the valour of their foes, because by so doing they exalt their own.”

⁶⁰ Ibid.: “the ‘imbelles Indi’ are still [...] a cowardly and slavish people, who would raise themselves by depreciating those superior to them in the scale of creation.”

⁶¹ De acordo com a enciclopédia *Britannica*, os rajputes (do sânscrito “filho de um rei”) formam uma população de 12 milhões de proprietários de terras organizados em clãs patrilineares, situando-se principalmente no norte e no centro da Índia. São especialmente numerosos na região histórica de Rajputana (“Terra dos Rajputes”, que também inclui partes do que hoje é o leste do Paquistão). Os rajputes veem a si mesmos como descendentes ou membros dos *Kshatriya*, a casta hindu dos guerreiros, mas eles, na verdade, variam muito em status. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/Rajput>>. Acesso em: 07 maio 2017.

⁶² BURTON, R., 2014, v. 1, p. 40: “The Rájputs, for instance, ‘whose land has ever been the focus of Indian chivalry, and the home of Indian heroes’.”

⁶³ Segundo o *Oxford Dictionaries*, “babu” era o “título respeitoso ou forma de se dirigir a um homem, especialmente um que foi educado”, ou “um funcionário de escritório”. Disponível em: <<https://en.oxforddictionaries.com/definition/babu>>. Acesso em: 13 fev. 2017.

⁶⁴ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 40-41: “These idle vapourers (bombastic Bábús, and other such political ranters), should learn that the sacred spark of patriotism is exotic here, and can never fall on a mine that can explode; for history will show them that certain peculiarities of physical, as well as moral organization, neither to be strengthened by diet nor improved by education, have hitherto prevented their ever attempting a national independence; which will continue to exist to them but as a name, and as an offscouring of college declamations.”

Said (2013, p. 308) desconstruiu exatamente esse tipo de pensamento orientalista ao mostrar que, para o “Homem-Branco numa posição de poder”, o “oriental” fazia parte de um sistema de governo que tinha como princípio “assegurar que não fosse permitido a nenhum oriental ser independente e governar a si mesmo. A premissa era que, como os orientais ignoravam o autogoverno, o melhor é que se mantivessem nessa ignorância para seu próprio bem”. Como insistiu Roy (1995, p. 191), ainda que o explorador procurasse escandalizar o público britânico, ele tinha muito cuidado em manter claro que “nada do seu movimento intercultural poderia desalojar a semiótica da diferença racial e cultural em que estava baseada a epistemologia colonial”.

Mesmo assim, muitos indianos foram educados para trabalhar como representantes administrativos em outras colônias britânicas para além da Índia, pois seriam mais capazes de circular de forma bem-sucedida nos meandros dos governos “orientais”. Seriam os “mímicos”, situados na “intersecção do aprendizado oriental e do poder colonial”, formando, sob os auspícios de Thomas Macaulay (1800-1859)⁶⁵,

“uma classe de intérpretes entre nós e os milhões que governamos – uma classe de pessoas que são indianas em sangue e cor, mas inglesas em gosto, opiniões, moral e intelecto” – em outras palavras, um imitador educado “por nossa Escola Inglesa”, como escreve um educador missionário em 1819, “para formar um corpo de tradutores e ser empregado em diferentes setores do Trabalho”. (BHABHA, 2007, p. 132)

Essa classe de “intérpretes” poderia servir tanto na Índia quanto em terras estrangeiras representando a Coroa britânica, situando-se, portanto, em uma posição ambivalente dentro da própria empresa colonialista: não seriam mais completamente “orientais” por terem tido uma educação inglesa, mas também seriam *enfaticamente* não ingleses – *quase o mesmo, mas não exatamente*.

A representação de Khudábakhsh também pode ser vista parcialmente à luz do “estereótipo” de Homi Bhabha, uma vez que é um conceito tão ambivalente quanto a “mímica”:

Por um lado, propõe uma teleologia – sob certas condições de dominação colonial e controle, o nativo é progressivamente reformável. Por outro lado, no entanto, ela efetivamente mostra a “separação”, torna-a mais visível. É a

⁶⁵ O político Thomas Babington Macaulay foi um dos principais responsáveis por introduzir um sistema educacional na Índia baseado no modelo britânico.

visibilidade dessa separação que, ao negar ao colonizado a capacidade de se autogovernar, a independência, os modos de civilidade ocidentais, confere autoridade à versão e missão oficiais do poder colonial. (BHABHA, 2007, p. 125)

Khudábakhsh foi “progressivamente reformado” ao viver em grandes capitais europeias, mas sua adoção de hábitos “civilizados” torna a categoria da diferença cultural entre o indiano e o inglês ainda mais visível – como os outros “orientais”, os indianos só respeitariam alguém com “um tom de voz autoritário”, que adotasse “na voz um tom de comando”. O contato com as ideias europeias poderia trazer à tona uma das angústias do colonizador: a de que o colonizado pudesse pensar que tinha o direito de se autogovernar, podendo inverter o “estereótipo” por meio da “mímica” – *simultaneamente uma semelhança e ameaça*.

Assim, para o explorador, o “companheiro mais antipático para um inglês é o indiano do Leste”, uma vez que ele se torna “gradualmente amigável, desagradavelmente familiar, ofensivamente rude, o que acaba por acordar o ‘espírito do leão britânico’”. É astuto no sentido de que, na frente de um magistrado ou oficial, se comporta como “a representação perfeita da submissão”, mas transforma-se em outra pessoa quando não está na presença de ingleses.

Daí, descobrirá que os ingleses não são corajosos, nem espertos, nem generosos, nem civilizados, e que não passam de grandes canalhas, já que os oficiais aceitam subornos, que suas maneiras são extremamente ofensivas, e que eles são infiéis por completo. Então [o indiano] discursará de forma complacente sobre a probabilidade da ocorrência de um Dia de São Bartolomeu no Oriente e não verá a hora de quando a Jovem Índia iluminada se levantará para expulsar o “ocupante ilegítimo” da sua terra⁶⁶. Daí falará abertamente sobre suas posições políticas, de que a Índia tem de ser retirada do domínio da Companhia e dada à Rainha, ou tirada da Rainha e dada aos franceses. Se o indiano tivesse sido um viajante europeu, seria pior, pois viria a descobrir que 50 mil ingleses detêm 150 milhões de seus compatriotas sob um regime de escravidão – o que explica a conquista por suborno –, e que, por isso, o republicanismo pode vir a se tornar seu ídolo. Ele perdeu o medo do rosto branco [...].⁶⁷

⁶⁶ Nessa passagem do texto, consta uma nota de rodapé que explica que *Pilgrimage* foi escrito três anos antes do Motim Indiano, ou a Revolta dos Sipaios, de 1857, quando o domínio da Índia foi oficialmente transferido da Companhia das Índias Britânicas Orientais para a Coroa real britânica. Aqui, Burton procurou mostrar que tinha uma visão acertada do domínio colonial na região indiana e que, devido à sua experiência, deveria ser ouvido pelas autoridades governamentais.

⁶⁷ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 37-38: “But of all Orientals, the most antipathetical companion to an Englishman is, I believe, an East-Indian. [...] he gradually becomes easily friendly, disagreeably familiar, offensively rude, which ends by rousing the ‘spirit of the British lion’. [...] He will sit in the presence of a magistrate, or an officer, the very picture of cringing submissiveness. But after leaving the room, he is as different from his former self

Embora Burton tenha descrito de forma negativa o “indiano oriental”, procurando alertar seus compatriotas britânicos com relação a seu caráter não confiável, ele não subestimava o poder de agência dos indianos ao mostrar como o contato constante com os britânicos e com as ideias do Iluminismo europeu – destacadas na expressão “Jovem Índia iluminada” e na menção do republicanismo como uma alternativa de governo para a Índia – poderia transformar as populações locais, que acabariam por desenvolver opiniões políticas próprias ao tomar consciência do estado de “escravidão” em que viviam. Era o ponto em que os colonizados passariam a exigir o controle do seu próprio destino. A ambivalência do papel dos “mímicos” – *simultaneamente semelhantes e ameaçadores* – fica, então, escancarada: eles eram necessários para intermediar o domínio colonial, mas também poderiam ser os principais difusores de ideias europeias “perigosas”, que poderiam trazer à tona a contradição do discurso colonialista, colocando em xeque o projeto imperialista britânico na região.

Burton, inclusive, fez uma crítica ao comportamento corrupto dos oficiais da Companhia em solo indiano. A conquista, segundo ele, foi realizada por meio de subornos. Os ingleses não eram tão superiores quanto pensavam, uma vez que não eram nem “corajosos, nem espertos, nem generosos, nem civilizados”; mas sim “grandes canalhas”, e os indianos perceberiam, daí, a contradição entre o discurso da superioridade do colonizador e suas práticas corruptas, ameaçando a legitimidade do domínio colonial. O explorador, assim, desconstruiu a imagem desse ideal inglês, trazendo, novamente, uma dimensão dialógica para o texto. Contudo, ele fez essas ressalvas como uma advertência para que o colonialismo inglês tivesse sucesso.

Mesmo assim, a ambivalência do texto transparece mais uma vez em trechos que mostram a visão que os colonizados têm dos colonizadores. Em nota de rodapé, Burton procurou esclarecer o sentimento dos indianos em relação aos ingleses. Para ele, os indianos, no geral, apesar de tudo, não possuíam uma má impressão dos europeus. Citando o Reverendo Anderson (1816-1857), autor de *The English in Western India* (“Os ingleses na Índia

[...]. Then he will discover that the English are not brave, nor clever, nor generous, nor civilised, nor anything but surpassing rogues; that every official takes bribes, that their manners are utterly offensive, and that they are rank infidels. Then he will descant complacently upon the probability of a general Bartholomew’s Day in the East, and look forward to the hour when the enlightened Young India will arise and drive the ‘foul invader’ from the land. Then he will submit his political opinions nakedly, that India should be wrested from the Company and given to the Queen, or taken from the Queen and given to the French. If the Indian has been an European traveler, so much the worse for you. He has blushed to own – explaining, however, conquest by bribery, – that 50,000 Englishmen hold 150,000,000 of his compatriots in thrall, and for aught, you know, republicanism may have become his idol. He has lost all fear of the white face.”

ocidental”, em tradução livre) (1854), Burton escreveu que, primeiro, os indianos sentiam medo, depois, horror: “hindus e hindis (muçulmanos) consideravam os estrangeiros um bando de comedores de vaca e bebedores de fogo”, que lutavam como Iblis (um dos nomes do Diabo no islã), e que trairiam o próprio pai. Mas os ingleses foram crescendo na estima dos indianos, o que “pode parecer incrível para um franco^[68] que ele seja visto em todo o Oriente como um ser desprezível e perigoso, o que não torna o fato menos verdadeiro”. Mesmo assim, a seu ver, o governo da Companhia era “popular” na Índia, já que o povo “depende” do governo para tudo⁶⁹. Ao mesmo tempo, estava convencido de que, em outros lugares, a população tinha desejo por mudanças.

E como podemos esperar outra coisa – nós, uma nação de estrangeiros, estranhos aos costumes e às crenças do país que, ainda que estejamos presentes na Índia, fazendo o papel que outros realizam de forma ausente em outras terras? Onde lemos na história do mundo que um dominador estrangeiro conseguiu se fazer amado?⁷⁰

O comportamento repreensível dos britânicos foi novamente destacado quando Burton, a bordo do navio *Little Asthmatic* em direção ao Cairo, comparou dois oficiais indianos a britânicos, pois estes “claramente conversavam apenas entre si, bebiam chá ruim e fumavam seus cigarros especificamente como britânicos”⁷¹. Esses indianos mimetizavam, portanto, algumas das atitudes não tão “respeitáveis” dos britânicos. De alguma forma, nesse tipo de passagem, Burton parece seguir a interpretação que Bhabha fez de um princípio caro ao pensador britânico John Stuart Mill (1806-1873) retirado do filósofo romano Cícero (106-43 a.C.),

⁶⁸ “Franco”, ou “*frank*”, em inglês, é uma corruptela da palavra inglesa “*foreigner*”, que significa “estrangeiro”, e que era usada muitas vezes como sinônimo de “europeu ocidental” em terras “orientais” (STONE, 2012).

⁶⁹ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 37: “Popular feeling towards the English in India was ‘at first one of fear, afterwards of horror: Hindús and Hindís (Moslems) considered the strangers a set of cow-eaters and fire-drinkers, tetrae beluae ac molossis suis ferociore, who would fight like Iblís, cheat their own fathers [...]’ (Rev. Mr. Anderson – The English in Western India.) We have risen in a degree above such a low standard of estimation; still, incredible as it may appear to the Frank himself, it is no less true, that the Frank everywhere in the East is considered a contemptible being, and dangerous withal. As regards Indian opinion concerning our government, my belief is, that in and immediately about three presidencies, where the people owe everything to and hold everything by our rule, it is most popular.”

⁷⁰ Ibid., p. 38: “At the same time I am convinced that in other places the people would most willingly hail any change. And how can we hope it to be otherwise, – we, a nation of strangers, aliens to the country’s customs and creed, who, even while resident in India, act the part which absentees do in other lands? Where, in the history of the world, do we read that such foreign dominion made itself loved?”

⁷¹ Ibid., p. 32-33: “There were two Indian officers, who naturally spoke to none but each other, drank bad tea, and smoked their cigars exclusively like Britons.”

de que “os indivíduos devem colocar-se na postura mental daqueles que pensam de modo diferente deles” só para usá-la de modo ambivalente – tanto como princípio que preserva a liberdade da “esfera pública” individualista ocidental quanto como uma estratégia de policiamento do espaço colonial cultural e racialmente diferenciado. (BHABHA, 2007, p. 140-141)

A partir dessa visão, é colocando-se no lugar do outro que se fortalece a posição de domínio colonial, legitimado através do discurso de preservação da liberdade na esfera pública. Essas representações identitárias, tanto do inglês quanto do “mímico” indiano, só podem acontecer plenamente na “zona de contato”, baseada na via de mão dupla que é a relação entre o colonizador e o colonizado, em que a metrópole determina a colônia, assim como a colônia determina a metrópole. A própria formação desses sujeitos é operada não em termos de “separação ou segregação, mas em termos da presença comum, interação, entendimentos e práticas interligadas, frequentemente dentro de relações assimétricas de poder” (PRATT, 1992, p. 32).

A posição servil do indiano também aparece na forma do escravo que Burton adquiriu para acompanhá-lo em sua viagem, uma vez que, como viajava como “um nativo respeitável”, esperava-se que ele tivesse escravos⁷². *Shaykh* Núr foi escolhido após muitas deliberações e escolhas infelizes; contou Burton que, “cansado de assuntos domésticos egípcios”, resolveu ficar com apenas um único servo. Segundo o explorador, Núr tinha

todos os defeitos da sua nação; corajoso no Cairo, ele era um total covarde em Medina; os beduínos desprezavam-no vivamente por fazer seu camelo ajoelhar no momento de desmontá-lo, o que era considerado algo efeminado, e ele não conseguia deixar de furtar e roubar.⁷³

Mesmo assim, havia vantagens em tê-lo por perto, “sua pele morena e suas feições rechonchudas” faziam com que os árabes tomassem-no por um escravo abissínio, o que “era bom” para o seu disfarce. Em um primeiro momento, *Shaykh* Núr serviu-o “bem, ele era passível de ser disciplinado e, por ser completamente dependente de mim, menos propenso a vigiar e, especialmente, a tagarelar sobre os meus hábitos”. E, continuou Burton, “como senhor e homem fizemos a peregrinação juntos”, mas quando retornaram para o Egito,

⁷² Ibid., p. 61: “but especially to one travelling as a respectable native, and therefore expected to have slaves.”

⁷³ Ibid., p 64: “At last, thoroughly tired of Egyptian domestics [...]. He had all the defects of his nation; a brave at Cairo, he was an arrant coward at Al-Madinah; the Badawin despised him heartily for his effeminacy in making his camel kneel to dismount, and he could not keep his hands from picking and stealing.”

“*Shaykh* (agora *Haji*) Núr, ao descobrir que eu era um *sahib*⁷⁴, mudou para pior”: ele se recusava a trabalhar, e reservava toda sua energia para o furto, no que praticava “tão ousadamente em meus amigos e em mim mesmo que não se podia deixá-lo dentro de casa”⁷⁵.

Nessa passagem, Burton, em um primeiro momento, procurou justificar o fato de ter que possuir um escravo a um público inglês acostumado a ver a escravidão como algo a ser combatido pois, conforme Gebara (2010, p. 79), “a campanha para o final do tráfico escravo na Inglaterra que resultou na sua abolição e, posteriormente, a movimentação política para o final da escravidão nas possessões inglesas tiveram forte penetração de ideologias humanitárias”, influenciando “grande parte do ambiente parlamentar inglês durante a primeira metade do século XIX”. Estando no Egito, um território ainda não dominado pelo império britânico, e tendo que se comportar como um “nativo respeitável” para não revelar o seu disfarce, Burton buscou mostrar que foi obrigado a adquirir um escravo.

Contudo, esse tema acabou por se tornar mais uma forma de autoexaltação do explorador. Ao visitar o principal mercado de escravos de Meca, afirmou que naquele momento tomou a decisão de, “se favorecido pela fortuna”, dar um “golpe fatal no tráfico que está comendo as partes vitais da indústria no leste da África” e, continuando com seus devaneios de grandeza, declarou que era

agradável a ideia de que um humilde *haji*, contemplando a cena do seu burrico, poderia se tornar o instrumento da abolição total desse tráfico pernicioso. O que aconteceria com esse peregrino se as pessoas no mercado de escravos soubessem das suas intenções?⁷⁶

⁷⁴ Segundo Burton (2014, v. 1, p. 64), *sahib* era o “nome genérico dado pelos indianos aos oficiais ingleses” (“The generic name given by Indians to English officials”). Essa definição está correta, de acordo com o dicionário *Merriam-Webster*: “Nome usado especialmente pelos habitantes da Índia colonial para se dirigir a um europeu de um status social elevado”. Disponível em: <<https://www.merriam-webster.com/dictionary/sahib>>. Acesso em: 13 fev. 2017.

⁷⁵ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 64: “But the choice had its advantages: his swarthy skin and chubby features made the Arabs always call him an Abyssinian slave, which, as it favoured my disguise, I did not care to contradict; he served well, he was amenable to discipline, and being completely dependent upon me, he was therefore less likely to watch and especially to prate about my proceedings. As master and man we performed the pilgrimage together; but, on my return to Egypt after the pilgrimage, Shaykh (become Haji) Núr, finding me to be a *Sáhib*, changed for the worse. He would not work, and reserved all his energy for the purpose of pilfering, which he practised so audaciously upon my friends, as well as upon myself, that he could not be kept in the house.”

⁷⁶ *Ibid.*, v. 2, p. 252: “And here I matured a resolve to strike, if favoured by fortune, a death-blow at a trade which is eating into the vitals of industry in Eastern Africa. The reflection was pleasant, – the idea that the humble *Haji*, contemplating the scene from his donkey, might become the instrument of the total abolition of this pernicious traffic. What would have become of that pilgrim had the crowd in the slave-market guessed his intentions?”

Em nota, o explorador esclareceu que, “mais ou menos um ano depois de ter escrito” o livro, o império otomano publicou um decreto suprimindo o tráfico de escravos da África central. Até então, continuou, os britânicos haviam respeitado a escravidão no Mar Vermelho porque era daí que os turcos “retiravam seus suprimentos”. Mas com essa decisão oficial, não havia “desculpa” para os britânicos não agirem. Assim, Burton, novamente valendo-se de seu argumento de autoridade, orientou o que o império britânico deveria fazer: “Um único navio a vapor destruiria o tráfico, e se demorarmos a tomar medidas ativas, o povo da Inglaterra, que gastou milhões na manutenção da esquadra da África ocidental, verá que somos culpados de negligência”⁷⁷. Já em nota à segunda edição de *Pilgrimage*, de 1857, Burton comentou que, desde então, o tráfico de escravos vinha sendo reprimido com sucesso, ainda que os árabes do Hejaz se ressentissem com essa medida ao questionarem a supremacia do governo otomano, mas eles logo foram “submetidos” às ordens governamentais⁷⁸.

É comum que, ao longo do relato, Burton refira-se a *Shaykh* Núr como um “escravo”, com esta palavra grafada entre aspas⁷⁹ – o explorador quase nunca referiu-se a esse personagem como seu “criado” (*servant*, em inglês)⁸⁰. Seria para amenizar essa categoria para as sensibilidades do leitor inglês? Seria para marcar que Burton não considerava o indiano um “escravo” *per se*, ou seja, uma pessoa que foi comprada por ele, mas sim como um empregado contratado para fazer uma série de serviços? Em nenhum momento o autor explicou essa escolha textual no livro.

Talvez fosse a própria ideia da escravidão no mundo muçulmano, pois, segundo Burton, as leis islâmicas exigiam que seus seguidores tratassem os escravos com “delicadeza” e, “no geral, os muçulmanos são escrupulosos observadores da recomendação do Apóstolo [o Profeta Muhammad]”. Assim, os escravos são considerados como

⁷⁷ A forma como Burton escreveu essa nota deixa a entender que “o que foi escrito acima” o foi entre 1854 e 1855, pois é de 1856, como escreveu Yusuf Hakam Erdem (1996, p. 107), a proibição do tráfico de escravos negros da África central para Trípoli, e de lá para as demais províncias do império turco-otomano. BURTON, R., 2014, v. 2, p. 252: “About a year since writing the above a firman was issued by the Porte suppressing the traffic from Central Africa. Hitherto we have respected slavery in the Red Sea, because the Turk thence drew his supplies; we are now destitute of an excuse. A single steamer would destroy the trade, and if we delay to take active measures, the people of England, who have spent millions in keeping up a West African squadron, will not hold us guiltless of negligence.”

⁷⁸ Essa observação parece estar correta pois, conforme Erdem (1996, p. 94), em 1857 houve a proibição geral do tráfico de escravos negros quando “os otomanos decidiram parar de fornecer escravos para o império e adotaram uma política de ‘abolição gradual’ ao cortar os suprimentos”. BURTON, R., 2014, v. 2, p. 252: “The slave trade has, since these remarks were penned, been suppressed with a high hand; the Arabs of Al-Hijaz resented the measure by disowning the supremacy of the Porte, but they were soon reduced to submission.”

⁷⁹ Ver BURTON, R., 2014, v. 1, p. 225, p. 233, p. 290, p. 420; v. 2, p. 126.

⁸⁰ *Ibid.*, v. 2, p. 271.

membros da família, e nas casas onde criados livres também trabalham, raramente fazem outra coisa senão encher os cachimbos, servir café, acompanhar seu senhor em suas saídas, massagear os pés do senhor enquanto este tira uma soneca durante a tarde e espantar as moscas de cima dele. Quando um escravo não está satisfeito, ele pode obrigar legalmente o seu senhor a vendê-lo. Ele não precisa se preocupar com comida, casa, roupas e limpeza, não precisa pagar nenhum tributo; ele é dispensado do serviço militar e de obrigações de vassalagem e, apesar da sua escravidão, é mais livre que o felá⁸¹ mais livre do Egito.⁸²

Em nota, Burton explicou que uma das principais “vantagens” dos escravos era a “perspectiva de chegarem até o topo da sociedade do império”, dando como exemplo o paxá de uma caravana síria, “escravo de um escravo, e ele é apenas uma instância solitária de casos que ocorrem perpetuamente em terras muçulmanas”⁸³. Ainda que reconhecesse que essas eram “declarações verdadeiras”, procurou deixar claro que condenava a escravidão na sua totalidade⁸⁴.

Em sua descrição do escravo indiano, Burton destacou os defeitos dele, como a covardia, mas também exaltou o que via como qualidades, como a discrição e a passividade. Também é interessante notar que Burton revelou como Núr era percebido pelos árabes, que o confundiam com um homem abissínio devido às suas características físicas, e pelos beduínos que os acompanharam pelo Hejaz, que o consideravam “efeminado” pela forma como desmontava do camelo.

⁸¹ Segundo o dicionário *Merriam-Webster*, *fellah*, ou “felá”, em português, significa “um camponês ou trabalhador do campo em um país árabe”. Disponível em: <<https://www.merriam-webster.com/dictionary/fellah>>. Acesso em: 13 fev. 2017.

⁸² A explicação de Hourani (2006, p. 162-163) sobre a escravidão no mundo islâmico é bem semelhante à apresentada por Burton, pois afirmou: “A ideia da escravidão não tinha exatamente as mesmas associações, nas sociedades muçulmanas, que nos países da América do Norte e do Sul, descobertas e povoadas pelos países da Europa Ocidental a partir do século XVI. A escravidão era um *status* reconhecido na lei islâmica. Segundo essa lei, o muçulmano que nascia livre não podia ser escravizado: os escravos eram não muçulmanos, capturados em Guerra ou adquiridos de outro modo, ou filhos de pais escravos e nascidos na escravidão. Eles não possuíam todos os direitos legais dos livres, mas a *charia* determinava que fossem tratados com justiça e bondade; era um ato meritório libertá-los. O relacionamento de senhor e escravo podia ser estreito, e continuar a existir depois de liberto o escravo: ele podia casar-se com a filha do senhor ou tomar conta dos negócios dele”. BURTON, 2014, v. 1, p. 61: “The laws of Mahomet enjoin his followers to treat slaves with the greatest mildness, and the Moslems are in general scrupulous observers of the Apostle’s recommendations. Slaves are considered members of the family, and in houses where free servants are also kept, they seldom do any other work than filing the pipes, presenting coffee, accompanying their master when going out, rubbing his feet when he takes his nap in the afternoon, and driving away the flies from him. When a slave is not satisfied, he can legally compel his master to sell him. He has no care for food, lodging, clothes and washing, and has no taxes to pay; he is exempt from military service and soccage, and in spite of his bondage is freer than the freest Fellah in Egypt.”

⁸³ Ibid.: “one of the principal advantages of slaves, namely, the prospect of arriving at the highest rank of the empire. The Pasha of the Syrian caravan with which I travelled to Damascus, had been the slave of a slave, and he is but a solitary instance of cases perpetually occurring in all Moslem lands.”

⁸⁴ Ibid.: “This is, I believe, a true statement, but of course it in nowise affects the question of slavery in the abstract.”

Aparentemente, Burton e Núr deviam ter tido uma relação amistosa, pois o explorador reconheceu-o como um companheiro de peregrinação, destacando até a mudança de título de *shaykh* para *haji*, passando até a chamá-lo de *Haji Núr* após o *hajj*⁸⁵. Tanto que depois que ele descobriu que Burton não era Abdullah, mas um britânico disfarçado, seu comportamento mudou completamente e a relação entre os dois se deteriorou, demonstrando que o indiano não aceitou passivamente a descoberta. Burton também não revelou qual foi o destino de *Haji Núr* além de que ainda prestou serviços a ele no Cairo por algum tempo, mas não se sabe se foi libertado, se foi vendido para alguém ou se fugiu. Novamente, o explorador reconheceu a agência do indiano, mas não questionou seu domínio sobre ele.

Assim, a identidade inglesa foi engendrada por Burton a partir da visão dos indianos em termos nada elogiosos como corrupto, perigoso, desprezível, traiçoeiro, canalha e até selvagem (*jangli*). O que perpassa o texto é a ideia de que se a Inglaterra quisesse ser bem-sucedida na empreitada colonialista, vários hábitos e comportamentos dos ingleses precisariam ser alterados a fim de terem seu domínio legitimado. Ao colocar em xeque a imagem superior que os ingleses teriam de si mesmos em terras coloniais, Burton procurou fortalecer o imperialismo britânico, mostrando seus pontos fracos a fim de serem remediados. A identidade do colonizador – e sua legitimidade dentro desse discurso identitário – também depende diretamente da visão do colonizado.

Os indianos são tidos como não confiáveis, astutos, antipáticos, inconvenientes e companhias não muito agradáveis, principalmente quando estão se “civilizando”. Apesar de tudo, estes seriam os intermediários ideais para levar a cabo o domínio colonial para outros territórios, como representantes do império; ao passo que também poderiam ser potencialmente perigosos justamente por terem tido contato com as ideias liberais do pensamento europeu, o que poderia levar a uma ação contra os invasores. Esses “mímicos” denunciariam, portanto, a contradição do colonialismo, fazendo emergir o lugar da “contramodernidade”, que pode ser “contingente à modernidade, descontínua ou em desacordo com ela, resistente a suas opressivas tecnologias assimilacionistas”, colocando em campo, porém, o “hibridismo cultural de sua condição fronteiriça para ‘traduzir’, e portanto reinscrever o imaginário social tanto da metrópole como da modernidade” (BHABHA, 2007, p. 26).

⁸⁵ Ver BURTON, R., 2014, v. 2, p. 260.

1.4 Preencher um mapa em branco

No primeiro capítulo de *Pilgrimage*, Burton elencou uma série de razões para realizar a viagem. A primeira delas foi de motivação cartográfica, a fim de “remover o opróbrio à aventura moderna, o grande espaço em branco que ainda se encontra nos nossos [britânicos] mapas de regiões centrais e orientais da Arábia”⁸⁶ – tanto que a viagem foi financiada pela *Royal Geographical Society* (RGS)⁸⁷. Para Hobsbawm (1977, p. 64),

Mesmo em 1848, imensas áreas de vários continentes estavam marcadas em branco, inclusive nos melhores mapas europeus – principalmente no que diz respeito a África, Ásia central, o interior da América do Sul e partes da América do Norte e Austrália, sem mencionar os quase totalmente inexplorados Ártico e Antártico. Os mapas que fossem desenhados por qualquer outro cartógrafo teriam mostrado espaços ainda maiores do desconhecido [...]. Consequentemente, a adição meramente aritmética de tudo que um *expert* conhecesse sobre o mundo seria um mero exercício acadêmico. Não era uma coisa de se encontrar: de fato, não era, mesmo em termos de conhecimento geográfico, *um* mundo. (Grifo do autor)

Nesse contexto, a imagem do “mapa em branco” parece, portanto, dar o aval para que os que vêm de fora tomem para si lugares que são representados nos mapas como um grande vazio, como se não houvesse nada nesses espaços. A “luta pela geografia”, nas palavras de Said (2011, p. 40), “não se restringe a soldados e canhões” apenas, mas também abrange o campo das representações.

Tudo na história humana tem suas raízes na terra, o que significa que devemos pensar sobre a habitação, mas significa também que as pessoas pensaram em *ter* mais territórios, e portanto precisaram fazer algo em relação aos habitantes nativos. Num nível muito básico, o imperialismo significa pensar, colonizar, controlar terras que não são nossas, que estão distantes, que são possuídas e habitadas por outros. Por inúmeras razões, elas atraem algumas pessoas e muitas vezes trazem uma miséria indescritível para as outras. (Ibid., p. 39 – grifo do autor)

Não por acaso, o preenchimento dos espaços em branco nos mapas é um *leitmotiv* recorrente em narrativas imperiais. Nessa esfera, Roy (1995, p. 192) comparou Burton ao escritor Joseph Conrad (1857-1924) que, quando criança, dizia sonhar em visitar os “pontos

⁸⁶ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 1: “for the purpose of removing that opprobrium to modern adventure, the huge white blot which in our maps still notes the Eastern and the Central regions of Arabia.”

⁸⁷ A partir deste ponto, passa a ser referida pela sigla RGS.

vazios” que via nos mapas que representavam o continente africano – eram espaços onde ele poderia “encenar fantasias imperiais” com vistas a preencher esse “vazio” com inscrições de conhecimento geográfico e de possessão colonial.

Segundo Ella Shohat e Robert Stam (2006, p. 217-218), “a aura de cientificismo criada por imagens de mapas e globos também ajudou a legitimar as narrativas coloniais”, uma vez que a ciência da geografia que estava então em formação, acabava por refletir-se em narrativas de viagem e na ficção do explorador, que giravam em torno do “desenho ou do deciframento de um mapa” e da “autenticação desse mapa através do contato com a terra ‘recém-descoberta’”. Em outras palavras, “a inscrição cartográfica europeia, com a chancela da bússola, determinou o prestígio e a importância dos lugares”, sendo que os títulos e as legendas dos mapas, assim como os desenhos de lugares e personagens, narravam a “história completa da transformação do desconhecido em conhecido”.

Portanto, o envolvimento da RGS nas viagens de Burton⁸⁸ mostra que os objetivos explícitos dessas explorações estariam em não só “tornar conhecidas regiões estranhas à Europa”, mas possivelmente também “abrir caminho para o desenvolvimento de atividades comerciais” (GEBARA, 2010, p. 25). Robert Stafford (apud GEBARA, 2010, p. 25) destacou que durante todo o século XIX “a Inglaterra sustentou um programa de exploração científica ligado diretamente com seus interesses comerciais e imperiais”, indicando assim a relação direta que existia entre a RGS e o império britânico. Tanto que desde a sua fundação, em 1830, a RGS sempre contou, entre seus membros, com vários oficiais da marinha britânica, inclusive na formação do seu conselho, o que tornava clara sua associação aos quadros administrativos do governo imperial.

Um dos objetivos da sociedade era o de promover e difundir o conhecimento da geografia, muito importante para, de acordo com o Segundo Secretário Permanente do Almirantado John Barrow (apud GEBARA, 2010, p. 123), “o bem-estar de uma nação marítima como a Grã-Bretanha, com suas numerosas extensivas possessões estrangeiras”. As relações entre a RGS, a produção do conhecimento geográfico e as representações imperiais estreitaram-se a partir de 1850, quando Sir Roderick Murchinson assumiu a presidência da sociedade, fazendo-a atingir uma “proeminência cada vez maior dentro de uma ‘ampla cultura pública de exploração’, através da influência de suas publicações, bem como devido à continuidade da relação entre a sociedade e governo imperial” (ibid., p. 124).

⁸⁸ Além da peregrinação, a RGS também financiou as expedições de Burton à Abissínia e às regiões centrais da África para buscar a nascente do rio Nilo.

Para Hobsbawm (1977, p. 64), é difícil precisar “quanto o processo contínuo de exploração, que gradualmente preencheu os espaços vazios nos mapas, estava interligado com o crescimento do mercado mundial”, sendo que em parte era consequência da política externa, do entusiasmo missionário, de curiosidade científica e de iniciativa jornalística e editorial. O historiador também definiu os exploradores de meados do século XIX como um subgrupo bem conhecido, mas numericamente pouco importante, entre um grupo maior que

abriu o planeta ao conhecimento. Eram os que viajavam em áreas onde o desenvolvimento econômico e o lucro eram ainda insuficientemente atraentes para fazer substituir o “explorador” pelo comerciante (europeu), explorador de minérios, o construtor de estradas de ferro e telégrafo e, mais tarde, se o clima provasse adequado, o colono branco. (Ibid., p. 65)

Nesse sentido, Burton tentou demonstrar a importância comercial que poderia advir da sua viagem, a começar pelo trajeto escolhido: partindo do delta do rio Nilo, passando pelo Golfo de Suez, até chegar ao Mar Vermelho e ao Golfo do Aden. Segundo Kennedy (2005), esse percurso era de interesse dos britânicos por ser uma espécie de “corredor estratégico” que ligava o Mediterrâneo às suas colônias asiáticas, principalmente a Índia. Em 1839, os britânicos proclamaram o Aden como protetorado, marcando a presença naval britânica no Mar Vermelho. Em 1841, a Companhia de Navegação a Vapor Peninsular e Oriental adquiriu uma concessão no porto de Suez, instituindo uma rota regular até Bombaim, diminuindo em meses o tempo de viagem das rotas que cruzavam o cabo na África do Sul. Mesmo assim, havia discussões crescentes sobre a construção de um canal entre Suez e Port Said.

Em 1854 – um ano depois da realização da peregrinação de Burton e um ano antes da publicação de *Pilgrimage* – o francês Ferdinand de Lesseps (1805-1894) conseguiu obter uma concessão do governante egípcio Said Pasha⁸⁹ (1854-1863) para construir o Canal de Suez, sendo que este foi aberto à navegação em 1869 (KENNEDY, 2005). O seu antecessor no governo egípcio, Abbas Pasha (1849-1854), já havia concedido a licença a uma firma britânica para construir uma ferrovia ligando o Cairo à Alexandria, mas Said Pasha era mais ambicioso e estabeleceu uma segunda estrada de ferro entre as duas cidades, assim como uma outra entre Cairo e Suez, completando a rota por terra que ligava o Mediterrâneo ao Mar Vermelho e ao Oceano Índico (ROGAN, 2011).

⁸⁹ De acordo com Fluehr-Lobban, Loban e Voll (*Historical Dictionary of the Sudan*. 2. ed., S.I.: Scarecrow, 1992, p. 172 apud SANTOS, 2013, p. 42), “*pasha* (paxá) era o mais alto posto na antiga administração egípcia e, na hierarquia militar, correspondendo ao título de governador-geral”.

Nesse sentido, na visão de Hobsbawm (1977), a metade do século XIX marca o início da interligação cada vez mais acelerada das partes mais remotas do mundo por meio do desenvolvimento das redes de transporte, com as estradas de ferro e o barco a vapor, e de comunicação, com o telégrafo, criando as condições para a expansão capitalista no mundo como um todo. Said (2013) fez eco ao historiador britânico quando afirmou que a construção do canal foi uma das formas de se demonstrar a aproximação do “Oriente” em relação ao “Ocidente”, transformando-os em *um* único mundo; da mesma forma, a imagem que a Europa fazia do “oriental” mudou de uma identidade geográfica para a de uma raça subjugada:

De Lesseps e seu canal destruíram finalmente a distância do Oriente, a sua intimidade enclausurada, *longe* do Ocidente, o seu exotismo permanente. Assim como uma barreira de terra podia ser transmutada numa artéria líquida, assim também o Oriente foi transsubstanciado, passando de uma hostilidade resistente a uma parceria obsequiosa e submissa. Após De Lesseps, ninguém podia falar do Oriente como se pertencesse a outro mundo, estritamente falando. Havia apenas o “nosso” mundo, “um” mundo unido porque o Canal de Suez frustrara aqueles últimos provincianos que ainda acreditavam na diferença entre os mundos. A partir de então, a noção de “oriental” é administrativa ou executiva, e está subordinada a fatores demográficos, econômicos e sociológicos. [...] De Lesseps dissolvera a identidade geográfica do Oriente, arrastando-o (quase literalmente) para o Ocidente e dissipando finalmente a ameaça do islã. (Ibid., p. 140 – grifo do autor)

Burton sabia da importância estratégica do Egito e, agindo como um defensor do império, comentou em *Pilgrimage* que a

nação europeia que assegurar o Egito ganhará um tesouro. Cercada no norte e no sul por mares, com taludes de desertos impassáveis a leste e oeste, capaz de formar um exército de 180 mil homens, de pagar impostos pesados, e ainda de conseguir mostrar um considerável excedente nas suas receitas, esse país em mãos ocidentais comandará a Índia, e um canal entre Pelúcio [antiga cidade do Baixo Nilo] e Suez abriria todo o leste da África.⁹⁰

Em nota, escreveu que o canal já havia se tornado uma questão de “interesse nacional”, sendo sua construção um tema controverso, pois disputado pelas potências europeias: os ingleses desejavam uma estrada de ferro, que “confinaria o uso do Egito para

⁹⁰ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 112-113: “But whatever European nation secures Egypt will win a treasure. Moated on the north and south by seas, with a glacis of impassable deserts to the eastward and westward, capable of supporting an army of 180,000 men, of paying a heavy tribute, and yet able to show a considerable surplus of revenue, this country in western hands will command India, and by a ship-canal between Pelusium and Suez would open the whole of Eastern Africa.”

eles”, enquanto os franceses preferiam o canal para permitir que barcos pudessem cruzar o Mediterrâneo para o Mar Vermelho. “Os cosmopolitas esperam que os dois projetos vinguem”, escreveu Burton, que fez uma comparação histórica dos eventos: até mesmo no século VII este era um ponto geográfico estratégico, pois Omar, o segundo califa do islã, proibiu Amru, o conquistador muçulmano do Egito, de “cortar” o istmo de Suez temendo abrir a Arábia para embarcações cristãs⁹¹. Para Burton, o canal já era “um fato”, pois os franceses conseguiriam construí-lo. Alguns poucos políticos ingleses ainda se mostravam céticos: em 1864, Lorde Palmerston, representante da Câmara dos Lordes, havia dito à Câmara dos Comuns que os operários teriam mais utilidade se “cultivassem algodão” em vez de “cavar um canal”⁹².

Segundo Eugene Rogan (2011), os britânicos tinham objeções aos planos franceses de criação do canal. Diante do seu império na Índia, os britânicos ficariam mais dependentes do canal do que qualquer outra potência marítima, e olhavam com desconfiança para essa via estratégica, se ela caísse em mãos de uma companhia francesa. A partir daí, foram abertas negociações entre França, Inglaterra e Egito, que se arrastaram por oito anos, sobre a composição da Companhia do Canal de Suez, que administraria o empreendimento.

Na visão de Alan Palmer (2013, p. 132), o projeto do canal também despertou firme oposição do império turco-otomano, que ainda tinha uma relação de suserania com o Egito, embora este detivesse grande autonomia. Os ingleses, “sempre desconfiando dos franceses no Egito”, asseguraram ao governo turco que a “abertura de um canal no mais próspero território tributário do Sultão beneficiaria empresários de Paris e certamente diminuiria a importância das velhas rotas comerciais dos Estreitos [de Bósforo e Dardanelos] até o [rio] Eufrates e a Pérsia”. Mesmo assim, os turcos não tinham “real poder de veto”, e o projeto foi oficialmente aprovado em março de 1866, pelo Sultão Abdulaziz (1861-1876), quando os trabalhos de escavação do canal já tinham avançado por quase sete anos.

É ainda interessante perceber uma ambiguidade da opinião de Burton sobre Suez, inclusive, em notas de edições diferentes de *Pilgrimage*. Tendo visitado o canal em setembro de 1869, escreveu, na edição de 1874, que havia encontrado a cidade mudada “para melhor”

⁹¹ Ibid., p. 113: “As this canal has become a question of national interest [...]. The English want a railroad, which would confine the use of Egypt to themselves. The French desire a canal that would admit the hardy cruisers of the Mediterranean into the Red Sea. The cosmopolite will hope that both projects may be carried out. Even in the seventh century Omar forbade Amru to cut the Isthmus of Suez for fear of opening Arabia to Christian vessels.”

⁹² É preciso apontar que desde essa época a economia do Egito florescia com base no plantio de algodão, exportando principalmente para países europeus, devido ao processo de industrialização. Ibid.: “As late as April, 1864, Lord Palmerston informed the House of Commons that labourers might be more usefully employed in cultivating cotton than in ‘digging a canal [...]’.”

devido à presença do canal, com os bazares com menos “moscas e sujeira”, pois os peregrinos passavam direto pela cidade e não mais acampavam por lá; existia a possibilidade de se construir um *hammam* (banho turco) pela qualidade da água; o café não era mais feito de “água salgada quente”; e os projetos de irrigação fariam cobrir as planícies desérticas de “campos e jardins”; Suez, então, se transformaria em uma “cidade moderna e civilizada”, com sua estação de trem, o “novo” hospital britânico, o “barulhento” cassino grego, as lojas com artigos europeus, os barcos a vapor e o badalar dos sinos⁹³. Em uma nota à quarta edição do relato, de 1879, Burton mudou sua visão sobre as transformações pelas quais Suez passou nos anos de 1877 e 1878: o “canal havia arruinado” a cidade, sendo que uma “nova Suez está crescendo na área das ‘Novas Docas’, enquanto a cidade antiga cai aos pedaços”⁹⁴. Portanto, a Suez “moderna” não foi o local “civilizado” que ele havia esperado ver surgir após a construção do canal.

Aos olhos de Burton, o Egito era uma terra que estava se “civilizando”, ou seja, tornando-se cada vez mais “europeia”. Após fazer uma descrição da cidade de Alexandria, em que ressaltou algumas das suas contradições – “suas docas estão sempre molhadas, sua fonte de mármore está eternamente seca” –, admitiu que, apesar disso, era um “lugar maravilhoso, esse ‘subúrbio líbio’ dos nossos dias, um posto avançado da civilização instalado nas margens do barbarismo”⁹⁵. Não deixou de comentar mais a frente no livro que a “terra dos Faraós está se tornando civilizada, e de uma forma bem desagradável: nada pode ser mais desconfortável que esse estado do meio, entre barbarismo e o reverso”⁹⁶. Isso significava que

a proibição contra o porte de armas é tão rígida quanto na Itália; toda “violência” é violentamente denunciada; a decapitação vista como o crime dos mais cruéis, assim como pequenas ofensas políticas, que na época dos mamelucos⁹⁷ levariam a uma chefatura local ou a uma corda no pescoço,

⁹³ Ibid., p. 184-185: “The bazars are not so full of filth and flies, now that pilgrims pass straight through and hardly even encamp. The sweet water Canal renders a Hammam possible; coffee is no longer hot saltish water, and presently irrigation will cover with fields and gardens the desert plain extending to the feet of Jabal Atakah. The noble works of the Canal Maritime, [...] shall soon transform Clysmas into a modern and civilised city. The railway station, close to the hotel, the new British hospital, the noisy Greek casino, the Frankish shops, the puffing steamers, and the ringing of morning bells, gave me a novel impression.”

⁹⁴ Ibid., p. 185: “I again visited Suez in 1877-78, and found that it had been ruined by the Canal leaving it out of line. In fact, another Suez is growing up about the ‘New Docks,’ while the old town is falling to pieces.”

⁹⁵ Ibid., p. 10: “whose dry docks are ever wet, and whose marble fountain is eternally dry [...] Yet it is a wonderful place, this ‘Lybian suburb’ of our day, this outpost of civilisation planted upon the skirts of barbarism [...]”

⁹⁶ Ibid., p. 17: “The land of the Pharaohs is becoming civilised, and unpleasantly so: nothing can be more uncomfortable than its present middle state, between barbarism and the reverse.”

⁹⁷ Dinastia oriunda de escravos militares vindos do Cáucaso e da Ásia central, que governou o Egito de 1250 a 1517, até a dominação otomana.

recebem uma punição mais severa de deportação para Fayzoghlu, a Caiena local [lugar do Sudão comparado à capital da Guiana Francesa, que era o local para onde criminosos eram deportados no império francês]. Se mandar que seu camponês seja chicoteado, os amigos dele se aglomeram ameaçadoramente às centenas na frente da sua porta; quando insulta um barqueiro, ele reclama com o seu cônsul; os intérpretes afligem-no com estranhas noções de honestidade; uma ordem do governo impede o uso de vitupérios contra os “nativos” em geral; e os próprios meninos que cuidam dos burros estão se conscientizando do direito do homem de não ser chicoteado nas solas dos pés.⁹⁸

Esse trecho mostra o que Burton quis dizer quando mencionou que o Egito estava se “civilizando”: o país estava adotando certas medidas europeias referentes, principalmente, à regulação estatal da violência, além de perceber maior resistência de pessoas de classes inferiores ao receberem maus tratos de seus superiores, tanto locais quanto europeus – o Egito talvez não fosse mais “uma forma de libertação, um lugar de oportunidade original” para os europeus (SAID, 2013, p. 233), pois estava se “europeizando”. As reformas de “modernização” iniciadas no governo de Mohammad Ali (1805-48) pareciam, assim, ter colhido frutos que não agradavam a Burton, ainda que este admirasse a mão forte da época em que comandou o Egito⁹⁹.

Ao tentar emular algumas das características dos governos europeus, adotando o que considerava “símbolos de modernidade”, o governo egípcio acabou favorecendo a própria família reinante e seus altos funcionários, uma vez que “maior segurança de vida e

⁹⁸ BURTON, R., 2014, v. 1, , p. 17-18: “The prohibition against carrying arms is rigid as in Italy; all ‘violence’ is violently denounced; and beheading being deemed cruel, the most atrocious crimes, as well as those small political offences, which in the days of the Mamlúks would have led to a beyship or a bow-string, receive fourfold punishment by deportation to Fayzoghlu, the local Cayenne. If you order your peasant to be flogged, his friends gather in threatening hundreds at your gates; when you curse your boatman, he complains to your consul; the dragomans afflict you with strange wild notions about honesty; a Government order prevents you from using vituperative language to the ‘natives’ in general; and the very donkey boys are becoming cognisant of the right of man to remain unbastinadoed.”

⁹⁹ Mohammad Ali tomou o poder após a perturbação criada com a invasão francesa. Ele era um turco da Macedônia que chegara ao Egito com as forças otomanas enviadas contra os franceses, arregimentando apoio entre a população urbana, e acabou por se impor ao governo otomano como governador do Egito. Expandiu seu poder para Sudão, Síria e Arábia, mas o domínio egípcio na Síria e Arábia não durou muito tempo, pois foi obrigado a se retirar por um esforço conjunto dos poderes europeus, que não queriam ver um Estado egípcio praticamente independente enfraquecendo o dos otomanos. Em contrapartida, Mohammad Ali obteve em 1841 o reconhecimento do direito de sua família a governar o Egito sob suserania otomana (o título especial que seus sucessores adotaram foi o de *quediva*). O domínio egípcio continuou, porém, no Sudão. As medidas adotadas por Mohammad Ali não envolviam a ideia “explícita de cidadania ou mudança na base moral do governo”, e as mudanças introduzidas no Egito não seguiam as do restante do império otomano, tanto que a partir dessa época o país passou a seguir uma linha separada de desenvolvimento. As reformas eram, na visão de Hourani (2006, p. 363), “atos de soberanos individuais com pequenos grupos de conselheiros, estimulados por alguns dos embaixadores e cônsules estrangeiros”. Mas qualquer alteração de governantes, equilíbrio de poder entre diferentes grupos de funcionários, ideias e interesses conflitantes de Estados europeus podiam provocar mudanças na orientação da política. Quando Mohammad Ali morreu, algumas linhas das suas reformas foram revertidas por Abbas I (1849-54), mas depois restauradas pelo soberano seguinte, Sa‘id (1854-63).

propriedade tornava possível acumular riqueza e passá-la adiante na família. Exércitos e administrações mais fortes possibilitavam-lhes ampliar o poder do governo sobre a terra” (HOURANI, 2006, p. 364). No caso de Mohammad Ali, ele acabou concedendo propriedades de terra a membros da sua família e a pessoas próximas, o que acabou por criar uma nova classe de proprietários de terra.

Além dos grupos reinantes, as novas políticas favoreciam os negociantes empenhados no comércio com a Europa que, em geral, eram eles mesmos europeus – “que levavam uma nítida vantagem, porque conheciam o mercado europeu e tinham acesso ao crédito dos bancos” – ou cristãos e judeus locais – que “conheciam os mercados locais e estavam em boa posição para atuar como intermediários com os comerciantes estrangeiros” (ibid., p. 364).

Em meados do século XIX, muitos deles conheciam línguas estrangeiras, aprendidas em escolas de um novo tipo, e alguns também tinham nacionalidade e proteção estrangeiras, por uma extensão do direito de embaixadas e consulados a nomear um certo número de súditos locais como agentes ou tradutores; alguns tinham estabelecido seus próprios escritórios em centros de negócios europeus, Manchester ou Marselha. Em alguns lugares, grupos de mercadores muçulmanos havia muito estabelecidos puderam fazer a passagem para o novo tipo de comércio: árabes do sul da Arábia eram ativos no Sudeste asiático; mercadores muçulmanos de Damasco e Fez haviam se instalado em Manchester em 1860; alguns muçulmanos marroquinos tinham até se tornado *proteges* de consulados estrangeiros. (Ibid., p. 364-365)

Inclusive, parece ter sido essa a situação de um Mohammad Shafi’a, traficante de escravos em Alexandria, que estava processando o grande amigo de Burton no Cairo, *Haji Wali*. Esse “canalha”, nas palavras do explorador, vivia “bem” de montar negócios em lugares onde seu nome não era conhecido e depois fugir com tudo o que havia acumulado. Mohammad Shafi’a conseguia sair impune de vários desses negócios pelo fato de ser detentor de um passaporte britânico, “apesar de ser natural de Bukhara” (hoje no Uzbequistão). Burton lamentou que os “nossos oficiais por vezes não fossem cuidadosos em distribuir esses documentos e, ao fazer isso, acabam perdendo um pouco da sua reputação nos tribunais orientais”¹⁰⁰.

O governo de Mohammad Ali parece também ter deixado os egípcios acostumados a demonstrações de poder mais sóbrias pois, de acordo com Burton, os egípcios riam-se quando

¹⁰⁰ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 46: “Though known to be a native of Bokhara [...] he determined to protect himself by a British passport. Our officials are sometimes careless enough in distributing these documents, and by so doing they expose themselves to a certain loss of reputation at Eastern courts.”

o cônsul persa saía pelas ruas de carruagem, acompanhado de quatro cocheiros, pois “foram acostumados por Mohammad Ali a considerar obsoleto esse tipo de desfile”¹⁰¹. Da mesma forma, elogiou uma norma criada pelo filho de Mohammad Ali, Ibrahim Pasha (1789-1848) – a de que todos os donos de casa deviam deixar limpos e varridos os locais diante de suas casas –, que fez com que o Cairo se tornasse “a cidade menos suja do Oriente”¹⁰². Ao explicar que a capital egípcia era a cidade “menos suja do Oriente”, e não a “mais limpa”, Burton destacou que as cidades “orientais” não poderiam ser consideradas “limpas”, possivelmente como contraponto – em termos discursivos, e não de realidade – ao nível de limpeza das capitais europeias.

Para Burton, os egípcios eram, “com todo o seu bom humor, sua alegria e despreocupação”, notórios pela sua obstinação. E esse era o seu maior mérito como soldados, pois possuíam uma certa “destreza mecânica no uso das armas”, e um regimento egípcio atiraria de forma bastante certa, mas falharia “quando é necessária a cabeça, e não as mãos”. A razão da “superioridade nesse campo”, segundo o explorador, estava na “teimosia peculiar, junto com seus poderes de digestão e de suportar todas as durezas na linha de batalha”, seria essa qualidade que os tornava “terríveis para o seu antigo conquistador, o turco”¹⁰³.

Ainda comparando as características militares dos egípcios em relação aos ingleses e franceses, o explorador observou que cada nação operava armas de formas diferentes, e se “for ordenado ao egípcio que se desnude para ser flagelado, ele não faz nenhuma objeção em ver o próprio sangue espirrando, mas se uma arma cortante for usada, os seus amigos não seriam interrompidos em sua fúria”¹⁰⁴. Os egípcios, para Burton, pareciam ter capacidades de resiliência muito elevadas, mas não estariam capacitados para valer-se do intelecto para suas estratégias militares. Eram características de um povo que esperava para ser liderado por alguém de caráter superior que, nesse contexto, deveria ser o império britânico: “mesmo

¹⁰¹ Ibid., p. 88: “The Egyptians laugh heartily at this display, being accustomed by Mohammed Ali to consider all such parade obsolete.”

¹⁰² Ibid., p. 84: “Ibrahim Pasha’s order, that every housekeeper should keep the space before his house properly swept and cleaned, has made Cairo the least filthy city in the East.”

¹⁰³ Ibid., p. 184: “The Egyptian, with all his good humour, merriment, and nonchalance, is notorious for doggedness, when, as the popular phrase is, his ‘blood is up’. And this, indeed, is his chief merit as a soldier. He has a certain mechanical dexterity in the use of arms, and an Egyptian regiment will fire a volley as correctly as a battalion at Chobham. But when the head, and not the hands, is required, he notably fails. The reason of his superiority in the field is his peculiar stubbornness, and this, together with his powers of digestion and of enduring hardship on the line of march, is the quality that makes him terrible to his old conqueror, the Turk.”

¹⁰⁴ Ibid., p. 228: “The weapons with which nations are to be managed form a curious consideration. [...] You order the Egyptian to strip and be flogged; he makes no objection to seeing his blood flow in this way; but were a cutting weapon used, his friends would stop at nothing in their fury.”

odiando e desprezando os europeus, [os egípcios] anseiam por um governo europeu. Esse povo admira a mão de ferro e o coração de leão do despotismo, e eles odeiam uma tímida e pulverizada tirania”¹⁰⁵.

Em suma, o Egito era “o prêmio mais tentador que o Oriente detém para a ambição da Europa”, ainda levando em conta o Chifre de Ouro, o ponto considerado a ligação dos continentes europeu e asiático (localizado em Istambul), segundo a opinião de Burton¹⁰⁶. Said (2013, p. 271) reconheceu nessa passagem a presença de duas vozes, uma que é a da individualidade de Burton, e outra que é a do império: “a voz do mestre altamente idiossincrático do conhecimento oriental que informa e nutre a voz da ambição europeia de dominar o Oriente”. Isso mostra como Burton defendia uma intervenção britânica no país, que foi o que realmente aconteceu em fins do século XIX.

Ao mesmo tempo, Burton revelou ao leitor inglês que os egípcios, que “viveram sob tetos europeus por anos”, possuíam um grande desprezo pelas maneiras e costumes de seus “senhores”. Poucos europeus, “com exceção daqueles que se misturaram com os egípcios em disfarce oriental, sabem dessa repugnância e desprezo”, já que esse sentimento era tão bem encoberto sob a “vestimenta da polidez inata e pela grande reserva em conversar com os de religiões estranhas [judeus e cristãos]”¹⁰⁷.

Ele teve uma boa amostra dessa posição diante do primeiro rumor de que estava sendo travada uma guerra contra a Rússia – era o princípio da Guerra da Crimeia¹⁰⁸. “Quase todos os

¹⁰⁵ Ibid., p. 111-112: “Hating and despising Europeans, they still long for European rule. This people admire an iron-handed and lion-hearted despotism; they hate a timid and a grinding tyranny.”

¹⁰⁶ Ibid., p. 114: “Egypt is the most tempting prize which the East holds out to the ambition of Europe, not excepted even the Golden Horn.”

¹⁰⁷ Ibid., p. 110-111: “that Egyptians who have lived as servants under European roofs for years, retain the liveliest loathing for the manners and customs of their masters. Few Franks, save those who have mixed with the Egyptians in Oriental disguise, are aware of their repugnance to, and contempt for, Europeans – so well is the feeling veiled under the garb of innate politeness, and so great is their reserve when conversing with those of strange religions.”

¹⁰⁸ A Guerra da Crimeia (1853-6) foi travada entre o império russo de um lado, e os impérios britânico, francês e turco de outro. No meio disso, a disputa pela soberania sobre a cidade de Jerusalém em território turco, tanto por parte dos católicos franceses quanto pelos ortodoxos russos. Para A. N. Wilson (2008), a Inglaterra, seguidora da fé anglicana, se envolveu nesse conflito como parte do “Grande Jogo”, temendo que as ambições expansionistas russas se apossassem da passagem para Índia e das rotas de comércio, caso o sultão turco-otomano fosse derrotado. Segundo Hobsbawm (1977, p. 90-91), “os resultados diplomáticos diretos da guerra foram temporários ou insignificantes, embora a Romênia (formada pela união de dois principados do Danúbio e nominalmente sob suserania turca até 1878) tenha se tornado *de fato* independente. Os resultados políticos de longo alcance foram mais sérios. [...] O mapa político do resto da Europa viria em breve a ser transformado, processo este facilitado, se não tornado possível, pelas alterações do sistema de poder internacional precipitadas pelo episódio da Crimeia” (grifos do autor). Estima-se que mais de 600 mil pessoas tenham morrido, 500 mil delas por doença: 22% das tropas inglesas, 30% das francesas e cerca de metade das russas. O próprio Burton se voluntariou para lutar nessa guerra em maio de 1855, só retornando em fins do conflito, em fevereiro de 1856.

rapazes fisicamente capazes falavam em apressar a *jihad* – uma cruzada, ou guerra santa”¹⁰⁹, e demonstravam sua “depreciação pelos seus inimigos”. Mas, segundo ele, os egípcios pareciam “encantados” com a ideia de uma cooperação francesa no conflito, porque “o francês é sempre popular em todos os lugares”¹¹⁰.

Essa predileção pelos franceses pode ser esclarecida em Said (2013, p. 140), que descreveu como era a política de Napoleão em relação aos muçulmanos logo após a invasão francesa ao Egito em 1798. Segundo o autor, foi feito um esforço para convencer os muçulmanos de que os franceses que chegavam eram os “verdadeiros muçulmanos”. Assim, “Napoleão usou a inimizade egípcia para com os mamelucos e a ideia revolucionária de oportunidade igual para todos, com o fim de travar uma guerra singularmente benigna e seletiva contra o islã”. Ao perceber que, talvez, as forças francesas não fossem numerosas o suficiente para se impor aos egípcios, Napoleão tentou fazer com que as autoridades religiosas locais interpretassem o Alcorão em favor do exército francês. Said contou que Napoleão, ao visitar os *ulemás*¹¹¹ da Universidade Al Azhar, procurou mostrar sua admiração pelo islã e o Profeta Muhammad, além de exibir seu conhecimento sobre o Alcorão. “Isso funcionou, e logo a população do Cairo parecia ter perdido a sua desconfiança em relação às forças de ocupação”, comentou. Contudo, os franceses não demoraram a ser expulsos do Egito, mas esse tipo de contato ainda deveria ter permanecido na mentalidade egípcia quando Burton fez

¹⁰⁹ Essa interpretação de Burton para a palavra *jihad* continua a vigorar nos dias de hoje. Reza Aslan (2006, p. 81) esclareceu que o termo “guerra santa” tem sua origem não no islã, mas nos cruzados cristãos, pois teriam sido os primeiros a usá-lo para obter legitimidade teológica para o que, na verdade, era uma batalha por terras e rotas comerciais. “Há várias palavras em árabe que podem ser traduzidas como ‘guerra’, mas ‘*jihad*’ não é uma delas. Ela significa literalmente ‘luta’, ‘esforço’. Na sua primeira conotação religiosa (às vezes referida como ‘a grande *jihad*’), significa uma luta pela alma para superar os obstáculos que afastam a pessoa de Deus. [...] Entretanto, porque o islã considera essa batalha interna inseparável da batalha externa pelo bem da humanidade, a *jihad* tem sido frequentemente associada à sua conotação secundária (‘a pequena *jihad*’), ou seja, qualquer esforço – militar ou de outra natureza – contra a opressão e a tirania. E ainda que essa definição de *jihad* seja ocasionalmente manipulada por militantes e extremistas para obter uma sanção religiosa do que são, na verdade, agendas políticas e sociais, não era dessa maneira que Muhammad entendia o termo”.

¹¹⁰ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 111: “Almost every able-bodied man spoke of hastening to the Jihád – a crusade, or holy war, – and the only thing that looked like apprehension was the too eager depreciation of their foes. All seemed delighted with the idea of French co-operation, for, somehow or other, the Frenchman is everywhere popular.”

¹¹¹ “Os *Ulamâ* (ulemás) eram mestres versados nas disciplinas fundamentais do islã e foram, ao longo da história da religião, ocupando um lugar de importância na sociedade e no governo de muitas regiões islâmicas” (SOURDEL, Dominique; SOURDEL, Janine Thomine. *Dictionnaire historique d’Islam*. Paris: Presses Universitaire de France, 1996, p. 645-646 apud SANTOS, 2013, p. 35). De acordo com Hourani (2006, p. 160), os ulemás passaram a formar uma camada na sociedade urbana como “homens de saber religioso, guardiães do sistema de crenças, valores e práticas comuns. Eles não podem ser encarados como uma classe única, pois espalhavam-se por toda a sociedade, exercendo diferentes funções e merecendo variados graus de respeito público. No alto deles, porém, ficava um grupo que fazia parte integral da elite urbana, os ulemás superiores: juizes dos principais tribunais, professores nas grandes escolas, pregadores nas principais mesquitas, guardiães de santuários, quando eram também conhecidos por seu saber e religiosidade”.

a peregrinação. O próprio explorador atribuía o sucesso dos franceses no quesito popularidade devido às suas “habilidades diplomáticas e dignidade nacional”¹¹².

Essa simpatia suscitada pelos franceses não se repetia quando o assunto eram os ingleses, ou até outras nacionalidades europeias. Ao mencionar aos egípcios a possibilidade de uma aliança com a Inglaterra, Burton comentou que “cabeças reviraram, frases piedosas foram ejaculadas, e finalmente soltaram o antigo lamento oriental: ‘A verdade é que são *shaytans* [demônio, em árabe], esses ingleses”¹¹³. Em nota, Burton comentou que a única classe egípcia favorável aos ingleses era a dos meninos que cuidavam dos burricos, pois os ingleses eram os que “contratavam o maior número de burros, mais do que qualquer outra nação”¹¹⁴ – é importante destacar que muitos árabes desprezavam quem montava esse animal, nas palavras do próprio explorador¹¹⁵. Os austríacos eram “desprezados, porque o Oriente não sabe nada sobre eles desde que os Osmanli ameaçaram os portões de Viena”; os gregos eram odiados como “canalhas malandros, sempre prontos a fazer algum mal ao islã”; os malteses, “os maiores covardes fora da sua terra”, eram vistos com “profundo desprezo”; os italianos eram tidos apenas como “médicos, farmacêuticos, pedagogos”¹¹⁶.

Deve-se agora apontar para uma contradição que ronda o livro, com relação ao percurso escolhido por Burton. Conforme descrito no primeiro capítulo de *Pilgrimage*, o itinerário original consistia em cruzar a “desconhecida Península Arábica em uma linha reta, partindo tanto de Medina para chegar a Muscat [atual capital do Omã], quanto diagonalmente, saindo de Meca até Makallah [atual cidade portuária de Mukalla, no Iêmen] no Oceano Índico”¹¹⁷, e não necessariamente realizar o *haji*. Inclusive, foi mais ou menos esse percurso que Burton havia acordado em fazer em troca do patrocínio da RGS¹¹⁸.

¹¹² BURTON, R., 2014, v. 1, p. 112: “Of all foreigners, they would prefer the French yoke – a circumstance which I attribute to the diplomatic skill and national dignity of our neighbours across the Channel.”

¹¹³ Ibid., p. 111: “When speaking of England, they were not equally easy: heads were rolled, pious sentences were ejaculated, and finally out came the old Eastern cry, ‘Of a truth they are Shaytáns, those English’.”

¹¹⁴ Ibid.: “I know only one class in Egypt favourable to the English – the donkey boys –, and they found our claim to the possession of the country upon a base scarcely admissible by those skilled in casuistry, namely, that we hire more asses than any other nation.”

¹¹⁵ Ibid., p. 304: “The Turkish pilgrims, however, who appear to take a pride in ignoring all Arab points of prejudice, generally mount donkeys when they cannot walk.”

¹¹⁶ Ibid., p. 111: “The Austrians are despised, because the East knows nothing of them since the days when Osmanli hosts threatened the gates of Vienna. The Greeks are hated as clever scoundrels, ever ready to do Al-Islam a mischief. The Maltese, the greatest cowards off their own ground, are regarded with a profound contempt [...] And Italians are known chiefly as [...] doctors, druggists, and pedagogues.”

¹¹⁷ Ibid., p. 3: “to cross the unknown Arabian Peninsula, in a direct line from either Al-Madinah to Maskat, or diagonally from Meccah to Makallah on the Indian Ocean.”

¹¹⁸ É interessante notar que Burton não foi a primeira opção da RGS para a realização dessa empreitada. A sociedade havia oferecido, em novembro de 1850, 200 libras para patrocinar a viagem do explorador finlandês G.A. Wallin (1811-1852) por essa região da Arábia, mas ele rejeitou a oferta, pois desejava realizar uma

Em um primeiro momento, havia proposto fazer um trajeto desconhecido dos europeus: cruzar o interior da Arábia, de Muscat ao Aden, passando pelas províncias de Shayr e Shahr, a região do incenso de Hadramaute e as terras do antigo reino himiarita (que hoje fazem parte do Iêmen)¹¹⁹, com o intuito de descobrir a natureza dos recursos naturais da região, investigar a sua história natural, definir os limites descritos nos mapas como “Grande Deserto de Areia”, e compilar “vocabulário extenso” dos dialetos mahri e himiarítico, e trazer detalhes de interesse etnográfico sobre a população, além de “remover os obstáculos com que a ignorância ou a apatia dos nativos” pudessem se opor ao “estabelecimento de rotas comerciais com a costa ocidental do nosso império indiano”¹²⁰.

Ao longo de *Pilgrimage*, Burton tentou justificar o fato de não ter realizado o percurso que havia proposto no começo do livro, sendo que a principal razão teria sido a falta de tempo. A Companhia recusou o pedido original de Burton para tirar uma licença de três anos para explorar a região por considerar a empreitada “muito arriscada”, mas concedeu um ano de licença para que ele passasse um tempo no Egito e na Arábia a fim de aprimorar-se na língua árabe; na interpretação do explorador, a licença de três anos não foi concedida devido ao “seu hábito não político de dizer verdades políticas”¹²¹.

Outra razão seria a de que duas das principais famílias de beduínos que habitavam o deserto do Nejd – os Hawamid e os Hazimi dos Benu-Harb – teriam entrado em uma disputa por vingança que acabou por envolver outros grupos da região, tornando a travessia bastante insegura para o viajante. Segundo Burton (2014, v. 2), o trajeto de Medina até Muscat levaria ao menos dez meses para ser realizado e, diante do risco de perder sua posição no exército da

“expedição científica adequada”, e, para isso, precisaria de mais dinheiro (400 libras) e de mais tempo (seis anos); foi contemplada uma negociação com a Sociedade Imperial Geográfica de São Petersburgo (a Finlândia havia se tornado um grão-ducado russo após a derrota da Suécia para a Rússia, em 1809) para financiamento conjunto, mas esse plano também não vingou. Assim abriu-se o caminho para a entrada de Burton, que, em 1852, ofereceu seus serviços à RGS, que aceitou financiar a viagem, pagando-lhe as 200 libras (GODSALL, 1993, p. 332-333).

¹¹⁹ Em meados do século XIX, essa era uma região conhecida por ser perigosa – onde os “nativos são mais ciumentos da intrusão europeia”, para citar D.G. Hogarth (1904, p. 186) –, sendo a tentativa que mais chegou perto de adentrá-la a realizada em 1843 pelo explorador alemão Adolphe von Wrede (1807-1863). Sob a alcunha de Abd el Hud e sob a proteção de um beduíno dos Akabre, ele saiu de Mukalla até Wadi Do’an e cercanias. No início, tudo estava indo bem, até que, no vilarejo de Sif, foi arrastado do seu camelo, agredido e preso como um espião inglês. “Teve sorte de ter escapado com vida”, observou Godsall (1993, p. 337).

¹²⁰ BURTON, R. apud GODSALL, 1993, p. 336: “I would ascertain the nature and extent of its resources, and attempt to remove the obstructions which the ignorance or the apathy of the natives may have opposed to the establishment of direct commercial relations with the western coast of our Indian Empire. Finally, I might investigate the Natural History of this Unknown Region, define the limits of that vast tract described by ‘Great Sandy Desert’ in our maps, compile an extensive vocabulary of the Mahri or modern Himyaritic dialect, and I doubt not that Ethnographical details of an interesting nature will result from my labours.”

¹²¹ Para mais informações sobre o caso ver GODSALL, 1993, p. 331-351. BURTON, 2014, v. 1, p. 1: “my impolitic habit of telling political truths.”

Companhia se não voltasse a Bombaim no prazo estipulado, ele acabou desistindo de empreender tal viagem.

Com isso, Godsall (1993, p. 331) interpretou que *Pilgrimage* foi escrito para “cobrir um fracasso” e, na sua visão, as visitas às cidades de Meca e Medina deveriam ter sido uma espécie de “preliminar” para uma exploração pioneira na Península Arábica. Mas é possível que o verdadeiro objetivo de Burton fosse, desde o princípio, realizar a própria peregrinação, utilizando-se dos recursos oferecidos pela RGS para tal¹²². Afinal, não seria a própria viagem uma vitória?

Segundo Pratt (1992, p. 256), “em muitos relatos, o próprio itinerário torna-se oportunidade para uma narrativa de sucesso, na qual a viagem é, em si, um triunfo. O que se conquista são itinerários, não reinos”. Nesse sentido, *Pilgrimage* não deixa de ser a narrativa dessa vitória, pois Burton conseguiu penetrar nesse mundo de difícil acesso a um não muçulmano. Said (2013, p. 270) observou que “cada cena de *Pilgrimage* o mostra vencendo os obstáculos que o confrontam, um estrangeiro, num lugar estranho”. No entanto, esse triunfo é tributário da presença de Abdullah, pois Burton só poderia ver esse mundo por meio dessa figura.

1.5 Ver com os próprios olhos

Outro motivo¹²³ para Burton empreender tal viagem foi a “curiosidade de ver com os próprios olhos o que outros se contentam em apenas ‘ouvir com seus ouvidos’” – no caso, “a

¹²² Jon Godsall (1993, p. 347) – ele mesmo um membro da RGS – chegou a considerações parecidas, mas aparentemente com o objetivo de defender a própria sociedade. Para ele, Burton não realizou a viagem “pelo bem do próprio conhecimento geográfico, mas pelo potencial comercial” que poderia advir da exploração do local, além de fornecer uma “oportunidade para favorecer sua reputação”, concluindo que Burton “estava fazendo tudo para si mesmo, e pouco ou nada para a Sociedade”.

¹²³ Burton (2014, v. 1, p. 3) ainda elencou como “objetivos secundários” da viagem: descobrir se um mercado de cavalos poderia ser criado entre a Arábia central e a Índia, onde os animais começavam a gerar “insatisfação geral”; obter informações sobre o vasto espaço nos mapas marcado como *Rub’a al-Khálí* (ou “espaço vazio”, em tradução livre); investigar a hidrografia do Hejaz; e descobrir sobre as origens comuns da “família árabe”. No original: “I was desirous to find out if any market for horses could be opened between Central Arabia and India, where the studs were beginning to excite general dissatisfaction; to obtain information concerning the Great Eastern wilderness, the vast expanse marked *Rub’a al-Khálí* (the “Empty Abode”) in our maps; to inquiry into the hydrography of the Hijaz [...]; and finally, to try, by actual observation, [...] in the population of the vast Peninsula there must exist certain physiological differences sufficient to warrant our questioning the common origin of the Arab family”. Apesar de secundárias, Burton procurou responder a essas questões em *Pilgrimage*: sobre o comércio de cavalos, escreveu uma extensa nota em que concluiu que a região do Hejaz não conseguiria prover o mercado indiano; não daria para saber se essa função poderia passar para a região desértica do Nejd, uma vez que transitar por ali não era seguro. Assim, aconselhou que o comércio no Aden fosse restaurado por meio de relações mais próximas com o imã de Sanaa e os chefes beduínos no norte do Iêmen. Ao longo do relato, tentou fornecer detalhes da hidrografia da Arábia por onde percorreu; e descreveu extensamente as

vida interna muçulmana em um verdadeiro país muçulmano”, além de “ansiar, verdade seja dita, de colocar os pés nesse lugar misterioso que nenhum turista de férias descreveu, mediu, desenhou e fotografou”, uma vez que estava “cansado do ‘progresso’ e da ‘civilização’”¹²⁴. O explorador, portanto, queria *ver* por si mesmo a peregrinação islâmica e as cidades de Meca e Medina, sendo que essa curiosidade não seria satisfeita pelo relato de terceiros – pois na realidade, ele não queria apenas *ver* mas também *vivenciar* por si mesmo essa experiência. Para efeitos desta pesquisa, esse é considerado o principal motivo para Burton realizar a viagem, usando os meios da RGS para atingir esse fim. Nessa chave, pondera-se que o plano inicial de Burton sempre foi o de realizar a peregrinação e não o itinerário previamente combinado com a RGS, mas obviamente não podia revelar oficialmente essa intenção, nem no relato da viagem financiada pela sociedade e menos ainda na correspondência trocada com membros da RGS.

Não se deve menosprezar a importância da visão nessa passagem, pois, ao contrário do que se possa pensar num primeiro momento, “ver”, nessa obra, não é algo passivo, ainda mais no que concerne a um ritual que é proibido aos não muçulmanos. Como observou Pratt (1992, p. 124), “a ideologia que constrói o ver como inerentemente passivo e a curiosidade como inocente, não pode ser sustentada” com estratégias discursivas inseridas em contextos imperiais, sendo que essa ideologia baseia-se na ótica da “anticonquista” – mas o olhar de Burton parece não se preocupar tanto com “a questão da inocência” e, em alguns momentos, explicita o projeto imperialista de expansão territorial ao discutir sobre quais as melhores formas de domínio britânico nesses territórios (GEBARA, 2001, p. 19).

Em nota no capítulo final, quando estava em Jiddah esperando para embarcar de volta para o Cairo, Burton aconselhou sobre o tipo de representação oficial que o império britânico deveria ter nessa região da Arábia, diante da importância econômica e comercial que teria para seus territórios indianos: um cônsul no Hejaz e um “agente nativo” em Meca, “até que venha o dia em que a natureza dos eventos nos forçará a ocupar a cidade-mãe do islã” e,

populações árabes beduínas, além da população de Meca e Medina, inclusive lançando hipóteses sobre as suas origens.

¹²⁴ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 2: “thoroughly tired of ‘progress’ and of ‘civilisation’; curious to see with my eyes what others are content to ‘hear with ears’, namely, Moslem inner life in a really Mohammedan country; and longing, if truth be told, to set foot on that mysterious spot which no vacation tourist has yet described, measured, sketched and photographed [...]”

desculpou-se por abordar esses assuntos – “porque é da natureza de um inglês, que não desejaria ver sua nação ‘abaixo de nenhuma outra’, até mesmo em Jiddah”¹²⁵.

Ainda no mesmo capítulo, elogiou os funcionários consulares britânicos do Cairo e de Jiddah, por terem aprendido a “lidar com as autoridades locais”, e recomendou que esses tipos de postos fossem entregues a oficiais que tivessem servido na Índia, uma vez que

Haviam vivido em meio a orientais, conhecem uma língua asiática, assim como muitas das convenções asiáticas; e têm o grande mérito de terem aprendido a adotar na voz um tom de comando – não importando o que isso significa na Inglaterra – sem o qual é impossível tomar a liderança no Oriente. O diplomata “criado em casa” não tem consciência das milhares de armadilhas montadas para ele, facilmente caindo nas mãos de seus astutos antagonistas por meio de uma polidez cerimoniosa [...].¹²⁶

Esse trecho pode ser visto como uma forma de Burton fazer uma autopromoção, pois parece descrever a si mesmo e apontar para sua pessoa toda a sorte de competências, advindas de sua experiência na Índia, para assumir um cargo diplomático tanto no Egito quanto na Arábia.

Essas passagens mostram a necessidade que Burton tinha de exercer um discurso de autoridade sobre os temas abordados no livro, principalmente em relação aos rumos da política externa britânica concernentes ao expansionismo para essas regiões. O fato de Burton assinar *Pilgrimage* com suas filiações à RGS e à Ordem do Comando de Cavaleiros de São Miguel e São Jorge (“Honorary Knight Commander of the Order of St. Michael and St. George”) “reforça a autoridade do autor criando uma aura de cientificidade para que se possa enunciar juízos sobre a região descrita, ao mesmo tempo em que indica a relativa intersecção entre estas sociedades”, segundo análise de Gebara (2010, p. 166-167) em relações às obras que Burton escreveu sobre a África, que também exibem as filiações do explorador a essas e outras sociedades.

¹²⁵ Ibid., v. 2, p. 268: “I have ventured some remarks upon the advisability of our being represented in Al-Hijaz by a Consul, and at Meccah by a native agent, till the day shall come when the tide of events forces us to occupy the mother-city of Al-Islam. My apology for reverting to these points must be the nature of an Englishman, who would everywhere see his nation “second to none,” even at Jeddah. Yet, when we consider that from twenty-five to thirty vessels here arrive annually from India, and that the value of the trade is about twenty-five lacs of rupees, the matter may be thought worth attending to.”

¹²⁶ Ibid., p. 267: “They have lived amongst Easterns, and they know one Asiatic language, with many Asiatic customs; and, chief merit of all, they have learned to assume a tone of command, without which, whatever may be thought of it in England, it is impossible to take the lead in the East. The ‘home-bred’ diplomate is not only unconscious of the thousand traps everywhere laid for him, he even plays into the hands of his crafty antagonists by a ceremonious politeness [...]”

O próprio ato de testemunhar com os próprios olhos algo que poucos europeus tiveram acesso foi motivo de orgulho para Burton. Ao narrar seu primeiro encontro com a Caaba, em Meca, ele não escondeu seu prazer em ser um dos poucos privilegiados a contemplá-la: “como poucos olharam para esse templo tão celebrado!”¹²⁷. Em meio às emoções desse primeiro contato, ele admitiu que, enquanto os outros peregrinos se deleitavam por “entusiasmo religioso, o meu era o êxtase de orgulho satisfeito”¹²⁸.

Assim, a expressão “ver com os próprios olhos” é

mais persuasiva que o simples “ver”, sobretudo quando se trata de algum fenômeno espantoso ou maravilhoso [...]; com efeito, dizer que se viu com os próprios olhos é, ao mesmo tempo, “provar” o maravilhoso e a verdade: eu o vi, ele é verdadeiro – e é verdadeiro que ele é maravilhoso. (HARTOG, 2014, p. 291)

Algumas das observações de Pratt (1992, p. 342-343) sobre o relato de Burton na África podem servir para esclarecer alguns pontos dessa “experiência do ver”, que estão ligados à ideia da “descoberta”, uma vez que esta

não existe em si mesma. Ela apenas se torna real quando o viajante (ou outro sobrevivente) volta para casa e a evoca através de textos: um nome num mapa, um relatório para a Royal Geographical Society, para o Foreign Office (Ministério das Relações Exteriores Britânico), para a London Missionary Society, um diário, uma aula, um livro de viagem. Eis aqui a linguagem encarregada por si só de fazer o mundo, e com altos interesses em jogo. Como os exploradores vieram a notar, rios de dinheiro e prestígio dependiam do crédito que conseguissem fazer com que outros lhes atribuíssem.

A viagem, ou a “descoberta”, só virava um referente na vida real quando ganhava o formato de texto. Nesse caso, Burton escolheu fazer essa divulgação por meio de um relato de viagem. “Ver” simplesmente não era o bastante caso se quisesse atingir alguma notoriedade, e Burton queria se tornar um nome reconhecido. Como ele não foi nem o primeiro, nem o último europeu a conseguir realizar a peregrinação a Meca e a escrever sobre ela, sabia que para tornar seu relato memorável precisaria trazer algo de novo em relação aos relatos de seus antecessores¹²⁹.

¹²⁷ Ibid., p. 161 “and how few have looked upon the celebrated shrine!”

¹²⁸ Ibid. “But, to confess the humbling truth, theirs was the high feeling of religious enthusiasm, mine was the ecstasy of gratified pride”

¹²⁹ Para uma lista mais completa dos viajantes europeus que exploraram a Arábia, incluindo Meca e Medina, ver HOGARTH, 1904.

Aparentemente, um dos primeiros europeus a visitar Meca (sem levar em conta os muçulmanos que fizeram parte do império islâmico localizado na Península Ibérica entre os séculos VIII e XV) e escrever sobre o assunto foi o aristocrata italiano Ludovico de Varthema em 1503, com *Itinerario de Ludouico de Varthema Bolognese*; ele teria se convertido temporariamente ao islã para realizar a peregrinação. O austríaco Johann Wild (1585-1619) visitou as cidades sagradas como escravo em 1607, e relatou essa situação em *Neue Reysbeschreibung eines Gefangenen Christen* [“Nova descrição de viagem de um cristão aprisionado”, em tradução livre]. O inglês Joseph Pitts, ao ser capturado por piratas muçulmanos no fim do século XVII, foi escravizado e obrigado a se converter, sendo levado à peregrinação pelo seu senhor; suas memórias foram publicadas sob o título *A true and faithful account of the religion and manners of the Mohammetans, with an account of the author’s being taken captive* (“Um relato fiel e verdadeiro da religião e costumes dos maometanos, com um relato do cativo do autor”, em tradução livre), em 1704. Em 1807, o espanhol Domingo Badia y Leblich (1767-1818) empreendeu essa viagem sob a alcunha de Ali Bei al-Abbasi, e publicou-a como *Voyages d’Ali Bei en Afrique et en Asie pendant les années 1803 à 1807* [“Viagens de Ali Bei pela África e Ásia entre os anos de 1803 a 1807”, em tradução livre]. O explorador suíço Johann Ludwig Burckhardt (1784-1817), responsável por descobrir a cidade de Petra (localizada na atual Jordânia), empreendeu a peregrinação disfarçado de mercador indiano muçulmano e, mesmo morrendo antes de voltar para a Europa, os diários referentes a essa viagem foram publicados postumamente, em 1829, sob o título de *Travels in Arabia* [“Viagens na Arábia”, em tradução livre]¹³⁰.

Consciente do trabalho dos seus predecessores, Burton procurou mostrar os vários aspectos de ineditismo de sua viagem, fazendo comparações entre o que via e o que havia sido escrito anteriormente, corrigindo algumas informações dos relatos anteriores, e até comparando os contextos distintos quando percebia a ocorrência de mudanças. Nesse sentido, o arqueólogo D.G. Hogarth (1862-1927) (1904, p. 188) não viu nenhuma novidade no relato de Burton: “na sua descrição da capital do islã, Burton não fez nada mais do que (em suas palavras) ‘fazer uma homenagem à memória do preciso Burckhardt’”; quanto à Caaba, “contentou-se em reproduzir a planta de Ali Bei” no Apêndice II, dedicado à Grande Mesquita, pois um lugar que já foi “tão bem descrito como Meca não havia nada para ele

¹³⁰ Não é objetivo desta pesquisa realizar um estudo comparativo entre o relato da peregrinação de Burton e as demais obras supracitadas.

descobrir”, devendo-se perceber, contudo, a partir das observações de Burton, como os relatos dos seus predecessores estavam “corretos” (ibid., p. 186).

Mesmo assim, admitiu que houve “algum resultado geográfico” da viagem de Burton devido às suas descrições de Medina, cidade sobre a qual Burckhardt não conseguiu produzir um relato aprofundado, pois já estava muito doente (ibid.). Burton também foi reconhecido por Hogarth como o primeiro europeu a acompanhar a caravana de Damasco, saindo de Medina até Meca pela rota do *Darb al-Sharki* (“estrada oriental”, em tradução livre), no deserto do Nejd. Aos olhos desse autor, o “estilo vívido e o poder descritivo” de *Pilgrimage* atraiu um público leitor considerável – algo que nunca aconteceu ao livro mais “sóbrio” escrito por Burckhardt, por exemplo – e que “dominou tanto o gosto popular” que se difundiu a ideia errônea de que Burton teria sido o primeiro europeu a adentrar Meca (ibid.).

Embora demonstrasse respeito pelos viajantes que o antecederam, em especial Burckhardt – tanto que até passou pelo túmulo do explorador suíço na Cidade dos Mortos, no Cairo –, Burton não perdeu a chance de espezinhá-lo ao dizer que o explorador suíço pronunciava mal a língua árabe, já que os árabes, “como os espanhóis”, não toleravam ouvir a má pronúncia da sua língua; assim, “quando Burckhardt começava a ler alguns versos para os beduínos, eles não se continham e, com impaciência, tiravam o livro das mãos dele”¹³¹ – afinal, Burton tinha que mostrar sua superioridade em relação a algum ponto, pois sentia uma “sensação de posse e de dominação sobre o Oriente islâmico, seus locais sagrados e seus rituais” (LAISRAM, 2006, p. 159). Burton “possui o Oriente pelo seu método de descrever e categorizar”, conquistando as cidades santas por meio de categorias científicas impostas por ele, como indicou Kathleen Zane (apud LAISRAM, 2006, p. 160). A autora também destacou que Burton conquista esses lugares imaginativamente porque ele “não tem dúvida de que nenhuma qualidade essencial e misteriosa do lugar tenha sido deixada de lado [por ele]”. Portanto, Burton procurou passar a ideia de que o domínio que exercia sobre esses locais era quase total.

1.6 Escrever para salvar os dias

¹³¹ BURTON, R., 2014, v. 2, p. 98: “the Arabs, like the Spaniards, hate to hear their language mangled by mispronunciation. When Burckhardt, who spoke badly, began to read verse to the Badawin, they could not refrain from a movement of impatience, and used to snatch the book out of his hands.”

O ato de escrever não era exatamente algo fácil de se fazer durante a peregrinação, mas foram as anotações que Burton fez ao longo da viagem que o permitiram executar o livro. De acordo com o que consta no relato, a escrita durante a peregrinação suscitava suspeitas de muitos muçulmanos, pois era vista como algo associado aos europeus. Não significava que a escrita fosse um patrimônio europeu, mas que os árabes se relacionavam com ela de forma distinta. O fato de o próprio Alcorão ser considerado sagrado evidencia que a cultura árabe não é refratária à escrita – a base da crença islâmica é que o Alcorão é a Palavra de Deus transmitida diretamente para Muhammad através do anjo Gabriel.

Essa desconfiança da palavra escrita, principalmente entre muçulmanos vindos de regiões não urbanas, poderia ser originária da tensão existente entre dois modos de transmissão de conhecimento, um oral e outro escrito. Nas observações que Burton fez sobre a educação de jovens em Al Azhar, no Cairo, um dos principais centros de ensino do mundo muçulmano, a escrita não era exatamente uma prioridade. A educação básica dos garotos consistia em “entoar o Alcorão sem entendê-lo, as regras elementares da aritmética e, se ele for destinado a se tornar um homem culto, a arte da escrita”¹³². Essa diferença de técnica de aprendizado também pode ser vista quando Mohammad ‘Ayyad al-Tantawi (1810-1861), professor de Al Azhar, foi convidado a ser o catedrático de árabe em São Petersburgo, na Rússia, em 1840. Lá, segundo Irwin (2008, p. 188), ele usou “as tradicionais técnicas de ensino de Azhar, que recorriam pesadamente à memorização e à transmissão das opiniões de acadêmicos de gerações anteriores, algo que muitos de seus alunos consideraram difícil de suportar”.

A escrita estava, portanto, ligada às classes mais cultas, e a caligrafia não era mais tão valorizada naquela época no império otomano, pois, nas palavras de Burton, “quase nada pode ser obtido a partir dela”¹³³; mesmo assim, ainda se contratavam calígrafos para decorar mesquitas e escrever versões mais ornadas do Alcorão. Essa afirmação de Burton é claramente uma visão europeia da prática da caligrafia islâmica, dotada de certo caráter sagrado dentro do islã. De acordo com Hourani (2006, p. 88-89),

a arte da bela caligrafia escrita pode ter sido criada em grande parte por funcionários nas chancelarias dos governantes, mas tinha um significado especial para os muçulmanos, que acreditavam que Deus Se comunicou com muitos através de Sua Palavra, na língua árabe; a escrita dessa língua foi

¹³² Ibid., v. 1, p. 103: “to chant the Koran without understanding it, the elementary rules of arithmetic, and, if he is destined to be a learned man, the art of writing.”

¹³³ Ibid.: “This acquirement is but little valued in the present day, as almost nothing is to be gained by it.”

desenvolvida por calígrafos em formas adequadas à decoração arquitetônica. [...] Assim, a caligrafia tornou-se uma das artes islâmicas mais importantes, e a escrita árabe enfeitava não apenas prédios, mas moedas, objetos de bronze ou cerâmica, e têxteis, sobretudo os que eram tecidos nas tecelagens reais e dados como presentes.

Em contrapartida, a memória foi uma ferramenta de ensino bastante valorizada, uma vez que a cultura árabe fundamentou-se por muito tempo na oralidade. Segundo Burton, “no Egito, os estudantes são geralmente direcionados a fortificar suas memórias”¹³⁴. O mesmo valia para o ensino teológico, que começava pela recitação de determinados textos, decorando, inclusive, os comentários e as interpretações sobre determinadas passagens religiosas. Para um trabalho mais difícil, talvez o jovem tivesse que recorrer à prática da *háshiyah*, ou “notas marginais”, mas esse tipo de auxílio não era bem visto, de acordo com Burton, pois acreditava-se que levaria ao enfraquecimento do raciocínio por parte do estudante, que aprenderia a depender do conhecimento do seu mestre e não do seu próprio pensamento¹³⁵.

Em Medina, ao entrar na mesquita Al-Nabawi, a Mesquita do Profeta, o peregrino tinha que realizar uma série de orações em vários cantos do templo, que eram entoadas por um *mujáwir* (“habitante dos lugares sagrados do islã”, em tradução livre), uma espécie de guia que o acompanhava durante toda a visita. Em nota, o explorador “alerta o leitor” para o fato de que praticamente cada *mujáwir* possuía sua litania própria, “que descende de pai para filho; assim, todos os livros diferem tanto quanto as autoridades orais”¹³⁶. Uma cultura bastante calcada na oralidade, portanto. A própria origem do Alcorão – que significa “recitação” em árabe – é calcada na oralidade, uma vez que Muhammad não sabia ler nem escrever; o Profeta recitava as Revelações, consideradas a Palavra Divina, e o Alcorão seria a Sua compilação (SARDAR, 2014).

Jonathan Berkey (2003) remontou essa tensão entre oralidade e escrita do mundo islâmico entre os anos 1000 e 1500, mas é uma situação que não foi completamente resolvida nem em épocas mais recentes. Por um lado, a transmissão oral tinha primazia sobre a escrita, pois até mesmo textos cuja forma escrita já haviam se consolidado por séculos (como o

¹³⁴ Ibid., p. 107: “In Egypt, students are generally directed to fortify their memories.”

¹³⁵ Ibid., p. 105: “A difficult work will sometimes require ‘Háshiyah’, or ‘marginal notes’; but this aid has a bad name [...]. The reason is, that the student’s reasoning powers being little exercised, he learns to depend upon the *dixit* of a master rather than to think for himself.”

¹³⁶ Ibid., p. 309: “I must warn the reader that almost every Muzawwir has his own litany, which descends from father to son: moreover, all the books differ at least as much as do the oral authorities.”

Alcorão e coleções dos *hadiths*¹³⁷ principais) eram, geralmente, “lidos” em voz alta, ganhando um caráter “performativo”. Ao mesmo tempo, textos escritos passaram a ter um papel central na educação islâmica. Tanto que membros de famílias urbanas que se alfabetizaram, assim como sábios e estudantes religiosos, liam livros. A leitura cresceu a partir do século IX, quando a fabricação e o uso do papel foram difundidos, facilitando o acesso aos livros, por meio de cópias. Hourani (2006, p. 267) descreve esse processo:

Um livro era ditado a escribas por seu autor ou um sábio famoso, que depois ouvia ou lia a cópia e autenticava-a com a *ijaza*, um atestado de transmissão autêntica. Esse processo se propagou, à medida que os que tinham copiado um livro autorizavam outros a copiá-lo. As cópias eram vendidas por livreiros, cujas lojas muitas vezes ficavam perto das principais mesquitas de uma cidade, e algumas eram adquiridas por bibliotecas.

As primeiras bibliotecas no mundo muçulmano foram criadas por soberanos: o califa Ma'mun (813-833) organizou a “Casa do Saber” (*Bayt al-hikma*) em Bagdá, e a “Casa de Cultura” (*Dar al-'ilm*) foi criada no Cairo fatímida no início do século XI – mais do que repositórios de livros, eram também centros de estudo. As bibliotecas logo passaram a fazer parte de mesquitas e *madrasas* (escolas), pois considerou-se que livros podiam contribuir para o estudo e ensino da religião. Contudo, grande parte da produção literária era de “referência”: dicionários, comentários sobre literatura, manuais de prática administrativa, e principalmente história e geografia.

Escrever história era uma característica de todas as sociedades muçulmanas letradas, e o que se escrevia parece ter sido amplamente lido. Obras de história e temas afins proporcionam o maior volume de textos nas principais línguas do Islã, tirando a literatura religiosa. Embora não fazendo parte do currículo central da *madrasa*, os livros de história parecem ter sido muito lidos por sábios e estudantes, bem como por um público letrado mais amplo. Para uma parte do público leitor, eram de importância especial: para os soberanos e os que os serviam, a história oferecia não apenas um registro das glórias e feitos de uma dinastia, mas também de uma coletânea de exemplos com os quais se podia aprender lições de estadismo. (Ibid., p. 268)

Portanto, a escrita já fazia parte da cultura islâmica quando o explorador realizou a peregrinação. O fato de Burton estar se preparando para realizar a peregrinação – um ritual religioso baseado no gestual e na performance, e não no registro escrito – poderia ser uma das

¹³⁷ Conjunto de tradições do que Muhammad teria dito e feito em vida, e que serviriam de exemplo a ser seguido pelos fiéis muçulmanos.

causas dessa desconfiança; os peregrinos poderiam se perguntar por que um verdadeiro muçulmano interromperia os sagrados ritos do *hajj* para fazer um registro em um pedaço de papel? Diante desse contexto, não seria estranho imaginar Burton tentando esconder a sua escrita. É preciso pensar também que a descrição dessa desconfiança por parte dos muçulmanos podia ser também um recurso retórico importante para ele criar uma atmosfera de suspense em meio a sua narrativa e não uma descrição fidedigna da relação dos muçulmanos com a escrita.

Assim, Burton descreveu que seu professor de costumes islâmicos, que contratara no Cairo, *Shaykh* Mohammad al-Attár, ou o “Farmacêutico”¹³⁸, incomodava-se com o fato de ele fazer anotações em um livrinho sobre os ensinamentos: “Vós estais sempre escrevendo ‘Ó, meu corajoso’ [...] que hábito maligno é esse? Claramente vós o aprendestes nas terras do franco! Arrependai-vos!”¹³⁹ O explorador ainda aconselhou viajantes em potencial a nunca serem pegos escrevendo “nada além de sortilégios”, e nunca deveriam “ser vistos desenhando em público”, além de terem que tomar cuidado ao fazerem perguntas, nunca questionando diretamente, mas direcionando as informações¹⁴⁰.

Por isso, ele se valeu de alguns ardis para conseguir realizar as anotações ao longo da viagem. Burton usou um *hamail* – uma espécie de Alcorão de bolso, envolto por um estojo decorado, geralmente levado por peregrinos turcos que o penduravam por sobre o ombro esquerdo com cordas de seda vermelhas – como camuflagem: em vez de levar um Alcorão, os três compartimentos do estojo guardavam o relógio e a bússola de Burton, um pouco de dinheiro, um canivete, lápis e pedaços de papel “que podia manter escondidos na palma da minha mão”. Eram para escrever e desenhar esboços do que depois seria copiado para o diário de viagem, quando a oportunidade surgisse para o “viajante apurado”¹⁴¹.

¹³⁸ Neste ponto, Burton parece mostrar algumas das suas limitações em relação ao conhecimento da língua árabe, pois a tradução mais correta não seria “farmacêutico”, mas “perfumista”.

¹³⁹ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 72: “‘Thou art always writing, O my brave! [...] what evil habit is this? Surely thou hast learned it in the lands of the Frank. Repent!’”

¹⁴⁰ Ibid., v. 2, p. 112-113: “It is needless to say that the traveller must never be seen writing anything but charms, and must on no account sketch in public. He should be careful in questioning, and rather lead up to information than ask directly.”

¹⁴¹ Ibid., v. 1, p. 239: “Pilgrims, especially those from Turkey, carry, I have said, a ‘Hamail,’ to denote their holy errand. This is a pocket Koran, in a handsome gold-embroidered crimson velvet or red morocco case, slung by red silk cords over the left shoulder. It must hang down by the right side, and should never depend below the waist-belt. For this I substituted a most useful article. To all appearance a ‘Hamail,’ it had inside three compartments; one for my watch and compass, the second for ready money, and the third contained penknife, pencils, and slips of paper, which I could hold concealed in the hollow of my hand. These were for writing and drawing: opportunities of making a ‘fair copy’ into the diary-book, are never wanting to the acute traveler.”

Conforme escreveu Burton em nota, o diário que carregou consigo durante a peregrinação foi feito por um cairota – “um longo e magro volume que cabia em um bolso no peito, onde podia ser carregado sem ser visto” –, e começou a fazer suas anotações no alfabeto árabe, mas como “não viu muito risco”, passou a escrever em inglês no diário. Contou que “mais de uma vez, como um experimento”, mostrou o papel escrito para seus companheiros de viagem, que ficavam espantados com os “caracteres estranhos derivados de Salomão e Alexandre”; por “prudência”, quando terminava seus desenhos, cortava o papel em pedaços quadrados que eram numerados para poderem ser montados mais à frente, e escondia-os nas latas onde levava seus remédios¹⁴².

Entretanto, enquanto estivesse desenhando, tinha que se atentar para não ser flagrado pelos beduínos, que

certamente tomariam medidas extremas, suspeitando de que fosse um espião ou um feiticeiro. Nada intriga tanto essas pessoas quanto o hábito franco de colocar tudo no papel; a sua imaginação é colocada para trabalhar, e o pior pode ser esperado deles. A única maneira segura de escrever na presença de um beduíno seria desenhar o seu horóscopo ou preparar algum sortilégio; ele também não faz objeções [...] em vê-lo tomar notas em um livro de genealogias.¹⁴³

No que concerne aos beduínos, a sua cultura esteve por muito tempo baseada somente na oralidade, e daí podia advir a desconfiança com a escrita. Como indicou Hourani (2006, p. 84), foi com a chegada da religião islâmica que as histórias dos beduínos passaram a ser registradas por escrito, desenvolvendo, portanto, dois tipos de textos literários: um para registrar os acontecimentos da vida do Profeta e dos primeiros califas, as primeiras conquistas e os assuntos públicos da comunidade muçulmana; e outro ligado à filologia e à genealogia (este, aparentemente, visto com bons olhos pelos beduínos, segundo o relato de Burton), usado tanto no estudo da língua árabe, quanto para “proporcionar importantes documentos

¹⁴² Ibid., p. 239-240: “My diary-book was made up for me by a Cairene; it was a long thin volume fitting into a breast-pocket, where it could be carried without being seen. I began by writing notes in the Arabic character, but as no risk appeared, my journal was afterwards kept in English. More than once, by way of experiment, I showed the writing on a loose slip of paper to my companions, and astonished them with the strange character derived from Solomon and Alexander, the Lord of the Two Horns [...]. For prudence sake, when my sketches were made, I cut up the paper into square pieces, numbered them for future reference, and hid them in the tin canisters that contained my medicines.”

¹⁴³ Ibid., p. 240: “Nothing so effectually puzzles these people as the Frankish habit of putting everything on paper; their imaginations are set at work, and then the worst may be expected from them. The only safe way of writing in presence of a Badawi would be when drawing out a horoscope or preparing a charm; he also objects not, if you can warm his heart upon the subject, to seeing you take notes in a book of genealogies.”

para questões práticas sobre a distribuição do butim das conquistas ou de terras nas novas colônias”.

Em nota, Burton relembrou com certo horror do caso de um viajante alemão à região de Hadramaute – Adolphe von Wrede (1807-1863)¹⁴⁴ – que teve a “mortificação” de ver o seu “caderno de desenhos, um trabalho de meses, sumariamente apropriado e destruído pelos árabes”. Foi-lhe contado no Cairo e no Aden que esse viajante quase não escapou com vida, sendo que os beduínos desejavam matá-lo diante da acusação de ser um “espião enviado pelo franco para amaldiçoar seu país”, mas os xeques proibiram o “banho de sangue e simplesmente o deportaram. Viajantes encontrados desenhando não são geralmente tratados com tanta tolerância”¹⁴⁵. Ao contrário dos beduínos, os cidadãos eram mais liberais e, “há alguns anos, as Cidades Santas foram desenhadas, pesquisadas e até litografadas por artistas orientais”, mesmo assim, “se você quiser evitar suspeitas, deve raramente ser visto com uma caneta ou lápis em mãos”¹⁴⁶.

Portanto, para evitar suspeitas, procurava fazer suas anotações quando se encontrava sozinho. Em Meca, na casa onde estava hospedado, sempre procurava se “retirar imediatamente depois do café da manhã tardio para o pequeno quarto no andar de cima [...]. Nos poucos momentos preciosos de privacidade, anotações eram feitas no papel, mas um olho estava sempre fixo na porta”, a fim de não ser flagrado pelos seus anfitriões¹⁴⁷.

Em alguns momentos, contudo, Burton se descuidava. Durante o sermão do monte Arafat, um dos ritos que devem ser seguidos pelo peregrino, o explorador havia escondido um lápis e um pedaço de papel em suas vestes para poder registrar esse “discurso raramente ouvido”. Mas ele se distraiu e, findo o sermão, disse ter sido acometido por uma “determinação de desenhar” a montanha, no que foi advertido por um companheiro árabe: “*Effendi!*^[148] O que estais fazendo? Vós sereis a causa de nossas mortes”¹⁴⁹. Segundo McLynn

¹⁴⁴ Sobre esse explorador, ver nota 119.

¹⁴⁵ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 240: “He had the mortification to see his sketch-book, the labour of months, summarily appropriated and destroyed by the Arabs. I was told by a Hazramaut man at Cairo, and by several at Aden, that the gentleman had at the time a narrow escape with his life; the Badawín wished to put him to death as a spy, sent by the Frank to *ensorceler* their country, but the Shaykhs forbade bloodshed, and merely deported the offender. Travellers caught sketching are not often treated with such forbearance.”

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 241: “The townspeople are more liberal, and years ago the Holy Shrines have been drawn, surveyed, and even lithographed, by Eastern artists: still, if you wish to avoid all suspicion, you must rarely be seen with pen or with pencil in hand.”

¹⁴⁷ *Ibid.*, v. 2, p. 229: “It was my habit to retire immediately after the late breakfast to the little room upstairs [...]. In the few precious moments of privacy notes were committed to paper, but one eye was ever fixed on the door.”

¹⁴⁸ Esse título honorífico ainda presente no Oriente Médio atual significa “cavalheiro”, e é uma corruptela do turco da palavra grega “*authentēs*”, um título usado pelos governantes bizantinos que quer dizer “príncipe” (STONE, 2012).

(1990), era uma advertência e não uma censura sobre o ato de desenhar, mas objetivava chamar a atenção de Burton para que não ofendesse os escrúpulos religiosos dos peregrinos, uma vez que escrever em meio ao *hajj* não fazia parte do caráter performático dos seus ritos e poderia causar estranheza nos demais muçulmanos.

Sobre o processo de escrita, Burton realizava, primeiro, uma série de anotações em papéis avulsos para depois repassá-las para o seu diário de viagem, o que deve tê-lo ajudado a compor o livro, contado na ordem cronológica. A “anotação”, nesse sentido, é uma forma de “preparação” para a obra acabada em relato de viagem, passando do fragmento ao não fragmento, do descontínuo ao fluxo, mudando a sua relação com a escritura, “isto é, com a enunciação, e ainda com o sujeito que sou: sujeito fragmentado [...] ou sujeito efusivo”, seguindo a visão de Roland Barthes (2005, p. 38). Já Maurice Blanchot (2005, p. 274-275) interpretou a escrita do diário como uma “empresa de salvação”:

escreve-se para salvar a escrita, para salvar seu pequeno eu (as desforras que se tiram contra os outros, as maldades que se destilam) ou para salvar seu grande eu, dando-lhe um pouco de ar, e então se escreve para não se perder na pobreza dos dias [...]. Escrevemos para salvar os dias, mas confiamos sua salvação à escrita, que altera o dia. Escrevemos para nos salvar da esterilidade [...]

Não se sabe o que Burton anotou no diário dessa viagem, pois poucos fragmentos dos diários que escreveu ao longo de 40 anos sobreviveram¹⁵⁰. Para além do fato de a escrita de um diário pessoal ser comum no século XIX, em meio à consolidação da individualidade e do direito ao “espaço privado e inviolável” (ARIÈS; DUBY, 1995, p. 456¹⁵¹ apud TORCATO, 1996, p. 93), o diário é uma modalidade de escrita que, ainda segundo Blanchot (2005, p. 275-276), está associada

à estranha convicção de que podemos nos observar e que devemos nos conhecer. [...]. Aqueles que o percebem, e reconhecem pouco a pouco que não podem conhecer-se, mas somente transformar-se e destruir-se, e que prosseguem nesse estranho combate que os atrai para fora deles mesmos, num lugar ao qual não têm acesso.

¹⁴⁹ BURTON, R., 2014, v. 2, p. 199-200: “my determination to sketch [...]. ‘Effendi!’ [...] ‘what art thou doing? Thou wilt be the death of us’.”

¹⁵⁰ Segundo Brodie (1967), restaram apenas 18 páginas do diário de Burton que tratam de sua viagem a Salt Lake City, a cidade sagrada dos mórmons no estado norte-americano de Utah, em 1860; essas folhas parecem estar preservadas no British Museum.

¹⁵¹ ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da Vida Privada*, v. 4 – Da Revolução à Grande Guerra. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Burton teve que montar seu relato, literalmente, a partir de fragmentos, em uma viagem em que teve que viver como Abdullah por meses, o que pode tê-lo levado a fragmentar o seu sujeito.

1.7 A narrativa é pessoal

Burton intitulou o seu relato da peregrinação de *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*, e justificou o título porque “é o pessoal que interessa à humanidade”, após garantir que “trabalhou para corresponder à natureza desse nome”. Não se desculpava pela “aparência ególatra da narrativa”, pois alguns leitores poderiam ficar curiosos em saber que medidas tomou para o seu “repentino” surgimento como “um Oriental no palco da vida Oriental”, esperando que esse “recital” pudesse ser de alguma “utilidade para futuros aventureiros”¹⁵². Assim, Burton apresentava-se ao leitor como se participasse de uma peça teatral, o que ia ao encontro do gosto inglês pelo teatro, cujo aspecto dramático da “trama”, ambientada em um cenário tido como “exótico”, seria a ameaça recorrente de se descobrir a identidade europeia de Burton.

É possível que o explorador tenha exagerado um pouco sobre os perigos que teria enfrentado caso sua identidade europeia fosse descoberta, apesar de Lovell (1998) acreditar que ele estivesse realmente convencido de que poderia morrer, dado ao que aprendeu sobre o *hajj* e diante de vários incidentes em que não muçulmanos foram mortos ao serem detectados em lugares sagrados. Já para Philip Williams (2012), o explorador teria exagerado na perspectiva da violência que sofreria caso fosse descoberto, ao trazer o exemplo do diplomata francês Léon Roches (1809-1900) que, em meio aos rituais do *hajj* em 1841, foi descoberto no monte Arafat, onde foi preso, amordaçado e levado para Jiddah sem ter sido ferido.

Burton comentou em nota que o único europeu que visitou Meca sem “se tornar um apóstata” era M. Bertolucci, cônsul sueco no Cairo: “Esse cavalheiro persuadiu os beduínos que o acompanhavam até Taif a apresentá-lo disfarçado – ele afirmou ingenuamente que o seu medo de ser descoberto impediu-o de fazer qualquer anotação”. Enquanto o finlandês George

¹⁵² BURTON, R., 2014, v. 1, p. 4-5: “I have laboured to make its nature correspond with its name, simply because ‘it is the personal that interests mankind’. [...] but some perchance will be curious to see what measures I adopted, in order to appear suddenly as an Eastern upon the stage of Oriental life; and as the recital may be found useful by future adventurers, I make no apology for the egotistical semblance of the narrative.”

A. Wallin fez a peregrinação em 1845, mas a sua “posição perigosa e a companhia suja dos persas” foram obstáculos para que tomasse notas¹⁵³.

Mesmo assim, o risco de ser descoberto era parte integrante da “trama” criada por ele para seu leitor. É o caso de quando fez a sua segunda visita à Caaba, em que afirmou se sentir “preso como um rato em uma armadilha” ao olhar pelas paredes sem janelas do templo e ver os oficiais na porta e a multidão de “fanáticos excitados”¹⁵⁴. Em seguida, há uma nota, em que declarou que “não importa o quanto um cristão esteja seguro em Meca, nada poderia preservá-lo das facas dos fanáticos enraivecidos se detectados na Casa. Essa ideia é uma poluição para o muçulmano”¹⁵⁵. No entanto, esse temor não o impediu de fazer um rascunho da planta do templo com um lápis dentro do seu *ihram*¹⁵⁶. Essa passagem mostra que, mesmo se o perigo não fosse real, essa tensão era um importante recurso retórico a fim de “ambientar” a sua história. E, claramente, tudo correu bem na viagem, ou Burton não teria narrado o que aconteceu e o livro não existiria.

Ben Grant (2009, p. 72) observou que o relato possui um segundo título: *Narrativa Pessoal da minha Viagem de Verão pelo Al-Hejaz* (BURTON, R., 2014, v. 1, p. 4) ou *Narrativa Pessoal da minha Viagem pelo Al-Hejaz* (ibid., v. 2, p. 276), sendo que o primeiro abre o livro, enquanto o último encerra-o. Para o autor (GRANT, 2009, p. 72), esse título inscreve Burton tanto como um aventureiro em uma viagem de “férias de verão”, quanto como um explorador pela região geográfica do Hejaz. “Ao renomear sua obra, Burton chama a atenção ao mesmo tempo que oculta o título que se encontra na capa [do livro]” e, justapondo esses dois títulos (*Narrativa Pessoal de uma Peregrinação para Medina e Meca* e *Narrativa Pessoal da minha Viagem pelo Al-Hejaz*), Burton escreve um sobre o outro, “dando-nos o compulsivo motivo recorrente desse fragmento estendido de autobiografia: o

¹⁵³ Ibid.: “The only European I have met with who visited Meccah without apostatising, is M. Bertolucci, Swedish Consul at Cairo. This gentleman persuaded the Badawin camel men who were accompanying him to Taif to introduce him in disguise: he naively owns that his terror of discovery prevented his making any observations. Dr. George A. Wallin, of Finland, performed the Hajj in 1845; but his ‘somewhat perilous position, and the filthy company of Persians,’ were effectual obstacles to his taking notes.”

¹⁵⁴ Ibid., v. 2, p. 207: “I will not deny that, looking at the windowless walls, the officials at the door, and the crowd of excited fanatics below [...] my feelings were of the trapped-rat description [...]”

¹⁵⁵ Ibid.: “However safe a Christian might be at Meccah, nothing could preserve him from the ready knives of enraged fanatics if detected in the House. The very idea is pollution to a Moslem.”

¹⁵⁶ O *ihram* é a veste usada pelos muçulmanos durante o *hajj* e outras peregrinações, consistindo em dois pedaços de tecido branco que devem ser colocados de um modo a deixar um dos ombros descoberto. *Ihram* também é o estado mental e espiritual em que o peregrino deve se encontrar para poder adentrar o local sagrado. De acordo com Sardar (2014, p. XXVIII), “é um estado contínuo de oração e meditação, em harmonia com o seu entorno, respeitando o ambiente e sua vida natural, enquanto se abstém dos desejos terrenos”.

ator, disfarçado, escreve sobre, procura apagar o outro, aquele que faz a autêntica peregrinação para Medina e Meca, o bom muçulmano” (ibid.).

Grant escreveu que surge uma outra voz para finalizar o relato, dessa vez na forma de uma citação de um outro “irmão viajante”, o chinês Faxian (337-422 d.C.), um monge budista que viajou pela China e Índia: “Fui exposto a perigos e escapei deles; atravessei o mar e não sucumbi às fadigas mais severas; e meu coração se comove com emoções de gratidão, pois eu pude causar algum efeito sobre os objetos que eu tive sob a minha visão”¹⁵⁷. Assim Burton escolheu terminar a sua narrativa pessoal, com as palavras de outro viajante.

Grant (2009, p. 72) comentou que essa citação final seria a voz do agente imperial dizendo que “apesar de todas as tentações que passei nesse lugar que eu fui pelo seu bem [do império britânico], voltei para você, cumpri a minha missão. Perdoe as minhas pequenas rebeliões”. Mas, no final, Burton não retornou à Inglaterra, nem experimentou a fama que o sucesso do seu livro havia lhe proporcionado, pois voltou para a Índia e, logo em seguida, deu início a uma nova viagem disfarçado, dessa vez para a cidade de Harar (hoje na Etiópia). Para Lovell (1998), ele não foi à Inglaterra por algumas razões, entre as quais o fato de estar sofrendo de disenteria, o que dificultaria deslocamentos mais distantes; era provável que os termos da sua licença o impedissem de retornar para a Inglaterra; e que, pelos padrões de Burton, a sua missão não fosse vista como bem-sucedida, já que o plano original era cruzar toda a Arábia e não só fazer a peregrinação. Enquanto Brodie (1967, p. 107) especulou que a “euforia de ter penetrado Medina e Meca foi temporária, ilusória e substitutiva. Talvez [...] Meca fosse ‘o lugar errado’”. Ou, então, talvez Burton estivesse em busca de um outro espaço para que Abdullah pudesse circular novamente, ostentando, dessa vez, o título de *haji*, comprovando que completou a peregrinação; malgradamente, seu disfarce foi revelado em Harar, e sua relação com Abdullah, possivelmente, desde então, não foi mais a mesma.

¹⁵⁷ BURTON, R., 2014, v. 2, p. 276: “I have been exposed to perils, and I have escaped from them; I have traversed the sea, and have not succumbed under the severest fatigues; and my heart is moved with emotions of gratitude, that I have been permitted to effect the objects I had in view.”

Capítulo 2

O caminho para Meca: os significados da peregrinação

De repente, o dervixe olhou-o nos olhos. O tornear prosseguiu dentro dele. Acomode-se, disseram os olhos, fique um pouco. Somos todos convidados. Somos todos peregrinos. Seja um de nós.

Ilija Trojanow¹⁵⁸

Chegar a Meca. Esse era o principal objetivo de Burton em *Pilgrimage*, pois é a culminância tanto do seu relato pessoal quanto dos muçulmanos que embarcam nessa jornada. Ainda que a peregrinação não seja o principal objeto de estudo desta dissertação, é importante refletir sobre os seus significados diante da sua relevância para a narrativa do explorador e para o mundo islâmico como um todo. Por isso, este capítulo debruça-se sobre a estadia de Burton em Meca, não abordando com o mesmo destaque o período em que passou em Medina. Para tanto, em um primeiro momento, são apresentadas as origens do *hajj* e os ritos que o compõem, entremeando-os à descrição da peregrinação feita pelo explorador, para, em seguida, refletir sobre o significado religioso do *hajj* para os muçulmanos, assim como a sua estrutura política, e, na sequência, tentar pensar sobre a sua importância para Burton e, conseqüentemente, para Abdullah.

2.1 A aliança

O *hajj* tem suas origens míticas na figura fundadora de Abraão, também patriarca das outras duas grandes religiões monoteístas, o judaísmo e o cristianismo. Esse fervoroso fiel no Deus único foi, segundo o Antigo Testamento bíblico, ordenado por Ele a partir com sua mulher Sara para a Palestina e depois para o Egito. O casal desejava ter filhos, mas Sara não conseguia conceber, por isso ela sugeriu que Abraão tomasse por concubina a escrava Hagar, que engravidou e deu à luz Ismael. Mas, logo em seguida, Sara teve Isaque de Abraão e, esta, vendo que Ismael “zombava” de Isaque, exigiu que Abraão os expulsasse.

Pareceu isto muito penoso aos olhos de Abraão, por causa de seu filho.

¹⁵⁸ TROJANOW, 2006, p. 102.

Deus, porém, disse a Abraão: Não te pareça isso mal por causa do moço e por causa da tua serva. Em tudo o que Sara te diz, ouve a sua voz, porque em Isaque será chamada a tua descendência.

Mas também do filho desta serva farei uma nação, porque ele é da tua descendência. (BÍBLIA, Gênesis, 1995, p. 17. Cap. 21, vers. 10-13)

Assim, de Isaque originou-se o povo judeu e, de Ismael, o povo árabe. Na versão bíblica da história, Hagar e Ismael perambularam sozinhos pelo deserto de Berseba, na Palestina. Quando a água contida em seu odre rareou, Hagar colocou Ismael à sombra de um arbusto, sentou e chorou por não querer ver seu filho morrer. Ao ouvir a voz do garoto, o anjo de Deus bradou:

Ergue-te, levanta o rapaz e toma-o pela mão, pois dele farei uma grande nação.

Então Deus abriu-lhe os olhos, e ela viu um poço; e foi encher de água o odre, e deu de beber ao rapaz.

Deus estava com o rapaz, que cresceu e, habitando no deserto, foi flecheiro. Ele habitou no deserto de Parã, e sua mãe tomou-lhe uma mulher da terra do Egito. (Ibid., vers. 18-21)

Já na história islâmica, Abraão acompanhou Hagar e Ismael em direção ao sul da Península Arábica e deixou-os com alguns suprimentos no vale de Bakkah¹⁵⁹, onde Hagar construiu uma tenda para esperar o retorno de Abraão. Quando as provisões se esgotaram, ela procurou em vão por água, correndo sete vezes entre as colinas de Safa e Marwah, localizadas nas proximidades de Bakkah. Exaurida pela busca, voltou para junto do filho, ao lado de quem encontrou um anjo que, escavando a terra, fez de lá brotar um poço, que foi chamado de Zam-Zam e que existe até hoje (ALCORÃO, N.T. NASR, Helmi, 2005, p. 41). A partir dessa fonte de água, Hagar e Ismael se estabeleceram no vale, que acabou se tornando um lugar de descanso para os viajantes e as caravanas que atravessavam a região desértica. Era oferecendo serviços a esses passantes que Hagar e Ismael conseguiam tirar seu sustento (SARDAR, 2014).

Ocasionalmente, Abraão aparecia para ver Hagar e Ismael. Em uma dessas visitas, ele teria recebido a revelação de Deus de que deveria construir, ali, no vale de Meca, um templo para a Sua adoração. Com a ajuda do filho, Abraão primeiro ergueu a fundação do templo, enquanto Ismael recolhia pedras das colinas do entorno. À medida que a estrutura crescia em altura, tornou-se difícil para Abraão levantar as pedras e colocá-las em níveis mais altos. Por

¹⁵⁹ Alternância prosaica de Makkah (Meca), onde se encontra a Mesquita Sagrada ou Casa de Deus (*Bayt Allah*) construída em torno da Caaba (ALCORÃO, N.T. NASR, Helmi, 2005, p. 100).

isso, Ismael levou uma pedra grande sobre a qual Abraão subiu para continuar a obra; era uma tarefa tão árdua que as pegadas dos seus pés foram marcadas na pedra – esse local, onde também Abraão realizava suas orações em pé, foi chamado de *Maqam Ibrahim* (a Estação de Abraão, que hoje se encontra protegida por paredes de vidro). Quando o edifício estava quase completo, o anjo Gabriel trouxe a Pedra Negra (*al-hajar al-aswad*), que teria caído do Paraíso no monte Abu Qubays e que acabou sendo incorporada ao canto sudeste da Caaba. Ao ficar pronta, Abraão e Ismael circundaram-na sete vezes, e a Caaba foi considerada um santuário e local de peregrinação (ibid.).

A tradição islâmica acredita, portanto, que esse edifício foi “por certo, a primeira Casa de Allah, edificada para os homens”, e ela “está em Bakkah, é abençoada e serve de orientação para os mundos”, conforme está escrito no Alcorão (2005, p. 100. Sur 3, vers. 96). Mesmo assim, esse *haram*¹⁶⁰ teria sido originalmente estruturado por Adão, o primeiro homem, tendo sido destruído no Grande Dilúvio e reerguido posteriormente por Noé. Após ficar esquecido por séculos, seria redescoberto por Abraão guiado por Deus, em meio a uma das visitas a Hagar e Ismael (ASLAN, 2006). E quando Abraão tentou sacrificar seu filho Ismael, a mando de Deus, Satã apareceu para tentá-lo a não realizar a exigência divina, afirmando que tudo aquilo não passava de um sonho: “Como você pode matar o seu filho por um sonho?”, teria indagado. Para afugentá-lo, Abraão apedrejou-o sete vezes; o mesmo aconteceu quando Satã foi tentar Ismael e Hagar, que o apedrejaram sete vezes. Ao preparar seu filho para o sacrifício no vale de Mina, Abraão foi interrompido por Deus, que exigiu um sacrifício de um animal no lugar de Ismael (PORTER et al., 2012, p. 30), marcando a promessa divina de que, como seu irmão Isaque, Ismael também daria início a uma grande nação, os árabes.

Assim, o significado religioso do *hajj* é a recriação ritual por parte do peregrino da aliança selada entre Abraão e o Deus único, pois foi a partir das ações realizadas por Abraão e sua família que as práticas rituais da peregrinação foram moldadas. O próprio Burton escreveu no panfleto *The Guide-book to Mecca* (este sim um *guia* sobre o *hajj*, ao contrário de *Pilgrimage*)¹⁶¹, que

¹⁶⁰ Essa palavra pode significar tanto lugar sagrado quanto local proibido; nesse contexto, toma o significado de “santuário”.

¹⁶¹ Escrito em 1865 a pedido do diretor honorário do Instituto Politécnico, é um panfleto bastante raro que contém um relato “breve, mas bem claro dos principais ritos ligados ao *hajj*” (BURTON, R., 1924, p. 23-64).

As cerimônias da peregrinação são evidentemente uma comemoração de Abraão e seus descendentes. A fé praticada pelo patriarca, quando deixou os caldeus, parece ter formado um padrão religioso na mente do Legislador Árabe [o Profeta Muhammad], que preferia Abraão a todos os outros profetas além de si mesmo.¹⁶²

Por isso, Allah “impende aos homens a peregrinação à Casa, a quem até ela possa chegar. E quem renega isso, saiba que, por certo, Allah é Bastante a Si mesmo, prescindindo dos mundos”, preconiza o Alcorão (2005, p. 101. Sur 3, vers. 97), deixando claro que a peregrinação, ou o *hajj*, é um dos cinco pilares do islã. Assim, deve ser feito por todos os muçulmanos, ao menos uma vez na vida, mais especificamente no 12º mês do ano lunar, o *Zul Hijja*¹⁶³, desde que o fiel tenha condições físicas e financeiras para realizá-lo.

As cerimônias da peregrinação acontecem entre o oitavo e o décimo segundo dias desse mês, durando cinco dias no total¹⁶⁴, mas podem variar na sua duração dependendo do peregrino. Burton realizou os ritos em Meca entre os dias 12 e 16 de setembro de 1853 do calendário gregoriano (equivalente ao ano 1269 A.H. do calendário islâmico), e apresentou os últimos três dias do *hajj* como os “dias de secar a carne”, pois seria nesse período que os peregrinos preparariam as provisões para a viagem de volta, cortando a carne dos animais em grandes pedaços e pendurando-os em uma corda para secarem ao sol, a fim de durarem ao longo da travessia¹⁶⁵.

O *hajj* começa com uma consagração ritual em pontos específicos, chamados de *Miqat Makani*, sendo esses os limites para aqueles que vivem fora de Meca¹⁶⁶. São nesses locais que os peregrinos devem assumir o *ihram*¹⁶⁷, um estado de purificação física e espiritual marcado

¹⁶² BURTON, R., 1924: “The pilgrimage ceremonies are evidently a commemoration of Abraham and his descendants. The faith practiced by that patriarch, when he issued from the Chaldaean, seems to have formed a religious standard in the mind of the Arab Lawgiver, who preferred Abraham before all prophets but himself.”

¹⁶³ O calendário islâmico tem como base o ano lunar, que é mais ou menos 11 dias mais curto que o ano solar. Assim, as cerimônias religiosas são realizadas em diferentes estações do ano solar, como explicou Hourani (2006). Ele é contado a partir da *Hégira* realizada por Muhammad quando ele partiu de Meca para Medina, equivalente ao ano de 622 d.C. do calendário gregoriano.

¹⁶⁴ Segundo o *Guia Ilustrado para o Hajj, a Umra e a Ziára*, s.d.

¹⁶⁵ BURTON, R., 2014, v. 2, p. 291: “‘The days of drying flesh’, because at this period pilgrims prepare provisions for their return, by cutting up their victims, and exposing to the sun large slices slung upon long lines of cord.”

¹⁶⁶ O *miqat* mais próximo de Meca, o *Yalamlam*, fica na estrada que dá para o Iêmen, a 50 quilômetros de distância; enquanto que o mais distante, o *Zul Hulaifa*, a mais de 300 quilômetros de Meca, fica próximo de Medina. Antes da chegada dos meios de transporte mais modernos, “o prolongamento do período de consagração em uma viagem já difícil tinha por objetivo trazer maior satisfação espiritual ao peregrino” (PORTER et al., 2012, p. 34-35).

¹⁶⁷ Em nota, Burton (2014, v. 2, p. 138) explicou que *ihram* significa literalmente “proibição” ou “tornar ilegal”, equivalendo a “mortificação”, sendo aplicado à cerimônia de higiene e à própria vestimenta usada pelo peregrino. “Quanto mais longe de Meca for assumido, desde que seja durante os três meses do *hajj*, maior é o mérito do peregrino; conseqüentemente, alguns vêm da Índia e do Egito com a perigosa indumentária. Aqueles

pela limpeza do próprio corpo, que deve ser banhado e perfumado, e pela troca de roupas. Os homens vestem o *ihram*, que consiste em dois pedaços de tecido branco que devem ser colocados de modo a deixar um dos ombros descoberto; as mulheres devem estar inteiramente cobertas, com exceção do rosto¹⁶⁸; os calçados também devem ser simples e sem costuras. Essa cerimônia tem por finalidade a uniformização dos trajes dos peregrinos, que devem deixar de lado as distinções sociais, uma vez que todos estão unidos por uma mesma fé.

Burton realizou a cerimônia do *ihram* em *Al-Zaribah*, local a cerca de 75 quilômetros de Meca e que foi descrito por ele como um *miqat* (ainda que se considerasse o *Zul Hulaiifa* como o *miqat* dos peregrinos que se dirigem para Meca partindo de Medina), explicando que entre as preces do meio-dia e da tarde, um barbeiro raspou sua cabeça, cortou suas unhas e aparou seu bigode; em seguida, após ter tomado banho e se perfumado, ele vestiu o *ihram*, “nada mais do que dois tecidos novos de algodão”¹⁶⁹.

Nesse estado, os peregrinos não podem usar perfume, se barbear, cortar cabelos e unhas, ou ter relações sexuais. Os peregrinos também não devem caçar, matar animais¹⁷⁰ e cortar plantas; devem se abster de discursos indecentes, de ter mau comportamento e de se envolver em brigas, uma vez que “o Profeta enfatizou que aqueles que realizassem o *hajj* sem cometer esses atos proibidos retornariam para casa livres de pecados como no dia em que suas

que vêm do Norte assumem a vestimenta do peregrino na vila de Rabigh ou nas suas imediações” – no original: “‘Al-Ihram’ literally meaning ‘prohibition’ or ‘making unlawful,’ equivalent to our ‘mortification,’ is applied to the ceremony of the toilette, and also to the dress itself. [...] The further from Meccah it is assumed, provided that it be during the three months of Hajj, the greater is the religious merit of the pilgrim; consequently some come from India and Egypt in the dangerous attire. Those coming from the North assume the pilgrim-garb at or off the village of Rabigh.”

¹⁶⁸ Burton (2014, v. 2, p. 141) comentou jocosamente que a mulher e as filhas de um peregrino turco haviam assumido o *ihram* ao mesmo tempo que o seu grupo. E assim descreveu as suas indumentárias: “elas haviam trocado o *lisam*, o gracioso véu muçulmano que cobre sem esconder a parte inferior do rosto, por uma máscara horrenda, feita de folhas de palmeira dobradas e secas, com dois ‘buracos’ para entrar luz – a razão para essa ‘feira’ ser usada é que o véu não pode tocar o rosto da mulher durante as cerimônias da peregrinação. Não pude conter o meu riso quando vi essas estranhas criaturas” – no original: “The wife and daughters of a Turkish pilgrim of our party assumed the Ihram at the same time as ourselves. They appeared dressed in white garments; and they had exchanged the Lisam, that coquettish fold of muslin which veils without concealing the lower part of the face, for a hideous mask, made of split, dried, and plaited palm-leaves, with two ‘bulls’-eyes’ for light – the reason why this ‘ugly’ must be worn, is, that a woman’s veil during the pilgrimage ceremonies is not allowed to touch her face. I could not help laughing when these strange figures met my sight [...].”

¹⁶⁹ BURTON, R., 2014, v. 2, p. 138-139: “Between the noonday and the afternoon prayers a barber attended to shave our heads, cut our nails, and trim our mustachios. Then, having bathed and perfumed ourselves, – the latter is a questionable point – we donned the attire, which is nothing but two new cotton cloths.”

¹⁷⁰ Burton (2014, v. 2, p. 140) afirmou que essas restrições eram para inculcar nos peregrinos a ideia de uma “trégua divina”, mas havia exceções, sendo possível matar cinco tipos de animais: um corvo, um papagaio, um escorpião, um rato e um “cachorro que morde” – no original: “The object of these ordinances is clearly to inculcate the strictest observance of the ‘truce of God.’ Pilgrims, however, are allowed to slay, if necessary, ‘the five noxious,’ viz., a crow, a kite, a scorpion, a rat, and a biting dog.”

mães deram à luz” (PORTER et al., 2012, p. 37)¹⁷¹. Burton elencou várias outras proibições ao peregrino: não se coçar a não ser que fosse com a palma da mão aberta; não lavar a cabeça com folhas de malva ou de lótus; e, ainda que o peregrino pudesse tirar proveito do frescor de uma sombra, e até de formá-la com as mãos voltadas para cima, não era recomendável que cobrisse a própria cabeça. Caso alguma dessas proibições fosse infringida, era preciso sacrificar uma ovelha, sendo esse sacrifício uma forma de o peregrino demonstrar que se considerava “digno de morte”. Diante de tantas interdições, indicou Burton, era comum que os muçulmanos admitissem que apenas o Profeta era capaz de seguir à perfeição todas as regras da peregrinação¹⁷².

Após o *ihram*, os peregrinos devem fazer sua primeira visita ao *haram*, o santuário com a Grande Mesquita onde se encontra a Caaba. Lá, eles realizam o *tawáf al-kudum* (*tawáf* da chegada), girando sete vezes em torno do Cubo Negro no sentido anti-horário, a partir do canto leste onde se encontra a Pedra Negra, reencenando as ações de Abraão e Ismael quando terminaram de erguer o santuário. Todas as vezes que passarem pela Pedra Negra, os peregrinos devem, se possível, beijá-la, tocá-la ou apontá-la com os dedos clamando “*Allahu akbar*” (Deus é grande).

Ao contornar a Caaba, os peregrinos devem recitar continuamente algumas preces. Aqueles que se encontram bem próximos do Cubo, geralmente, tentam tocar as suas paredes ou a manta que o envolve, fazendo orações em seu nome, em nome de seus familiares e em nome daqueles que não puderam realizar a peregrinação. O *tawáf* é feito com todos os muçulmanos juntos – homens, mulheres e crianças de todas as nações; os enfermos são carregados em liteiras por homens fortes. Em seguida, são realizados os ciclos de orações (*rak’át*) no *Maqam Ibrahim*, perto da Caaba (PORTER et al., 2012). Na noite do primeiro dia do *haji*, os peregrinos pernoitam em Mina (ou Muna), um vale a cerca de cinco quilômetros da Caaba.

Na manhã do segundo dia, os peregrinos dirigem-se para Arafat, uma planície a 14,5 quilômetros de Mina, onde o rito central do *haji*, o *wuquf* (parada), acontece do meio-dia ao pôr-do-sol. Lá, os muçulmanos devem ir até a Mesquita Namira, onde fazem abluções e

¹⁷¹ Essa citação vem originalmente da compilação de *hadiths* do Profeta (ver AL-NAWAWI, s.d., Hadith 1274).

¹⁷² BURTON, R., 2014, v. 2, p. 140-141: “nor should we scratch ourselves, save with the open palm, [...] we were to abstain [...] from washing the head with mallow or with lote leaves; [...] and though we might take advantage of shade, and even form it with upraised hands, we must by no means cover our sconces. For each infraction of these ordinances we must sacrifice a sheep – the victim is sacrificed as a confession that the offender deems himself worthy of death [...]; and it is commonly said by Moslems that none but the Prophet could be perfect in the intricacies of pilgrimage.”

rezam as preces do meio-dia e da tarde encurtadas, em congregação. Segundo Burton (1924), era no Monte Arafat que os peregrinos ouviam o sermão que “ensina ao peregrino o seu dever”, sendo esse o principal rito do *haji* e sem o qual a peregrinação não é considerada válida.

Depois, os peregrinos ficam na planície até o pôr-do-sol, rezando. É o momento em que leem o Alcorão, glorificam Deus e rezam por perdão. Depois do pôr-do-sol, partem de Arafat até Muzdalifa, outra planície a nove quilômetros de Arafat, localizada no caminho de volta a Meca. Em Muzdalifa (“a que se aproxima”, conhecida como “o minarete sem mesquita”), rezam-se as orações da tarde e da noite combinadas; ao longo da madrugada, os peregrinos rezam, leem o Alcorão e dormem sob as estrelas. Ali, eles coletam as pedras que precisarão para apedrejar o Diabo nos dias que virão – 49, no mínimo, e mais outras 21 para aqueles que passarem um dia a mais em Mina (PORTER et al., 2012).

Na manhã do terceiro dia, os peregrinos vão até Mina apedrejar o maior pilar (*Jamarat al-Aqaba*, também conhecido como *Shaytan al-Kabir*, o “Grande Demônio”) usando sete pedras – “banhadas em sete águas” – para recriar o apedrejamento de Satã por Abraão, que resistiu às tentações do Diabo¹⁷³. Segundo Burton, o *Jamarat al-Aqaba* “não passava de um pilar embranquecido de alvenaria grosseira”, de 2,5 metros de altura, situado em frente a um muro de pedra na entrada de Mina. “Os peregrinos”, relatou o explorador, “aproximam-se a cinco passos desse pilar e jogam nele sucessivamente as sete pedras, segurando-as entre o polegar e o indicador da mão direita”, enquanto clamavam por Allah. Burton ainda descreveu o local como “perigoso para as grandes multidões”, uma vez que “Satã foi malicioso o suficiente para aparecer em uma via acidentada de 40 pés [12 metros] de largura”; assim, o peregrino que escapar desse local com ferimentos leves pode dar-se por sortudo. “Alguns viajantes muçulmanos garantem que, por milagre, nenhum homem foi morto durante a ‘cerimônia de lapidação’. Mas os habitantes de Meca me garantiram que acidentes não são raros”¹⁷⁴.

¹⁷³ Burton (1924) aconselhou que esse rito não podia ser realizado “com segurança” nem depois do pôr-do-sol, nem antes do nascer do sol, uma vez que as mulheres se dirigiam ao local para apedrejar o demônio nas horas mais escuras da noite; caso um homem resolvesse aparecer nesse horário, “apesar da modéstia oriental, elas puniam severamente o intruso do sexo masculino” – no original: “The rite must not be deferred till after sunset, nor can it be safely performed before sunrise: the crowd of women met during the darker hours to stone the ‘devils,’ will, despite Oriental modesty, punish the masculine intruder severely.”

¹⁷⁴ BURTON, R., 1924: “It is nothing but a whitewashed buttress of rude masonry about eight feet high by two and a half broad, placed against a rough stone wall at the Meccan entrance of the Muna village. Pilgrims approach within five paces of this pillar, and throw at it successively their seven pebbles, holding each one between the thumb and forefinger of the right hand, either extended or shooting as a boy does a marble. At every cast they exclaim, ‘In the name of Allah, and Allah is almighty! In hatred to the fiend and to his shame (I do

Depois, acontece o sacrifício de animais em memória do sacrifício que Abraão fez de um cordeiro para Deus, em lugar de seu filho Ismael; é o dia do *Eid al-Adha*, a Festa do Sacrifício. “É a festa mais solene do ano e tem o mesmo status para os muçulmanos que o Natal tem para os cristãos”, definiu Burton. Os peregrinos podem sacrificar uma ovelha, uma cabra, uma vaca ou um camelo, e eles também podem comer parte dessa carne, mas, na maioria das vezes, ela é doada aos mais pobres. E, ainda de acordo com o explorador, aqueles que “não podem se dar a esse luxo [de fazer o sacrifício] devem jejuar por dez dias”; enquanto apenas os príncipes e os altos dignatários sacrificavam camelos¹⁷⁵. Em seguida, os homens raspam a cabeça e a barba para marcar o fim do *ihram*, e as mulheres apenas aparam os cabelos; depois todos passam a se vestir com roupas comuns. Na sequência, dirigem-se a Meca para realizar o *tawáf al-‘ifada* (*tawáf* da vitalidade) ao redor da Caaba para marcar a partida de Arafat. Os peregrinos também devem correr sete vezes entre as colinas de Safa e Marwah (o *sa’i*), recriando a busca por água de Hagar quando ela se viu sem mais suprimentos no deserto. Assim, voltam para suas acomodações em Mina.

No quarto dia, a partir do meio-dia, os peregrinos jogam mais sete pedras em cada um dos três pilares do *Jamarat*, em Mina, seguindo a ordem do menor para o maior pilar. No quinto dia, repete-se o ritual do apedrejamento nos pilares (outros peregrinos chegam a realizar de novo essa prática no dia seguinte). E, enfim, eles retornam a Meca para fazer o *tawáf al-widá* (*tawáf* de despedida), o último rito do *hajj*, e só daí podem voltar para casa (PORTER et al., 2012).

O formato final dos ritos do *hajj*, cujas origens remontam a tradições pagãs, foi consolidado quando Muhammad realizou a “Peregrinação da Despedida” no último ano de sua vida, em 632 – dois anos antes, em 630, ele havia marchado para dentro de Meca com seu exército, quando retirou da Caaba os ídolos pagãos que lá se encontravam, quebrando-os todos (com exceção da Pedra Negra), e realizou os ritos como peregrino; em 631, Muhammad havia enviado seu primo Ali como seu representante durante o *hajj* para proclamar a ruptura com os “idólatras”, proibindo-os de se aproximarem da Caaba¹⁷⁶ – foi, nas palavras de Robert

this)!’ [...] As Satan was malicious enough to appear in a rugged lane some forty feet broad, the place is rendered dangerous by the crowd. [...] Pilgrims, therefore, congratulate themselves if they escape with trifling hurts. Some Moslem travellers assert, by way of miracle, that no man is ever killed during this ‘lapidation ceremony.’ I was assured by Meccans that fatal accidents are by no means rare.”

¹⁷⁵ Ibid.: “It is the most solemn of the year, and it holds amongst Moslems the rank that Christmas Day claims from Christendom [...] Those who cannot afford the luxury must fast ten days. None but the prince and high dignitaries slaughter camels.”

¹⁷⁶ Além disso, ficava proibida a nudez na circulação da Caaba; os não muçulmanos não entrariam no Paraíso; e estabelecia-se que todos os pactos deviam ser respeitados e cumpridos (ALCORÃO, N.T. NASR, Helmi, 2005,

Mantran (1977, p. 70), a peregrinação da “transição entre as das crenças antigas e a de 632” que acabou por consolidar o *hajj* islâmico.

No entanto, existem evidências de que, no período pré-islâmico, originalmente, existiriam duas peregrinações ao longo do ano: o próprio *hajj* e a *umrah*¹⁷⁷. Quando o primeiro acontecia durante a primavera, os peregrinos dirigiam-se para as áreas ao redor de Meca; enquanto que a segunda, realizada no *Rajab* (o sétimo mês do calendário islâmico), concentrava-se na Caaba, no *tawáf* e no *sa'i*. O fato de alguns desses ritos acontecerem a uma certa distância de Meca – como o *wuquf*, no Monte Arafat – também indica a possibilidade da existência de duas peregrinações distintas, sendo que a presença dessas cerimônias pode ser melhor explicada se for vista como uma “sobrevivência de um ritual pagão que foi completamente islamizado. Isso sugere que um grande número de cultos diferentes foram integrados na nova forma do *hajj*” (PORTER et al., 2012, p. 71). O grande feito do Profeta foi, portanto, “restaurar a posição da Caaba e do *haram* em torno do seu papel abraâmico original como centro de um culto monoteísta” (ibid., p. 70).

2.2 O centro do mundo

Na noite da sua chegada a Meca, Burton, na hora de realizar as preces do começo da noite, cansado do ““dia esplêndido, falante e metediço””¹⁷⁸, relatou que se voltou para o ““Umbigo do Mundo”” para deleitar-se “esteticamente” com a sua visão e aproveitar as “delícias do momento”¹⁷⁹. Não é por acaso que o explorador chamou a Caaba de “umbigo do mundo” – em nota, comentou que Ibn Haukal (943-988), cronista e geógrafo árabe do século X, começou sua cosmografia, *Surat al-‘Ard* (“A imagem da terra”, em tradução livre), escrita em 977, com Meca “porque o templo do Senhor está situado ali, e a Caaba sagrada é o

p. 294). Sobre o verso corânico que proíbe os não muçulmanos de se aproximarem da Caaba, Philip Hitti (1948, p. 33) afirmou que “tinha evidentemente por intenção proibir apenas aos politeístas”, mas uma interpretação posterior estendeu-se para todos os fiéis de outras religiões, inclusive as monoteístas como o judaísmo e o cristianismo.

¹⁷⁷ É a “pequena peregrinação”, que pode ser realizada em qualquer momento do ano que não no período oficial da peregrinação. Tradicionalmente, a *umrah* é realizada durante o mês do Ramadã, o nono mês do calendário islâmico – segundo um *hadith* do Profeta: “Fazer a *umrah* durante o Ramadã é igual ao *hajj* (peregrinação)” (AL-NAWAWI, s.d., *Hadith* 1278), mas realizar a *umrah* nesse período não substitui o *hajj*; mesmo assim, por vezes, mais de um milhão de pessoas se dirigem a Meca no mês do Ramadã para fazer a *umrah* (PORTER et al., 2012).

¹⁷⁸ Burton citou os versos da peça *Henrique VI*, de William Shakespeare (s.d., p. 408. Ato IV, cena I).

¹⁷⁹ BURTON, R., 2014, v. 2, p. 172: “I again repaired to the ‘Navel of the World’; this time aesthetically, to enjoy the delights of the hour after the ‘gaudy, babbling, and remorseful day’.”

umbigo da terra, e Meca é considerada na Sagrada Escritura a cidade paterna, ou a mãe das cidades”¹⁸⁰.

Reza Aslan (2006, p. 5) escreveu que se acredita que o *haram* de Meca já fosse um local considerado sagrado para os árabes pagãos, devendo possuir algum significado cosmológico durante o período pré-islâmico, uma vez que muitos dos ídolos que se encontravam ali eram associados a estrelas e planetas; outras versões afirmam que havia 360 ídolos no santuário, o que pode indicar conotações astrológicas. Ainda segundo o autor, o *tawáf* ao redor da Caaba era um ritual que procurava imitar o movimento dos corpos celestes; o próprio Burton, em nota, conjecturou que o significado do *tawáf* devia estar associado “à procissão dos corpos celestes, ao movimento das esferas e às danças dos anjos, que também são imitados pelos giros circulares dos dervixes”¹⁸¹. A Caaba, portanto,

deve ter sido construída como um *axis mundi*, às vezes chamado de “ponto umbilical”: um espaço sagrado ao redor do qual o universo gira, a ligação entre a terra e o sólido domo dos céus. Isso explicaria por que antes havia um prego enfiado no piso da Caaba que era chamado pelos árabes de “umbigo do mundo”. Como G. R. Hawting demonstrou, os peregrinos de antigamente, por vezes, quando adentravam o santuário, rasgavam as suas roupas, e colocavam os seus próprios umbigos sobre o prego, unindo-se, assim, ao cosmos. (ASLAN, 2006, p. 5)

Aslan (ibid., p. 4) ainda sugeriu que o santuário não devia ser a razão principal para que a região fosse considerada um local sagrado, uma vez que as origens da Caaba e sua antiguidade são desconhecidas. É possível que o fato de nas proximidades do *haram* existir uma fonte de água subterrânea, o poço de Zam-Zam, em meio a uma região desértica, fosse o motivo original da consagração desse lugar¹⁸². A Caaba deve ter sido construída para guardar os objetos consagrados usados nos rituais ao redor do poço. Tanto que as tradições mais antigas que envolviam a Caaba indicavam que dentro de uma de suas paredes havia um fosso, cavado na areia, que continha “tesouros” guardados por uma cobra.

Portanto, é provável que a presença do poço de Zam-Zam, na região árida do Hejaz, tenha tornado Meca um local sagrado muito antes da sua fundação. Conforme uma “geografia

¹⁸⁰ Ibid.: “Ibn Haukal begins his cosmography with Meccah ‘because the temple of the Lord is situated there, and the holy Ka’abah is the navel of the earth, and Meccah is styled in sacred writ the parent city, or the mother of towns’.”

¹⁸¹ Ibid., p. 165: “Its conjectural significance is an imitation of the procession of the heavenly bodies, the motions of the spheres, and the dances of the angels. These are also imitated in the circular whirlings of the Darwayshes.”

¹⁸² De acordo com Sardar (2014, p. 4), “muitos acadêmicos modernos questionam se Meca já era um antigo local de peregrinação, uma vez que não existem evidências arqueológicas de tal suposição. No entanto, uma ausência de evidências resume-se a uma ausência de arqueologia [na cidade]; e essas são duas coisas diferentes.”

sagrada”, as fontes de água são importantes símbolos de vida e purificação, sugerindo a presença de poderes sobrenaturais, onde o sagrado encontra o mundano. Seriam locais celebrados como o “centro do mundo”, não no sentido literal do termo, mas calcados na ideia de que sua “grandiosidade e beleza seriam manifestações da misteriosa essência do cosmos” (PORTER et al., 2012, p. 19).

A descoberta desse espaço sagrado, para o homem religioso, na visão de Mircea Eliade (2001, p. 26), “tem um valor existencial”, pois

nada pode começar, nada se pode fazer sem uma orientação prévia – e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo. É por essa razão que o homem religioso sempre se esforçou por estabelecer-se no “Centro do Mundo”. Para viver no Mundo é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no “caos” da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. A descoberta ou a projeção de um ponto fixo – o “Centro” – equivale à Criação do Mundo [...]

A Caaba – é o “centro do mundo” para o muçulmano¹⁸³, é o seu “umbigo”, é para onde todos os muçulmanos se voltam quando realizam suas orações diárias (a *qibla*) e, com a chegada da morte, eles são enterrados com a cabeça voltada para lá, pois este Universo se origina a partir desse ponto central, “onde se efetua uma rotura de nível, onde o espaço se torna sagrado, real por excelência”, onde há uma “irrupção do sagrado no mundo” (ibid., p. 44). O peregrino é, assim como o “homem religioso” de Eliade, “sedento de ser”, pois possui uma “sede ontológica” que é manifestada na sua vontade em

situar-se no próprio coração do real, no Centro do Mundo: quer dizer, lá onde o Cosmos veio à existência e começou a estender-se para os quatro horizontes, lá onde também existe a possibilidade de comunicação com os deuses; numa palavra, lá onde se está mais próximo dos deuses. [...]. Em resumo, cada homem religioso situa-se ao mesmo tempo no Centro do Mundo e na origem mesma da realidade absoluta, muito perto da “abertura” que lhe assegura a comunicação com os deuses. (Ibid., p. 60)

Burton relatou que “poucos muçulmanos contemplam a Caaba pela primeira vez sem temor e admiração”, sendo que muitos zombavam dos recém-chegados, que geralmente perguntavam para onde deveriam se dirigir para realizar as orações. Como a Caaba é a própria *qibla*, “os muçulmanos rezam ao seu redor, circunstância essa que claramente não pode

¹⁸³ Eliade (2001, p. 39) afirma que a tradição islâmica diz que a Caaba se encontra no lugar mais elevado do mundo, onde “a estrela polar testemunha que ela se encontra defronte do centro do Céu”.

acontecer em nenhum outro ponto do islã a não ser no *haram*”¹⁸⁴. Para Laisram (2006, p. 169), a peregrinação também tem um papel fulcral na vinculação social e religiosa dos muçulmanos, pois ir a Meca é viajar até “o centro do mundo islâmico, o ponto em que todos se voltam simultaneamente para todos os cantos do mundo para rezar”.

De acordo com Sardar (2014), a Casa de Allah tornou-se um santuário sob a tutela dos descendentes de Ismael no começo do segundo milênio a.C., sendo que a população que residia na região passou a honrar o *haram*, que foi se transformando aos poucos em um local de peregrinação que atraía visitantes de lugares cada vez mais distantes. Em meio a disputas entre os clãs da Península Arábica¹⁸⁵, os descendentes de Ismael perderam o controle do santuário, que teria caído, a partir daí, nas mãos de pagãos que encheram o templo sagrado com ídolos de seus deuses¹⁸⁶. A peregrinação passou também a ter uma importância econômica crescente, uma vez que acabava por cair na mesma época do ano que as várias feiras comerciais e os festivais de poesia da região.

Os coraixitas, uma “grande tribo de descendentes de Ismael” (ibid., p. 17) e da qual o Profeta Muhammad fazia parte, passaram a dominar Meca no século IV d.C., a partir das ações de um jovem ambicioso chamado Qusayy (apelido de Zayd bin Kilab, ou “pequeno estranho”), que conseguiu unir sob sua liderança alguns clãs já nominalmente ligados entre si por meio de laços de sangue e casamento, mas que, na prática, estavam dispersos. Para Aslan (2006, p. 25), o “gênio de Qusayy foi reconhecer que a fonte do poder de Meca residia no seu santuário. Ou seja, aquele que controlasse a Caaba, controlaria a cidade”. Assim, com a ajuda dos coraixitas e de sua mulher, Hubba, filha dos Khuza (grupo que na época era responsável por guardar as chaves da Caaba), Qusayy conseguiu tomar o controle do santuário, declarando-se “Rei de Meca”.

Assim, Qusayy tornou-se o “Guardião das Chaves”, acumulando tanto uma autoridade política quanto religiosa, já que era o responsável por fornecer água e alimento aos peregrinos; por presidir as reuniões em torno da Caaba, onde aconteciam casamentos e rituais

¹⁸⁴ BURTON, R., 2014, v. 2, p. 161: “Few Moslems contemplate for the first time the Ka’abah, without fear and awe: there is a popular jest against new comers, that they generally inquire the direction of prayer. This being the Kiblah, or fronting place, Moslems pray all around it; a circumstance which of course cannot take place in any spot of Al-Islam but the Harim.”

¹⁸⁵ Como explica Aslan (2006, p. 24), “os clãs da Península Arábica eram primariamente compostos por grandes famílias estendidas que chamavam a si mesmas de *bayt* (casa de) ou *banu* (filhos de) seguindo a linhagem patriarcal. O clã de Muhammad era conhecido por Banu Hashim, os ‘Filhos de Hashim’. Por meio de casamentos e alianças políticas, um grupo de clãs poderia se fundir e se tornar um *ahl* ou *qawm*, um ‘povo’, mais comumente chamado de tribo”.

¹⁸⁶ Para um relato mais pormenorizado dessas disputas de poder, ver SARDAR, 2014, p. 13-22.

de circuncisão; e por nomear os estandartes de guerra durante batalhas. Ele também dividiu Meca em áreas, e quem morasse mais próximo do santuário maior poder teria – parece, inclusive, que a casa de Qusayy estava anexada à Caaba, assim, quando os peregrinos circulavam o Cubo, estavam também girando em torno de Qusayy (ibid.).

Ele também procurou criar uma união entre os clãs pagãos por meio da fusão dos vários cultos existentes em Meca. “Todas as diferentes deidades dos clãs, tanto de dentro quanto fora de Meca, eram presididas por uma divindade principal chamada *al-Lah*, literalmente ‘o deus’, que garantia a peregrinação e a união entre os clãs de Meca” (SARDAR, 2014, p. 23-24). Ao mesmo tempo, Qusayy procurou criar uma reputação de neutralidade política em Meca, a fim de atrair peregrinos de todos os grupos da região. A localização geográfica da cidade, situada no meio do caminho entre a Síria e o Iêmen, era “quase equidistante dos três maiores centros de poder político na região”: o império sassânida (que controlava a região do atual Irã), o império bizantino (com capital em Bizâncio, na atual Turquia) e o império abissínio (localizado na área do que hoje é principalmente a Etiópia) – e Qusayy soube manipular os interesses de cada um desses impérios a seu favor a fim de garantir a independência da cidade.

Essa posição de neutralidade era importante pois os peregrinos que viajavam até Meca eram encorajados a tirar vantagem da paz e prosperidade para realizarem trocas comerciais; ao mesmo tempo, as principais feiras de comércio do Hejaz continuaram a coincidir com o ciclo da peregrinação (ASLAN, 2006). Com isso, Qusayy começou a tributar o comércio que acontecia em Meca, cobrando pequenas taxas das caravanas que se dirigiam à cidade, em troca da garantia de que seriam escoltadas em segurança até lá (SARDAR, 2014, p. 26). Dessa maneira, Qusayy transformou a economia da cidade, que se consolidou quase que exclusivamente em torno da peregrinação.

A importância desse comércio até hoje é um tema controverso: por anos, explicou Aslan (2006), acreditou-se que Meca fosse o eixo de uma rota comercial internacional que importava ouro, prata e especiarias dos portos do sul do Iêmen, que depois eram exportados para os impérios bizantino e sassânida. De acordo com essa visão, “que é corroborada por várias fontes árabes”, os coraixitas controlariam um entreposto comercial entre o sul e o norte da Arábia; Meca seria, portanto, o centro financeiro do Hejaz. Contudo, estudos mais recentes passaram a questionar essa percepção, primeiramente porque “não existe nenhuma fonte não árabe que confirme a teoria de que Meca era o centro de uma zona de comércio internacional” (ibid., p. 26). Segundo Patricia Crone e outros autores (apud ASLAN, 2006, p. 26), ao

contrário de Petra (na Jordânia) e Palmira (na Síria), não há “sinais tangíveis de acúmulo de capital na Meca pré-islâmica”. E apesar do que dizem as fontes árabes, evidências históricas e conhecimentos da geografia da região indicam que Meca não estava situada em nenhuma rota comercial na Península Arábica. “Não havia razão para viajar até Meca ou, até mesmo, se estabelecer por lá. Nenhuma razão, a não ser pela Caaba”, argumentou Aslan (ibid., p. 27), que destacou o valor único desse templo pela sua reivindicação de ser um “santuário universal”:

Dizia-se que todas as divindades da Arábia pré-islâmica encontravam-se neste único santuário, e todos os povos da Península Arábica independentemente das crenças de cada tribo, sentiam uma obrigação espiritual profunda não só para com a Caaba, mas também para com a cidade que a guardava e a tribo que a conservava.

Na visão de Aslan, Qusayy e seus descendentes acabaram por desenvolver, em meio a uma região de deserto, um inovador sistema econômico-religioso calcado no controle da Caaba e nos ritos da peregrinação seguidos por quase toda a população do Hejaz, o que garantia a supremacia econômica, religiosa e política de um único grupo, os coraixitas. É por essa razão que os abissínios tentaram destruir a Caaba em 570 d.C., data que ficou conhecida como o Ano do Elefante. Abraha, o vice-rei cristão do negus da Abissínia, que dominava o Iêmen em meados do século VI, mandou construir outro centro de peregrinação localizado em Sanaa, a principal cidade do Iêmen, para redirecionar o fluxo de peregrinos de Meca para o sul da Arábia. Para tal, era necessário que a Caaba fosse eliminada, não porque fosse uma “ameaça religiosa, mas sim porque era uma rival econômica” (ibid., p. 28).

No entanto, a invasão a Meca foi um fracasso, embora a cidade tenha sido evacuada. À medida que o exército se aproximava da cidade, com o vice-rei encabeçando o grupo montado em seu elefante ornamentado,

uma coisa extraordinária aconteceu. O elefante ficou desgovernado. Quando tentaram fazer com que caminhasse em direção a Meca, ele se sentou no chão. O animal foi espancado, mas se recusava a se mexer. Quando exigiram que ele caminhasse em direção ao Iêmen, ele se levantou e começou a correr; na direção ao leste, para a Síria, ele galopava. Mas quando tentavam fazer com que se dirigisse para Meca, ele voltava a se sentar. [...] O exército de Abraha também foi afligido por uma doença mortal, provavelmente varíola. A doença se espalhou rapidamente pelas suas tropas [...] Abraha foi atacado por levas de pássaros que jogavam pedras sobre os soldados. Abraha estava aterrorizado pelo que viu e mandou que seu exército retornasse ao Iêmen (SARDAR, 2014, p. 28).

A reputação da cidade cresceu ainda mais depois desses acontecimentos. Para os muçulmanos, o auspicioso ano de 570 d.C. também é considerado uma das datas possíveis para o nascimento do Profeta Muhammad na cidade de Meca, na família coraixita dos Banu Hashim. Sua família, inclusive, estava diretamente ligada aos ritos da peregrinação, uma vez que seu avô, Abd al-Muttalib, era guardião da fonte de Zam-Zam e, “por herança, ocupava um dos cargos principais da peregrinação a Meca, a *sigaya*, ou distribuição de água aos peregrinos; ademais, ocupava-se do comércio com a Síria e o Iêmen” (MANTRAN, 1977, p. 57).

Quando Muhammad começou a pregar o monoteísmo pelas ruas de Meca, os coraixitas não se incomodaram num primeiro momento; no entanto, essa profissão de fé trazia implicações sociais e econômicas para a cidade. À diferença de outros pregadores religiosos da época, Muhammad não falava a partir de sua própria autoridade, nem suas recitações eram mediadas por *jinnns*¹⁸⁷ (o que era mais comum), mas ele afirmava ser o “Mensageiro de Deus”, identificando-se inclusive com os profetas dos judeus e cristãos. Assim, ele transgredia o processo tradicional de poder árabe, pois nenhuma autoridade havia sido concedida a Muhammad, uma vez que ele “não tinha iguais” (ASLAN, 2006, p. 44).

O testemunho, a *shahada*, de que “Não há um deus além de Deus, e Muhammad é seu Mensageiro” pregava que Deus não precisava de intermediários e que Ele poderia ser acessado por qualquer um. Assim, os ídolos e o templo eram “inúteis”. “E se a Caaba era inútil, então não havia mais razão para a supremacia de Meca, tanto como centro religioso quanto econômico do Hejaz”, explicitou Aslan (ibid., p. 45-46), que vê Muhammad como um reformador social. O desdém de Muhammad para com os antigos ritos e valores tradicionais que sustentavam a fundação social, religiosa e econômica de Meca causava maior preocupação nos coraixitas do que suas reivindicações monoteístas. Temendo, pois, por sua vida, ele partiu para Yathrib (logo depois chamada de Medina, por ser a *madinat al-nabi*, a “cidade do Profeta”) com alguns de seus seguidores no ano de 622 d.C., que marca a *Hégira*, o início do calendário islâmico. Antes de Muhammad ir para Medina, ele, seguindo o exemplo dos judeus, rezava em direção (*qibla*) a Jerusalém, “cidade significativa para os muçulmanos por causa das suas conexões com os profetas que precederam Muhammad” (PORTER et al.,

¹⁸⁷ Os *jinnns* são seres “invisíveis, benfazejos, ou malfazejos, que, de acordo com o Alcorão, foram criados de fogo – cf. XV 27 [E os jinnns, criamos-los, antes do fogo do Samun] [...] A sura [a 72, dos Jinnns], também relata que os jinnns, antes, tinham por hábito ouvir os segredos celestiais, para transmiti-los, depois, aos adivinhos; entretanto, a partir de Muhammad, ficaram obstados de fazê-lo, com a ameaça de serem perseguidos por bólides incandescentes; e, ressalta, outrossim, que entre eles, há os crentes e os descrentes” (ALCORÃO, N.T. NASR, Helmi, 2005, p. 976).

2012, p. 31), e pelo fato ter sido o ponto em que o Profeta partiu para a sua “viagem noturna”¹⁸⁸.

A mudança da *qibla* para Meca um tempo depois pode ter sido, segundo Hourani (2006, p. 39), “um sinal do rompimento com os judeus” e de enfatizar “a linhagem de descendência espiritual que ligava Maomé^[189] a Abraão”, tornando-se este, a partir daí, um ancestral comum dos muçulmanos, além de judeus e cristãos. Essa troca também estava relacionada com

uma mudança nas relações de Maomé com os coraixitas e Meca. Houve uma espécie de reconciliação de interesses. Os mercadores de Meca corriam o risco de perder suas alianças com os chefes tribais e o controle do comércio, e na própria cidade havia um número crescente de seguidores do Islã; um acordo com o novo poder afastaria certos perigos, enquanto a comunidade de Maomé, por sua vez, não poderia sentir-se segura enquanto Meca fosse hostil, e precisava dos ofícios dos patrícios mecanos. Como se julgava que o *haram* de Meca fora fundado por Abraão, podia-se aceitá-lo como um lugar de peregrinação, embora com um sentido modificado. (Ibid.)

Em 629, “as relações haviam-se tornado suficientemente estreitas para que a comunidade fosse a Meca em peregrinação, e no ano seguinte os líderes da cidade entregaram-na a Maomé, que a ocupou praticamente sem resistência”, anunciando os “princípios de uma nova ordem: ‘Toda pretensão de privilégio, sangue ou propriedade fica por mim abolida, a não ser a custódia do templo e a água dos peregrinos’” (ibid., p. 39).

Ainda que Medina continuasse sendo a capital política dos primórdios do islã, Muhammad sabia da importância comercial e religiosa de Meca, por isso reivindicou o controle sobre o *haram*. No Alcorão, foi revelado que “Não há culpa sobre vós, ao buscardes favor de vosso Senhor em novos negócios” (ALCORÃO, 2005, p. 53. Sur. 2, vers. 198), uma vez que os Companheiros do Profeta “consideravam negócios e comércio durante o mês do *Hajj* como pecaminoso porque pensavam que comércio tinha uma espécie de semelhança com os bazares que eram organizados” durante o período pré-islâmico (AL-NAWAWI, s.d., Hadith 1284); dessa forma, foi esclarecido que a prática do comércio durante a peregrinação não era um ato pecaminoso e era aprovada pelo islã.

¹⁸⁸ Segundo Hitti (1948, p. 29-30), essa seria a “dramática viagem noturna em que o Profeta, segundo se diz, foi transportado instantaneamente da Caaba a Jerusalém, como preparação à sua ascensão ao sétimo céu. Por ter servido assim como a estação terrestre nesta viagem memorável, Jerusalém, já sagrada para judeus e cristãos, tornou-se e tem continuado a ser, depois de Meca e Medina, a terceira das cidades mais sagradas para o mundo muçulmano. Embelezada por adições posteriores, a história desta viagem milagrosa goza ainda do maior favoritismo entre os círculos místicos da Pérsia e da Turquia.”

¹⁸⁹ O uso do nome “Maomé” segue a tradução feita diretamente do material bibliográfico citado.

Em resumo, para além da realização religiosa, a peregrinação a Meca, nas palavras de Paulo Hilu da Rocha Pinto (2014, p. 67-68), “constitui, durante a história do islã, um importante elemento na criação e organização de processos sociais e culturais que conectaram as diferentes regiões do mundo muçulmano”, sendo que as rotas de peregrinação também se constituíam em rotas de comércio,

com os peregrinos e comerciantes levando produtos de suas regiões de origem e adquirindo outros nos vários mercados que se desenvolveram em Meca e nas cidades pelo caminho. Além disso, os comerciantes estabeleciam contatos com outros mercadores em Meca, o que permitiu o surgimento de novas rotas comerciais.

No entanto, para Burton, apesar de reconhecer o aspecto comercial no *hajj*, ele o via como uma manifestação essencialmente religiosa, e criticava os autores europeus que se recusavam a aceitar essa característica da peregrinação:

Alguns escritores europeus que, nos últimos anos, trabalharam para representar a peregrinação a Meca como uma feira, um pretexto para tributar mercadores e para fornecer à Arábia os benefícios da compra e da troca. Seria infrutífero especular qual elemento, o secular ou o espiritual, prevaleceu originalmente, mas, provavelmente, cada um tinha a sua parte. Mas aqueles que folhearem este volume [de *Pilgrimage*] verão que, apesar da piedade amena da época, a peregrinação a Meca é essencialmente religiosa e, acidentalmente, uma questão de comércio.¹⁹⁰

Tanto que, para o explorador, a visão da multidão de muçulmanos na Caaba para ouvir um sermão perto do meio-dia deixou-o estarecido: sentados em longas fileiras virados para a torre negra central, com suas vestes de cores vistosas, que podiam ser comparadas “a um jardim com as flores mais brilhantes, e essa diversidade de detalhes provavelmente não poderia ser vista reunida em qualquer outro edifício na face da terra” – as mulheres, “um grupo de visual sóbrio e monótono”, sentavam à parte “em sua posição peculiar”. Nada parecia se mover, a não ser por “alguns dervixes que, turíbulo em mãos, passavam por entre as fileiras e recebiam esmolas voluntárias dos fiéis”. Em um púlpito alto, sobressaía-se o pregador, um “senhor mais velho, de barba branca como a neve”. Levantou-se, e pronunciou:

¹⁹⁰ BURTON, R., 2014, v. 2, p. 280: “Some European writers have of late years laboured to represent the Meccan pilgrimage as a fair, a pretext to collect merchants and to afford Arabia the benefits of purchase and barter. It would be vain to speculate whether the secular or the spiritual element originally prevailed; but most probably each had its portion. But those who peruse this volume will see that, despite the comparatively lukewarm piety of the age, the Meccan pilgrimage is religious essentially, accidentally an affair of commerce.”

“Que a paz esteja convosco! E a Piedade de Allah e Suas Bênçãos!”, e voltou a sentar-se. O *muezzin* (responsável por chamar os muçulmanos às preces nas mesquitas), ao pé do púlpito, fez o chamado para a oração, enquanto que a “figura majestosa” do pregador começou as recitações; um silêncio recaiu sobre o templo. No fim da longa sentença, a multidão soltou “Amém”. E ao final do sermão, “cada terceira ou quarta palavra” era seguida pelo entoar de milhares vozes. “Eu vi cerimônias religiosas de muitas terras, mas nunca, em nenhum lugar, algo tão solene e impressionante quanto esta”, admitiu¹⁹¹, deixando, de alguma forma, transparecer o fascínio que o islã lhe suscitava, despindo-se, por um momento, do seu papel como agente do imperialismo para poder apreciar esse ritual.

O *hajj* foi se constituindo, portanto, como um dos principais elementos de identidade da religião islâmica, marcado pelo aspecto comunal de que todos muçulmanos partiam em peregrinação ao mesmo tempo, o que “os distinguiu nitidamente do resto do mundo” (HOURANI, 2006, p. 40). E Meca, à medida que o império islâmico se expandia, crescia em importância.

2.3 O sagrado como político

Ao liderar o *hajj*, o Profeta deu início a uma tradição que foi mantida pelos seus três primeiros sucessores, os califas Abu Bakr (632-634), Omar (634-644) e Uthman (644-656)¹⁹². Dessa forma, esse período consolidou a ideia de que a liderança do *hajj* era um sinal de liderança de toda a comunidade muçulmana. Os problemas com relação a isso começaram no califado de Ali (656-661), quando seu governo passou a ser questionado politicamente por

¹⁹¹ Ibid., p. 225-226: “when the noon drew nigh we repaired to the Harim for the purpose of hearing the sermon. Descending to the cloisters below the Bab al-Ziyadah, I stood wonder-struck by the scene before me. The vast quadrangle was crowded with worshippers sitting in long rows, and everywhere facing the central black tower: the showy colours of their dresses were not to be surpassed by a garden of the most brilliant flowers, and such diversity of detail would probably not to be seen massed together in any other building upon earth. The women, a dull and sombre-looking group, sat apart in their peculiar place. [...] Nothing seemed to move but a few Darwayshes, who, censer in hand, sidled through the rows and received the unsolicited alms of the Faithful. Apparently in the midst, and raised above the crowd by the tall, pointed pulpit, whose gilt spire flamed in the sun, sat the preacher, an old man with snowy beard. [...] Presently he arose, took the staff in his right hand, pronounced a few inaudible words, (The words were “Peace be upon ye! and the Mercy of Allah and His Blessings!”) and sat down again on one of the lower steps, whilst a Mu’ezzin, at the foot of the pulpit, recited the call to sermon. Then the old man stood up and began to preach. As the majestic figure began to exert itself there was a deep silence. Presently a general “Amin” was intoned by the crowd at the conclusion of some long sentence. And at last, towards the end of the sermon, every third or fourth word was followed by the simultaneous rise and fall of thousands of voices. I have seen the religious ceremonies of many lands, but never – nowhere – aught so solemn, so impressive as this.”

¹⁹² Os primeiros califas também criaram a tradição de embelezar as duas cidades sagradas com a construção de mesquitas e de outras instalações para os peregrinos (PORTER et al., 2012).

seus rivais. Dessa forma, o controle de Meca e a liderança do *hajj* tornaram-se uma “maneira efetiva” de os requerentes ao poder do califado afirmarem sua proeminência, por serem importantes fontes legitimadoras de poder, uma vez que os muçulmanos de todo o islã se reuniam em Meca e depois retornavam para suas terras de origem com a notícia de quem era o seu soberano. Em um momento em que a circulação de informações era lenta e intermitente, “o *hajj* era o principal fórum para a disseminação de notícias. A liderança do *hajj* e a concentração de pessoas tornaram-se, na verdade, uma importante questão política” (PORTER et al., 2012, p. 77-78).

O envolvimento pessoal do califa com o *hajj* terminou com a ascensão de Ali ao poder, em 656, como consequência da mudança do centro político de poder de Medina e da região do Hejaz primeiro para Kufa (no que hoje seria o Iraque), com Ali, e depois para Damasco (na Síria), com Mu’awiya (661-680), dando início à dinastia omíada. Isso significava que, durante o governo dos omíadas, o califa raramente liderava o *hajj* em pessoa, mas a organização das caravanas e a proteção dos peregrinos, assim como a escolha do seu líder, permaneceram uma função importante do governo como demonstração da sua soberania (PORTER et al., 2012)¹⁹³. Mu’awiya utilizou-se do *hajj* para enfatizar sua autoridade diante da *ummah* (a comunidade formada por todos os muçulmanos do mundo, unida pela crença em Allah e de que Muhammad é seu profeta), também começando a tradição de que o califa deveria providenciar a *kiswa* (a manta de tecido bordada que cobre a Caaba) como uma forma de exibir a sua liderança.

A natureza política do *hajj* ficou ainda mais explícita nos anos que seguiram a morte de Mu’awiya, em 680, quando seu filho, Yazid I (680-683), tentou impor sua autoridade. O principal desafio ao seu governo surgiu na disputa pelo controle do *hajj* e, conseqüentemente, da opinião pública no mundo muçulmano como um todo. Com Yazid residindo na Síria, alguns de seus oponentes procuraram atrair para si a lealdade dos peregrinos, e o *hajj* tornou-se “um teatro em que o drama da política muçulmana foi representado” (PORTER et. al., 2012, p. 80). Entre seus rivais estavam o líder kharijita Najda ibn Amir¹⁹⁴; o neto do Profeta e

¹⁹³ Em geral, os califas indicavam parentes próximos para esse papel, e eram considerados membros da família do Profeta, “uma tradição que foi mantida de uma forma ou de outra até 1926”, com o esfacelamento do império turco-otomano (PORTER et al., 2012, p. 80).

¹⁹⁴ Segundo Berkey (2003, p. 86), os kharijitas (literalmente, “aqueles que partem”) são considerados o primeiro grupo sectário que surgiu no islã. “Suas origens são um tanto obscuras, mas os primeiros muçulmanos identificados como kharijitas são aqueles que abandonaram o exército de Ali durante sua disputa pelo poder com Mu’awiya após o assassinato de Uthman. De acordo com as fontes, esses kharijitas se opuseram ao fato de Ali ter aceitado a proposta de resolver a disputa por meio de arbitragem; eles se opuseram a isso porque tinham a convicção de que Uthman tinha sido culpado de crimes graves, por isso a exigência de Mu’awiya por vingança

filho de Ali, Husayn¹⁹⁵; e Abdallah ibn al-Zubayr, que defendia o retorno à simplicidade religiosa do começo do islã. Este último não aceitou Yazid como califa e, por isso, liderou as preces separadamente durante o *hajj*; em Arafat, havia três grupos separados: o dos omíadas, o dos kharijitas e o de Ibn al-Zubayr. Assim, Yazid enviou forças militares para recuperar o controle omíada no Hejaz, seu general fez um cerco a Meca e parte da Caaba foi destruída durante os combates (ibid.).

Segundo Mantran (1977, p. 103), Ibn al-Zubayr foi uma ameaça constante para a unidade do califado omíada, e chegou, inclusive, a ser proclamado califa em Medina. Ele também recebeu apoio dos qaysitas (árabes do norte da península), que queriam que fosse proclamado califa na Síria, “o que ele recusou, provocando provavelmente sua queda”. Ao mesmo tempo, os iemenitas (árabes do sul da península) elegeram califa um membro de um ramo mais recente dos omíadas, Marwan ibn al-Hakam (684-685), derrotando os qaysitas, mas só governando a Síria e o Egito. Durante esse breve reinado, tentou atrair os qaysitas para seu lado e manter o equilíbrio entre os árabes. Mas foi seu filho, Abd al-Malik (685-705), que conseguiu restaurar a unidade e a paz no império, depois da derrota dos rebeldes no Iraque, aliados de Ibn al-Zubayr, em 691, e da derrota e morte deste último no ano seguinte. “Com este caso ficou definitivamente encerrado todo papel político de Medina e de Meca” (ibid.).

O auge do *hajj* aconteceu durante o califado abássida¹⁹⁶, sob o reinado de Harun al-Rashid (786-809), que liderou nove vezes a peregrinação; sua rica esposa, Zubayda, foi uma das grandes patronas do *hajj*, investindo na melhoria das rotas de peregrinação que saíam de

pela morte do seu parente era vã. [...] o ponto de partida para sua oposição era a sua reprovação ao comportamento de Uthman e dos califas que se seguiram”. Para Hourani (2006, p. 55), havia vários grupos de oposição ao califado omíada que usaram o nome dos kharijitas, ou kharijis, principalmente nas regiões sob o controle de Basra. “Em oposição às pretensões dos chefes tribais, afirmavam que não havia precedência no Islã, a não ser a da virtude. Só o muçulmano virtuoso devia governar como imã e, caso se desviasse, devia-se retirar a obediência a ele [...] alguns aquiesceram temporariamente com o governo omíada, outros revoltaram-se, e outros ainda afirmaram que os verdadeiros fiéis deveriam criar uma sociedade virtuosa, com uma nova hégira para um lugar distante”. No caso do líder kharijita Najda ibn Amir, explicou Berkey (2003, p. 86), no final do século VII, “ele controlou grandes territórios do leste da Arábia, Iêmen e Hadramaute, além de ter ameaçado tanto o governo do califa omíada Abd al-Malik quanto os domínios de Ibn Zubayr no Hejaz”.

¹⁹⁵ De acordo com Hourani (2006, p. 55), o segundo filho de Ali, Husayn, em 680, “mudou-se para o Iraque com um pequeno grupo de parentes e dependentes, esperando encontrar apoio em Kufa e arredores. Foi morto num combate em Karbala, no Iraque, e sua morte iria dar a força da memória dos mártires aos partidários de Ali (os *shi'at Ali*, ou xiitas).”

¹⁹⁶ Segundo relatou Hourani (2006, p. 56-57), o califado abássida surgiu a partir de uma linhagem que se dizia parte da família do Profeta a partir dos descendentes do seu tio Abbas. “Alegando que o filho de Muhammad ibn al-Hanafiyya lhes transmitira seu direito de sucessão, eles criaram, a partir de suas casas à margem do deserto sírio, uma organização centrada em Kufa. [...] Do Curasão, o exército marchou para oeste, derrotando os omíadas em várias batalhas, em 749-50; o último califa da casa, Marwan II, foi perseguido até o Egito e morto. Enquanto isso, o líder anônimo era proclamado, em Kufa, como Abul' Abbas, descendente não de Ali, mas de Abbas.”

Bagdá, a capital abássida, até Meca – essa estrada ficou conhecida, inclusive, por *Darb al-Zubayda*.

Burton, com orgulho, relatou que foi o “primeiro europeu” a fazer a travessia pela *Darb al-Sharki*, a “celebrada via pelo deserto do Nejd”¹⁹⁷, construída justamente pela “piedade da Senhora Zubayda, mulher de Harun al-Rashid. Essa magnânima princesa escavou poços de Bagdá até Medina e, conta-se, construiu, uma muralha para orientar os peregrinos através das areias movediças”¹⁹⁸. No entanto, o *hajj* entrou em declínio durante os séculos IX e X diante dos problemas econômicos enfrentados pelo califado; com isso, a relação entre os beduínos da Arábia e o *hajj* começou a se deteriorar, uma vez que não recebiam mais subsídios do governo para deixarem em paz as caravanas de peregrinos, o que tornava essa travessia ainda mais perigosa (PORTER et al., 2012).

No fim da década de 960, os fatímidas¹⁹⁹ conquistaram o Egito e estabeleceram lá sua nova capital, o Cairo, ao mesmo tempo em que reivindicavam a liderança do califado no mundo islâmico e o controle sobre o *hajj*, ameaçando a soberania dos abássidas. Desse momento em diante, as rotas das principais caravanas da peregrinação passaram a sair do Egito e da Síria, e não mais do Iraque, ainda que os novos califas nunca tenham patrocinado o *hajj* como fizeram os abássidas (ibid.). O século X foi, portanto, palco de uma mudança na posição política das cidades sagradas, sendo que, até a metade desse período, Meca e Medina tinham feito parte do califado muçulmano governado por omíadas e abássidas, e seus governantes eram funcionários imperiais indicados por Damasco ou Bagdá. Em 996, Meca passou a ser controlada pelos Musawis, uma família que reivindicava descendência da linhagem de Ali pelo seu filho mais velho, Hasan; por isso tomaram para si o título de xarife, indicando que eram descendentes de Ali, sendo que as diferentes famílias que usaram esse título ao longo dos séculos continuaram a reivindicar essa descendência, tradição só chegou ao fim com a conquista de Meca pelos sauditas em 1924 (ibid.).

¹⁹⁷ BURTON, R., 2014, v. 2, p. 51: “But no European had as yet travelled down by Harun al-Rashid’s and the Lady Zubaydah’s celebrated route through the Nijid Desert.”

¹⁹⁸ Ibid., p. 58: “The Darb al-Sharki, or “Eastern road,” down which I travelled, owes its existence to the piety of the Lady Zubaydah, wife of Harun al-Rashid. That munificent princess dug wells from Baghdad to Al-Madinah, and built, we are told, a wall to direct pilgrims over the shifting sands.”

¹⁹⁹ De acordo com Hourani (2006, p. 67-68), os fatímidas, de origem ismaelita, surgiram em 910, quando chegou à Tunísia ‘Ubaiadullah, que “alegava ser descendente de ‘Ali e Fátima. Proclamou-se califa, e no meio século seguinte sua família criou uma dinastia estável, que recebeu o nome de fatímida (do nome da filha do Profeta, Fátima). Tanto por motivos religiosos como políticos, marchou para leste, em direção às terras dos abássidas, e em 968 ocupou o Egito. Dali, estendeu seu domínio pela Arábia Ocidental e o interior da Síria, mas logo perdeu a Tunísia. [...] A base do poder fatímida era a receita das terras férteis do delta e do vale do Nilo, dos ofícios das cidades, e do comércio na bacia do Mediterrâneo e também no mar Vermelho.”

Dessa forma, Meca conseguiu certa autonomia em relação ao poder central – então dominado pelos fatímidas –, e a administração do *hajj* passou a ser realizada pelos governantes locais; ao mesmo tempo, a cidade ficou mais pobre, uma vez que, durante o domínio abássida, havia o hábito de se enviar presentes e pagar pensões para os habitantes das cidades sagradas como demonstração de respeito. Sem essa fonte de renda, Meca passou a depender da “prosperidade incerta” dos *hajjis*, ricos e pobres. Por causa disso, tanto os xarifes quanto os habitantes de Meca ganharam a reputação de serem “gananciosos e desonestos” com relação ao tratamento aos peregrinos. Os xarifes seriam “orgulhosos da sua descendência e ciumentos do seu status”, mas não poderiam considerar-se os “monarcas do mundo islâmico como um todo” (ibid., p. 108)²⁰⁰.

Aparentemente essa reputação dos habitantes de Meca permaneceu pelo menos até meados do século XIX. O próprio Burton, em seu relato, escreveu que as “peculiaridades mais desagradáveis dos mecanos são o seu orgulho e a sua linguagem grosseira”. Além disso, viam-se a si mesmos como

a nata dos filhos da terra, ressentindo com extrema aspereza qualquer palavra de desdém com relação às Cidades Sagradas e a seus habitantes. Gabam-se da sua descendência sagrada, da sua exclusão dos infiéis, dos seus jejuns rigorosos, dos seus homens cultos e da pureza da sua linguagem. Na verdade, o seu orgulho aparecia a todo momento [...]. Os mecanos distinguiram-se aos meus olhos pela licenciosidade superior da sua linguagem, ainda mais neste Oriente “boca-suja”.²⁰¹

²⁰⁰ Com a ascensão dos seljúcidas ao poder em 1055, em Bagdá, os abássidas puderam ameaçar os fatímidas pela liderança do mundo muçulmano, sendo que a proeminência sobre Meca passou a ser disputada entre esses dois grupos (PORTER et al., 2012). Essa situação mudou novamente quando os aiúbidas substituíram os fatímidas no Egito em 1171, quando tomaram o controle do *hajj* – eles tentaram abolir sem sucesso o domínio dos xarifes de Meca. Segundo Hourani, os aiúbidas eram uma dinastia fundada por Salah al-Din, mais conhecido por Saladino (1169-93), um chefe militar de origem curda e principal nome muçulmano de oposição aos cristãos em meio às Cruzadas. Essa rede de estabelecimentos dos cruzados cristãos em áreas do Oriente Médio passou a interromper o fluxo da rota de peregrinos que saía de Damasco e tornava ainda mais perigosa a travessia que partia do Cairo, cruzando o Sinai para chegar até o Golfo de Aqaba. Os peregrinos vindos do Egito ou de áreas mais a oeste só tinham a opção de subir o Nilo e cruzar o Mar Vermelho, ou fazer a longa viagem até Bagdá e, de lá, partir para Meca (ibid.). O mundo muçulmano também passou a sofrer ameaças vindas mais ao leste, com as invasões de uma dinastia mongol não muçulmana, que acabou por extinguir o califado abássida em 1258, após a conquista de Bagdá. Um ramo dessa família governou o que hoje seriam as regiões do Irã e do Iraque entre 1256 e 1336, e nesse tempo converteu-se ao islã. Hourani (2006, p. 122) explicou que os mongóis tentaram expandir seu controle para oeste, mas foram detidos na Síria por um exército formado por escravos militares, chamados de mamelucos, trazidos ao Egito pelos aiúbidas. Os chefes desse exército acabaram por depor a dinastia aiúbida para formar uma elite militar que tinha sua origem no Cáucaso e na Ásia central. Os mamelucos governaram o Egito de 1250 a 1517, a Síria a partir de 1260, e as cidades santas de Meca e Medina até a sua conquista pelos otomanos. Os otomanos eram uma dinastia turca que surgiu na Anatólia, mas que tem suas origens na Ásia central.

²⁰¹ BURTON, R., 2014, v. 2, p. 235-236: “The most unpleasant peculiarities of the Meccans are their pride and coarseness of language. Looking upon themselves as the cream of earth’s sons, they resent with extreme asperity the least slighting word concerning the Holy City and its denizens. They plume themselves upon their holy

Mesmo assim, o explorador reconheceu qualidades nos habitantes de Meca: coragem, bonomia, “suavidade viril em seus modos, inflamado sentimento de honra, fortes afeições familiares, algo parecido ao que chamamos de patriotismo e conhecimento geral”, e o “lado obscuro” dessas qualidades seriam “orgulho, intolerância, falta de religião, ganância pelo ganho, imoralidade e pródiga ostentação”²⁰².

Ao comparar os mecanos com os habitantes de Medina, percebeu algumas similaridades, sendo que ambos eram uma “mistura curiosa de generosidade e maldade, de abundância e penúria” – a abundância sendo resultado da ostentação e, a penúria, uma “característica da raça semítica, já familiar à Europa por causa do judeu”. Acima de todas as qualidades, a prepotência seria impressionante, já que eles a mostravam no seu “jeito de andar, na sua aparência e em quase todas as palavras: ‘Eu sou fulano, filho de sicrano’ é um explicativo comum”, especialmente nas horas de perigo, e essa característica “não é de todo condenável, pois deve certamente funcionar como incentivo a atos de bravura”. Apesar das “enfermidades do caráter do medinense”, Burton, “no geral”, saiu com uma boa impressão, pois encontrou neles, “mais do que em qualquer outra nação oriental”, essa característica “redentora” que é a “virilidade”²⁰³.

A “prepotência” do habitante de Medina refletia-se nas suas maneiras pois, para Burton, elas eram mais “graves e pomposas que a de qualquer árabe” que havia se misturado. Esse aspecto parecia ter surgido por influência dos conquistadores turcos, ainda que na intimidade ou quando ficassem bravos caísse “o véu da polidez” e a “ruidosa voz árabe, o

descent, their exclusion of Infidels, their strict fastings, their learned men, and their purity of language. In fact, their pride shows itself at every moment; [...] The Meccans appeared to me distinguished, even in this foul-mouthed East, by the superior licentiousness of their language.”

²⁰² Ibid., p. 237: “The redeeming qualities of the Meccan are his courage, his bonhomie, his manly suavity of manners, his fiery sense of honour, his strong family affections, his near approach to what we call patriotism, and his general knowledge [...]. The dark half of the picture is formed by pride, bigotry, irreligion, greed of gain, immorality, and prodigal ostentation.”

²⁰³ Ibid., p. 21-22: “The Madani are, like the Meccans, a curious mixture of generosity and meanness, of profuseness and penuriousness. But the former quality is the result of ostentation, the latter is a characteristic of the Semitic race, long ago made familiar to Europe by the Jew. The citizens will run deeply in debt, expecting a good season of devotees to pay off their liabilities, or relying upon the next begging trip to Turkey; and such a proceeding, contrary to the custom of the Moslem world, is not condemned by public opinion. Above all their qualities, personal conceit is remarkable: they show it in their strut, in their looks, and almost in every word. ‘I am such an one, the son of such an one,’ is a common expletive, especially in times of danger; and this spirit is not wholly to be condemned, as it certainly acts as an incentive to gallant actions [...]. Upon the whole, however, though alive to the infirmities of the Madani character, I thought favourably of it, finding among this people more of the redeeming point, manliness, than in most Eastern nations with whom I am acquainted.”

abuso volúvel, copioso e enfático, além da mania de gesticulação retornam em toda sua deformidade”²⁰⁴.

No que concerne à aparência física dos habitantes de Medina, Burton admitiu ter ficado impressionado com o fato de essa população “mestiça”²⁰⁵ ter adquirido a fisionomia árabe – pois, para Burton, o “verdadeiro tipo árabe” era o “beduíno de família nobre e antiga”. Eles eram “bem brancos, o efeito de um clima mais frio; por vezes as bochechas ficavam vermelhas, e o cabelo é castanho escuro – em Medina, eu não era visto como um homem branco”²⁰⁶. Segundo ele, os jovens da cidade estavam começando a imitar os turcos “naquela abominação para os seus ancestrais: raspar a barba”. Mesmo assim, o “árabe da cidade” era bastante diferente do “árabe do campo”, principalmente em termos de temperamento – o medinense era menos nervoso que o beduíno”²⁰⁷.

A visão que os mecanos – “um povo escuro” – tinham dos medinenses era que “seus corações são tão escuros quanto as suas peles eram brancas”²⁰⁸ – uma alusão ao “seu espírito vingativo, seu hábito de guardar as injúrias e de esquecer antigas amizades ou benefícios quando uma briga trivial surge”²⁰⁹. Para Burton, essa imagem sobre os habitantes de Medina era “exagerada”, mas “não era demais dizer que os únicos traços do caráter árabe que os cidadãos de Medina” possuíam eram o orgulho, a combatividade, um ponto peculiar da honra e um espírito vingativo de grande força e paciência”²¹⁰. De acordo com o explorador, os

²⁰⁴ Ibid., p. 17: “The manners of the Madani are graver and somewhat more pompous than those of any Arabs with whom I ever mixed. This they appear to have borrowed from their rulers, the Turks. But their austerity and ceremoniousness are skin-deep. In intimacy or in anger the garb of politeness is thrown off, and the screaming Arab voice, the voluble, copious, and emphatic abuse, and the mania for gesticulation, return in all their deformity. They are great talkers as the following little trait shows.”

²⁰⁵ Conforme Roy (1995, p. 191-192), no livro *Goa and the Blue Mountains* (1851), Burton externou uma “revulsa profunda” em relação ao grupo formado pela miscigenação luso-indiana na cidade de Goa, podendo-se depreender a partir daí que qualquer forma de mistura racial era mal vista por ele.

²⁰⁶ BURTON, R., 2014, v. 2, p. 13: “The personal appearance of the Madani makes the stranger wonder how this mongrel population of settlers has acquired a peculiar and almost an Arab physiognomy. They are remarkably fair, the effect of a cold climate; sometimes the cheeks are lighted up with red, and the hair is a dark chestnut – at Al-Madinah I was not stared at as a white man.”

²⁰⁷ Ibid., p. 13-14: “These are the points of resemblance between the city and the country Arab. The difference is equally remarkable. The temperament of the Madani is not purely nervous, like that of the Badawi [...]. The beard is a little thicker, and the young Arabs of the towns are beginning to imitate the Turks in that abomination to their ancestors – shaving.”

²⁰⁸ Ibid., p. 18: “The Meccans, a dark people, say of the Madani, that their hearts are black as their skins are white.”

²⁰⁹ Ibid., p. 13: “Alluding especially to their revengefulness, and their habit of storing up an injury, and of forgetting old friendships or benefits, when a trivial cause of quarrel arises.”

²¹⁰ Ibid., p. 18-19: “This is, of course, exaggerated; but it is not too much to assert that pride, pugnacity, a peculiar point of honour and a vindictiveness of wonderful force and patience, are the only characteristic traits of Arab character which the citizens of Al-Madinah habitually display.”

mecanos consideravam-se “infinitamente” superiores aos medineses, e vice-versa²¹¹. No geral, Burton descreveu os cidadãos das duas cidades sagradas do islã por meio de traços essencializantes e suas descrições físicas foram baseadas em tipologias científicizantes²¹².

2.4 Um equilíbrio delicado

Em 1453, o império bizantino caiu diante da conquista da capital Constantinopla pelos otomanos – a partir daí, passou a ser chamada de Istambul. No início do século XVI (1516-17), os otomanos derrotaram os mamelucos e tomaram para si o controle da Síria, do Egito e da Arábia Ocidental – e, conseqüentemente, de Meca e Medina (HOURANI, 2006). Ao fazer isso, o Sultão Selim I tornou-se mais que o sultão das fronteiras do mundo islâmico: ele havia se transformado no protetor de Meca e Medina e o guardião das rotas de peregrinação. Essas atribuições, para Hourani, eram mais importantes do que o uso do título de califa. Embora Selim I tenha enviado para seu palácio em Istambul as relíquias sagradas do Profeta, consideradas símbolos do califado²¹³, ele não chegou a reivindicar para si, no “sentido clássico”, o título de califa de todo o mundo muçulmano²¹⁴.

O interesse europeu por Meca surgiu com a queda dos mamelucos, que coincidiu não só com a invasão dos otomanos, mas também com a chegada dos portugueses, que cruzaram o

²¹¹ Ibid., v. 1, p. 306: “The Meccans claim unlimited superiority over the Madani: the Madani over the Meccans.”

²¹² Para uma análise mais detalhada da representação dos árabes em *Pilgrimage*, ver GEBARA, 2001.

²¹³ De acordo com Stone (2012), entre essas relíquias – atualmente preservadas no Palácio Topkapi, ex-residência dos governantes otomanos em Istambul – estão fios da barba de Muhammad, sua espada Zulfikar (sendo “mais provável que essa seja a espada de Ali”), uma pegada do Profeta e seu manto.

²¹⁴ Segundo Halil Inalcik (2001, p. 1.196 a 1.228), “de acordo com a doutrina sunita, o califa tinha que vir dos coraixitas, a tribo do Profeta e, além disso, o conceito clássico de um único califa para toda a comunidade islâmica não havia tido mais força desde o século XIII. Quando Suleiman I (1520-66) [sucessor de Selim I] reivindicou o ‘Supremo Califado’ e usou o título de ‘Califa dos Muçulmanos’, valeu-se desses termos apenas para enfatizar sua proeminência entre os governantes muçulmanos e sua proteção sobre o islã. [...]. Eles deram um novo significado à instituição do califado [...]. Os muçulmanos viam os otomanos como o único poder capaz de defendê-los de ataques dos cristãos ocidentais e prontamente aceitaram a suserania otomana”. Os otomanos procuraram tirar proveito político dessa situação, mas foi apenas no século XVIII que a “doutrina clássica” do califado foi retomada também para fins políticos. Para Inalcik (ibid.), quando Suleiman assumiu a proteção do mundo islâmico, esse “era apenas mais um dos aspectos da sua política universal”. Stone (2012, p. 752 a 762) também reconheceu que o título de califa do islã era grandiloquente, mas “por muito tempo não significava nada na prática”; contudo, a conquista do Egito e de Bagdá alterou o centro do império para o mundo árabe, mudando seu caráter. Já para Palmer (2013, p. 3-4), Suleiman, “como califa de facto, possuía primazia espiritual sobre os príncipes muçulmanos. Talvez também tenha sido califa *de jure*, pois o califado, inicialmente privativo dos governantes de Bagdá e recriado no Egito, havia muito estava ofuscado”. Mesmo assim, para este autor, os otomanos “exerciam autoridade em todo o mundo muçulmano”, ainda que a “autoridade religiosa dos sultões nunca tenha sido reconhecida pelos zelotes xiitas na Pérsia e na Mesopotâmia.”

Cabo da Boa Esperança, no continente africano, no fim do século XV, e procuraram controlar o comércio no Mar Vermelho, antes dominado pelos muçulmanos. O principal objetivo dos portugueses era impedir que navios carregados de especiarias alcançassem os portos do Mar Vermelho, de onde suas cargas seriam transportadas até o Cairo. Os portugueses chegaram até a invadir a região do que hoje é o Bahrein para bloquear o comércio que vinha de Basra (no atual Iraque), então ocupada pelos otomanos. Foi por essa razão, segundo Norman Stone (2012), que os otomanos tomaram o Iêmen e a Etiópia: para guardar a entrada do Mar Vermelho, sendo que houve combates entre otomanos e portugueses até Zanzibar (cujo nome “*Zenci bahr*” significa “mar do povo negro” em turco antigo, de acordo com esse autor).

Mesmo que os portugueses não tenham conseguido estabelecer um bloqueio total do comércio no Mar Vermelho, foram bem-sucedidos em mudar o eixo comercial para Lisboa. A presença portuguesa no Oceano Índico acabou por interferir na peregrinação, uma vez que os portugueses atacavam e afundavam navios de peregrinos, além de cobrarem uma taxa especial para os passageiros peregrinos. Eles ainda estavam determinados a atacar Meca. Em 1517, quando Selim estava no Cairo, uma embarcação portuguesa adentrou o Mar Vermelho para atacar Jiddah e Meca. A população do Hejaz implorou ao almirante otomano, Selman, a não abandoná-los; este acabou repelindo os portugueses de Jiddah.

Os portugueses, segundo Inalcik (2001), evitavam confrontar abertamente os turcos que, ao perceberem isso, passaram para a ofensiva: em 1538, enviaram embarcações para expulsar os portugueses do norte da Índia. Mas essa expedição fracassou porque, conforme Stone (2012), o governante muçulmano local recusou-se a cooperar, temendo que os otomanos instalassem um governo próprio na região. Mas, desta data em diante, os otomanos subjugarão o Iêmen e o Aden, e o império otomano continuou a receber especiarias diretamente da Índia e da Indonésia ao longo do século XVI. Nesse meio tempo, em 1573, o império islâmico mughal conquistou a província de Gujarat, que incluía a cidade de Surat, o principal porto marítimo usado pelos peregrinos do sudeste asiático. A conquista de Surat fez aumentar o interesse da elite mughal pelo *hajj*, sendo, inclusive, proclamado um edito imperial garantindo que o governo pagaria todos os custos dos súditos que quisessem realizar a peregrinação às cidades sagradas (PORTER et al., 2012).

Na visão de Hourani (2006), a importância das províncias árabes para o império otomano deve ser considerada em sua relação com os Bálcãs e a Anatólia, uma vez que, durante a maior parte da sua existência, muitos dos recursos do império foram voltados para a sua expansão na Europa oriental e central, e ao controle de suas províncias europeias, que

possuíam grande parte da sua população e proporcionavam o grosso da sua receita. Mesmo assim, era importante que os otomanos controlassem as suas regiões orientais, ainda mais quando muitas delas encontravam-se a longas distâncias de Istambul, especialmente Egito e Síria. As receitas dessas regiões eram parte essencial do orçamento desse Estado, e “eram os lugares onde se concentrava a peregrinação anual a Meca. A posse das cidades santas dava aos otomanos uma espécie de legitimidade e um direito à atenção do mundo islâmico que nenhum outro Estado muçulmano tinha” (ibid., p. 299). Tanto que o pedido de proteção ao sultão otomano contra invasores europeus foi realizado em várias épocas e partes do mundo islâmico: em meados do século XVI, os governantes muçulmanos em Sumatra e na Índia pediram ajuda otomana contra os portugueses; os *khans* do Turquestão fizeram pedidos ao sultão para evitar que os russos ocupassem a bacia do rio Volga, o que acabaria cortando a comunicação com as cidades sagradas a partir da Crimeia – o sultão acabou por organizar expedições para a Índia e a bacia do Volga para manter abertas as rotas de peregrinação.

No Hejaz, os otomanos tinham que manter o controle do porto de Jiddah, onde havia um governador otomano, e afirmar sua autoridade nas cidades santas uma vez por ano, por meio da peregrinação chefiada por um alto funcionário do governo que levava subsídios para os habitantes de Meca e Medina, além de fazer pagamentos aos beduínos para garantir a segurança ao longo das rotas de peregrinação. Essa província, de acordo com Hourani (ibid., p. 303), “era pobre demais para proporcionar receitas a Istambul, remota e difícil demais de ser estreita e permanentemente controlada”, assim, o poder local nas cidades santas continuou sendo exercido pelos membros da família dos xarifes.

No que tange ao controle político de Meca, os otomanos confirmaram os xarifes como governantes da cidade, mas também instalaram um paxá e uma guarnição de janízaros²¹⁵ em

²¹⁵ Segundo Palmer (2013, p. 22-23), o Corpo de Janízaros era uma organização surgida no final do século XIV, “quando o poder otomano estava se transferindo da Ásia menor para os Bálcãs. O sultão Murad I criou os janízaros (*Yeni Çeri*, nova classe militar) como uma guarda de escravos. Tornaram-se o núcleo do primeiro exército regular na Europa moderna. Cerca de cinquenta anos mais tarde, foi imposta uma tributação regular, o *devsirme*, que se tornou a principal fonte de recursos para organizar o Corpo de Janízaros. Os camponeses cristãos que eram pais tinham, a cada cinco anos, de se apresentar aos dirigentes locais e informar o número de filhos da família. Um em cada cinco meninos, geralmente com seis ou sete anos, era levado pelos oficiais do Sultão e obrigado a se tornar muçulmano. [...] Nos séculos XV e XVI, os janízaros seguiam um código de vida rigoroso e bem definido, que preconizava: absoluta obediência a seus oficiais; perfeita harmonia entre as unidades; abstinência de álcool; observância da compaixão muçulmana; conscrição apenas pelo *devsirme* ou de prisioneiros de guerra; nada de barba; nada de casamento; não pretender outra atividade e profissão que não fosse a militar; e aceitação da antiguidade como critério de promoção, da moradia em quartéis (com salvaguardas quando passasse para a reserva), da pena capital como instrumento reconhecidamente de misericórdia, do castigo corporal por ordem de oficiais janízaros e de exigências de treinamento ou exercícios a qualquer momento. Podiam contar com uma boa remuneração e alimentação e, a partir de 1451, recebiam uma concessão especial, o bônus da acessão, cada vez que um novo sultão recebia a espada cerimonial. [...] Mas, por volta, de 1620, os

Jiddah para contrabalançar a autoridade dos xarifes (PORTER et al., 2012). Essa mesma conformação administrativa foi descrita por Burton em meados do século XIX, destacando a tensão que marcava a relação entre essas instâncias. Na descrição do xarife de Meca, que na época era Abd al-Muttalib bin Ghalib (1851-1856), enfatizou que, “apesar do seu treinamento civilizado em Constantinopla, ele é, e deve ser, um homem fanático e intolerante”, uma vez que teria expulsado o vice-cônsul britânico de Jiddah sob a justificativa de que “um infiel não deveria ter posição alguma na Terra Sagrada”. Ainda comentou que “seu orgulho e reserva deu-lhe poucos amigos, embora os mecanos, com sua nacionalidade entusiástica, exaltem a sua coragem e admirem a sua conduta e coragem”; em resumo, “sua posição atual é anômala”. Enquanto que Ahmad Pasha do Hejaz governava politicamente em nome do sultão²¹⁶.

As relações entre essas duas esferas de poder eram, portanto, conflituosas, já que o xarife, “como o Papa”, reivindicava “domínio temporal assim como espiritual”, e tentava comandar as autoridades “pela força da intolerância”, sendo que ele voltava seus interesses para os árabes e os beduínos. O paxá, por sua vez, encabeçava os turcos, então “o poder dominante”. “Os dois contrariam um ao outro em todas as ocasiões possíveis; as discussões são amargas e sem fim; não há governo, e a nau do Estado está em perigo de ser afundada em consequência das querelas dos seus dois capitães”²¹⁷.

O vocabulário usado por Burton revela a limitação do imaginário orientalista perpetrado ao longo do século XIX, que tem suas origens na época das Cruzadas, lembrando que a “representação europeia do muçulmano, do otomano ou do árabe era sempre um meio de controlar o Oriente temível”, cujo objetivo era “menos representar o islã em si mesmo do

janízaros já não eram um exército permanente quanto eram uma ameaça permanente. Seu código era flexível. [...] A última arrecadação geral do tributo no sudeste da Europa foi realizada em 1676. Nessa época já havia casos de pais muçulmanos que cediam seus filhos para famílias cristãs a fim de conseguirem ingressar naquele tão prestigiado e poderoso grupo de homens. No começo do século XVII a rotina de vida dos integrantes do Corpo já não era tão valorizada. Os janízaros adquiriam casas próprias nas cidades da guarnição. Quando não estavam em operações, podiam comerciar, e muitos agiam como membro da milícia civil da reserva, e não do núcleo principal do exército do Sultão. Além disso, enquanto ambicionavam novos direitos, continuavam ciosos da posse de antigos privilégios. O bônus de acesso deixou de ser uma recompensa para se tornar uma forma de extorsão.”

²¹⁶ BURTON, R., 2014, v. 2, p. 150-151: “despite his civilised training at Constantinople, is, and must be a fanatic, bigoted man. He applied for the expulsion of the British Vice-Consul at Jeddah, on the grounds that an infidel should not hold position in the Holy Land. His pride and reserve have made him few friends, although the Meccans, with their enthusiastic nationality, extol his bravery to the skies, and praise him for conduct as well as for courage. His position at present is anomalous. Ahmad Pasha of Al-Hijaz rules politically as representative of the Sultan.”

²¹⁷ Ibid., p. 151: “The Sharif, who, like the Pope, claims temporal as well as spiritual dominion, attempts to command the authorities by force of bigotry. The Pasha heads the Turkish, now the ruling party. The Sharif has in his interest the Arabs and the Badawin. Both thwart each other on all possible occasions; quarrels are bitter and endless; there is no government, and the vessel of the State is in danger of being water-logged, in consequence of the squabbling between her two captains.”

que representá-lo para o cristão medieval” (SAID, 2013, p. 98-99). Como Said (ibid., p. 99) observou: “não há nada especialmente controverso ou repreensível nessas domesticações do exótico; ocorrem entre todas as culturas, certamente, e entre todos os homens”, mas o ponto é que, a partir disso, são formados um vocabulário e um imaginário bastante restritos que acabam por serem reciclados e renovados ao longo dos séculos, inclusive na atualidade.

Dentre as caravanas que partiam em direção a Meca durante o auge do império otomano nos séculos XVI e XVII, a de Damasco era considerada a mais importante

porque estava ligada a Istambul por uma grande rota comercial e podia ser mais firmemente controlada. Todo ano, um delegado especial nomeado pelo sultão partia de Istambul para Damasco, acompanhado por altos funcionários ou membros da família otomana que pretendiam fazer a peregrinação, levando consigo o *surra*, dinheiro e provisões destinados às populações das cidades santas, e pagos em parte pelas receitas de *waqfs*^[218] imperiais dedicadas a esse fim. (Até o século XVIII, esse *surra* era enviado por mar ao Egito, e levado com a peregrinação do Cairo.) Em Damasco, eles juntavam-se à caravana organizada pelo governador da cidade e chefiada por um funcionário nomeado chefe da peregrinação (*amir al-hadj*); a partir do início do século XVIII, esse cargo era exercido pelo próprio governador de Damasco. (HOURANI, 2006, p. 295-296)

Assim, a partir de 1708, o paxá de Damasco passava meses antes da sua partida recolhendo tributos das *sanjaks* (as províncias sírias) em uma travessia conhecida como *dawra*, com o objetivo de obter recursos suficientes para cobrir os gastos da peregrinação que estava por vir. Raramente havia dinheiro para pagar todos os grupos de beduínos que a caravana encontrava pelo caminho. Consequentemente, a alocação de parte dessa verba voltada para pagar os beduínos possuía “cálculos políticos bastante delicados”, uma vez que, se as somas estivessem erradas ou se as forças dos beduínos ao longo da travessia fossem subestimadas, saques e mortes poderiam facilmente acontecer (PORTER et al., 2012, p. 173).

Com relação à caravana que partia do Cairo, de acordo com Hourani (2006, p. 297), ela não era “menos importante”, já que incluía peregrinos do Magreb, que vinham para o

²¹⁸ De acordo com Hourani (2006, p. 161-162), o *waqf*, um sistema religioso de doações autorizado pela *sharia*, que “era a destinação perpétua da renda de uma parte de uma propriedade para instituições ou fins de caridade, por exemplo, a manutenção de mesquitas, escolas, hospitais, fontes públicas ou hospedarias para viajantes, a liberação de prisioneiros ou o cuidado de animais doentes. Mas também podia ser usada em benefício da família do fundador. Este podia estipular que um membro de sua família atuaria como administrador e atribuir-lhe um salário, ou então determinar que a renda excedente da dotação seria entregue a seus descendentes enquanto vivesse, e só ser dedicada a fins de caridade quando a linhagem desaparecesse; tais cláusulas davam lugar a abusos. Os *waqfs* eram entregues aos cuidados do *cádi* [juiz independente do poder executivo que toma decisões de acordo com os ensinamentos da religião] e, em última análise, do governante; proporcionavam assim certa proteção à transmissão da riqueza contra os azares do comércio, a extravagância dos herdeiros ou a depredação dos governantes.”

Egito por terra ou mar, além de egípcios. Era também chefiada por um emir do *hajj*, e levava seu próprio *mahmal* (uma estrutura de madeira coberta com um pano) e a *kiswa*, atravessando o Sinai e a Arábia ocidental até Meca, e também distribuía subsídios para os clãs que encontrava pelo caminho. Contudo, nem sempre era possível impedir ataques a uma ou outra das caravanas, “ou porque não se haviam pagos os subsídios, ou por causa da seca, que levava os beduínos a tentar pegar a provisão de água da caravana” (ibid).

Nas montanhas e no deserto o controle era mais difícil, por causa do terreno, diante da falta de importância econômica. Bastava que o governo otomano reconhecesse as famílias dos senhores locais em troca da coleta e do repasse da receita e de que não ameaçassem as rotas pelas quais passavam o comércio e os exércitos. O mesmo acontecia com chefes de comunidades pastoris no deserto sírio e os que ficavam na rota dos peregrinos para Meca, que acabavam recebendo reconhecimento formal. Era comum que uma política de manipulação, de colocar uma família contra a outra, fosse suficiente para preservar o equilíbrio entre interesses imperiais e locais, mas às vezes isso era ameaçado.

Burton percebeu o delicado equilíbrio que esse tipo de política trazia para a relação entre o governo central e os beduínos: quando cruzou o trajeto de Medina para Meca, registrou a irrupção de uma disputa de poder entre famílias de beduínos na região, o que colocava em perigo a segurança dos peregrinos, alvo de saques, roubos e assassinatos. “Por alguma razão política”, explicou o explorador, o xarife de Meca e o paxá otomano “degradaram” a uma posição inferior o “grande ladrão” Sa’ad, chefe de duas influentes “subfamílias dos Hamidah, a principal família dos Beni-Harb”; e colocaram na posição de liderança dos Beni-Harb seu rival, *Shaykh* Fahd, “outro rufião de estampa similar, que chama a si mesmo chefe dos Beni-Amr, uma outra subfamília dos Hamidah”²¹⁹.

A partir desse cenário, “todo tipo de confusão” surgia, já que o grupo de Sa’ad, que chegava a cinco mil pessoas, ressentia-se – “com aspereza árabe” – do “insulto” feito ao seu chefe, uma vez que o grupo de *Shaykh* Fahd não somava 800 pessoas. Por sua vez, *Shaykh* Fahd, com o apoio do governo, cortava os suprimentos de Sa’ad. Na visão de Burton, os dois grupos eram “igualmente selvagens e incoseqüentes”, uma vez que ambos tiravam vantagem para “atirar nos cavaleiros [dos otomanos], saquear viajantes e fechar estradas”. Essa situação

²¹⁹ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 256-257: “He [Sa’ad] is the chief of the Sumaydah and the Mahamid, two influential sub-families of the Hamidah, the principal family of the Beni-Harb tribe of Badawin. He therefore aspired to rule all the Hamidah, and through them the Beni-Harb, in which case he would have been, de facto, monarch of the Holy Land. But the Sharif of Meccah, and Ahmad Pasha, the Turkish governor of the chief city, for some political reason degraded him, and raised up a rival in the person of *Shaykh* Fahd, another ruffian of a similar stamp, who calls himself chief of the Beni-Amr, the third sub-family of the Hamidah family.”

perdurou até o momento em que Burton deixou o Hejaz, “quando o xarife de Meca propôs, como foi dito, confrontar em batalha ele mesmo o arquiladrão”. Sa’ad ainda teria tido a “audácia” de fechar a estrada que levava a Meca, pois os líderes de Medina e da caravana de Damasco “não podiam garantir a restituição da sua dignidade perdida”. “Que um verme desse tipo exista prova a imbecilidade do governo turco”, desabafou Burton²²⁰.

Esse trecho reúne algumas das principais características de um dos tropos dominantes do discurso colonialista, que oscila entre apresentar o colonizado “ora como um ignorante feliz, puro, receptivo, ora como um selvagem, histérico, caótico e completamente fora de controle, que necessita de tutela legal” (SHOHAT; STAM, 2006, p. 211). Nesse caso, os beduínos eram “selvagens e inconsequentes”, caóticos e descontrolados em meio a suas disputas; ao mesmo tempo, os turcos eram incompetentes para controlar a situação, necessitando-se, portanto, de um governo mais forte para manter a segurança dessas rotas.

Os beduínos, como um grupo, aparecem bastante nesse relato de viagem e, em alguns momentos, são descritos exaustivamente, tanto em termos físicos quanto sobre seus costumes e seu caráter, inclusive seguindo a “construção de um tipo ideal”, no sentido de mostrar que “este é o beduíno, e este ele tem sido por eras” (GEBARA, 2001, p. 78)²²¹. O que Burton queria dizer era que esses homens casavam-se entre si e “nunca se deslocaram no espaço o suficiente para sofrerem a ação transformadora de climas essencialmente diferentes”. Ainda que esse povo tenha uma “origem mestiça, a preservação de suas características ao longo de tanto tempo parece conferir certa pureza à sua *raça*” (ibid., p. 78-79 – grifo do autor).

As maneiras dos beduínos eram “livres e simples”, enquanto o caráter do beduíno foi definido como um “composto verdadeiramente nobre de determinação, gentileza e generosidade”, ele era “simples, sensível, mas volúvel e vingativo, entre outras coisas” (ibid., p. 79). Gebara (ibid., p. 81) concluiu que, ainda que Burton demonstrasse ter muito conhecimento da história e literatura árabes, “é na permanência de costumes ancestrais, e não na sua transformação, que pode ser percebido o valor da pureza de cada *raça*. E os costumes

²²⁰ Ibid., p. 257: “Hence all kinds of confusion. Sa’ad’s people, who number it is said 5000, resent, with Arab asperity, the insult offered to their chief, and beat Fahd’s, who do not amount to 800. Fahd, supported by the government, cuts off Sa’ad’s supplies. Both are equally wild and reckless, [...] both seize the opportunity of shooting troopers, of plundering travellers, and of closing the roads. This state of things continued till I left the Hijaz, when the Sharif of Meccah proposed, it was said, to take the field in person against the arch-robber. And [...] Sa’ad, had the audacity [...] to shut the road against its *cortège*, because the Pashas of Al-Madinah and of the Damascus caravan would not guarantee his restitution to his former dignity. That such vermin is allowed to exist proves the imbecility of the Turkish government.”

²²¹ É interessante notar que a visão essencializante e o discurso sobre a imutabilidade do árabe beduíno adentrou ainda o século XX, como se pode ver em Hitti (1948), na sua descrição do beduíno, “o árabe original”.

dos beduínos parecem ser tão fixos quanto seu tipo físico” (grifo do autor). Esses costumes e instituições permaneciam “iguais aos de seus ancestrais” e continuariam assim até o fim dos tempos.

A imagem do “selvagem” era popular entre os escritores ingleses do século XIX, e era bastante comum que os costumes “estranhos” dessas populações fossem vistos sob a lente da preservação da superioridade britânica em torno da moral, da religião, da política e da raça. Entretanto, como afirmou Bivona (1990, p. 33), alguns autores desenvolveram um “olhar mais ‘relativista’ sobre o primitivo ao cultivar uma perspectiva que dava algum valor para o estilo de vida ‘selvagem’”. O objetivo era menos o de acentuar as diferenças culturais para “elogiar a superioridade inglesa” e sim o de enfatizar aspectos comuns dos seres humanos ou superestimar o “selvagem” do período pré-adâmico. No que tange aos beduínos, Burton parece realmente superestimá-los de uma maneira idealizada, sendo a superioridade inglesa alardeada de outras formas na narrativa.

A descrição do beduíno parece sempre estar atrelada ao cenário exótico e idealizado do deserto – para Burton, o oposto da civilização, associada ao meio urbano –, e o local onde o homem voltaria a seu “estado natural” por travar contato direto com a natureza. O deserto era o lugar onde Burton sentia que podia se ver “livre” das amarras da “civilização”. Nesse meio, “a mente é influenciada pelo corpo” e, embora “a boca fique quente e a pele fique seca, não se sente a languidez, nem o efeito do calor úmido”; “os pulmões ficam mais leves, a visão fica mais apurada, a memória recupera o tom e o espírito se torna exuberante”; a imaginação “é provocada” e a

grandeza e imensidão dos cenários que o rodeiam incitam a energia da alma – seja por esforço físico, perigo ou disputa. A sua moral melhora; você se torna franco e cordial, hospitaleiro e com um único objetivo – a polidez hipócrita e a escravidão da civilização são deixadas para trás na cidade. Os seus sentidos ficam mais apurados, não precisando de nenhum outro estimulante a não ser o ar e exercícios – no deserto, bebidas alcoólicas só trazem a sensação de repulsa. Há um grande prazer na mera existência animal.²²²

²²² BURTON, R., 2014, v. 1, p. 150: “In such circumstances the mind is influenced through the body. Though your mouth glows, and your skin is parched, yet you feel no languor, the effect of humid heat; your lungs are lightened, your sight brightens, your memory recovers its tone, and your spirits become exuberant [...] your fancy and imagination are powerfully aroused, and the wildness and sublimity of the scenes around you stir up all the energies of your soul – whether for exertion, danger, or strife. Your *morale* improves; you become frank and cordial, hospitable and single-minded: the hypocritical politeness and the slavery of civilisation are left behind you in the city. Your senses are quickened: they require no stimulants but air and exercise, – in in the Desert spirituous liquors excite only disgust. There is a keen enjoyment in mere animal existence.”

O ambiente do deserto faz a “criança mimada da civilização” experimentar a “existência animal”, ou seja, o meio desértico transformaria o homem, fortalecendo seu espírito e seu físico, tornando-o um humano mais “autêntico” por poder se ver livre da “escravidão da civilização” com seus rituais “hipócritas”. E depois de se adaptar a esse meio de viagem tranquilo, haverá sofrimento ao retornar para o “tormento da civilização”, onde serão antecipados “o alvoroço e a confusão da vida artificial, seus luxos e falsos prazeres com repugnância. [...] O ar das cidades vai sufocá-lo e as faces cadavéricas dos cidadãos vão assombrá-lo como a visão do julgamento”²²³.

É no deserto que se percebe a “perspicácia” dos beduínos por conseguirem “distinguir localidades que são muito parecidas” – isso seria resultado de uma “organização superior das faculdades perceptivas, aperfeiçoadas pela prática de observar poucas e variadas características recorrentes na paisagem”²²⁴. Dessa forma, o relato acaba por reduzir topograficamente o “Oriente” ao deserto, “melancólico e monótono”, tornando-se o “pano de fundo atemporal no qual a história se exaure”. Nesse tipo de narrativa os “ocidentais são associados não somente ao pioneirismo produtivo e criativo, mas também à redenção masculina do deserto”, tratando-se da “esfera cultural determinando uma polaridade geográfica e simbólica no duplo eixo leste/oeste e sul/norte”; ao mesmo tempo, “a terra estéril e as areias ardentes metaforizam as paixões ‘lascivas’ e não-censuradas do Oriente, ou seja, o incontrolável mundo do *id*” (SHOHAT; STAM, 2006, p. 221).

O deserto também surge no relato como um contraponto ao mar, que Burton acabou por identificar aos ingleses: “Diante de nós a visão que é sempre querida aos olhos ingleses – um pedaço de mar gloriosamente azulado, com um navio a vapor caminhando por entre as águas”²²⁵; “Em Jiddah senti-me mais uma vez em casa. A visão do mar atuava como um

²²³ Ibid., p. 151: “And believe me, when once your tastes have conformed to the tranquility of such travel, you will suffer real pain in returning to the turmoil of civilisation. You will anticipate the bustle and the confusion of artificial life, its luxury and its false pleasures, with repugnance. [...] The air of cities will suffocate you, and the care-worn and cadaverous countenances of citizens will haunt you like a vision of judgment.”

²²⁴ Ibid., p. 251: “The ingenuity shown by the Badawin in distinguishing between localities the most similar, is the result of a high organization of the perceptive faculties, perfected by the practice of observing a recurrence of landscape features few in number and varying but little amongst themselves.”

²²⁵ Ibid., p. 158: “Before us the sight ever dear to English eyes, – a strip of sea gloriously azure, with a gallant steamer walking the waters.”

tônico. Os maratas²²⁶ não estavam errados quando deixavam os seus prisioneiros ingleses longe do oceano, declarando que eram uma raça anfíbia, para quem a onda é o lar²²⁷.

Nas representações que fez dos beduínos, Burton construiu uma espécie de “estereótipo” idealizado desse grupo, sendo nesse sentido, um

objeto “impossível”. Por essa mesma razão, os esforços dos “saberes oficiais” do colonialismo – pseudocientífico, tipológico, legal-administrativo, eugênico – estão imbricados no ponto de sua produção de sentido e poder com a fantasia que dramatiza o desejo impossível de uma origem pura, não-diferenciada. (BHABHA, 2007, p. 125)

Dessa “zona de contato” – o lugar onde acontecem trocas entre colônia e metrópole (PRATT, 1999) –, Burton comparou os beduínos do deserto com os ingleses da cidade, mostrando admiração pelos modos de vida de um estado “natural” do ser humano e um certo desprezo pela “civilização”, subvertendo em alguma medida a ordem de superioridade do europeu sobre o “nativo” que o recurso discursivo do estereótipo denota, mas tornando-o o “objeto impossível” de “uma origem pura”, ainda que ele tenha encontrado uma “pureza cultural” em alguns dos grupos beduínos.

Para Gebara (2001, p. 165), a identificação relativa de Burton com os preceitos da religião islâmica “certamente contribuiu para sua caracterização do beduíno como um *nobre selvagem*, e seu conhecimento da história e da literatura árabe tornaram possível recuperar elementos diversos para afirmar esta suposta *nobreza*” (grifos do autor). Mesmo assim, apesar da sua admiração pelos beduínos, a “superioridade natural dos povos europeus nunca parecia questionada”.

2.5 Luta pela existência

Do fim do século XVII em diante, o império otomano preocupou-se mais com a defesa contra a expansão austríaca a oeste e russa ao norte do que com suas províncias orientais. Dessa forma, na segunda metade do século XVIII, líderes locais em terras árabes passaram a desafiar a autoridade otomana. Para Rogan (2009), a ascensão de lideranças locais surgiu em detrimento da influência de Istambul nesses territórios árabes, uma vez que a renda dos

²²⁶ O império marata governou grande parte da Índia entre 1674 e 1818.

²²⁷ BURTON, R., 2014, v. 2, p. 266: “At Jeddah I felt once more at home. The sight of the sea acted as a tonic. The Maharattas were not far wrong when they kept their English captives out of reach of the ocean, declaring that we were an amphibious race, to whom the wave is a home.”

tributos era investida nas forças armadas locais e em projetos de construção dos governadores locais. À medida que esse fenômeno cruzava as províncias árabes, passou a ameaçar a integridade do império otomano, levando muitas províncias a se rebelarem contra o governo de Istambul. Exemplo disso eram as disputas por maior autonomia por parte do Egito e o movimento wahhabita²²⁸, que chegou a tomar o controle de Meca dos otomanos.

Quando estava em Meca, essa tensão não passou despercebida para Burton, que descreveu que “tudo estava fervilhando”, pois o xarife havia insistido para o paxá partir de Ta’if, cidade localizada a cerca de 64 quilômetros de Meca. “A posição dos turcos no Hejaz torna-se cada dia mais perigosa. A necessidade de dinheiro faz pressão sobre eles, e os reduz a medidas degradantes”, observou. Após apresentar um caso de empréstimo feito pelas autoridades otomanas para pagamento dos seus corpos militares, Burton comentou que “se os turcos forem frequentemente submetidos a esses expedientes para pagar suas tropas, eles serão rapidamente varridos da terra”²²⁹. Por outro lado, o xarife também passava por uma crise, diante do salário que recebia do sultão e que poderia parar de ser pago diante de seu valor elevado²³⁰.

À medida que os líderes locais tornavam-se mais poderosos, os súditos árabes passaram gradualmente a não respeitar mais as ordens dos oficiais otomanos que eram enviados pelo governo central. Esses mesmos oficiais também chegaram a perder autoridade sobre os soldados do sultão, que se tornavam cada vez mais instáveis. Essa insubordinação militar, conseqüentemente, prejudicava a autoridade dos juristas islâmicos, que tradicionalmente serviam como os guardiões da ordem pública. Em busca de maior segurança, o povo passou, então, a apoiar-se nas lideranças locais em vez dos otomanos (ROGAN, 2009).

²²⁸ De acordo com Hourani (2006, p. 340), o wahhabismo surgiu na Arábia central, no início do século XVIII, “quando um reformador religioso, Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab (1703-1792), começou a pregar a necessidade de os muçulmanos voltarem à doutrina do Islã como a entendiam os seguidores de Ibn Hanbal: estrita obediência ao Corão e ao Hadith, como interpretados por sábios responsáveis em cada geração, e rejeição de tudo que se pudesse interpretar como inovações ilegítimas. Entre essas inovações estava a reverência prestada a santos mortos como intercessores junto a Deus, e as devoções especiais das ordens sufitas. O reformador fez uma aliança com Muhammad ibn Sa’ud, governante de uma pequena cidade-mercado, Dir’iyya, e isso levou à formação de um Estado que dizia viver sob a direção da *charia* e tentou reunir todas as tribos pastoris em torno dele e também sob sua orientação.”

²²⁹ BURTON, R., 2014, v. 2, p. 151: “If the Turks be frequently reduced to such expedients for the payment of their troops, they will soon be swept from the land.”

²³⁰ Em nota, Burton (2014, v. 2, p. 151) ainda esclareceu que desde que escrevera o livro, o então xarife Abd al-Muttalib bin Ghalib havia sido deposto, e que os árabes do Hejaz haviam se unido em revolta contra o sultão, mas, após alguns conflitos, foram novamente submetidos ao poder central. No original: “Since the above was written the Sharif Abd al-Muttalib has been deposed. The Arabs of Al-Hijaz united in revolt against the Sultan, but after a few skirmishes they were reduced to subjection by their old ruler the Sharif bin Aun.”

Burton observou que os turcos “lutavam pela sua existência” no Hejaz com “soldados sempre atrasados e oficiais que não estão à altura da missão de tratar uma população desordeira”. Ele ainda comentou que os otomanos não conseguiam mais pagar regularmente as pensões acordadas às cidades sagradas e “era improvável que aumentassem nos próximos anos”. Em sua opinião, não havia rebeliões em massa por “uma mera consideração de interesses”, já que havia ouvido de “fontes autênticas” que os wahhabitas “não viam a hora de chegar o dia em que uma nova cruzada os permitiria purgar a terra das suas abominações na forma de prata e ouro”²³¹. Também comentou que não era preciso um “olhar profético para prever o dia em que os wahhabitas ou os beduínos, sublevando-se em massa, expulsarão da terra os seus débeis conquistadores”²³².

Em nota, justificou essa opinião por o império turco ser formado por um “monarca fraco, um governo degenerado, um Estado cuja corrupção é evidenciada pela decadência moral, um orçamento mantido pelo sistema de papéis do tesouro [...] um exército acostumado a ser agredido, províncias desorganizadas”, assim, aliados aos avanços de um “inimigo implacável”, formavam os pontos de comparação entre “a Constantinopla de hoje e da metrópole bizantina de 800 anos atrás. O destino marcou o fim do império otomano na Europa, e estamos testemunhando os esforços da energia e engenhosidade humanas para evitar esse fato”²³³.

O explorador, captando a tensão entre o poder central turco e a população árabe do Hejaz, também relatou que o sultão pagava “pensões em milho e tecidos aos mesmos chefes que armam os seus servos contra ele”, e os paxás, “depois de roubarem o que puderem, entregam aos seus inimigos os meios de resistência”. Sobre o Sultão Abdulmecid I (1839-1861), afirmou que era provável que “nunca tenha ouvido nenhuma palavra verdadeira sobre o Hejaz e que os seus cortesãos o persuadiram de que os homens tremem ao ouvirem o seu nome”. Segundo o que teria ouvido, o governo do sultão desejava “lançar” o Hejaz aos

²³¹ Ibid., v. 1, p. 359-360: “the Turks now struggle for existence in Al-Hijaz with a soldier ever in arrears, and officers unequal to the task of managing an unruly people. The pensions are but partly paid, and they are not likely to increase with years. It is probably a mere consideration of interest that prevents the people rising *en masse* [...]. And I have heard from authentic sources that the Wahhabis look forward to the day when a fresh crusade will enable them to purge the land of its abominations in the shape of silver and gold.”

²³² Ibid., p. 259: “And it requires no prophetic eye to foresee the day when the Wahhabis or the Badawin, rising en masse, will rid the land of its feeble conquerors.”

²³³ Ibid.: “A weak monarch, a degenerate government, a state whose corruption is evidenced by moral decay, a revenue bolstered up by a system of treasury paper, which even the public offices discount at from three to six per cent., an army accustomed to be beaten, and disorganised provinces; these, together with the proceedings of a ruthless and advancing enemy, form the points of comparison between the Constantinople of the present day and the Byzantine metropolis eight hundred years ago. Fate has marked upon the Ottoman Empire in Europe ‘*delenda est*’: we are now witnessing the efforts of human energy and ingenuity to avert or to evade the fiat]

egípcios, que estariam dispostos a “pagar uma grande soma para evitar essa calamidade”, uma vez que as cidades sagradas “consomem o sangue e o ouro turco em abundância, e os senhores do país possuem uma posição desprezível [no Hejaz]”: se capturam um ladrão, “não ousam enforcá-lo; os turcos precisam pagar um suborno, mas são atacados em todas as passagens. Eles demonstram uma superioridade em relação aos árabes, a quem odeiam, e também são desprezados por eles”²³⁴.

Em nota, Burton opinou que o “maior dos erros” do governo otomano foi o de indicar para as províncias, em vez de um único paxá, três diferentes governadores – um civil, um militar e um fiscal – que dependiam do conselho supremo de Istantbul. Por isso, cada província possuía “três saqueadores em vez de um”²³⁵. Nessa época, o império otomano estava tentando realizar reformas políticas e econômicas tomando a Europa como exemplo de administração estatal²³⁶. Em seu conjunto, esse movimento de reforma ficou conhecido como *Tanzimat-i Hayriye* – que pode ser traduzido como “Reestruturação Promissora” (PALMER, 2013, p. 110) – ou simplesmente *tanzimat* – que, para Hourani (2006, p. 359), vem da palavra turca e árabe para “ordem”²³⁷.

Dessa forma, para Burton, os resultados da *tanzimat* foram desastrosos por ser ela “a cópia mais boba da loucura europeia, a burocracia e centralização, que a caneta da criação

²³⁴ Ibid., p. 257-258: “The Sultan pays pensions in corn and cloth to the very chiefs who arm their varlets against him; and the Pashas, after purloining all they can, hand over to their enemies the means of resistance. It is more than probable, that Abd al-Majid has never heard a word of truth concerning Al-Hijaz, and that fulsome courtiers persuade him that men there tremble at his name. His government, however, is desirous, if report speaks truth, of thrusting Al-Hijaz upon the Egyptian, who on his side would willingly pay a large sum to avert such calamity. The Holy Land drains off Turkish gold and blood in abundance, and the lords of the country hold in it a contemptible position. If they catch a thief, they dare not hang him. They must pay black-mail, and yet be shot at in every pass. They affect superiority over the Arabs, hate them, and are despised by them.”

²³⁵ Ibid., p. 258: “The greatest of all its errors was that of appointing to the provinces, instead of the single Pasha of the olden time, three different governors, civil, military, and fiscal, all depending upon the supreme council at Constantinople. Thus each province has three plunderers instead of one.”

²³⁶ Em 1820, o Sultão Mahmud II (1803-1829) e um pequeno grupo de altos funcionários conseguiram aprovar mudanças efetivas no Estado otomano: a dissolução do antigo exército para a formação de um novo, formado por serviço militar obrigatório e treinado por instrutores europeus, com o intuito de manter controle direto sobre algumas províncias. Segundo Hourani (2006, p. 359-360), “a intenção era não apenas restaurar a força do governo, mas organizá-la de um modo novo”, sendo essa intenção proclamada no decreto real, *Hart-i serif de Gulhane*, em 1829: “Controle central, burocracia conciliar, governo da lei, igualdade: por trás dessas ideias mestras havia uma outra, a da Europa como exemplo de civilização moderna e do Império Otomano como seu parceiro.”

²³⁷ Para Palmer (2013, p. 110), essa foi a “tentativa mais consistente de um ministro otomano para preservar o Império e, se possível, seu caráter autocrático por meio da centralização da autoridade e da secularização”. Além de criar uma força combatente eficaz, com exército modernizado e de construção naval, realizou uma reforma do sistema tributário, foi criado um conselho para organizar um sistema educacional secular, e havia a ideia de que o código islâmico e as instituições religiosas atrapalhavam a “modernização” do Estado otomano.

empírica de um Estado jamais traçou”²³⁸. Para ele, o Hejaz poderia ser “purgado das suas pestes”, “em uma geração”, por meio de um forte governo despótico, a exemplo do de Mohammad Ali no Egito.

Com o uso apropriado das rivalidades de sangue; ao apoiar vigorosamente o mais fraco contra as classes mais fortes; ao derrotar regularmente todo beduíno que faz seu próprio nome e, acima de tudo, pelo exercício de uma justiça generosa e rigorosa os poucos milhares de bandidos seminus, que agora tornam a terra um campo de batalha, rapidamente cairiam na insignificância. Mas para tal finalidade, os turcos precisam da antiga estatocracia, que, ainda que fosse sangrenta, funcionava menos miseravelmente que a constituição e o novo código.²³⁹

Burton demonstrou, por fim, que o processo de “modernização” do Estado otomano enfraqueceu a sua posição e seu controle sobre o Hejaz, pois teria justamente perdido sua força ao deixar de lado os princípios de um governo despótico, seguindo, assim, uma das ideias caras ao orientalismo do século XIX, o da tendência dos governos “orientais” para o despotismo (SAID, 2013). Tanto que os companheiros peregrinos de Burton comentaram que as fortalezas turcas eram as responsáveis por manter o controle do Hejaz e dos beduínos: “Há pouco *amour propre* nessa afirmação, mas no geral ela é verdadeira. Não há mais Mohammad Alis, Jazzars e Ibrahim Pashas nesses dias”²⁴⁰. Ou seja, para Burton, não havia mais governantes autoritários fortes o bastante para dominar completamente a região, já que eles estavam no passado, fazendo referências a Mohammad Ali, a seu filho Ibrahim Paxá²⁴¹ e a Ahmad Pasha al-Jazzar (1777-1804)²⁴². A visão de um governo turco despótico era bastante comum entre os intelectuais europeus, principalmente depois do século XVII, segundo Jack Goody (2013, p. 117-118).

²³⁸ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 258: “Such the results of the Tanzimat, the silliest copy of Europe’s folly – bureaucracy and centralisation – that the pen of empirical statecraft ever traced.”

²³⁹ Ibid., p. 258-259: “Under a strong-handed and strong-hearted despotism, like Mohammed Ali’s, Al-Hijaz, in one generation, might be purged of its pests. By a proper use of the blood feud; by vigorously supporting the weaker against the stronger classes; by regularly defeating every Badawi who earns a name for himself; and, above all, by the exercise of unsparing, unflinching justice, the few thousands of half-naked bandits, who now make the land a fighting field, would soon sink into utter insignificance. But to effect such end, the Turks require the old stratocracy, which, bloody as it was, worked with far less misery than the charter and the new code.”

²⁴⁰ Ibid., v. 1, p. 255: “Without these forts the Turks, at least so said my companions, could never hold the country against the Badawin. There is a little *amour propre* in the assertion, but upon the whole it is true. There are no Mohammed Alis, Jazzars, and Ibrahim Pachas in these days.”

²⁴¹ General egípcio, que foi indicado pelo sultão otomano para substituir o pai, Mohammed Ali, no governo; no entanto, morreu precocemente seis meses depois, em 1848.

²⁴² Governador otomano de Sidon de 1776 até sua morte, em 1804; também acumulou o cargo de governador de Damasco. Antes um oficial militar que serviu no Egito, ganhou o apelido de *jazzar* (açougueiro, em árabe) por emboscar mortalmente um grupo de beduínos.

Em *The prince (O príncipe)*, Maquiavel descreve o povo de Porte [Sublime Porta, nome dado à sede do governo turco-otomano] sendo governado por um senhor e consistindo de escravos ou servos. Alguns anos mais tarde, o autor francês [Jean] Bodin contrastou as monarquias europeias com o despotismo asiático irrestrito em seus domínios, uma situação que não deveria ser tolerada na Europa. Outros explicaram a diferença crítica entre o Oriente e o Ocidente pela ausência de uma nobreza hereditária ou como resultado da falta de propriedade privada na Turquia, ambas vistas, naquele tempo, como instrumentos para proteção do homem e seus bens terrenos. O filósofo francês Montesquieu acreditava que, em sistemas orientais, os bens estavam sempre sujeitos a confisco; que a insegurança era o epítome do despotismo oriental, oposto em princípio ao feudalismo europeu, em que a propriedade do homem estava a salvo. [...] Assim, a Turquia tornou-se o caso típico de despotismo oriental no início do período moderno, como antes, na Antiguidade, a Pérsia o foi para a Grécia.

Tanto os turcos quanto os egípcios sofriam os efeitos prejudiciais de uma “civilização parcial” – nesse contexto, sinônimo de “europeização” – pois, novamente, “nada pode ser mais desconfortável que esse estado do meio, entre barbarismo e o reverso”²⁴³. Essa “mímica” não favorecia nenhum dos dois grupos, marcando a ambivalência desse conceito, em que se é *quase o mesmo, mas não exatamente*.

Mesmo assim, os turcos procuravam mostrar a sua superioridade em relação aos egípcios – afinal, Istambul era a “Paris do Oriente”, pelo menos no que tangia a lançar moda no mundo muçulmano²⁴⁴. Segundo Burton, “os Osmanlis possuem, como era de se esperar, uma tradição semirreligiosa de narrar a superioridade da sua nação sobre os egípcios”. Quando o estudioso Abdullah Mohammad bin Idris al-Shafi’i (767-820), criador da escola shafita da jurisprudência islâmica, retornou de Meca para as margens do Nilo no lombo de um burrico, o dono egípcio do animal arrancou-lhe todo o dinheiro. Mas um viajante turco, vendo a cena acontecer, partiu para cima do egípcio, pagou o que lhe era devido e devolveu o resto para Al-Shafi’i, que perguntou pelo nome e pela nação do homem: “Osman” e “Osmanli”, respondeu, respectivamente. Shafi’i, então, abençoou-o, e “profetizou a supremacia dos seus compatriotas sobre os felás e criadores de burricos do Egito.”²⁴⁵

²⁴³ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 17: “nothing can be more uncomfortable than its present middle state, between barbarism and the reverse.”

²⁴⁴ Ibid., v. 2, p. 14: “Constantinople, the Paris of the East, supplying it with the newest fashions.”

²⁴⁵ Ibid., v. 1, p. 147-148: “The Osmanlis have, as usual, a semi-religious tradition to account for the superiority of their nation over the Egyptians. When the learned doctor, Abú Abdullah Mohammed bin Idris al-Shafé’I, returned from Meccah to the banks of the Nile, he mounted, it is said, a donkey belonging to one of the Asinarii of Bulak. Arriving at the Caravanserai, he gave the man ample fare, whereupon the Egyptian, putting forth his hand, and saying ‘hât’ (give!) called for more. The doctor doubled the fee; still the double was demanded. At last the divine’s purse was exhausted, and the proprietor of the donkey waxed insolent. A wandering Turk seeing

Os turcos também achavam-se superiores aos árabes, por isso os peregrinos turcos pareciam “se orgulhar em ignorar todos os pontos do preconceito dos árabes”, e, por isso, acabavam por andar montados em burricos quando não podiam andar, o que era considerado “desprezível” pelos beduínos – e indianos, inclusive. “‘Honroso é cavalgar o cavalo para um cavaleiro, mas a mula é uma desonra e o burro uma desgraça’, diz a canção deles [dos beduínos]”, escreveu²⁴⁶.

Essa passagem mostra como os turcos tentavam ignorar qualquer opinião que os beduínos tinham sobre eles, pois, afinal, consideravam-se superiores; faziam questão, portanto, de assumir essa posição desprezando – e desafiando – a opinião que os beduínos tinham sobre quem montasse em burros. O interessante é que, devido a um machucado em um de seus pés, Burton teve que andar parte do caminho montado em um burro, o que fez com que alguns beduínos tomassem-no por um “osmanli”. Diante do fato de acharem que Burton era um peregrino turco, deduziram que ele não sabia árabe e, por isso, perguntavam uns aos outros: “Por qual maldição de Allah eles tiveram que ser sujeitados por montadores de burros?”²⁴⁷.

Os árabes também desdenhavam os turcos, não só pelo domínio político que detinham sobre as terras árabes, mas também pela aparente falta de religiosidade deles. Como exemplo, Burton contou que durante o mês do Ramadã era proibido durante “16 horas consecutivas e um quarto” comer, beber, fumar, cheirar rapé e até engolir a saliva “satisfatoriamente”.

Digo que é proibido, ainda que as altas instâncias turcas – a classe popularmente descrita como “*turco fino / mangia porco è beve vino*” [“turco rico/come porco e bebe vinho”, em tradução livre] pode quebrar essa regulamentação na esfera privada, pois a opinião popular condenaria qualquer infração com grande gravidade.²⁴⁸

this, took all the money from the Egyptian, paid him his due, solemnly kicked him, and returned the rest to Al-Shafe’i, who, asked him his name – ‘Osmán’ – and his nation – the ‘Osmanli’ – blessed him, and prophesied to his countrymen supremacy over the Fellahs and donkey boys of Egypt.”

²⁴⁶ Ibid., p. 258: “certain Badawin, who, like the Indians, despise the ass. ‘Honourable is the riding of a horse to the rider. But the mule is a dishonour, and the donkey a disgrace,’ says their song. The Turkish pilgrims, however, who appear to take a pride in ignoring all Arab points of prejudice, generally mount donkeys when they cannot walk.”

²⁴⁷ Ibid., p. 304: “The Badawin therefore settled among themselves, audibly enough, that I was an Osmanli, who of course could not understand Arabic, and they put the question generally, ‘By what curse of Allah had they been subjected to ass-riders?’”

²⁴⁸ Ibid., p. 74: “I say forbidden, for although the highest orders of Turks – the class is popularly described as ‘Turco fino / Mangia porco è beve vino,’ – may break the ordinance in strict privacy, popular opinion would condemn any open infraction of it with uncommon severity.”

Nesse sentido, percebe-se que a crença popular era de que os turcos, como muçulmanos que não seguiam as regras de forma tão restrita, acabavam por comer carne de porco e beber vinho, dois produtos que são proibidos para o consumo do seguidor da fé islâmica.

Burton também não deixou de aludir a uma possível dominação britânica de Meca. Valendo-se de uma profecia conhecida no mundo muçulmano de que, um dia, a cidade sagrada do islã seria destruída por um exército cristão vindo da Abissínia – o que ainda era visto como um “evento fatal” situado no futuro –, comentou, em nota, que “não era preciso a compreensão de um profeta para ver o dia em que a necessidade política [...] nos obrigará a ocupar à força o berço do islã”²⁴⁹.

Como querendo demonstrar que a presença britânica talvez não fosse tão mal vista pelos muçulmanos, escreveu sobre uma “fábula amplamente conhecida nas costas do Mediterrâneo e do Mar Vermelho” que versava sobre a afinidade que os muçulmanos teriam para com os britânicos. De acordo com essa história, os ingleses teriam enviado uma missão diplomática até o Profeta Muhammad, perguntando sobre a doutrina islâmica e implorando que o “heroico” Khalid bin Walid (um dos principais generais do império árabe-muçulmano durante as conquistas islâmicas do século VII) fosse incumbido de ensinar a Palavra do islã em terras inglesas. “Infelizmente”, continuou Burton, “os enviados chegaram tarde demais – a alma do Profeta já havia subido para o Paraíso”. Com isso, um esboço da doutrina muçulmana teria sido entregue aos ingleses, que acabaram por se recusar a abandonar a religião cristã diante da morte de Muhammad. Mesmo assim, parece que essa recusa foi acompanhada por expressões de respeito. “Por essa razão muitos muçulmanos na Barbária [a costa do Magreb, no norte da África] e em outros países consideram os ingleses, entre todos os ‘Povos do Livro’, como os mais inclinados a seu favor”²⁵⁰.

Essa posição de Burton mostra a sua preocupação com a expansão dos domínios da Grã-Bretanha, na época, de acordo com sua visão, o “maior império maometano do mundo”

²⁴⁹ Ibid., v. 2, p. 230: “It requires not the ken of a prophet to foresee the day when political necessity [...] will compel us to occupy in force the fountain-head of Al-Islam.”

²⁵⁰ Ibid., p. 230-231: “a fable extensively known on the shores of the Mediterranean and of the Red Sea. The English, it is said, sent a mission to Mohammed, inquiring into his doctrines, and begging that the heroic Khalid bin Walid might be sent to proselytise them. Unfortunately, the envoys arrived too late – the Prophet’s soul had winged its way to Paradise. An abstract of the Moslem scheme was, however, sent to the ‘Ingreez,’ who declined, as the Founder of the New Faith was no more, to abandon their own religion; but the refusal was accompanied with expressions of regard. For this reason many Moslems in Barbary and other countries hold the English to be of all ‘People of the Books’ the best inclined towards them.”

devido aos seus territórios no continente asiático (1885)²⁵¹. Essa informação é corroborada no Apêndice VIII de *Pilgrimage*, onde Herman Bicknell escreveu que surpreendeu vários de seus amigos de Meca ao revelar que “a Rainha Victoria possui entre seus súditos quase 20 milhões de maometanos”²⁵².

Em Meca, ao travar contato com peregrinos indianos súditos do império britânico em situação miserável e sem condições de voltar para a Índia, ele recomendou que o governo interferisse no caso dos peregrinos mais pobres que vendiam todas as suas posses para realizar o *hajj*. Para o explorador, o fato de peregrinos mais pobres não terem condições materiais de voltar para seu país de origem era uma “perda de poder produtivo”, além de criar uma imagem ruim em meio aos governos orientais, “que nunca descartam os seus súditos”. Para evitar essa emigração, que “ensina as nações estrangeiras a desprezar nosso governo e desvela a atual nudez da antes tão rica Índia”, as autoridades britânicas na Índia teriam que exigir que o peregrino apresentasse uma espécie de “comprovação de renda” para realizar o *hajj*, a fim de conseguir permissão para a viagem; e, chegando a Jiddah, ele deveria apresentar esse certificado ao vice-cônsul na cidade, que deveria fornecer assistência quando necessário²⁵³.

Ao final do século XIX, muitos peregrinos vinham originalmente das possessões imperiais britânicas, e os oficiais britânicos na Índia estavam totalmente envolvidos em administrar e monitorar a peregrinação. Por isso, não seria “exagero descrever o *hajj* como um ritual do império britânico” – comparáveis às “recepções em embaixadas britânicas para comemorar o aniversário da Rainha”, uma vez que “mais peregrinos vinham do império britânico, mais especificamente da Índia, do que de qualquer outro lugar”. E, a partir de 1852, o império britânico passou a nomear cônsules para um posto em Jiddah, onde monitoravam o *hajj* de perto e relatavam sobre o seu desenvolvimento, sendo a maioria dos contatos dos peregrinos reclamações de “roubos, altas multas, incompetência”, entre outros problemas (PORTER et al., 2012, p. 204).

²⁵¹ Esses territórios corresponderiam ao que hoje são Índia, Paquistão e Bangladesh. Esses três países possuem até hoje a maior população muçulmana em termos absolutos do mundo, estando atrás apenas da Indonésia que é o país que abriga o maior número de muçulmanos.

²⁵² Ibid., p. 412: “I surprised some of my Meccah friends by informing them that Queen Victoria numbers nearly twenty millions of Mohammedans among her subjects.”

²⁵³ Ibid., p. 185: “No Eastern ruler parts, as we do, with his subjects; all object to lose productive power. To an ‘Empire of Opinion’ this emigration is fraught with evils. [...] it teaches foreign nations to despise our rule; and it unveils the present nakedness of once wealthy India. And we have both prevention and cure in our own hands. [...] all who embark at the different ports of India should be obliged to prove their solvency before being provided with a permit. Arrived at Jeddah, they should present the certificate at the British Vice-Consulate, where they would become entitled to assistance in case of necessity.”

Portanto, na visão de Laisram (2006, p. 147-148), uma das razões para Burton realizar a peregrinação vinha das contribuições que poderia trazer à “glória da sua nação”, principalmente em termos políticos, uma vez que “qualquer informação sobre os muçulmanos seria útil. Burton é um estudioso trabalhando dentro de uma estrutura política para reunir informações que seriam úteis para os colonizadores”. Apesar disso, o autor reconheceu que Burton possui um “lado pessoal que se rebela contra o aspecto nacionalista e patriótico da sua personalidade, e ele faz a peregrinação parcialmente para mostrar como é um indivíduo único”. Esta dissertação pensa que esse caráter dito “único”, que “desafia as tradicionais atitudes orientais”, revela-se na narrativa em sua relação com a figura de Abdullah, distanciando-se no texto, de alguma forma, do discurso do Burton-narrador como agente a serviço do império britânico.

2.6 Duas peregrinações

Burton, exercitando o discurso de autoridade que lhe era característico, declarou que sempre “desejou” visitar Meca durante a temporada da peregrinação, uma vez que, a seu ver, apesar de existirem várias descrições dos ritos do *hajj* em várias línguas, inclusive de autores europeus que realizaram a peregrinação e que são mencionados ao longo do seu relato, nenhuma delas “satisfazia” a sua curiosidade, já que “praticamente nenhuma parecia saber nada sobre o assunto”²⁵⁴. Por isso, em meio a uma licença médica conseguida por ter sido acometido por uma “oftalmopatia” quando estava de serviço na Índia, parece ter dedicado todo seu “tempo e energia” para realizar tal empreitada²⁵⁵. Essas passagens parecem mostrar que Burton queria “viver a experiência” de participar do *hajj* por si mesmo e não apenas ler sobre o tema ou ouvir histórias de outras pessoas.

Pode-se pensar que para um muçulmano (e o seguidor de qualquer fé) a “sabedoria” da tradição da *communitas* é adquirida não pelo “pensamento abstrato solitário, mas pela participação imediata ou vicária por meio de gêneros de performance em dramas

²⁵⁴ Essa declaração não é exatamente verdadeira, uma vez que o próprio Burton valeu-se de descrições de outros viajantes para compor sua obra, como, por exemplo, a descrição de Meca por parte de Burckhardt, e o desenho da planta da Grande Mesquita de autoria de Ali Bei. Inclusive, colocou três apêndices no livro com trechos das viagens de Ludovico de Varthema, Joseph Pitts e Giovanni Finati. Sobre seu relato e o de seus antecessores ver Capítulo 1.

²⁵⁵ BURTON, I., 1893, v. 1, p. 150: “It was always my desire to visit Meccah during the pilgrimage season; written descriptions by hearsay of its rites and ceremonies were common enough in all languages, European as well as native, but none satisfied me, because none seemed practically to know anything about the matter. So to this preparation I devoted all my time and energy.”

socioculturais”, como os rituais religiosos, segundo o filósofo Wilhelm Dilthey (apud TURNER, 1979, p. 76). Nesse sentido, o próprio Burton, ao querer ter uma “experiência pessoal” direta desse ritual, buscou também adquirir essa “sabedoria” ao adentrar a sociabilidade da *ummah* em meio ao *hajj*. Assim, a partir das ideias de Victor Turner (1979, p. 64), cujos estudos sobre as peregrinações cristãs podem ser transpostos para esse mesmo tipo de prática dentro do islã, o *hajj*, como um ritual, pode ser considerado, como “a performance de uma sequência complexa de atos simbólicos”, sendo que o ritual constitui uma “performance transformativa que revela importantes classificações, categorias e contradições de processos culturais”.

Para Narinder K. Hollands (2003, p. 57), Burton via essa peregrinação não como um exercício perigoso e exigente fisicamente, mas como um desafio e a culminância de todo seu trabalho na Índia, onde começou a se disfarçar de “oriental”. Contudo, para Godsall (2008, p. 2.725 a 2.784), Burton não poderia saber das circunstâncias futuras que o levariam à peregrinação e que essa visão foi inserida na sua biografia para dar a impressão de que *Pilgrimage* era “o resultado natural de algo” para o qual “há anos ele estava se preparando”. De qualquer forma, Burton teve que aprender a dominar os códigos exteriores da religião islâmica e das cerimônias do *hajj*, uma vez que se propôs a realizar a peregrinação.

Segundo o explorador, entremeando seus estudos de *sindi* sob o *munshi* Nandii, ele se aprimorou na língua árabe com o “pequeno” *Shaykh* Hashim, de ascendência beduína, “importado” de Bombaim, mas originário de Muscat. Sob sua supervisão, Burton começou “um estudo sistemático” das práticas da religião muçulmana, decorou “um quarto do Alcorão”, e tornou-se “proficiente nas orações”; decidiu também voltar-se para o sufismo, o “gnosticismo do islã”, que o “ergueria acima da classificação de simples muçulmano”, passando por 40 dias de jejum e outras práticas que “provaram estimular em demasia o cérebro”, chegando a se tornar “mestre *sufi*”. Para “acalmar os nervos”, segundo ele próprio, estudava a religião e os escritos do sikhismo e, como já havia sido introduzido no hinduísmo, sua “experiência em religiões orientais tornou-se fenomenal”²⁵⁶.

²⁵⁶ BURTON, I., 1893, v. 1, p. 150: “Under him also I began the systematic study of practical Moslem divinity, learned about a quarter of the Koran by heart, and became a proficient at prayer. [...] So to this preparation I devoted all my time and energy; not forgetting a sympathetic study of Sufism, the Gnosticism of Al-Islam, which would raise me high above the rank of a mere Moslem. I conscientiously went through the chill, or quarantine of fasting and other exercises, which, by-the-by, proved rather over-exciting to the brain. At times, when overstrung, I relieved my nerves with a course of Sikh religion and literature [...]. As I had already been duly invested by a strict Hindu with *ihefaneo*, or ‘Brahminical thread’, my experience of Eastern faiths became phenomenal, and I became a Master-Sufi.”

Em *Pilgrimage*, Burton afirmou que foi iniciado na ordem sufi *qadiriyyah* por um “reverendo, cujo nome não revelarei”, sob a alcunha de Bismillah-Shah (que significa “rei em nome de Allah”). “Após um período de provação, ele graciosamente elevou-me à orgulhosa posição de *Murshid* ou Mestre nessa prática mística”, podendo a partir de então admitir aprendizes na ordem; assim, estava “suficientemente familiarizado com os princípios e práticas desses maçons orientais”²⁵⁷. Para provar que havia se tornado um *murshid*, publicou em apêndice de *Pilgrimage* uma versão traduzida para o inglês do seu “diploma” – em nota, com o intuito de mostrar sua superioridade no conhecimento das religiões “orientais”, explicou que publicava essa tradução já que a sua forma deveria ser uma “novidade para muitos orientalistas europeus”²⁵⁸.

A natureza desse documento foi questionada por John Spencer Trimingham (apud GODSALL, 2008, p. 2.725 a 2.784), especialista em islã na África, que afirmou que o “diploma” era, na verdade, uma *ijiza*²⁵⁹, ou uma “licença”, que permitia que Burton pudesse proclamar “com autoridade” a Unicidade de Deus (“Não há deus além de Deus”) 165 vezes após cada *farida* (a prece ritual obrigatória) e em “qualquer outra ocasião de acordo com sua habilidade”²⁶⁰. De qualquer forma, Burton parece realmente ter se iniciado no sufismo enquanto esteve em Baroda, no Gujarat indiano, e, a partir daí, passou a estudá-lo com afinco.

O sufismo, conforme apontado por vários autores (ASLAN, 2006; BERKEY, 2003; PINTO, 2014; HOURANI, 2006), é de difícil definição diante da sua diversidade. Até mesmo a origem do termo é um tanto obscura: “sufismo” teria sido derivado de *tasawwuf*, que não tem um significado específico, referindo-se provavelmente às túnicas de lã (*suf*, em árabe) que os primeiro sufis vestiam como um símbolo da sua pobreza e seu desligamento do mundo – para Hourani (2006, p. 107), seria o equivalente árabe de “misticismo” ainda que ligado ao sunismo, enquanto para Aslan (2006, p. 198), seria a tradução literal de “o estado de ser um sufi”. Como um termo descritivo, “sufi” é “praticamente intercambiável com as palavras

²⁵⁷ Burton, no “Prefácio à Terceira Edição” (2014, v. 1, p. XXIII), também usou o termo “maçons orientais” para se referir aos dervixes. BURTON, R., 2014, v. 1, p. 14: “A reverend man, whose name I do not care to quote, some time ago initiated me into his order, the Kadiriyyah, under the high-sounding name of Bismillah-Shah – ‘King-in-the-name-of-Allah’ [...] – and, after a due period of probation, he graciously elevated me to the proud position of Murshid, or Master in the mystic craft. I was therefore sufficiently well acquainted with the tenets and practices of these Oriental Freemasons.”

²⁵⁸ Ibid., p. 14: “As the form of the diploma conferred upon this occasion may new to many European Orientalists, I have translated it in Appendix I.”

²⁵⁹ Em Hourani (2006, p. 267), esse termo aparece com a grafia *ijaza*, significando um atestado de transmissão autêntica de um livro que era ditado a escribas por seu autor ou um sábio famoso, diante da difusão da fabricação e do uso do papel no império islâmico a partir no século IX.

²⁶⁰ Realmente, a leitura desse documento presente no Apêndice III da edição comemorativa de 1893 diz exatamente isso, e não afirma que o seu detentor poderia receber aprendizes.

darvish e *faqir*, que significam ‘mendicante’ ou ‘pobre’ – não só no sentido de carência material, mas também no de ser alguém “digno de pena”.

Como movimento religioso, o sufismo é caracterizado por uma mistura de tendências filosóficas e religiosas divergentes, contendo princípios do monasticismo cristão e do ascetismo hindu, com pensamento budista e tântrico, gnosticismo islâmico e neoplatonismo, além de alguns elementos do xiismo, do maniqueísmo e do xamanismo da Ásia central (ibid.). Mesmo assim, o sufismo extraiu sua inspiração do Alcorão: um fiel meditando sobre o significado do Livro “pode ter sido invadido por um senso de esmagadora transcendência de Deus e da total dependência de todas as criaturas para com Ele” (HOURANI, 2006, p. 107).

Para Aslan (2006), o sufismo foi um movimento de reação ao islã imperial das dinastias muçulmanas e ao formalismo rígido da ortodoxia islâmica dos ulemás, sendo empregado o *ta'wil*²⁶¹ para desvelar o significado escondido do Alcorão, concentrando suas atividades espirituais na devoção ao Profeta e desenvolvendo cultos de personalidade em torno de personagens santos – da mesma forma que o xiismo. Mas, ao contrário dos xiitas, os seguidores dos sufismo dedicam-se ao esoterismo e ao devocionalismo, caminhando para o ascetismo e o desligamento dos bens materiais com o intuito de levar uma vida baseada na simplicidade.

Algumas linhas do sufismo, ainda segundo Aslan (ibid.), também não aceitavam os preceitos da lei islâmica (a *sharia*), porque, na sua visão, o verdadeiro conhecimento de Deus só poderia ser atingido pela percepção intuitiva da realidade, e não pela razão humana. Essa posição não agradou às autoridades religiosas islâmicas. Ao mesmo tempo, o fato de os sufis pregarem o distanciamento da comunidade muçulmana dava a impressão de que poderiam formar a sua própria *ummah*, em que os seus santos substituiriam os ulemás. Estes também se incomodavam com a influência de outras religiões no sufismo, já que o poder social e a identidade intelectual desse grupo originavam-se a partir de uma determinada visão da revelação islâmica e de suas tradições (BERKEY, 2003). Não por acaso, o sufismo era visto com desconfiança por alguns grupos muçulmanos, inclusive sendo considerado em

²⁶¹ Segundo Aslan (2006, p. 161), existem dois modos de se interpretar o Alcorão. O primeiro é o *tafsir*, preocupado em elucidar o significado literal do texto; e o *ta'wil*, que busca o significado escondido e esotérico do Alcorão. “*Tafsir* responde as perguntas de contexto e cronologia, fornecendo um molde facilmente compreensível para os muçulmanos levarem uma vida correta. O *ta'wil* volta-se para a mensagem escondida no texto que, devido à sua natureza mística, é compreensível para alguns poucos. Ainda que as abordagens de ambos sejam consideradas igualmente válidas, a tensão entre os dois faz parte das consequências inevitáveis de tentar interpretar uma escritura eterna e sem autoria que é, apesar de tudo, calcada firmemente em um contexto histórico específico.”

determinados momentos históricos como uma heresia e apostasia, tornando-se, assim, alvo de perseguição religiosa²⁶².

Devido a esse caráter mais aberto, o sufismo absorveu diversas formas de crenças e costumes locais, e tornou-se bastante popular em áreas do império islâmico que não eram dominadas pela maioria árabe. Na Índia, “o sufismo disseminou-se como fogo uma vez que sincretizava de maneira entusiástica valores anticasta muçulmanos com práticas tradicionais indianas como o controle da respiração, a postura do corpo quando sentado, e a meditação” (ASLAN, 2006, p. 202). Na Ásia central, sufis persas desenvolveram um novo cânone escrito caracterizado por poesias, canções e literatura redigidas em língua vernácula, que foi facilmente difundida pelo império.

No que tange aos seus rituais e às suas práticas, os sufis procuram a aniquilação do ego e, mesmo que esse seja o objetivo de vários movimentos monásticos, há diferenças entre o monasticismo e o sufismo. Primeiro, o islã é marcado por um antimonasticismo que permeia todos os aspectos da vida do muçulmano, rejeitando todo individualismo radical e recluso, uma vez que é uma religião comunal, baseada na ideia da *ummah* (ibid.). Conforme Hourani (2006, p. 108), a história do islã foi marcada por dois processos estreitamente interligados: “um movimento de religiosidade, de prece visando a pureza de intenção e renúncia a motivos egoístas e prazeres mundanos, e um outro de meditação sobre o sentido do Alcorão”, ambos aconteceram com mais intensidade na Síria e no Iraque. Esses convertidos haviam trazido para o islã práticas herdadas de um mundo que ainda era mais cristão e judeu que muçulmano. Mesmo que Muhammad tenha condenado o monasticismo,

a influência dos monges cristãos parece ter sido generalizada: sua ideia de um mundo secreto de virtude, além do da obediência à lei, e a crença de que o abandono do mundo, a mortificação da carne e a repetição do nome de Deus na prece poderiam, com a ajuda de Deus, purificar o coração e libertá-lo de todas as preocupações mundanas, passando a um conhecimento superior intuitivo de Deus. (Ibid.)

O sufismo opõe-se ao celibato, ao contrário de várias outras tradições místicas, pois seria contra o comando divino de “crescei e multiplai-vos”. Mesmo que tenha existido alguns sufis que escolheram o celibato (como Rabia de Basra, que recusou todos os avanços de seus pretendentes para se entregar completamente a Deus), a prática nunca foi realmente difundida

²⁶² Ibn ‘Abd al-Wahhab, considerado o fundador do wahhabismo em meados do século XVIII, foi bastante intolerante com práticas associadas ao sufismo, pois considerava os sufis politeístas por aspirarem à união mística com o Criador (ROGAN, 2009).

no sufismo. Mas talvez a principal diferença seja que, enquanto muitos movimentos místicos tenham mantido a ligação à sua matriz religiosa, o sufismo trata o islã como uma “casca que deve ser retirada para se ter a experiência do contato direto com Deus”, conforme a explicação de Aslan (2006, p. 200): “a religião formal do islã é o prelúdio do sufismo, mais do que o seu motivo proeminente. O islã, como todas as religiões, pode apenas dizer que *aponta* a humanidade para Deus, enquanto que o sufismo procura *lançar* a humanidade na direção de Deus.”

Apesar disso, Aslan (ibid., p. 201) observou que isso não significa que o sufismo rejeite o islã, pelo contrário. Os sufis são muçulmanos, eles rezam como muçulmanos, e usam símbolos da religião e seguem crenças e rituais islâmicos – embora alguns grupos considerem toda ortodoxia (inclusive os cinco pilares do islã, incluindo o *hajj*) “inadequada” para atingir o verdadeiro conhecimento de Deus. Ainda que tenha declarado que a espiritualidade sufi seja “de fato, inseparável do sunismo e constitui seu coração”, Abdur Rahman Ibrahim Doi (1990, p. 117) lamentou que “infelizmente alguns discípulos sufis mostraram, algumas vezes, desconsideração para com as formas estabelecidas de expressão da verdadeira fé, através da realização de *salat* (prece), *sawm* (jejum) ou *hajj* (peregrinação)” e, por isso, “mereceram a ira e a inimizade da comunidade sunita ortodoxa, mas a grande maioria deles é de sunitas ortodoxos.”

Portanto, a ortodoxia pode, inclusive, fazer parte das etapas do caminho que o fiel deve seguir para atingir o objetivo final da completa aniquilação do ego para se unir ao Divino, e isso só é alcançado pela “virtude suprema” que é o “amor” (ASLAN, 2006, p. 202). Segundo Hourani (2006, p. 108), os primeiros místicos, já no século VII, acreditavam que

o senso de distância e proximidade de Deus é expresso em linguagem de amor: Deus é o único objeto adequado de amor humano, a ser amado por Si só; a vida do verdadeiro fiel deve ser um caminho que leve ao conhecimento d’Ele, e à medida que o homem se aproximar de Deus, Ele se aproximará do homem, e se tornará “sua visão, sua audição, sua mão e sua língua”.

No século VIII, a investigação do caminho para se aproximar de Deus e a especulação sobre o fim desse trajeto foram mais desenvolvidas com o surgimento do

ritual distinto da repetição coletiva do nome de Deus (*dhikr*), acompanhado de vários movimentos do corpo, exercícios respiratórios ou música, não como coisas que induziriam automaticamente ao êxtase de ver a face de Deus, mas como meios de libertar a alma das distrações do mundo. (Ibid., p. 109)

Os conhecimentos dos primeiros mestres sufis foram conservados oralmente, e depois na forma escrita, por aqueles que tentavam aprender o caminho. Assim, surgiu uma “linguagem coletiva”, segundo Hourani (ibid., p. 110), da natureza da preparação e da experiência mística do sufismo, além de uma identidade comum entre os sufis. Foi mais ou menos no século IX que o caminho para o conhecimento de Deus foi sistematizado. No fim desse trajeto, o fiel “verdadeiro e sincero” poderia ver-se diante de Deus de forma que os atributos de Deus substituíssem os seus, e sua existência individual desapareceria, mas apenas por um momento. Em seguida, ele voltaria à sua própria existência e ao mundo, mas trazendo consigo a lembrança daquele momento, da proximidade de Deus, e também de Sua transcendência.

“A sensação de ser invadido pela presença de Deus, mesmo que só por um momento”, era “inebriante”, e alguns sufis, de acordo com Hourani (ibid.), tentaram “expressar o inexprimível em linguagem exaltada e colorida, que podia provocar oposição”. O sufi persa Abu Yazid al-Bustani (m.c. 875), ao tentar descrever o momento do êxtase, quando se é despido de sua existência para ser invadido por Deus, compreendeu que “nesta vida isso é uma ilusão, que a vida humana na melhor das hipóteses é preenchida pela alternância da presença e ausência de Deus” (apud HOURANI, 2006, p. 110). O pregador sufi Husayn ibn Mansur al-Hallaj (c. 857-922) foi executado em Bagdá por fazer declarações tidas como blasfemas, como “Eu sou a Verdade”, que significaria “Eu sou Deus”. Ele também enfureceu as autoridades religiosas ao afirmar que o *haji* era uma peregrinação *interna* que a “pessoa de coração puro poderia realizar em qualquer lugar” (apud ASLAN, 2006, p. 205). A declaração de que a “verdadeira peregrinação não era a Meca, mas a jornada espiritual que o místico realiza em seu próprio quarto” poderia ser interpretada como querendo dizer que o “cumprimento literal das obrigações religiosas não era importante” (HOURANI, 2006, p. 111).

Ainda que não seja possível saber precisamente quais foram os significados da peregrinação para Burton, pois ele não deixou nada explícito em seus escritos sobre o assunto, algumas reflexões podem ser elaboradas a partir da ideia da peregrinação *interna* do sufismo. Para Brodie (1967, p. 75), muitos biógrafos se equivocaram ao escrever que Burton “preferia o islã ao cristianismo”, uma vez que era “igualmente duro com o que acreditava ser o lado supersticioso e banal das duas religiões”. Em *Pilgrimage*, Burton não deixou de criticar as duas crenças. Ao escrever sobre os tipos de árvores de Medina, Burton narrou a lenda de uma

palmeira que, diante de Muhammad, curvou-se perante ele quando este foi comer um de seus frutos. Chamada de *sayhani* (“aquela que chora”, em árabe), a árvore, de acordo com o explorador, ganhou esse nome porque “quando o fundador do islã, segurando a mão de Ali, passou por debaixo dela, ela caiu no choro: ‘Este é Muhammad, Príncipe dos Profetas, e este é Ali, o Príncipe dos Piedosos, e o Progenitor dos Imãs Imaculados’”²⁶³.

Em tom irônico, Burton comentou que, por causa disso, “claro” que os descendentes de “vegetal tão inteligente” possuíam um posto elevado no “reino das palmeiras”, e os “vulgares tinham o hábito de comer da *Sayhani* e de jogar pedras no *haram*”²⁶⁴. Segue-se uma nota em que explicou que um crucifixo havia supostamente falado com São Tomás de Aquino, em 1272, tendo por intuito mostrar um paralelo entre as “superstições” de caráter religioso tanto do cristianismo quanto do islã, salientando o que tinham em comum. Afinal, “superstições não têm idade nem país”, arrematou²⁶⁵. Nesse caso vê-se que Burton não poupava nenhuma das duas religiões.

Ainda para Brodie (1967, p. 75), mesmo que o explorador tenha se voltado para o sufismo, “ele nunca se perdeu em seu misticismo”. Pelo contrário, ao assistir com “uma vívida curiosidade” a um grupo de sufis se autoproclamarem Deus – possivelmente seguindo a posição de al-Hallaj –, concluiu que havia uma “afinidade entre misticismo extremo e insanidade”. Lovell (1998, p. 1.768 a 1.808) também seguiu essa interpretação: Burton teria “abraçado” o sufismo como parte da sua “pesquisa” sobre religiões, e deleitava-se “nos rituais complexos que abrangiam essa fraternidade de companheiros crentes”. Mas era mais “um meio para se atingir um fim do que uma declaração de fé”. Tanto que Burton via o sufismo como um “parente oriental” da maçonaria, organização esta da qual ele e grande parte de seus colegas oficiais britânicos fizeram parte – no prefácio à terceira edição de *Pilgrimage*, Burton (2014) questionou se o dervixe “não era nada mais que um maçom oriental”²⁶⁶. Sua atração

²⁶³ Segundo Annemarie Schimmel (2000, p. 148-149), “a tradição é rica de histórias em que animais e objetos inanimados atestam que Maomé é o enviado de Deus. O carneiro infeccionado exorta-o para que não o coma; as árvores iam ao seu encontro; as nuvens escondiam o sol e faziam-lhe sombra, quando caminhava; o cepo de palmeira, que inicialmente lhe servia de cavalete para a pregação, suspirou, quando foi substituído por um púlpito. A rosa surgiu das gotas de suor que caíram na terra, quando da sua viagem ao céu, e é por isso que ela traz o seu amável perfume; o mel só é doce quando as abelhas zunem constantemente a bênção sobre ele [...]”

²⁶⁴ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 401: “The Wahshi on one occasion bent its head, and ‘salamed’ to Mohammed as he ate its fruit, for which reason even now its lofty turft turns eastwards. The Sayhani (Crier) is so called, because when the founder of Al-Islam, holding Ali’s hand, happened to pass beneath, it cried, ‘This is Mohammed the Prince of Prophets, and this is Ali the Prince of the Pious, and the Progenitor of the Immaculate Imams.’ Of course the descendants of so intelligent a vegetable hold high rank in the kingdom of palms, and the vulgar were in the habit of eating the Sayhani and of throwing the stones about the Haram.”

²⁶⁵ Ibid.: “So in A.D. 1272 the Crucifix spoke to St. Thomas Aquinas. Superstitions are of no age or country]

²⁶⁶ Ibid., p. XXIII: “Is the Darwaysh anything but an Oriental Freemason [...]”

pelo islã, ainda segundo Lovell (1998, p. 1.768 a 1.808), vinha da diversidade cultural de seus povos e, ao aceitar externamente essa fé, conseguiu mover-se com facilidade entre esses mundos como um “observador com uma íntima compreensão”.

Nesse sentido, a própria ideia – seguida por certas linhas do sufismo – de que a peregrinação interna seria a *verdadeira* jornada devia ter atraído Burton para essa fé. Pois para Laisram (2006, p. 159), a viagem de Burton foi uma “peregrinação metafórica dentro dele mesmo, revelando o seu estado de desterrado, condição em que não era nem completamente ocidental, nem completamente oriental”. Essa visão de Laisram assemelha-se à descrição que Tzvetan Todorov (1999, p. 25-26) fez de si mesmo:

Meu estado atual não corresponde, então, à desculturação, nem mesmo à aculturação, talvez mais ao que possamos chamar de *transculturação*, a aquisição de um novo código sem que o antigo tenha se perdido. Desde então, vivo em um espaço singular, ao mesmo tempo por fora e por dentro: estrangeiro “na minha casa” (em Sófia), em casa “no estrangeiro” (em Paris).
(Grifo do autor)

Diante disso, pode-se pensar que *Pilgrimage* narra duas peregrinações: o *hajj* propriamente dito, com seus rituais performáticos, a “peregrinação exterior” protagonizada por Abdullah – remetendo à ideia de Turner (1979, p. 63) de que rituais são “inerentemente dramáticos porque seus participantes não apenas fazem coisas, mas tentam mostrar aos outros o que estão fazendo ou o que fizeram; as ações assumem um aspecto de ‘feito-para-um-público’”; e outra do próprio Burton, sob a pele de Abdullah, sendo esta de caráter mais “interno” e da qual pouco se sabe pois, apesar de toda a sua individualidade, ele revelou pouco em seus escritos sobre os seus dilemas interiores.

A “peregrinação exterior” é o que há de concreto no livro, e esta só foi possível de ser realizada porque Burton materializou um novo ser – Abdullah – para poder realizar essa viagem. Sem Abdullah, *Pilgrimage* provavelmente não existiria. E essa materialização dá-se por meio da performance exterior desse personagem que realiza a peregrinação concreta. Abdullah foi a solução engendrada por Burton para que ele pudesse viver pessoalmente a experiência do *hajj*. Ou seja, Abdullah foi o *meio* que Burton criou para fazer a peregrinação.

No que concerne à viagem interior, Lié Tsé (WALLEY, 1949²⁶⁷ apud TODOROV, 2006, p. 236), autor taoísta do século IV a.C., tinha preferência por esse tipo de jornada interior uma vez que

Aqueles que se sacrificam muito para as viagens exteriores não têm ideia do modo de organizar as visitas que podem ser feitas no interior de si mesmos. Aquele que viaja para fora é dependente de coisas exteriores; aquele que faz visitas interiores pode encontrar em si mesmo tudo o que necessita. Essa é a maneira mais elevada de viajar; ao passo que é pobre uma viagem que depende de coisas exteriores.

Ainda que Burton não tenha falado quase nada sobre essa “peregrinação interior”, é possível afirmar que ela de alguma forma existiu diante das constantes reconstruções que ele fazia na identidade de Abdullah, de acordo com as necessidades que surgiam ao longo da viagem e que estão presentes em *Pilgrimage*. Não deixa de ser uma viagem interior a busca pelo outro dentro de si mesmo, a partir de referenciais sobre o “Oriente” que lhe eram conhecidos.

2.7 *Labbayk! Labbayk!*

Quando Burton estava se aproximando de Meca, à uma da manhã do dia 11 de setembro de 1853 (o 7º dia do *Zul Hijja*), foi “tomado pela excitação geral” de seus companheiros peregrinos. Alguns gritaram “Meca! Meca!”; outros exclamaram “O Santuário! Ó, o Santuário!”; e suas vozes explodiram, em meio a soluços, “*Labbayk! Labbayk!* Estou aqui! Estou aqui!”²⁶⁸ – a “frase do peregrino”, segundo Sardar (2014, p. XIX), chamando atenção para sua presença na cidade sagrada, frase, aliás, repetida em vários momentos ao longo dos ritos do *hajj*. Nesse mesmo dia, Burton narrou o ponto culminante do seu relato, o seu primeiro encontro com a Caaba: “Finalmente ali se encontrava o destino final da minha longa e desgastante Peregrinação, concretizando os planos e as esperanças de muitos e muitos anos”²⁶⁹.

²⁶⁷ WALLEY, Arthur. *The Life and Times of Po Chu-I, 772–846 A.D.* New York: Macmillan, 1949.

²⁶⁸ Ibid., v. 2, p. 152: “About one A.M. I was aroused by general excitement. ‘Meccah! Meccah!’ cried some voices; ‘The Sanctuary! O the Sanctuary!’ exclaimed others; and all burst into loud ‘Labbayk,’ not unfrequently broken by sobs.”

²⁶⁹ Ibid., p. 160: “There at last it lay, the bourn of my long and weary Pilgrimage, realising the plans and hopes of many and many a year.”

Sua primeira impressão da Caaba foi de seu “charme peculiar”, e passou a compará-la com outros monumentos que conhecera previamente, a fim de fornecer uma descrição mais vívida ao leitor:

Não havia nenhum dos gigantes fragmentos de granizo antiquíssimos como no Egito, nem ruínas de beleza graciosa e harmoniosa como na Grécia e na Itália, nem a elegância bárbara dos edifícios da Índia; ainda assim, a visão era estranha, única – e como foram poucos os que contemplaram esse celebrado templo! [...] Era como se todas as lendas poéticas dos árabes falassem a verdade, e que o farfalhar das asas dos anjos, e não a doce brisa da manhã, estivesse agitando e engrandecendo o manto preto do templo.²⁷⁰

Assim que adentrou o santuário, Burton contou que se dirigiu até o local onde os shafitas fazem suas orações – entre o *Maqam Ibrahim* e o poço de Zam-Zam – para realizar as preces em honra à mesquita, seguidas por goles da água sagrada. O explorador comentou que a água do Zam-Zam era bastante estimada pelos muçulmanos, sendo usada para beber e realizar as abluções religiosas – os mecanos ainda aconselhavam que os peregrinos sempre quebrassem seu jejum com um gole dessa água. Em meio a essa explicação, Burton inseriu a observação de que a água do Zam-Zam causaria “diarreia e furúnculos”, e que nunca teria visto “um estrangeiro tomar um gole dessa bebida sem fazer uma expressão de desgosto”. O gosto dessa água era “salgado, lembrando bastante a infusão de uma colherada de sal de Epsom em um copo grande de água morna”. Além disso, era muito “pesada” para ser digerida, por isso, “os turcos e outros estrangeiros preferem a água da chuva, coletada em cisternas”. “Eu me divertia em vê-los enquanto bebiam a água sagrada, para insultá-los diante da forma desrespeitosa e escassa com que bebiam”, revelou²⁷¹. Devido à “fadiga”, Burton não

²⁷⁰ Ibid., p. 161: “with peculiar charms. There were no giant fragments of hoar antiquity as in Egypt, no remains of graceful and harmonious beauty as in Greece and Italy, no barbarous gorgeousness as in the buildings of India; yet the view was strange, unique – and how few have looked upon the celebrated shrine! [...] It was as if the poetical legends of the Arab spoke truth, and that the waving wings of angels, not the sweet breeze of morning, were agitating and swelling the black covering of the shrine.”

²⁷¹ Burton guardou consigo o cantil onde teria carregado água do Zam-Zam. Esse objeto encontra-se, atualmente, no British Museum, foi uma doação de Isabel Burton após a morte do marido (PORTER et al., 2012). BURTON, R., 2014, v. 2, p. 163: “The produce of Zemzem is held in great esteem. It is used for drinking and religious ablution, but for no baser purposes; and the Meccans advise pilgrims always to break their fast with it. It is apt to cause diarrhoea and boils, and I never saw a stranger drink it without a wry face. Sale is decidedly correct in his assertion: the flavour is a salt-bitter, much resembling an infusion of a teaspoonful of Epsom salts in a large tumbler of tepid water. Moreover, it is exceedingly ‘heavy’ to the digestion. For this reason Turks and other strangers prefer rain-water, collected in cisterns [...]. It was a favourite amusement with me to watch them whilst they drank the holy water, and to taunt their scant and irreverent potations.”

realizou o *sa'i* logo depois do *tawáf*²⁷² – ele só realizou esse rito no dia 14 do *Zul Hija* (18 de setembro) em meio às cerimônias da *umrah*.

Em seguida, Burton aproximou-se da Pedra Negra, mas não conseguiu tocá-la graças à aglomeração de peregrinos que rodeava o local. Por isso, foi realizar a cerimônia do *tawáf*, recitando as preces ditas pelo *mutawwif* (o guia do *hajj*), sendo os três primeiros giros feitos com um passo apressado, enquanto os outros quatro devem ser realizados de forma mais lenta. Ao se concluir o *tawáf*, era recomendável que se beijasse a pedra, e Burton olhou em “desespero para a multidão de beduínos e outros peregrinos que a cercavam”. Mas, com a ajuda de seu anfitrião em Meca, o garoto Mohammad, e de um grupo de “robustos mecanos”, ele conseguiu, por meio da força, abrir caminho em meio aos beduínos. “Os beduínos voltaram-se para nós como gatos selvagens, mas não tinham adagas. Como era outono, eles não haviam se empanturrado de leite por seis meses, tornando-se múmias vivas, tanto que eu poderia cuidar sozinho de uma dúzia deles”, relatou Burton, contando vantagem²⁷³.

Foi assim que Burton e seu grupo conseguiram chegar até a pedra – apesar da “indignação popular comprovada por gritos de impaciência” –, monopolizando-a por no mínimo dez minutos. Enquanto beijava a pedra e tocava-a com as mãos e a testa, aproveitou para observá-la e concluiu que se tratava de um aerólito: “É curioso que quase todos os viajantes concordam em um único ponto, que a pedra é vulcânica”²⁷⁴. Algumas décadas mais tarde, em 1865, informou que essa pedra possuía uma “superfície preta e lisa, lustrosa e escura, desgastada e polida” devido a uma “miríade de beijos”. Ainda explicou que os muçulmanos acreditavam que quando Allah fez a aliança com as almas que iriam dar vida aos filhos de Adão, “o instrumento foi colocado dentro da Pedra Negra, que, antes branca como a neve, mudou sua cor devido aos pecados deles”²⁷⁵.

²⁷² Ibid., p. 170: “Strictly speaking we ought, after this, to have performed the ceremony called Al-Sai, or the running seven times between Mounts Safa and Marwah. Fatigue put this fresh trial completely out of the question.”

²⁷³ Ibid., p. 167-169: “At the conclusion of the Tawaf it was deemed advisable to attempt to kiss the stone. For a time I stood looking in despair at the swarming crowd of Badawi and other pilgrims that besieged it. [...] The Badawin turned round upon us like wild-cats, but they had no daggers. The season being autumn, they had not swelled themselves with milk for six months; and they had become such living mummies, that I could have managed single-handed half a dozen of them.”

²⁷⁴ Ibid., p. 169: “After thus reaching the stone, despite popular indignation testified by impatient shouts, we monopolised the use of it for at least ten minutes. Whilst kissing it and rubbing hands and forehead upon it I narrowly observed it, and came away persuaded that it is an aerolite. It is curious that almost all travellers agree upon one point, namely, that the stone is volcanic.”

²⁷⁵ BURTON, R., 1924: “The true stone shows a black and slaggy surface, glossy and pitch-like, worn and polished by myriads of kisses. Moslems declare that when Allah made covenant with the souls about to animate the sons of Adam, the instrument was placed inside the Black Stone, which, once white as snow, changed colour by reason of our sins.”

Ele retornou à Caaba no mesmo dia, mas no período da noite. Em meio ao cenário da cidade coberta pela “lua quase cheia”, criando uma “luz mais solene” à visita noturna, “um objeto, único em aparência, destacava-se – o templo do Allah único, o Deus de Abraão, de Ismael, e da sua posteridade. Era sublime, e expressava a eloquência da grandeza da Ideia Una²⁷⁶ que vitalizou *al-Islam*, e a força e a firmeza dos seus seguidores”²⁷⁷. Ele ficou no templo até às duas da manhã, esperando vê-lo vazio – o que não aconteceu. Também queria aproveitar a oportunidade para “anexar” um pedaço da *kiswa*, mas “muitos olhos estavam observando”²⁷⁸. Pegar um pedaço da *kiswa* era considerado um “pequeno pecado”, mas como os funcionários do templo ganhavam dinheiro vendendo partes desse tecido, com certeza estavam de olhos abertos para possíveis ladrões. Considerava-se que coletes feitos com a *kiswa* tornavam os combatentes “invulneráveis em batalha” e eram “presentes dignos de príncipes”. Mas, em geral, os muçulmanos queriam essa “lembrança” da Caaba para ser usada como “marcador de página do Alcorão ou para propósitos semelhantes”. Burton tinha em sua posse um pedaço da *kiswa* que lhe foi presenteado pelo garoto Mohammad ao fim da peregrinação²⁷⁹ – entretanto, em uma nota, Burton escreveu que o pedaço da *kiswa* foi-lhe presenteado por Omar *Effendi*, outro companheiro peregrino (BURTON, R., 2014., v. 1, p. 322).

No 8º dia do *Zul Hijja* (12 de setembro), após fazer o trajeto de Meca para Mina, depois Muzdalifa, Burton fez uma descrição sombria do caminho até Arafat que, a uma caminhada lenta, ficava a seis horas de Meca, e foi o local onde passaram a noite:

Nós chegamos em um tempo mais curto, mas os nossos camelos exaustos, frequentemente se jogavam no chão durante o último terço do caminho. Os seres humanos sofriam mais. Entre Mina e Arafat não vi menos que cinco homens caindo e morrendo na estrada: exaustos e moribundos, eles se arrastavam para chegar até o local onde a alma parte para a beatitude

²⁷⁶ O conceito da unicidade de Deus (*tawhid*, em árabe) é uma das principais crenças islâmicas, baseada na fé no Deus único.

²⁷⁷ BURTON, R., v. 2, p. 172-173: “The moon, now approaching the full, [...] lit up the spectacle with a more solemn light. [...] One object, unique in appearance, stood in view – the temple of the one Allah, the God of Abraham, of Ishmael, and of their posterity. Sublime it was, and expressing by all the eloquence of fancy the grandeur of the One Idea which vitalised Al-Islam, and the strength and steadfastness of its votaries.”

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 176: “I went up to the Ka’abah, with the intention of ‘annexing’ a bit of the torn old Kiswat or curtain, but too many eyes were looking on.”

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 176-177: “It is considered a mere peccadillo to purloin a bit of the venerable stuff; but as the officers of the temple make money by selling it, they certainly would visit detection with an unmerciful application of the quarterstaff. The piece in my possession was given to me by the boy Mohammed before I left Meccah. Waistcoats cut out of the Kiswah still make the combatants invulnerable in battle, and are considered presents fit for princes. The Moslems generally try to secure a strip of this cloth as a mark for the Koran, or for some such purpose.”

imediate (Aqueles que morrem na peregrinação tornam-se mártires). O espetáculo mostrou como é fácil morrer nessas latitudes; esses homens vacilavam de repente, e depois de uma rápida convulsão, ficavam parados como mármore. Os corpos eram cuidadosamente preparados e enterrados no mesmo dia, em um espaço aberto em meio à multidão que acampava na planície de Arafat.²⁸⁰

No 9º dia do *Zul Hijja* (13 de setembro), Burton foi realizar o *wuquf* para ouvir o sermão de Arafat pronunciado pelo *khatib* (ou orador), copiando as ações de Muhammad durante a Peregrinação da Despedida²⁸¹. O explorador contou que, ainda que conseguisse distinguir a forma do orador, um “velho homem sobre o seu camelo”, a distância era grande demais para ouvir o que dizia²⁸². O sermão durou três horas, até quase o pôr-do-sol, sendo acompanhado, primeiramente, por um profundo silêncio, até ser quebrado por gritos esparsos de “‘*Amins*’ (Amens), e salvas de ‘*Labbayk*’ explodiam em intervalos irregulares. Finalmente, a brisa trouxe até nossos ouvidos o coro purgatorial de lamentos, soluços e gritos”. As pessoas, “exauridas pela emoção”, começaram, então, a descer o monte em grupos pequenos, enquanto outros desmontavam as suas tendas e carregavam seus camelos. Nesse momento, todos pareciam ter pressa, pois estava para ter início a “partida do Arafat” (*Al-Daf‘a min Arafat*), bastante apreciada pelos beduínos²⁸³.

Quando o pregador deu o sinal de “*israf*”, a permissão para partir, os peregrinos desceram a encosta em disparada em direção à estrada para Mina, fazendo com que seus “*Labbayks!*” soassem como uma explosão. Assim, Burton descreveu essa cena:

Todos os homens dirigiam seus animais com força e poder: era pôr-do-sol; a planície estava apinhada de estacas de barracas, liteiras foram esmagadas,

²⁸⁰ Ibid., p. 183: “Arafat is about six hours’ very slow march [...]. We arrived there in a shorter time, but our weary camels, during the last third of the way, frequently threw themselves upon the ground. Human beings suffered more. Between Muna and Arafat I saw no fewer than five men fall down and die upon the highway: exhausted and moribund, they had dragged themselves out to give up the ghost where it departs to instant beatitude (Those who die on a pilgrimage become martyrs). The spectacle showed how easy it is to die in these latitudes; each man suddenly staggered, fell as if shot; and, after a brief convulsion, lay still as marble. The corpses were carefully taken up, and carelessly buried that same evening, in a vacant space amongst the crowds encamped upon the Arafat plain.”

²⁸¹ A Peregrinação da Despedida foi realizada pelo Profeta Muhammad no último ano de sua vida, em 632, consolidando o formato final dos ritos do *haji* seguidos até hoje.

²⁸² BURTON, R., 2014, v. 2, p. 197: “From my tent I could distinguish the form of the old man upon his camel, but the distance was too great for ear to reach.”

²⁸³ Ibid., p. 198-199: “The sermon always lasts till near sunset, or about three hours. At first it was spoken amid profound silence. Then loud, scattered ‘*Amins*’ (Amens) and volleys of ‘*Labbayk*’ exploded at uncertain intervals. At last the breeze brought to our ears a purgatorial chorus of cries, sobs, and shrieks. [...] Presently the people, exhausted by emotion, began to descend the hill in small parties; and those below struck their tents and commenced loading their camels [...]. On this occasion, however, all hurry to be foremost, as the ‘race from Arafat’ is enjoyed by none but the Badawin.”

passantes foram atropelados, camelos foram derrubados; ocorreram combates com varas e outras armas; aqui uma mulher, ali uma criança, e lá um animal estavam perdidos; por um momento, foi uma confusão caótica.²⁸⁴

No caminho para Muzdalifa, Burton explicou que, devido ao cansaço, resolveram acampar no meio da estrada, mas a noite não foi calma, uma vez que “fileiras de camelos passavam por eles a cada dez minutos, e os gritos dos peregrinos continuaram até um pouco antes do nascer do sol”²⁸⁵.

No 10º dia do *Zul Hijja* (14 de setembro), Burton e seus companheiros acordaram com pressa para alcançar Meca e nem participaram das “Preces do *Eid*”, ou *Salat al-Eid*, para comemorar a chegada do *Eid al-Adha*²⁸⁶. Dirigiram-se depois para a vila de Mina onde foi realizada a cerimônia do Apedrejamento. Em seguida, era o momento de se despir do *ihram* para voltar a usar as roupas comuns, chamadas de *ihlal*, segundo Burton. Um barbeiro raspou as cabeças dos peregrinos, aparou suas barbas e cortou suas unhas. Apesar de não possuírem roupas com eles, podiam usar os tecidos do *ihram* para cobrirem as suas cabeças e as sandálias para “defender os pés do sol inclemente” –, e, para o grande prazer de Burton, podiam “girar com segurança nossos bigodes e mexer nas nossas barbas – pequenos prazeres que havíamos sido privados pelas Leis da Peregrinação”²⁸⁷.

Ao retornarem para Meca, dirigiram-se à Caaba para visitá-la em um momento em que estaria vazia. Depois, retornaram para a casa do garoto Mohammad, onde a mãe do jovem insistiu para que Burton voltasse para Mina para realizar a cerimônia do sacrifício o quanto antes, no que foi prontamente atendida – segundo o explorador, era costume sacrificar um animal logo depois do primeiro apedrejamento. Diante dessas circunstâncias e das “condições miseráveis” do seu bolso, ele se recusou a comprar uma ovelha, contentando-se em ver o sacrifício realizado pelos peregrinos à sua volta. Na sua visão, o vale parecia um “matadouro

²⁸⁴ Ibid., p. 199: “when the preacher gave the signal of “Israf,” or permission to depart. The pilgrims [...] rushed down the hill with a “Labbayk” sounding like a blast, and took the road to Muna. Then I saw the scene which has given to this part of the ceremonies the name of Al-Daf’a min Arafat – the “Hurry from Arafat.” Every man urged his beast with might and main: it was sunset; the plain bristled with tent-pegs, litters were crushed, pedestrians were trampled, camels were overthrown: single combats with sticks and other weapons took place; here a woman, there a child, and there an animal were lost; briefly, it was a chaotic confusion.”

²⁸⁵ Ibid., p. 201: “The night was by no means peaceful or silent. Lines of camels passed us every ten minutes, and the shouting of travellers continued till near dawn.”

²⁸⁶ É a Festa da Sacrifício, em que acontecem sacrifícios de animais em memória do sacrifício que Abraão fez de um cordeiro para Deus, em lugar de seu filho Ismael.

²⁸⁷ Ibid., p. 205-206: “This was the time to remove the Ihram or pilgrim’s garb, and to return to Ihlal, the normal state of Al-Islam. The barber shaved our heads, and, after trimming our beards and cutting our nails [...]. We had no clothes with us, but we could use our cloths to cover our heads, and slippers to defend our feet from the fiery sun; and we now could safely twirl our mustachios and stroke our beards – placid enjoyments of which we had been deprived by the Laws of Pilgrimage.”

dos mais sujos” e sua “alma clarividente pressentiu maus agouros para o futuro”²⁸⁸. Ainda nessa noite, fez uma nova cerimônia de lapidação no Diabo.

No 11º dia do *Zul Hijja* (15 de setembro), Burton foi visitar um local chamado *Majarr al-Kabsh* (ou o “lugar onde se arrasta o carneiro”), que abrigava a área onde a espada de Abraão teria caído quando o anjo Gabriel proibiu-o de matar seu filho Ismael. Foi também nessa caverna que o patriarca sacrificou um animal no lugar do seu filho. Depois, Burton procurou ver sem sucesso os macacos do Hejaz. Ao retornar para sua tenda, sentindo o sol escaldante, antecipou um “dia terrível”: “Além do calor, havia enxames de moscas e a terra manchada de sangue passou a feder vapores perniciosos. Nada se movia no ar exceto os papagaios e os abutres, manchando o céu azul; as criaturas terrestres pareciam paralisadas pelo fogo vindo de cima”²⁸⁹. Quando a lua surgiu, Burton realizou novamente o ritual de lapidação; além disso, visitou alguns cafés e presenciou um momento de descontração dos beduínos, com canto e dança.

No 12º dia do *Zul Hijja* (16 de setembro), Burton acordou ansioso para voltar a Meca para ouvir o sermão e também para “escapar do agora pestilento ar” de Mina, que já lhe causava grande desconforto. Aproveitou esse momento do relato para fazer algumas recomendações sobre como tornar a cerimônia do *Eid el-Adha* mais limpa:

Literalmente, a terra fedia. Cinco ou seis mil animais haviam sido mortos e abertos na Bacia do Diabo [referência a um anfiteatro natural localizado em Surrey, Inglaterra, o “*Devil’s Punch-bowl*”]. Eu deixo o leitor para imaginar o resto. O mal poderia ser evitado se fossem construídos *abattoirs*, ou, mais fácil ainda, se cavassem covas grandes e exigissem que os peregrinos, sob pena de multa, fizessem os sacrifícios todos no mesmo local. Infelizmente, o espírito do *al-Islam* é contrário a essas precauções de senso comum – “*Inshallah*” e “*Kismat*” são usadas como prevenção ou cura.²⁹⁰

Após realizar a última cerimônia de lapidação, Burton dirigiu-se para a saída de Mina, que estava repleta de peregrinos, muitos provavelmente “fugindo da cena revoltante”. “Não

²⁸⁸ Ibid., p. 218: “The surface of the valley soon came to resemble the dirtiest slaughter-house, and my prescient soul drew bad auguries for the future.”

²⁸⁹ Ibid., p. 221: “we retired to the tent ere the sun waxed hot, in anticipation of a terrible day. [...] In addition to the heat, we had swarms of flies, and the blood-stained earth began to reek with noisome vapours. Nought moved in the air except kites and vultures, speckling the deep blue sky: the denizens of earth seemed paralysed by the fire from above.”

²⁹⁰ Ibid., p. 224: “Literally, the land stank. Five or six thousand animals had been slain and cut up in this Devil’s Punch-bowl. I leave the reader to imagine the rest. The evil might be avoided by building *abattoirs*, or, more easily still, by digging long trenches, and by ordering all pilgrims, under pain of mulct, to sacrifice in the same place. Unhappily, the spirit of Al-Islam is opposed to these precautions of common sense – ‘Inshallah’ and ‘Kismat’ must take the place of prevention and of cure.”

podia deixar de sentir pena daqueles cujos escrúpulos religiosos os obrigavam a passar mais um dia nesse local imundo”²⁹¹, concluiu. Ao retornar para Meca, tomou um banho e, ao meio-dia, foi até o *haram* para ouvir o último sermão na Casa de Allah, onde, por fim, encerrou os rituais do *hajj*.

No Apêndice I de *Pilgrimage*, o explorador explicou que, de acordo com os teólogos muçulmanos, o significado da palavra *hajj* vem de “*kasd*”, ou “aspiração”, ou “fazer algo com propósito”, “à Meca, à Casa de Deus”, que procura expressar a sensação humana de que se é apenas um “viajante na terra indo em direção a um outro mundo mais nobre”, embasando a crença de que “quanto maiores as privações, maiores serão as recompensas para o viajante devoto”²⁹². Essa visão é bastante similar à de Hourani (2006, p. 204):

A peregrinação era, sob muitos aspectos, o acontecimento central do ano, talvez de toda uma vida, aquele em que mais plenamente se expressava a unidade dos muçulmanos uns com os outros. Em certo sentido, era um epítome de todos os tipos de viagem.

Como explicou Laisram (2006, p. 169), “o *hajj* simboliza a jornada do homem pela vida”, sendo um momento de autopurificação e reafirmação da relação do peregrino com Deus. Portanto, passa-se por uma transformação ao final do percurso, uma vez que todos os pecados do peregrino são perdoados e ele se compromete a não mais pecar, pois cada transgressão subsequente será multiplicada em 70 vezes. Segundo Turner (1979, p. 122), o peregrino de “religiões salvacionistas”, como o islã, passa por uma “separação de um estado de vida e status social relativamente fixos, para uma fase e condição liminares para as quais nenhuma das regras e experiências da sua existência anterior o havia preparado”. Nesse sentido, pois, ele está “morrendo” – não literalmente, mas simbolicamente, em relação aos “aspectos negativos e alienantes do sistema e da estrutura”. Assim, essa morte metafórica é vista pelo peregrino como uma

oportunidade para fazer um balanço das vidas das quais ele está temporariamente descolado ou, alternativamente, recuperar a inocência que acreditava ter sido perdida. Pode sentir a morte do eu, ou [...] ser

²⁹¹ Ibid., p. 225: “The exit from Muna was crowded, for many, like ourselves, were flying from the revolting scene. I could not think without pity of those whom religious scruples detained another day and a half in this foul spot.”

²⁹² Ibid., p. 279: “The word Hajj is explained by Moslem divines to mean ‘Kasd,’ or aspiration, and to express man’s sentiment that he is but a wayfarer on earth wending towards another and a nobler world. This explains the origin and the belief that the greater the hardships the higher will be the reward of the pious wanderer [...]”

simultaneamente uma morte e um renascimento de uma identidade fragmentada e esmagada pela estrutura social. [...] O movimento para a liminaridade é, por isso, uma morte-vida ou uma vida-morte. (Ibid., p. 124-125)

O *hajj* marca também uma morte coletiva a partir do momento que todos os peregrinos assumem o *ihram*, atingindo – para usar o termo usado por Turner (ibid., p. 126) – o “momento liminar”, em que passam “simultaneamente pela morte da estrutura social e da regeneração da *communitas*, a antiestrutura social”: “Não é a convergência de consciências, nem uma combinação emocional, mas sim um reconhecimento mútuo de ‘identidades determinadas finitas’ [...]. Todos são um porque cada um é um.”

Essa experiência coletiva é crucial para o *hajj* que, além de ser visto como um ato de obediência ao mandamento de Deus e uma profissão de fé no Deus único, é

uma expressão visível da unidade da *uma*. Os muitos milhares de peregrinos de todo o mundo muçulmano faziam a peregrinação ao mesmo tempo [...]. Ao fazerem isso, estavam ligados a todo o mundo do Islã. (HOURANI, 2006, p. 205)

No que tange a Burton e à sua participação na peregrinação, Roy (1995, p. 207) acredita que ele procurou se distanciar dos demais peregrinos. Exemplo disso é quando contemplou a Caaba pela primeira vez: não escondeu a sua emoção, mas confessou a “humilde verdade, que o sentimento deles [dos outros peregrinos] era o de entusiasmo religioso, enquanto que o meu é o êxtase de orgulho satisfeito”²⁹³. Para a autora, essa metáfora de uma “cidadania cultural e racial dual é representada e re-apresentada por Burton”, indicando que o explorador não queria deixar o leitor esquecer que ele estava apartado da experiência cultural coletiva da peregrinação. Nem mesmo importava o quanto essa experiência fosse codificada como “autêntica”, o fato de a narrativa estar repleta de “material cru a ser organizado em uma narrativa para orientalistas, etnógrafos e o público leitor da Inglaterra” demonstraria claramente esse distanciamento.

Nesse sentido, a autora concorda com Said (2013, p. 234-235), que colocou *Pilgrimage* na tradição de escrita orientalista, que via o “Oriente” em si como um lugar de peregrinação. Para o autor, “toda obra de importância pertencente a um Orientalismo genuíno, ainda que nem sempre acadêmico, tirava a sua forma, estilo e intenção da ideia de

²⁹³ Ibid., p. 161: “to confess humbling truth, theirs was the high feeling of religious enthusiasm, mine was the ecstasy of gratified pride.”

peregrinação pela região”, tendo como fonte principal “a ideia romântica de reconstrução restauradora”. Irwin (2008, p. 240) também concorda com essa visão de que “o papel formador dos anos de viagem é uma característica recorrente na história do orientalismo”. Assim, o “Oriente” seria

menos um lugar do que um *topos*, um conjunto de referências, uma coleção de características, que parece ter sua origem numa citação, num fragmento de texto, num trecho citado da obra de alguém sobre o Oriente, em algo imaginado antes, ou num amálgama de todas essas possibilidades. (SAID, 2013, p. 246)

Portanto, para Said, Burton teria realizado o *hajj* para “tirar o mofo do arquivo orientalista preexistente. A sua escrita devia ser um novo e viçoso repositório da experiência oriental” (ibid., p. 235), renovando – e reiterando – o cânone literário orientalista, que limitaria os “objetivos de uma peregrinação, para a forma e a natureza que pode assumir, para as verdades que revela”. Pois, “apesar de toda a sua individualidade excêntrica”, Burton deveria enfrentar esse “Oriente orientalizado, o Oriente dos eruditos orientistas [...] assim como a Bíblia, as Cruzadas, o Islã, Napoleão e Alexandre eram predecessores temíveis a serem considerados”. Por essa razão, o “Oriente erudito não só inibe os devaneios e as fantasias privadas do peregrino; a sua própria antecedência coloca barreiras entre o viajante contemporâneo e o seu escritor” (ibid.).

No entanto, essa descrição de Said não capta toda a complexidade de *Pilgrimage*, que trata, na verdade, de uma peregrinação dupla. Como já havia percebido Grant (2009, p. 3), Said não dá quase nenhuma atenção a Abdullah: “para ele [Said], aquele que vê o Oriente e está imerso nele é sempre Burton. Que Burton tenha conseguido fazer o *hajj* disfarçado é, claro, a grande prova do seu conhecimento preciso e eficaz”. Said, portanto, privilegiou apenas o conhecimento de Burton e não considerou sua relação com Abdullah, que não pode ser visto “simplesmente” como um “equivalente de Richard Francis Burton”.

Segundo Grant, o “nome próprio” de Abdullah – nome que “todos os sectos e todas as religiões devem ter orgulho em adotar” pois significa “servo de Allah”, um dos “nomes mais aprovados por Deus”²⁹⁴ – é um “signo do conhecimento excepcional de Burton, que também funciona para revelar seu investimento psicológico no Oriente” e, para o autor, na narrativa de

²⁹⁴ Ibid., v. 1, p. 14: “Arab Christians sometimes take the name of ‘Abdullah’, servant of Allah – ‘which’, as a modern traveller observes, ‘all sects and religions might be equally proud to adopt’. The Moslem Prophet said, ‘the names most approved of God are Abdullah, Abd-al-rahman (Slave of the Compassionate), and such like’.”

Burton, não é *Burton* que está imerso no Oriente, mas sim *Abdullah*. Ou seja, quem realmente teria realizado a peregrinação não foi precisamente Burton, mas Abdullah. Contudo, ao contrário do ponto de vista de Grant, esta dissertação defende a ideia da peregrinação dupla presente no livro, pois, em termos discursivos, as instâncias “Burton” (como narrador-personagem) e “Abdullah” (como o duplo do narrador-personagem) permanecem imbricadas, não sofrendo uma ruptura total.

E, por acaso, *Shaykh* Abdullah teria passado por alguma transformação com o término da peregrinação? Há algumas evidências textuais que apontam para uma resposta positiva. Sabe-se que, ao completar o *hajj*, o peregrino adquire um novo título: *haji* para homens e *haja* para mulheres, o que traz muita honra para os seus detentores. Em *Pilgrimage*, nota-se que, a partir do momento em que os olhos do peregrino pousaram sobre a Caaba pela primeira vez, Burton não é mais *Shaykh* Abdullah, mas *Haji* Abdullah: “Posso dizer verdadeiramente que, de todos os fiéis que se agarravam chorando ao manto ou que pressionavam seus corações na pedra, nenhum deles sentiu nesse momento uma emoção tão profunda quanto o *Haji* do extremo norte” (grifo nosso)²⁹⁵.

O título de *haji* reaparece em outros momentos do relato: quando Burton vai tentar visitar a Caaba vazia, um grito faz com que a multidão que circundava os portões do santuário desse passagem para ele: “Abram caminho para o *Haji* que gostaria de entrar na Casa” (grifo nosso)²⁹⁶. Em outro trecho, Abdullah é aconselhado por um outro peregrino, chamado *Haji* Akif, a praticar melhor a língua inglesa, a qual não dominava: “Nós, então, conversamos em inglês, que *Haji* Akif falava tão bem, mas ele usava frases como se fosse um mensageiro; *Haji* Abdullah falava tão mal que foi aconselhado a estudar mais a língua” (grifo nosso)²⁹⁷.

É assim que ele vai ser nomeado no restante da narrativa; e é como *Haji Abdullah* que Burton passou a assinar seu nome em árabe desde então – الحاج عبد الله – exibindo, inclusive, um monograma dessa alcunha em letras árabes que está presente no fim do Prefácio à Terceira Edição de *Pilgrimage*²⁹⁸:

²⁹⁵ Ibid., v. 2, p. 161: “I may truly say that, of all the worshippers who clung weeping to the curtain, or who pressed their beating hearts to the stone, none felt for the moment a deeper emotion than did the *Haji* from the far-north.”

²⁹⁶ Ibid., p. 206: “At the cry of ‘Open a path for the *Haji* who would enter the House,’ the gazers made way.”

²⁹⁷ Ibid., p. 261: “We then chatted in English, which *Haji* Akif spoke well, but with all manner of courier’s phrases; *Haji* Abdullah so badly, that he was counselled a course of study.”

²⁹⁸ BURTON, R., 2014, v. 1, p. XXIV.

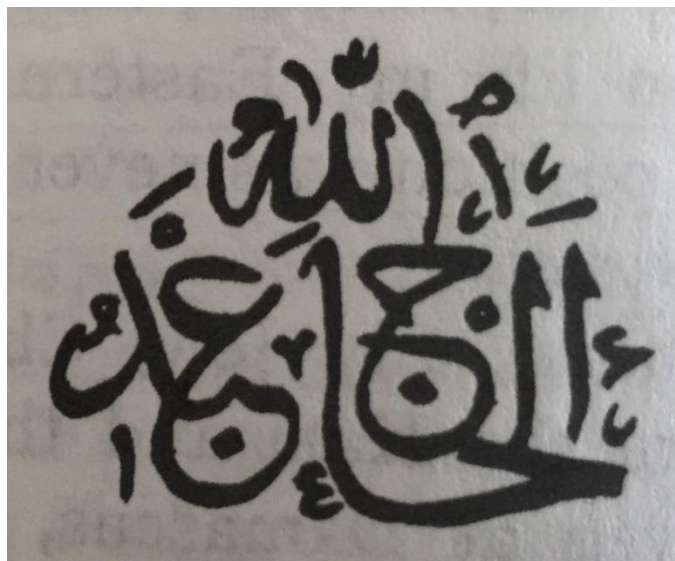


Figura 1: Monograma de Richard Francis Burton em árabe (*Haji Abdullah*)
(Fonte: BURTON, R., 2014, v. 1, p. XXIV)

Para marcar essa transformação, o próprio Burton passou a exibir-se em terras “orientais” com um turbante verde nos anos subsequentes ao seu *hajj* (WRIGHT, 1906), o que, segundo ele próprio, era indicativo de como sua viagem foi difícil de ser cumprida.

Em uma das várias cartas escritas a Norton Shaw, funcionário da *Royal Geographical Society*, quando ainda se encontrava no Cairo, Burton informou que, em novembro de 1853, dois meses após retornar da peregrinação, ainda se vestia como um “negro e era chamado de *hajj*” – ainda que tenha assinado a carta como “*Shaykh Abdullah*” (apud LOVELL, 1998, p. 2.921 a 2.939)²⁹⁹.

Inclusive, parece que esse título acompanhou-o ao longo da vida: o jornal *Saturday Review* (apud KENNEDY, 2005, p. 8), em crítica ao seu livro *Gold Mines of Midian* (1878) – considerado por Burton uma das “sequências” de *Pilgrimage*, juntamente com *The Land of Midian Revisited* (1879) –, descreveu-o como um “dervixe e *hajj* ortodoxo”. Para Hogarth (1904, p. 185), Burton foi a Meca justamente para ganhar “o nome e a notoriedade que o título de *hajj* traz”, com o intuito de auxiliá-lo em futuras viagens por domínios muçulmanos nos continentes africano e asiático.

Pois, para Burton, o “Oriente”, como Said (2013, p. 232) muito bem colocou sobre o trabalho dos orientalistas em geral, havia, “como disse [Benjamin] Disraeli”, se tornado “uma carreira, uma carreira em que alguém podia refazer e restaurar não apenas o Oriente, mas a si

²⁹⁹ É importante ressaltar que a palavra “*abd*” pode significar tanto “servo” quanto “negro”, em árabe, tendo este último significado uma conotação pejorativa. No original: “still dressed Nigger fashion and called the Haji.”

próprio”. E é justamente sobre Abdullah, o outro de Burton no relato, que trata o próximo capítulo.

Capítulo 3

A representação de si como outro: Abdullah

*A questão da alteridade levanta a da fronteira:
onde passa a cesura entre o mesmo e o outro?*

Francois Hartog³⁰⁰

Depois de refletir sobre a figura de Richard Francis Burton, mediada por uma análise da peregrinação a Meca, chega-se ao ponto fundamental deste estudo, Abdullah. Afinal, quem era esse duplo de Burton? Para tentar responder de forma satisfatória a essa pergunta, contudo, é preciso primeiro saber quem são os outros em *Pilgrimage*. Aparentemente de simples resposta – “são os muçulmanos” –, essa pergunta carrega o problema da heterogeneidade presente nessa categoria, ainda mais no contexto do *hajj*, uma prática tão difundida no mundo islâmico que atrai os mais diferentes grupos. É grande o risco de se cair em generalizações ou em nomenclaturas equivocadas que ocultam as complexidades desses grupos – o próprio Burton, contudo, não deixa de cair nesse tipo de generalização criando uma tipologia do “oriental” ou do “asiático”.

No fundo, é um problema que envolve identidades, e o século XIX, como observou Said (2011, p. 28), consolidou uma noção “estática” de identidade, sendo esse o “núcleo do pensamento cultural na era do imperialismo”. Assim, “durante todo o contato entre os europeus e seus ‘outros’, iniciado sistematicamente quinhentos anos atrás, a única ideia que quase variou foi a de que existe um ‘nós’ e um ‘eles’, cada qual bem definido, claro, intocavelmente autoevidente”, tornando-se essa a “marca registrada das culturas imperialistas, e também daquelas que tentavam resistir à penetração europeia”.

No entanto, é preciso fazer uma ressalva no que tange a esse tipo de divisão identitária, uma vez que não é, e nem deve ser vista, como uma exclusividade do imperialismo europeu do século XIX. Como indicou Goody (2013, p. 15), “todas as sociedades humanas exibem um certo etnocentrismo que, em parte, é um requisito de identidade pessoal e social de seus membros”; portanto, o etnocentrismo – entre cujas variações estão o eurocentrismo e o orientalismo – é um fenômeno muito mais geral.

³⁰⁰ HARTOG, 2014, p. 101.

Os gregos antigos não possuíam nenhuma paixão pela “Ásia”, os romanos discriminavam os judeus. As razões variam. Os judeus baseiam-se em argumentos religiosos, os romanos priorizam a proximidade com sua capital e civilização, a Europa atual justifica-se pelo sucesso no século XIX. Assim, um risco etnocêntrico oculto é ser eurocêntrico sobre etnocentrismo [...]. (Ibid.)

Ainda para esse autor, o etnocentrismo europeu foi agravado posteriormente com a dominação mundial da Europa em várias esferas, o que foi frequentemente visto como primordial. O antropólogo resumiu o desenvolvimento dessa percepção da seguinte forma:

No século XVI, a Europa alcançou uma posição dominante no mundo em parte por conta do Renascimento e dos avanços na navegação e nos armamentos que lhe permitiram explorar e colonizar novos territórios e desenvolver sua empresa mercantil, em parte pela adoção da imprensa, que ampliou o alcance do conhecimento. Pelo final do século XVIII, com a Revolução Industrial, a Europa alcançou o domínio econômico mundial. No contexto da dominação, o etnocentrismo assume um aspecto mais agressivo. “Outra raça” passa a ser automaticamente “raça inferior” e na Europa um ensino sofisticado (às vezes racista no tom, embora a superioridade fosse considerada de caráter cultural e não natural) criou justificativas para explicar por que as coisas eram assim. (Ibid., p. 16)

Esse tipo de atitude dicotômica com relação às identidades é percebido principalmente em termos discursivos, pois a realidade é muito mais complexa, e essa complexidade, por vezes, acaba por transparecer em *Pilgrimage*. Essa tensão fica clara quando se comparam as descrições de Burton de grupos e personagens individuais. Pois, como Laisram (2006, p. 153) indicou, o explorador almejava ser aceito pela sociedade “oriental”, tanto por razões práticas como emotivas, uma vez que todas as interações que ele teve com os muçulmanos foram mediadas pela figura de Abdullah. Se, por um lado, Burton “os vê como entidades físicas a-históricas e estereotipadas”, ele também os percebe como “indivíduos que existem em condições sócio-econômicas únicas”.

Portanto, as reações de interlocutores muçulmanos serão entremeadas em meio à análise sobre Abdullah, pois as transformações da sua identidade no relato eram bastante influenciadas pela forma como alguns desses personagens reagiam ao disfarce. Procura-se, assim, reconhecer a agência desses atores, tendo no horizonte o conceito de “similitude” cunhado pelo historiador Jeremy Presthold (2006, p. 8), que é um “modo consciente de autorrepresentação em relações políticas e interpessoais que destaca as semelhanças” para “atingir as percepções e as políticas de agentes mais poderosos”. Em síntese, essa interpretação acaba por reconhecer essas tentativas de afirmação de igualdade como uma

“estratégia autoconsciente de agradar a autoimagem de terceiros”. No contexto de *Pilgrimage*, significa que alguns dos muçulmanos que o explorador encontrou pelo caminho podiam ter “feito o seu jogo”, afinando-se à sua autoimagem como “um mestre do disfarce”, e relutando em mostrar seus erros; enquanto outros, entretanto, desafiavam-no (MCDOW, 2010, p. 494).

A busca por Abdullah também leva ao paradigma indiciário formulado por Carlo Ginzburg (2012), pois é por meio da identificação e da análise dos indícios, das pistas, dos “signos involuntários” – ou das “garatujas” – do discurso presente em *Pilgrimage* que serão feitas reflexões sobre a formação dessa figura e da sua relação com Burton. O objetivo é tentar compreender se a voz de Abdullah surge e, se esta aparece, em que momentos, e como se relaciona com a voz do Burton-narrador. Ao mesmo tempo, será pensada uma “retórica da alteridade” do relato, tendo como base o estudo de François Hartog (2014) sobre o instrumental discursivo de Heródoto ao descrever os povos não gregos em suas *Histórias*. Essa retórica da alteridade nada mais é do que “uma operação de tradução: visa a transportar o outro ao mesmo (*tradere*) constituindo portanto uma espécie de *transportador da diferença*” (HARTOG, 2014, p. 268 – grifos do autor).

3.1 Orientalizar-se

É bastante comum que, ao longo de *Pilgrimage*, Burton faça comentários generalistas sobre o caráter e os costumes dos “orientais”, colocando os muçulmanos e as sociedades islâmicas com as quais travou contato nessa categoria. É a partir dela que o explorador vai descrever os grupos que encontrou na viagem, procurando também encaixar as características observadas nos personagens coletivos na sua descrição dos personagens individuais, assim como adequar o disfarce de Abdullah ao que ele considerava ser “oriental”, a fim de não levantar suspeitas.

Logo no primeiro capítulo do relato, Burton contou quais medidas adotou para aparecer “de repente como um oriental no palco da vida oriental”: em Southampton, seguiu o conselho do seu amigo oficial Capitão “(agora Coronel)” Henry Grindlay, da Cavalaria de Bengala, e passou a se vestir com uma roupa “oriental”; além disso, todos os seus pertences foram modificados para que parecessem “excessivamente orientais”. Já no dia seguinte, um

“príncipe persa”, acompanhado pelo Capitão Grindlay, embarcou no “magnífico” barco a vapor “*Bengal*” da Companhia de Navegação a Vapor Peninsular e Oriental³⁰¹.

Ele passou, então, 13 dias “bem aproveitados para treinar as maneiras orientais”, que seriam baseadas na “diferença entre um cavalheiro e seu reverso, ou seja, os dois realizam as mesmas tarefas da vida, mas cada um de formas bastante diferentes”, podendo ser aplicada tanto em “orientais” quanto “ocidentais”. A ideia de o “oriental” ser o “reverso” do cavalheiro/europeu é bastante esclarecedora pois é uma forma de ver o “ocidental” em espelho ao “oriental”, sendo um dos tipos de recurso da retórica da alteridade de Burton. Com essa observação, o explorador tem por intuito “traduzir o outro” – nesse caso, o “oriental muçulmano” – em termos de um “saber compartilhado” com o seu leitor inglês, para fazer com que esse público acredite no outro – Abdullah – que está sendo construído nas páginas do relato (HARTOG, 2014, p. 41).

Para exemplificar essa definição, Burton descreveu o modo como um “indiano muçulmano” bebia um copo de água:

Para nós [ocidentais], é uma operação bem simples, mas a sua [do muçulmano] performance inclui ao menos cinco novidades. Em primeiro lugar, ele agarra o copo como se fosse o pescoço de um inimigo; em segundo, ele profere: “Em nome de Allah, o Misericordioso, o Misericordioso” antes de molhar seus lábios; em terceiro, ele embebe os líquidos, engolindo-os, e não aos goles como deveria, e termina com um grunhido satisfeito; em quarto, antes de afastar o copo do rosto, ele susurra: “Abençoado seja Allah” – algo cujo significado completo só se compreende no deserto; e, em quinto, ele retruca: “Que Allah torne agradável para vós”, ao que seu amigo lhe deseja educadamente: “Prazer e saúde!” Ele também é cuidadoso em evitar o ato irreligioso de beber o elemento puro estando em pé, tendo em mente as três exceções reconhecidas: o fluido do poço sagrado de Zam-Zam, a água distribuída em atos de caridade, e a que permanece depois do *wuzu*, a ablução menor. Além do mais, na Europa, onde as duas mãos são usadas indiscriminadamente, esquece-se o uso exclusivo da mão direita, a manipulação do rosário, o abuso da cadeira – pois o oriental genuíno coloca as suas pernas para cima, parecendo estar tão confortável nesta posição quanto um marinheiro no lombo de um cavalo trotando – com os dedos pés colocados retos na frente, o olhar sério e o hábito de proferimentos devotos.³⁰²

³⁰¹ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 5: “On the evening of April 3, 1853, I left London for Southampton. By the advice of a brother officer, Captain (now Colonel) Henry Grindlay, of the Bengal Cavalry, – little thought at that time the adviser or the advised how valuable was the suggestion! – my Eastern dress was called into requisition before leaving town, and all my ‘impedimenta’ were taught to look exceedingly Oriental. Early the next day a ‘Persian Prince,’ accompanied by Captain Grindlay, embarked on board the Peninsular and Oriental Company’s magnificent screw steamer ‘Bengal’.”

³⁰² *Ibid.*, p. 6: “A fortnight was profitably spent in getting into the train of Oriental manners. For what polite Chesterfield says of the difference between a gentleman and his reverse – namely, that both perform the same

Ainda que não a tenha referenciado diretamente, é provável que Burton tenha retirado essa descrição das *sunnas* do Profeta Muhammad, o conjunto de regras de bom comportamento que se espelha nas ações do próprio fundador da religião islâmica e que os muçulmanos procuram seguir. De acordo com as *sunnas*, ao se beber, é preciso que o muçulmano, primeiro, inicie o ato em nome de Allah; beba com a mão direita “de acordo com a tradição”; respire fora da vasilha entre os goles, pois, segundo a tradição, “o Profeta (Allah o abençoe e lhe dê paz) costumava respirar três vezes entre os goles ao tomar água (Narrada por Muslim)”; beba sentado; e agradeça a Allah por tomar água, pois “Allah fica satisfeito com o servo que, após comer, O agradece, e após beber, louva-O (Narrado por Muslim)” (MIL SUNNAS NOITE E DIA, s.d., p. 33).

Burton partiu do indiano muçulmano, seu referencial mais próximo de “oriental”, tanto para construir o disfarce de Abdullah quanto para balizar as características dos “orientais”, uma vez que ele viveu por vários anos na Índia, onde travou contatos mais profundos com muçulmanos e com a religião islâmica. É possível que seu conhecimento sobre o comportamento dos muçulmanos não estivesse apenas baseado em autores europeus orientalistas (como Edward Lane), mas também na própria literatura religiosa islâmica (não referenciada diretamente) e em livros escritos por autores muçulmanos (como Ibn Batuta e Ibn Jubayr), assim como na sua experiência pessoal.

Mesmo assim, Burton nunca deixou de seguir a cartilha do discurso do orientalismo que oferecia “orientais que podiam ser descritos” (SAID, 2013, p. 143). Como Laisram (2006, p. 148) apontou, Burton via o “oriental” como um “tipo distinto de personalidade, funcionando de uma maneira consistente, sem levar em conta tempo, espaço ou

offices of life, but each in a several and widely different way – is notably as applicable to the manners of the Eastern as of the Western man. Look, for instance, at that Indian Moslem drinking a glass of water. With us the operation is simple enough, but his performance includes no fewer than five novelties. In the first place he clutches his tumbler as though it were the throat of a foe; secondly, he ejaculates, ‘In the name of Allah the Compassionate, the Merciful!’ before wetting his lips; thirdly, he imbibes the contents, swallowing them, not sipping them as he ought to do, and ending with a satisfied grunt; fourthly, before setting down the cup, he sighs forth, ‘Praise be to Allah!’ – of which you will understand the full meaning in the Desert; and, fifthly, he replies, ‘May Allah make it pleasant to thee!’ in answer to his friend’s polite ‘Pleasantly and health!’ Also he is careful to avoid the irreligious action of drinking the pure element in a standing position, mindful, however, of the three recognised exceptions, the fluid of the Holy Well Zemzem, water distributed in charity, and that which remains after Wuzu, the lesser ablution. Moreover, in Europe, where both extremities are used indiscriminately, one forgets the exclusive use of the right hand, the manipulation of the rosary, the abuse of the chair, – your genuine Oriental gathers up his legs, looking almost as comfortable in it as a sailor upon the back of a high-trotting horse – the rolling gait with the toes straight to the front, the grave look and the habit of pious ejaculations.”

circunstância”, e como o “oriental” não possuía nenhuma vida interior, a narrativa está repleta de “generalizações que assumem que o Oriente é um tipo isolado e estático”.

É comum encontrar em *Pilgrimage* expressões como “mente oriental” – “‘A mente oriental’, diz um esperto escritor sobre os súditos indianos, ‘alcançou tudo menos uma verdadeira grandeza de objetivo e execução’” (grifos nossos)³⁰³; “Ambos são o que as fés orientais e o treinamento oriental sempre foram – ambos estão eminentemente adaptados para a mente oriental” (grifos nossos)³⁰⁴; “Mas para convencer a mente oriental é preciso encantá-la” (grifos nossos)³⁰⁵ –; “barbarismo oriental” – “Malta, também, usa um velho rosto familiar, que faz com que se peça um jantar e supervisione o esfriamento do vinho (começo do barbarismo oriental)” (grifos nossos)³⁰⁶ –; “metafísica oriental” – “Foi uma lição em metafísica oriental ver as suas condições” (grifos nossos)³⁰⁷ –; “disciplina oriental” – “A essência da disciplina oriental é o respeito pessoal baseado no medo” (grifos nossos)³⁰⁸ –; e “mentir para o oriental é como comida e bebida, e o teto que o acolhe” (grifo nosso)³⁰⁹. Esse tipo de afirmação, para Laisram (2006, p. 147), mostra que as concepções de Burton sobre o “Oriente” eram baseadas em uma certa fixidez.

Nesse sentido, pode-se usar o conceito de “estereótipo” de Homi Bhabha (2007, p. 105) para pensar no “oriental” representado pelo explorador, cuja obra encontrava-se inserida em meio à expansão imperialista britânica pelo mundo e, conseqüentemente, do discurso colonial, que só ganharia força e legitimidade diante

da sua dependência do conceito de “fixidez” na construção ideológica da alteridade. A fixidez, como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. Do mesmo modo, o estereótipo, que é sua principal estratégia discursiva, é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido [...] como se a duplicidade essencial do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano, que não precisam de prova, não pudessem na verdade ser provados jamais no discurso.

³⁰³ Ibid., p. 93: “‘The Oriental mind’, says a clever writer on Indian subjects, ‘has achieved everything save real greatness of aim and execution’.”

³⁰⁴ Ibid., p. 110: “Both are what Eastern faiths and Eastern training have ever been –, both are eminently adapted for the Oriental mind.”

³⁰⁵ Ibid., v. 2, p. 88: “But to convince the oriental mind you must dazzle it.”

³⁰⁶ Ibid., v. 1, p. 7: “Malta, too, wears an old familiar face, which bids you order a dinner and superintend the icing of claret (beginning of Oriental barbarism) [...]”

³⁰⁷ Ibid., p. 165: “It was a lesson in Oriental metaphysics to see their condition.”

³⁰⁸ Ibid., p. 212: “The essence of Oriental discipline is personal respect based upon fear.”

³⁰⁹ Ibid., v. 2, p. 211: “Lying to the Oriental is meat and drink, and the roof that shelters him.”

Assim, a “mente oriental” precisa ser estática e ahistórica, o próprio “Oriente” e o “oriental” são entidades fixas às quais são negadas a “própria possibilidade de desenvolvimento, transformação, movimento humano” (SAID, 2013, p. 282). Nesse sentido, contudo, as representações de determinadas categorias de “orientais” em *Pilgrimage* continuam permeadas pela ambiguidade. Pois Burton reconheceu em alguns grupos a busca por mudanças, ainda que ele não venha a concordar com a maioria dessas tentativas e venha a justificar o “fracasso” delas pela “aplicação da ciência popular ocidental para reivindicar as suas noções de superioridade cultural” (LAISRAM, 2006, p. 149).

Desse modo, que para demonstrar sua autoridade científica, fazia parte do disfarce de Burton, no Cairo, apresentar-se como um “médico indiano”. Grande entusiasta de teorias científicas e pseudocientíficas difundidas na época, Burton utilizava-as para tratar as doenças dos “orientais” que lhe procuravam e descrever as populações que encontrava na viagem – uma função dupla, tanto para a medicina quanto para a etnografia. Segundo ele, a frenologia e a fisiognomia – teorias que se baseavam na análise das características físicas visíveis para indicar as propensões de caráter dos indivíduos – desapontavam “frequentemente em meio às populações civilizadas”, sendo que o cérebro desses grupos acabavam por se sobressair às características físicas devido “à educação, ao acaso, ao exemplo, ao hábito e à necessidade”. Mas elas eram “guias toleravelmente seguros” no tocante à “mente do homem em seu chamado estado natural, um ser de impulso, naquela condição de crisálida do desenvolvimento mental, que é mais instinto que razão”³¹⁰.

Burton também se valeu de metáforas de animais para descrever os “orientais”, e essa “justaposição”, segundo Laisram (2006, p. 150), “representa a crença do seu estado primitivo de desenvolvimento”. Essa comparação aparece com mais frequência quando se refere aos beduínos e aos magrebinos que o acompanhavam no navio que saiu de Suez para Yambu:

Nossos magrebinos são animais bem bonitos, dos desertos de Trípoli e Túnis, tão selvagens que, há algumas semanas, ao verem um barquinho, perguntaram-se quanto tempo demoraria para que este chegasse ao tamanho do navio que os havia levado até Alexandria. A maioria deles era de jovens robustos, de cabeças redondas, de ombros largos, altos e de membros longos,

³¹⁰ Ibid., v. 1, p. 17: “Phrenology and physiognomy, be it observed, disappoint you often amongst civilised people, the proper action of whose brain upon the features is impeded by the external pressure of education, accident, example, habit, and necessity. But they are tolerably safe guides when groping your way through the mind of man in his so-called natural state, a being of impulse in that chrysalis condition of mental development which is rather instinct than reason.”

com olhos sérios e vozes urrando perpetuamente. As suas maneiras são rudes, e seus rostos são cheios de um feroz desprezo ou familiaridade insolente. Havia alguns homens mais velhos com expressões de ferocidade intensa; mulheres tão selvagens e combativas quanto os homens; e belos rapazes com vozes agudas e mãos colocadas sobre suas adagas.³¹¹

Segundo Shohat e Stam (2006, p. 200), a “animalização” é um tropo “essencial” da retórica da alteridade colonial, que “teve a função de suprir todas as características semelhantes ou relativas ao animal que porventura constituíssem o eu”. Portanto, o processo de “animalização faz parte do mecanismo mais amplo e difuso da naturalização, ou seja, a redução do elemento cultural e biológico associando assim o colonizado a fatores vegetativos e instintivos em vez de associá-lo a aspectos culturais e intelectuais”. Nesse tipo de representação, os povos colonizados são vistos como corpos em vez de mentes.

A decorrência lógica da visão do mundo colonizado como esfera da matéria-prima, em oposição ao universo manufaturado e da atividade mental, é considerar o sujeito colonizado sob a perspectiva da atividade física, em contraposição a uma possível atividade mental. [...] Tanto a Ásia quanto a África são vistas como essencialmente deficientes, ao passo que a Europa sempre permanece no ápice dessa hierarquia de valores. (Ibid., p. 202)

Além de “selvagem”, Burton costumava chamar os orientais de “semibárbaros”, mas não deixava de admirar algumas das suas qualidades. Os albaneses, “em sua maioria meio asiáticos em suas maneiras”³¹², foram elogiados na sua habilidade superior em combates em relação aos ingleses:

O finado Capitão Noland [1818-1854, militar britânico que lutou na Guerra da Crimeia] determinou que a “proeza individual, a habilidade em equitação e combates corpo a corpo, e espadas afiadas tornam uma cavalaria formidável”, esses semibárbaros são mais sábios que os civilizados, que nunca praticam com armas (de forma adequada), e cujo treino nunca fez surgir um bom cavaleiro, cujos cavalos estão acima do peso e cujas espadas são precárias. Eles têm outra característica superior a nós – desenvolvem a

³¹¹ Ibid., p. 190: “Our Maghrabis were fine-looking animals from the deserts about Tripoli and Tunis; so savage that, but a few weeks ago, they had gazed at the cock-boat, and wondered how long it would be growing to the size of the ship that was to them to Alexandria. Most of them were sturdy young fellows, round-headed, broad-shouldered, tall and large-limbed, with frowning eyes, and voices in a perpetual roar. Their manners were rude, and their faces full of fierce contempt or insolent familiarity. A few old men were there, with countenances expressive of intensive ferocity; women as savage and full of fight as men; and handsome boys with shrill voices, and hands always upon their daggers.”

³¹² Ibid., p. 136: “These Albanians are at most half Asiatic as regards manner.”

individualidade do soldado, enquanto nós procuramos torná-lo um mero autômato.³¹³

Os albaneses estariam muito bem adaptados a meios inóspitos e, por isso, mostravam-se mais fortes e mais bem preparados para se movimentar nesse tipo de terreno que os soldados ingleses, “meros autômatos”, refletindo a mentalidade produtiva da Revolução Industrial que consolidou a máquina como o ideal a ser atingido, deixando de lado a individualidade do ser humano. Ainda que os admirasse, Burton fez essa observação para chamar a atenção para uma fraqueza dos soldados ingleses, a fim de que essas falhas fossem resolvidas.

De vez em quando, o explorador fazia comparações entre os “orientais” e os “irlandeses”, tanto em relação a caráter quanto a hábitos, e até em aspectos físicos – provavelmente para oferecer referências mais familiares ao leitor inglês, valendo-se novamente da “operação de tradução” da “retórica da alteridade”: “o berbere, devo lembrar, é como se fosse o ‘*Paddy*’ [termo pejorativo usado para se referir ao irlandês] nesta parte do mundo, celebrado por seus touros e suas tolices”³¹⁴; “os cidadãos [de Medina] deleitam-se em conversar sobre tâmaras como o irlandês sobre batatas”³¹⁵; “Como no celta, o polegar do árabe é bastante grande”³¹⁶; “mas o árabe, com simplicidade e *páthos*, possui um fogo, uma força da linguagem, e uma profundidade de sentimento, que o irlandês, por mais admirável que seu verso seja, nunca poderia rivalizar”³¹⁷; “eles [beduínos], como os camponeses irlandeses, odeiam e temem [os militares]”³¹⁸; “o oriental paga a conta do médico como o irlandês paga o seu aluguel, queixando-se”³¹⁹. Os camponeses europeus também foram usados como referência de comparação, pois eles, como os “orientais”, queriam que o médico “fizesse

³¹³ Ibid., p. 268: “[The late Captain Nolan] determine that ‘individual prowess, skill in single combats, good horsemanship, and sharp swords render cavalry formidable,’ these semi-barbarians are wiser in their generation than the civilised, who never practise arms (properly so called), whose riding drill never made a good rider, whose horses are over-weighted, and whose swords are worthless. They have yet another point of superiority over us; they cultivate the individuality of the soldier, whilst we strive to make him a mere automaton.”

³¹⁴ Ibid., p. 63: “The Berberi, I must remark, is the ‘Paddy’ of this part of the world, celebrated for bulls and blunders.”

³¹⁵ Ibid., p. 402: “The citizens delight in speaking of dates as an Irishman does of potatoes [...]”

³¹⁶ Ibid., v. 2, p. 83: “As in the Celt, the Arab thumb is remarkably long.”

³¹⁷ Ibid., p. 93: “But the Arab, with equal simplicity and pathos, has a fire, a force of language, and a depth of feeling, which the Irishman, admirable as his verse is, could never rival.”

³¹⁸ Ibid., v. 1, p. 261: “whom they, like Irish peasants, hate and fear [...]”

³¹⁹ Ibid., p. 54: “The Eastern pays a doctor’s bill as an Oirishman does his ‘rint’, making a grievance of it.”

valer o dinheiro deles””, por isso Burton tinha que prescrever algo “sólido e material” junto com alguma ação que causasse dor³²⁰.

Não é de surpreender a comparação entre os “orientais” e irlandeses e camponeses, comumente vistos como os outros internos dos ingleses e de uma Europa urbana. Burton escreveu *Pilgrimage* em um momento em que a Inglaterra passava por transformações sociais profundas, sentindo os efeitos da Revolução Industrial, que acabou por levar à organização da classe trabalhadora e à sua luta pela ampliação dos direitos de igualdade social. Então é preciso ter no horizonte que a concepção conservadora e aristocrática de estrutura social via essas classes como uma “ameaça” que deviam ser melhor controladas (GEBARA, 2010, p. 44).

Nesse contexto, o domínio colonial torna-se de importância estratégica não só política, mas até de caráter psicológico: pois, se há uma ascensão social modificando a hierarquia de classes da metrópole, o domínio sobre povos e territórios distantes pode acabar funcionando como um “substituto”, uma “continuação natural” ou até um “escape” para o tipo de dominação que parece estar em risco na metrópole.

Assim, a função do discurso colonial é a “criação de um espaço para ‘povos sujeitos’ através da produção de conhecimentos em termos dos quais se exerce vigilância e se estimula uma forma complexa de prazer/desprazer” (BHABHA, 2007, p. 111). Ele se legitima pela produção de conhecimentos estereotipados do colonizador e do colonizado que são avaliados dicotomicamente. O objetivo do discurso colonial é, portanto, apresentar o colonizado como “uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução”. Além disso, o discurso colonial produz o colonizado como uma “realidade social que é ao mesmo tempo um ‘outro’ e ainda assim inteiramente apreensível e visível” (ibid.).

De alguma forma, é o que Burton acabou por fazer em grande parte de *Pilgrimage*; contudo, à medida que as categorias vão se afinando, as suas representações tornam-se mais complexas e, em algumas delas, as tensões fazem surgir uma sensação de ambiguidade, principalmente por causa da presença de Abdullah, este também um “oriental”. Pois, como apontou Laisram (2006, p. 157), as descrições feitas por Burton com relação a personagens individuais, especialmente alguns de seus companheiros peregrinos, mostram como ele os via

³²⁰ Ibid., p. 54: “Whatever you prescribe must be solid and material, and if you accompany it with something painful, such as rubbing to scarification with a horse-brush, so much the better. Easterns, like our peasants in Europe, wish the doctor to ‘give them the value of their money’.”

mais como indivíduos do que como ‘orientais’”, e, ainda que continuasse a “descrever o comportamento deles como ‘oriental’ (no geral de maneira condescendente), ele também aprendeu a compreendê-los em termos das suas circunstâncias sociais”.

3.2 Representar-se/re-presentar-se

Ao aportar em Alexandria, Burton – devidamente trajado de Abdullah – alegrou-se ao perceber que a “força de uma barba e uma cabeça raspada” foi bem-sucedida em “enganar o espírito inquisitivo da população”. Segundo ele, o

rebanho de espectadores por quem passávamos no local de desembarque, ao ouvir um audível “*Alhamdolillah*”^[321] sussurrava “Muçulmano!” A população infantil poupou-me dos elogios usualmente feitos às cabeças cobertas de chapéus; e quando um garotinho, presumindo que a ocasião era propícia para apelar para uma mão generosa, olhou no meu rosto e exclamou “*Bakhshish*”^[322], no que obteve como resposta um “*Mafish*”^[323], o que convenceu os espectadores que a pele de cordeiro abrigava um cordeiro verdadeiro.³²⁴

Esse é o primeiro momento da narrativa em que Burton mostra, a partir da sua visão, como conseguiu “enganar” os “nativos” com seu disfarce, contrastando a sua cabeça descoberta com as dos demais europeus que usavam chapéus e o seu uso da língua árabe para se comunicar com um garoto que pedia dinheiro. O fato de utilizar o termo “população infantil” segue um tropo colonial bastante comum, que “representa os colonizados como se corporificassem um estágio primitivo do progresso humano individual ou de vasto

³²¹ Burton (2014, v. 1, p. 8) usa essa grafia para escrever esta expressão bastante comum entre muçulmanos. Em nota, explicou que ela significa “Louvado seja Allah, Senhor dos (três) mundos!”, e que era uma declaração proferida “dos lábios de um Crente Verdadeiro em todas as ocasiões após concluir quaisquer ações”. No original: “‘Praise be to Allah, Lord of the (three) worlds!’ a pious ejaculation, which leaves the lips of the True Believer on all occasions of concluding actions.”

³²² Burton (2014, v. 1, p. 8) esclareceu em nota que é uma espécie de “taxa” cobrada por “árabes pobres” a “qualquer pessoa que pareça respeitável”. No original: “This bakhshish, in fact, is a sort of alms or tribute, which the poor Arab believes himself entitled to claim from every respectable-looking person.”

³²³ Em nota, o explorador (2014, v. 1, p. 8) traduziu esse termo para “não há nada”, o que seria o “equivalente a ‘deixei minha bolsa em casa’”. No original: “Mafish, ‘there is none’, equivalent to, ‘I have left my purse at home’.”

³²⁴ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 8: “rejoiced to see that by dint of a beard and a shaven head I had succeeded [...] in ‘misleading the inquisitive spirit of the populace’. The mingled herd of spectators before whom we passed in review on the landing-place, hearing an audible ‘Alhamdolillah’ whispered ‘Muslim!’ The infant population spared me the compliments usually addressed to hatted heads; and when a little boy, presuming that the occasion might possibly open the hand of generosity, looked in my face and exclaimed ‘Bakhshish’, he obtained in reply a ‘Mafish;’ which convinced the bystanders that the sheep-skin covered a real sheep.”

desenvolvimento cultural” em que se supõe a necessidade de tutela europeia (SHOHAT; STAM, 2006, p. 202).

Assim que chegou, dirigiu-se à casa de John W. Larking, o cônsul-geral britânico no Egito, com quem ficou hospedado por cinco semanas. Com o objetivo de afastá-lo dos “olhos inquisitivos dos criados e visitantes”, Larking abrigou-o em um alojamento anexo à casa principal, onde poderia “aproveitar de maior liberdade da vida e dos costumes”. Garantiu que ninguém tinha ideia do “papel que estava interpretando”, além daqueles a que foram confiados o seu segredo – ainda que tenha observado que, ao vê-lo, um intérprete armênio, “espião inquieto como todos da sua raça”, teria comentado: “*voilà un Persan disablement dégagé*” (“olhe, um persa que não sabe ser persa”, em tradução livre). Ao passo que os criados, “muçulmanos devotos, falavam que eu era um *Ajami*, uma espécie de maometano, não do tipo bom como eles, mas isso era melhor que nada”³²⁵.

Conforme apontou McDow (2010), os criados não descobriram que ele era um europeu, mas perceberam que havia alguma coisa estranha com o convidado do seu patrão, chamado de “*ajami*”, que, segundo nota explicativa de Burton, significa um “persa em oposição a um árabe”³²⁶. No entanto, de acordo com McDow (ibid., p. 500), Burton não mencionou que essa palavra também toma um significado de “barbarismo, ser estrangeiro e uma falta de habilidade de falar árabe corretamente”, sendo um “insulto que os árabes usam quando falam dos persas e está associado ao fato de a maioria deles praticar o xiismo”. A maioria dos sunitas, como os egípcios do século XIX, consideravam os xiitas “quase como apóstatas. As dúvidas desses criados demonstram que, ainda que Burton acreditasse que ele podia tirar vantagem da ambiguidade do seu personagem, o seu universalismo privilegiado era insuficiente para as condições locais” (ibid., p. 501).

Como se vê, a identidade de *Mirza* Abdullah também levantou suspeitas de um intérprete armênio em Alexandria. McDow (ibid.) ressaltou que Burton colocou no relato o comentário do armênio na língua francesa, e ele só se valia de outras línguas que não o inglês – especialmente o latim – para “expressar ideias que poderiam não ser bem recebidas pelo seu público leitor. O fracasso da identidade” de Abdullah poderia ser uma dessas ideias. McDow

³²⁵ Ibid. p. 11: “The better to blind the inquisitive eyes of servants and visitors, my friend, Larking, lodged me in an outhouse, where I could revel in the utmost freedom of life and manners. And although some Armenian Dragoman, a restless spy like all his race, occasionally remarked *voilà un Persan disablement dégagé*, none, except those who were entrusted with the secret, had any idea of the part I was playing. The domestics, devout Moslems, pronounced me an ‘Ajami’, a kind of Mohammedan, not a good one like themselves, but, still better than nothing.”

³²⁶ Ibid.: “A Persian as opposed to an Arab.”

(ibid) acredita que é possível que ninguém soubesse que Burton fosse um europeu fazendo um papel de um “oriental”, mas “muitos comentavam que ele não era o que parecia ser, ainda que não soubessem exatamente quem ele fosse”, e, para restabelecer sua autoridade sobre o leitor, “repudiava o conhecimento dos outros diante do seu fracasso mimético ao se afirmar com firmeza”.

Em seguida, Burton comentou que “não perdeu tempo” em procurar um *shaykh* para “mergulhar nas complexidades da Fé, reviver as minhas lembranças das abluções religiosas, ler o Alcorão, e novamente tornar-me um adepto na arte da prostração”. Nas horas de lazer, frequentava cafés e banhos, ia a bazares para fazer compras – “o que consiste em sentar no balcão do sujeito, fumar, tomar café e contar as contas [da *masbahah*], para mostrar que você não é um dos escravos para quem o tempo foi feito”³²⁷, além de ir à mesquita e visitar os lugares sagrados da Alexandria moderna.

Nesse primeiro momento, parte da identidade de *Mirza* Abdullah estava atrelada ao fato de ele ser um “médico indiano” – alterando pela primeira vez na narrativa a origem persa do seu duplo. A questão é que ele chamava a atenção por onde ia com suas caixas de remédios, e um “médico indiano também era uma novidade para eles”, uma vez que “desprezavam os francos”, ao contrário de um “homem que tinha vindo tão longe do Oriente e do Ocidente!” Ao mesmo tempo, havia algo de “sedutor no personagem do mágico, do médico e do *faqir*, sendo cada um admirável em si mesmo, mas combinados, prometiam fazer uma ‘medicina excelente’”³²⁸.

Essa profissão permitiu que ele visse as pessoas “face a face”, em especial as do “sexo frágil, a quem os europeus conhecem apenas as piores espécimes”. Contou que foi muito bem-sucedido nessa prática, uma vez que “homens, mulheres e crianças rodeavam a sua porta”, um homem mais velho teria oferecido sua filha em casamento – “pensei que era adequado recusar tal honra” – e uma mulher de meia idade prometeu pagar-lhe o equivalente

³²⁷ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 11: “I lost no time in securing the assistance of a Shaykh [or private tutor], and plunged once more into the intricacies of the Faith; revived my recollections of religious ablution, read the Koran, and again became an adept in the art of prostration. My leisure hours were employed in visiting the baths and coffee-houses, in attending the bazars, and in shopping, – an operation which hereabouts consists of sitting upon a chapman's counter, smoking, sipping coffee, and telling your beads the while, to show that you are not of the slaves for whom time is made [...].”

³²⁸ Ibid., p. 12: “It is not to be supposed that the people of Alexandria could look upon my phials and pill-boxes, without a yearning for their contents. An Indian doctor, too, was a novelty to them; Franks they despised, but a man who had come so far from East and West! Then there was something infinitely seducing in the character of a magician, doctor, and fakir, each admirable of itself, thus combined to make ‘great medicine’.”

a quase uma libra esterlina se ficasse em Alexandria para supervisionar a restauração do seu olho esquerdo que estava cego³²⁹.

Após um mês de “trabalho duro” em Alexandria, preparou-se para assumir o disfarce de um dervixe (asceta sufi), modificando seu título de “*Mirza*” (ligado aos persas) para “*Shaykh*” Abdullah³³⁰. Em nota, Burton afirmou que “nos capítulos que se seguirão, o leitor verá as consequências desconfortáveis do fato de eu ter aparecido no Egito como um persa. Ainda que tenha percebido meu erro e tenha trabalhado para corrigi-lo, a má fama grudou em mim”, uma vez que “conversas de bazar voam mais rapidamente e atingem com mais força que parágrafos de jornais”³³¹. Percebe-se, portanto, que *Mirza* Abdullah “não se movimentava tão livremente em Alexandria quanto no Sind ou na Índia ocidental”, onde “suas contradições eram mais facilmente escondidas”, uma vez que os egípcios “desprezavam” os persas (MCDOW, 2010, p. 501).

Burton escolheu a figura de um dervixe porque:

Nenhum personagem do mundo islâmico é tão adequado para o disfarce quanto o do dervixe. Ele é assumido por todas as classes, idades e credos; [...] ao dervixe é permitido ignorar a cerimônia e a polidez, como alguém que interrompe as suas aparições no palco da vida; ele pode ou não rezar, casar ou ficar solteiro, ser respeitável tanto em tecido de lã áspero quanto em tecido de ouro, e ninguém lhe pergunta – o vagabundo privilegiado – Por que vem aqui? Ou para onde vai? [...] Quanto mais arrogante e ofensivo ele for com as pessoas, mais elas o respeitam; uma vantagem real para o viajante de temperamento colérico. Nas horas de perigo, ele só precisa tornar-se um maníaco e está seguro; um louco no Oriente, como um notável excêntrico no Ocidente, pode falar ou fazer o que seu espírito quiser.³³²

³²⁹ Ibid., p. 12-13: “Men, women, and children besieged my door, by which means I could see the people face to face, and especially the fair sex, of which Europeans, generally speaking, know only the worst. [...] One old person sent to offer me his daughter in marriage; – he said nothing about dowry, – but I thought proper to decline the honor. And a middle-aged lady proffered me the sum of one hundred piastres, nearly one pound sterling, if I would stay at Alexandria, and superintend the restoration of her blind left eye.”

³³⁰ Ibid., p. 14: “After a month's hard work at Alexandria, I prepared to assume the character of a wandering Dervish, after reforming my title from ‘Mirza’ to ‘Shaykh’ Abdullah.”

³³¹ Ibid.: “In future chapters the reader will see the uncomfortable consequences of my having appeared in Egypt as a Persian. Although I found out the mistake, and worked hard to correct it, the bad name stuck to me; bazar reports fly quicker and hit harder than newspaper paragraphs.”

³³² Ibid., p. 14-15: “No character in the Moslem world is so proper for disguise as that of the Dervish. It is assumed by all ranks, ages, and creeds [...] Further, the Dervish is allowed to ignore ceremony and politeness, as one who ceases to appear upon the stage of life; he may pray or not, marry or remain single as he pleases, be respectable in cloth of frieze as in cloth of gold, and no one asks him – the chartered vagabond – Why he comes here? or Wherefore he goes there? [...] The more haughty and offensive he is to the people, the more they respect him; a decided advantage to the traveller of choleric temperament In the hour of imminent danger, he has only to become a maniac, and he is safe; a madman in the East, like a notably eccentric character in the West, is allowed to say or do whatever the spirit directs.”

O tempo que passou em Alexandria também foi tomado para resolver pendências burocráticas, como conseguir uma *tazkara*, uma espécie de carteira de identidade (mas que Burton identificou como “passaporte” e grafou como “*tazkirah*”) para poder realizar a peregrinação. Esse sistema bastante “inconveniente”, “que está morrendo na Europa”, “floresceu, ou melhor, foi revitalizado no Egito com um vigor peculiar”, segundo ele. Mas as inconveniências vinham não somente para os egípcios, mas sim para “*nós, os verdadeiros orientais*. Como estrangeiros – até aqueles cujas barbas tornaram-se grisalhas nesta terra, não sabem absolutamente nada sobre o que os infelizes nativos têm que suportar” (grifos nossos)³³³. Nesse trecho, Burton claramente confunde-se em seu discurso com Abdullah, o *verdadeiro oriental* que teve que passar pelo difícil périplo burocrático, repleto de abusos e indiferença por parte dos funcionários – é a primeira vez em *Pilgrimage* que Burton identifica-se textualmente com Abdullah: a voz do Burton-narrador entra em consonância com a do seu duplo muçulmano.

Para obter esse documento indispensável, Burton revelou que contou com a influência de Larking sobre as autoridades locais para conseguir o passaporte. O processo envolveu “muita roupa suja e um gasto ilimitado de um inglês mal falado” para obter um certificado do cônsul em Alexandria que o declarava como “um súdito indo-britânico chamado Abdullah, cuja ocupação era de médico, de 30 anos, e sem nenhuma característica marcante em relação aos olhos, ao nariz e à bochecha”. Para tal, teve que desembolsar um dólar, o que o deixou indignado: “Que a grande Bretanha – senhora dos mares – tenha que me cobrar cinco xelins para pagar pela sua proteção! [...] Ó, a mesquinhez da nossa magnificência! a pequenez dessa grandeza!”³³⁴.

Após descrever exaustivamente todos os preparativos tomados para sua ida ao Cairo, Burton voltou-se para o leitor e pediu desculpas por essa exposição minuciosa, pois tinha por objetivo mostrar como os negócios eram feitos em “países quentes”.

³³³ Ibid., p. 18: “The passport system, now dying out of Europe, has sprung up, or rather has revived, in Egypt, with peculiar vigour. Its good effects claim for it our respect; still we cannot but lament its inconvenience. By we, I mean real Easterns. As strangers – even those whose beards have whitened in the land – know absolutely nothing of what unfortunate natives must endure.”

³³⁴ Ibid., p. 19: “Through ignorance which might have cost me dear but for friend Larking's weight with the local authorities [...] involving much unclean dressing and an unlimited expenditure of broken English, that I obtained from H. B. M's Consul at Alexandria a certificate, declaring me to be an Indo-British subject named Abdullah, by profession a doctor, aged thirty, and not distinguished – at least so the frequent blanks seemed to denote – by any remarkable conformation of eyes, nose, or cheek. For this I disbursed a dollar. And here let me record the indignation with which I did it. That mighty Britain – the mistress of the seas – the ruler of one-sixth of mankind – should charge five shillings to pay for the shadow of her protecting wing! [...] O the meanness of our magnificence! the littleness of our greatness!”

Pois se eu não fosse Abdullah, o Dervixe, mas um rico mercador nativo, teria sido a mesma coisa. Quantas reclamações de tratamento semelhante já ouvi em diferentes partes do mundo oriental! e como poucos conseguem compreendê-las sem ter vivido tal mal! No futuro nunca verei um “negro” de cócoras por várias horas mortais no sol escaldante esperando por algo ou alguém sem me lembrar vivamente do “chá de cadeira” que levei na alfândega em Alexandria.³³⁵

Com tudo pronto em maio de 1853, Burton foi se despedir de John Larking, beijando-lhe a mão diante dos seus criados. O explorador revelou que, nesse momento, seu anfitrião havia se tornado “desagradavelmente ansioso” para induzi-lo ao “verdadeiro sentimento oriental” por meio de uma “leve” flagelação em seus pés³³⁶. Novamente, Burton mostrou uma certa identificação com os “orientais” nesse tipo de situação pois ele mesmo viveu essa espécie de tratamento. O mesmo acontece em outros trechos de *Pilgrimage*. Em nota, explicando como o senhor era o responsável por restituir qualquer coisa que seu escravo roubasse, afirmou que podia garantir “a partir de *experiência própria* que, como um *nativo*, você nunca terá de volta o valor do artigo roubado sem chamar a polícia” (grifos nossos)³³⁷.

Assim, Burton representou a si mesmo como “oriental”, passando pelas agruras de ser um “oriental”. Mas, na verdade, quem viveu essas experiências difíceis foi *Abdullah*, o *verdadeiro oriental*. Burton, portanto, *representa* Abdullah no relato no sentido de “falar no lugar” dele (*Vertretung*, em alemão). Pois o fato é que Abdullah não pode falar, nem agir *por si mesmo*, já que não tem uma existência plena. No entanto, é através de Burton que Abdullah pode ser *re-presentado*, ou seja, ser encenado e performado (o significado de *Darstellung* em alemão) ao ganhar um corpo físico. Ao mesmo tempo, Abdullah parece só conseguir ser *re-presentado* através de um signo, que é o seu nome escrito em caracteres árabes.

Burton assinou o “Prefácio à Terceira Edição” de *Pilgrimage* como “*Haji Abdullah*” em árabe, e esse signo volta a aparecer no livro. Ao visitar um dos locais sagrados de Medina, Burton comentou da profusão de inscrições nas pedras e paredes dos monumentos que via:

³³⁵ Ibid., p. 27-28: “The reader, I must again express a hope, will pardon the length of these descriptions, – my object is to show him how business is carried on in these hot countries. Business generally. For had I not been Abdullah the Dervish, but a rich native merchant, it would have been the same. How many complaints of similar treatment have I heard in different parts of the Eastern world! and how little can one realise them without having actually experienced the evil! For the future I shall never see a ‘nigger’ squatting away half a dozen mortal hours in a broiling sun patiently waiting for something or for some one, without a lively remembrance of my own cooling of the *calces* at the custom-house of Alexandria.”

³³⁶ Ibid., p. 28: “anxious, of late, to induce in me the true Oriental feeling, by a slight administration of the bastinado.”

³³⁷ Ibid., p. 62: “But I can assert from experience that, as a native, you will never recover the value of a stolen article without having recourse to the police.”

“Nós, viajantes ingleses, estamos começando a nos envergonhar desse hábito ‘vulgar’ de inscrever nomes e bobagens em locais notórios”. Mas “essa prática é tanto clássica quanto oriental”, sendo que gregos e persas já haviam deixado suas marcas por todos os lugares onde passaram. Ao passo que os “orientais parecem que não conseguem adentrar um edifício com uma parede branca sem inscrevê-las com platitudes em verso e prosa”. E, “influenciado por essas considerações, peguei um lápis”, e fez ele a seguinte inscrição: “Abdullah, servo de Allah Ano 1269”³³⁸.

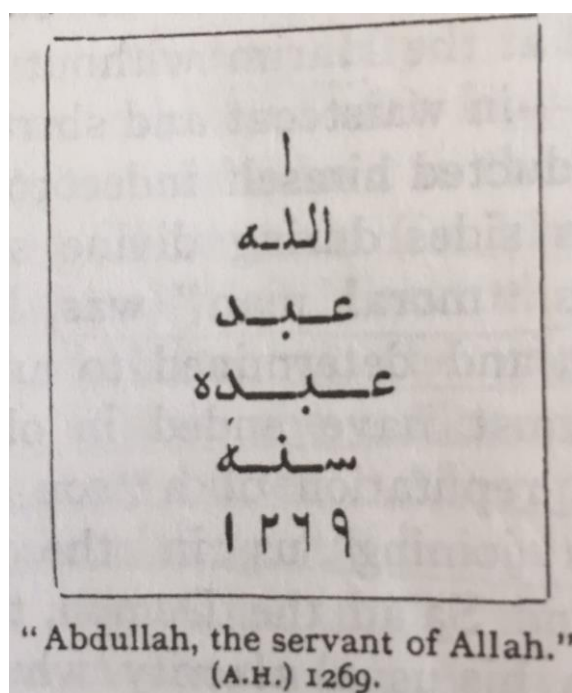


Figura 2: Inscrição: “Abdullah, servo de Allah Ano 1269”
(Fonte: BURTON, R., 2014, v. 1, p. 432)

Abdullah, cujo significado é “servo de Allah”. “O servo de Allah, servo de Allah”. O nome com uma inscrição dupla – o significante e o seu significado na mesma inscrição, com a ausência do referente, pois o referente é Richard Francis Burton, já que Abdullah não existe no plano da realidade. Burton, ao se identificar aos “viajantes ingleses”, não inscreve seu nome inglês na parede, mas o da sua contraparte muçulmana, pois, como “oriental”, não “conseguiu se segurar” e resolveu inscrever seu nome. No entanto, o discurso textual aparece

³³⁸ Ibid., p. 431: “We English wanderers are beginning to be shamed out of our ‘vulgar’ habit of scribbling names and nonsense in noted spots. Yet the practice is both classical and oriental. The Greeks and Persians left their marks everywhere [...]. And Easterns appear never to enter a building with a white wall without inditing upon it platitudes in verse and prose. Influenced by these considerations, I drew forth a pencil and inscribed in the Kubbat al-Sanaya.”

na primeira pessoa – “*eu* peguei o lápis e *inscrevi*” –, ou seja, foi o explorador quem inscreveu o nome de Abdullah ao pegar o lápis. Nesse momento, Burton usurpou-lhe o nome – a promessa de uma existência possível foi-lhe negada.

No relato, Burton-personagem assume a voz do narrador na primeira pessoa, enquanto Abdullah surge mais comumente na terceira pessoa. Segundo a classificação de Émile Benveniste (apud HARTOG, 2014, p. 288), “a terceira pessoa não é uma pessoa; é mesmo a forma verbal que tem como função exprimir a não pessoa, o registro da *não pessoa*” (grifos do autor). Diante dessa interpretação, Abdullah seria a *não pessoa*, o *ausente* da narrativa. Contudo, em *Pilgrimage*, o “*ele* não é explicitamente substituído pelo *eu*, mas acompanha-o ou reveza com ele. Sob o *ele* avança o *eu*, instaurando um vaivém entre ausência e presença” (HARTOG, 2014, p. 26 – grifos do autor). A voz de Abdullah é uma ausência que está sempre presente.

Na análise de Gayatri Chakravorty Spivak,

há uma relação intrínseca entre “falar por” e o “re-presentar”, pois, em ambos os casos, a representação é um ato de fala em que há a pressuposição de um falante e um ouvinte. A autora [Spivak] argumenta ainda que o processo de fala se caracteriza por uma posição discursiva, uma transação entre falante e ouvinte e, nesse sentido, conclui afirmando que esse espaço dialógico não se concretiza jamais para o sujeito subalterno que, desinvestido de qualquer forma de agenciamento, de fato, não pode falar. (ALMEIDA, 2012, p. 15)

Abdullah é a *alteridade subalterna* de Burton e, por mais que tente, este não consegue alcançar uma voz própria no relato. Em termos de discurso, em algumas passagens, Burton apropria-se da voz de Abdullah, “roubando-lhe” o protagonismo e a agência, transformando a experiência dessa figura na sua própria – ao mesmo tempo em que tenta se distanciar desse outro, Burton se aproxima dele ao tornar *suas* as vivências de Abdullah.

Nesse sentido, os apontamentos de Julia Kristeva (1994, p. 16) sobre o status do “estrangeiro” podem servir para interpretar a falta de agência de Abdullah:

estabelecido em si, o estrangeiro não tem um si. No limite, uma segurança oca, sem valor, que centra as suas possibilidades de ser constantemente outro, ao sabor dos outros e das circunstâncias. Eu faço o que se quer, mas não sou “eu”- meu “eu” está em outro lugar, meu “eu” não pertence a ninguém, meu “eu” não pertence a “mim”... “eu” existe?

Abdullah é o *estrangeiro*, pois o seu *eu* não pertence a ele mesmo, mas a Burton. Esse jogo de enunciação também serve como argumento de autoridade do explorador diante do leitor inglês para provar o seu tão alardeado “domínio” do que significava ser “oriental”.

Dentro da retórica de alteridade na narrativa de viagem, Hartog (2014, p. 294) afirmou que “o ‘eu vi’ é como um operador de crença” ao se voltar para o destinatário:

Fundamentalmente, os dois polos entre os quais se inscreve e se desenvolve a retórica da alteridade são o olho e o ouvido: olho do viajante, ouvido do público (mas também ouvido do viajante e olho do público). Do olho ao ouvido o percurso não é linear, existindo, pelo contrário, todo um conjunto de corredores, escadas e passarelas que se interrompem para serem retomados mais adiante, às vezes num outro nível. E o percurso dessa espécie de edifício ou de andaime representa o jogo da enunciação. (Ibid., p. 290)

Contudo na retórica de Burton em *Pilgrimage*, o “eu vi” usado para o fazer-criar do leitor é substituído por algo que acaba por suplantar o sentido da visão: o “*eu vivi*”. É a experiência – a *narrativa pessoal* do título do livro – que conta como argumento de autoridade. Pois, por meio dessa forma de enunciação, o explorador procura convencer o destinatário de que ele teria se transformado – mesmo que temporariamente – em um “oriental”.

3.3 Diferenciar-se

Na viagem de navio de Alexandria para o Cairo, Burton conheceu *Haji Wali*, um muçulmano da Rússia de quem se tornou muito amigo depois de ficarem hospedados no mesmo *wakálah* na capital egípcia. Ele acabou se tornando o “cicerone” de Burton na cidade, protegendo-o contra as trapaças dos comerciantes. Por recomendação dele – que descobriu a verdadeira identidade de Burton –, o explorador resolveu fazer alterações na origem de Abdullah, para que ele não tivesse nenhuma conexão com os persas, uma vez que, se insistisse no disfarce do dervixe persa, ele facilmente poderia passar por dificuldades: “no Egito você será xingado, na Arábia você será espancado por ser um herege; pagará o triplo do que os outros viajantes e, se adoecer, poderá morrer na estrada”³³⁹. Segundo informou McDow (2010, p. 502), Burton deixou de ser um dervixe persa porque nas terras da Arábia

³³⁹ Ibid., p. 44: “in Egypt you will be cursed; in Arabia you will be beaten because you are a heretic; you will pay the treble of what other travelers do, and if you fall sick you may die by roadside.”

central suspeitava-se que o sufismo fosse associado à Pérsia e, talvez, ao xiismo. O autor ainda comentou que *Haji Wali* “aparentemente não reconheceu o grau de diferença que Burton fazia entre sufismo e xiismo, duas formas não ortodoxas do islã”³⁴⁰.

Com relação a esse ponto, Godsall (1993, p. 343) questionou a credibilidade de Burton diante da sua escolha de se disfarçar primeiramente como um persa, pois não era preciso “ter todo o amplo conhecimento de Burton sobre a fé islâmica para saber que, como xiitas, os persas eram hereges, detestados pela maioria muçulmana sunita”. Ainda destacou que o explorador comparou, em *The book of the thousand nights and a night*, a rivalidade entre os dois grupos com a de católicos e protestantes. Mesmo assim, a referência que Burton devia ter da religião islâmica vinha da época em que viveu na Índia, onde teve como *munshi* o persa *Mirza Mohammad Hosayn de Shiraz*. Portanto, em um primeiro momento, o xiismo da Pérsia devia ter sido a sua primeira referência sobre o islã, ainda que tenha afirmado ter sido iniciado no sufismo.

Embora tenha modificado a identidade de Abdullah, a suspeita de este ser persa acompanhou-o a viagem inteira, principalmente no Egito. No Cairo, Burton procurou um professor com o pretexto de que “como médico indiano, *eu* queria ler os tratados de medicina em árabe, além de *me* aperfeiçoar na divindade e na pronúncia”³⁴¹ – percebe-se mais uma vez, nesse trecho, que Burton continua a assumir para si a voz de Abdullah, o *médico indiano*. Seus estudos teológicos consistiram nos ensinamentos da escola de jurisprudência shafita por duas razões: “é a menos rigorosa das Quatro Ortodoxias” (os hanafitas, hanbalitas, maliquitas, além dos shafitas) e “é a que mais se assemelha à heresia xiita, a mais familiar para mim devido ao meu longo contato com os persas”³⁴².

O fato de ter escolhido essa doutrina apenas “confirmou as suspeitas de que era um herege, pois o *ajami*, ensinado pela sua religião a esconder princípios ofensivos em terras onde expressá-las seria perigoso, sempre representa a si mesmo como um shafita”³⁴³. Isso, aliado ao “erro original de aparecer publicamente em Alexandria como um *mirza* em roupas persas”, causaram-lhe muita “irritação” no Cairo, “apesar de todas as precauções e

³⁴⁰ Conforme foi visto no Capítulo 2, considera-se o sufismo um desdobramento do sunismo e não do xiismo.

³⁴¹ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 66: “the pretext being that as na Indian doctor I wanted to read Arabic words on medicine, as well as to perfect myself in divinity and pronunciation.”

³⁴² Ibid., p. 66-67: “My theological studies were in the Sháfe’i school for two reasons: in the first place, it is the least rigorous of the Four Orthodox, and, secondly, it most resembles the Shi’ah heresy, with which long intercourse with Persians has made me familiar.”

³⁴³ Esse princípio seguido pelos muçulmanos, especialmente os xiitas, é chamado de *taquia* (ou quietismo), e tinha por intuito evitar perseguições religiosas da maioria sunita.

rearranjos”. E, ao longo da sua jornada, “até mesmo na Arábia, ainda que mostrasse a minha face toda vez que percebia uma insinuação mais ofensiva, a má fama grudou em mim”³⁴⁴.

Tanto que, em nota, Burton contou que, ao visitar a Mesquita Hasayn, chamada assim por supostamente conter relíquias de Hasan e Husayn, os filhos de Ali – uma tradição que não era levada a sério pelos persas, que não a visitavam –, um *mujáwir*, o guardião do local, exclamou espantado: ““Você é o primeiro *ajami* a dizer a *fatihah*”³⁴⁵ neste local sagrado”³⁴⁶.

O explorador, no momento do seu embarque para partir de Suez em direção ao Hejaz, lançou um “olhar saudoso para a bandeira britânica que flutuava sobre o Consulado [britânico]”, seu “arrependimento momentâneo” pela viagem era logo suplantado pela “excitação que a perspectiva de uma aventura” envolvia, e pelo “verdadeiro prazer de deixar o Egito”, onde viveu como “um estrangeiro na terra, e que vida infeliz tinha sido: nas ruas os rostos de todos os homens, ao olhar um persa, era o de um inimigo”. E quando entrava em contato com “oficiais nativos, a insolência marcava o evento”, ele ficava melancólico em viver ao lado dos seus “compatriotas” ingleses mas privado de socializar com eles – essa lembrança “obscurecia” a memória da sua primeira estadia no Egito³⁴⁷.

Entre essas recordações, estava a noite em que Burton passou em uma prisão no Cairo, sob a acusação de andar alcoolizado pelas ruas a altas horas; como punição, teria as solas dos seus pés flageladas. Ao ser preso, “apesar da sua fúria”, foi preciso informar “novamente o seu nome, nação – acreditando que se esteja disfarçado – ofensa, e outras particularidades”³⁴⁸. Reclamou com o chefe local que “o mero fato de ele ser persa não dava direito ao homem de

³⁴⁴ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 67: “My choice of doctrine, however, confirmed those around me in their conviction that I was a rank heretic, for the ‘Ajami, taught by his religion to conceal offensive tenets in lands where the open expression would be dangerous, always represents himself to be a Sháfe’i. This, together, with the original mistake of appearing publicly at Alexandria as a ‘Mirza’ in a Persian dress, caused me infinite small annoyance at Cairo, in spite of all precautions and contrivances. And throughout my journey, even in Arabia, though I drew my knife every time an offensive hint was thrown out, the ill-fame clung to me.”

³⁴⁵ É a Sura de Abertura do Alcorão, formada por sete versos, sendo uma oração pedindo orientação e piedade divinas.

³⁴⁶ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 97-98: “So called, because supposed to contain relics of Hasan an Husayn, the martyred grandsons of Mohammed. The tradition is little credited, and the Persians ostentatiously avoid visiting the place. ‘You are the first ‘Ajami that ever said the Fatihah at this holy spot’, quoth the Mujáwir, or guardian of the tomb.”

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 194-195: “I could not help casting one wistful look upon the British flag floating over the Consulate. But the momentary regret was stifled by the heart-bounding which prospects of an adventure excite, and by the real pleasure of leaving Egypt. I had lived there a stranger in the land, and a hapless life it had been: in the streets every man’s face, as he looked upon the Persian, was the face of a foe. Whenever I came in contact with native officials insolence marked the event; and the circumstance of living within hail of my fellow-countrymen, and yet finding it impossible to enjoy their society, still throws a gloom over the memory of my first sojourn in Egypt.”

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 120: “Again your name, nation, – I suppose you to be masquerading, – offence, and other particulars were asked.”

capturá-lo, prendê-lo e puni-lo; e você declarava que não era um persa, mas um indiano sob proteção britânica”. No final, após uma certa dose de persuasão – e de descobrir a predileção do chefe noturno por licor Curaçao e por conhaque –, foi permitido a Abdullah esperar o dia raiar sentado em um banco ao lado de “pequenos parasitas que desconhecem palavras educadas”. Pela manhã, o janízaro da embaixada foi chamado, chegou e perguntou pelo súdito encarcerado, logo solto sem acusações formais e com o conselho de que fosse “mais cuidadoso no futuro”³⁴⁹. Burton explicou que o mesmo não aconteceria com um europeu, que seria libertado na hora ou teria acionado o seu cônsul, já que este era o “juiz, o júri e o encarcerador. A autoridade egípcia, nos últimos anos, perdeu o seu prestígio”³⁵⁰.

Mas, mesmo em Medina, Burton sentia que os demais muçulmanos viam-no como um persa em potencial. Ao se aproximar da janela onde estão os túmulos de Abu Bakr e Omar na Mesquita do Profeta, comentou que, a partir daí, suas ações foram “vigiadas por olhos suspeitos”, já que os persas, por vezes, “poluíam a parte próxima aos túmulos de Abu Bakr e Omar ao jogar, pela abertura, o que é externamente um xale bonito, como um presente para a tumba”³⁵¹. Em nota, explicou que esse “fanatismo tolo” foi responsável pela morte de muitas “vidas inocentes”, pois, nessas ocasiões, “os árabes desembainhavam seus sabres e cortavam todos os persas que encontravam” para punir o que consideravam um ato desrespeitoso e herético para com os primeiros califas. Mesmo assim, “xiitas fanáticos persistem em praticar [esse ato] e aplaudem-no, e o homem que se gaba em Shiraz de ter corrompido as tumbas de Abu Bakr, Omar e Uthman torna-se na hora um leão e um herói”. Ainda disse suspeitar que quando o povo de Medina estava ansioso por um “conflito”, tratavam de acusar os persas de terem feito algo do gênero. Por causa disso, os habitantes de Meca culpavam os persas de

³⁴⁹ Ibid., p. 121: “prescribed the bastinado. You observed that the mere fact of being a Persian did not give mankind a right to capture, imprison, and punish you; you declared moreover that you were no Persian, but an Indian under British protection [...] the ‘Pasha of the Night,’ who loves Curaçoa, and who is not indifferent to the charms of Cognac. Then by his favour, for you improved the occasion, you were allowed to spend the hours of darkness on a wooden bench, in the adjacent long gallery, together with certain little parasites, for which polite language has no name. In the morning the janissary of your Consulate was sent for: he came, and claimed you; you were led off criminally; again you gave your name and address, and if your offence was merely sending on your lantern, you were dismissed with advice to be more careful in future.”

³⁵⁰ Ibid.: “But if, on the other hand, you had declared yourself a European, you would either have been dismissed at once, or sent to your Consul, who is here judge, jury, and jailor. Egyptian authority has of late years lost half its prestige.”

³⁵¹ Ibid., p. 321: “Here my proceedings were watched with suspicious eyes. The Persians have sometimes managed to pollute the part near Abu Bakr’s and Omar’s graves by tossing through the aperture what is externally a handsome shawl intended as a present for the tomb.”

“corromper a Casa de Allah, onde qualquer ato infiel faria tremer tanto um xiita quanto um sunita”³⁵².

Do mesmo modo, ao adentrar o cemitério sagrado de Al-Bakia, em Medina, entrou descalço e com o pé direito na frente para procurar evitar quaisquer suspeitas de “ser um herege”. Pois, ainda que os cidadãos de Medina entrassem no cemitério com seus sapatos calçados nos pés, eles se ofendiam muito ao ver “persas seguindo seu exemplo”³⁵³. Ou seja, *Pilgrimage* deixa claro que ser “herege” estava associado ao persa e, por consequência, ao xiismo. Por causa dessa conexão, os persas eram geralmente mal-tratados pelos árabes e turcos ao longo do *hajj*. Em nota, Burton afirmou que os persas, no Hejaz, “em nenhum momento estão a salvo de serem abusados e feridos”³⁵⁴.

No Monte Uhud, nos arredores de Medina, conforme narrou Burton, cerca de 1.200 peregrinos persas que haviam ido visitar a tumba de Hamza³⁵⁵ foram recebidos pelos porteiros do local com “maledicências” e com cobrança de entrada, ao passo que os demais peregrinos entraram sem pagar nada. “Homens infelizes!”, lamentou Burton, “eles perderam toda aquela fanfarronice de Shiraz, seus bigodes ficaram cabisbaixos, seus olhos não encaravam ninguém de frente”. Ainda enfatizou que quando um persa encontrava-se no caminho de qualquer árabe ou turco, ele era “rudemente empurrado, resmungando abusos em um volume que podia ser ouvido em todos os lugares”. Em resumo, “todos os olhos os seguiam enquanto faziam as cerimônias” relacionadas à visita da Mesquita do Profeta, especialmente quando se aproximavam das tumbas de Abu Bakr e Omar – “que todo homem estava destinado a corromper se pudesse” – e no suposto local onde Fátima (a filha do Profeta e mulher de Ali), estaria enterrada³⁵⁶. Foi, portanto, para evitar esse tipo de desconfiança e maus tratos que Burton acabou por mudar a origem de Abdullah.

³⁵² Ibid., p. 321-322: “This foolish fanaticism has lost many an innocent life, for the Arabs on these occasions seize their sabres, and cut down every Persian they meet. Still, bigoted Shi’ahs persist in practising and applauding it, and the man who can boast at Shiraz of having defiled Abu Bakr’s, Omar’s, or Osman’s tomb becomes at once a lion and a hero. I suspect that on some occasions when the people of Al-Madinah are anxious for an ‘avanie,’ they get up some charge of the kind against the Persians. So the Meccans have sometimes found these people guilty of defiling the house of Allah-at which Infidel act a Shi’ah would shudder as much as a Sunni.”

³⁵³ Ibid., v. 2, p. 34: “I entered the holy cemetery right foot forwards, as if it were a Mosque, and barefooted, to avoid suspicion of being a heretic. For though the citizens wear their shoes in the Bakia, they are much offended at seeing the Persians follow their example.”

³⁵⁴ Ibid., v. 1, p. 232: “in no part of Al-Hijaz are they for a moment safe from abuse and blows.”

³⁵⁵ Tio do Profeta Muhammad que foi assassinado pelo seu escravo abissíneo Wahshi ibn Harb na Batalha de Uhud, em 625.

³⁵⁶ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 434: “The doorkeepers stopped them with curses as they were about to enter, and all claimed from each the sum of five piastres, whilst other Moslems were allowed to enter the Mosque free. Unhappy men! they had lost all the Shiraz swagger, their mustachios dropped pitiably, their eyes would not look

Ainda nesse trecho, Burton descreveu como esse grupo de persas se emocionava diante do túmulo de Fátima, mas, quando chegavam perto da “odiada” tumba de Omar, seus rostos se transmutavam em “carrancas satânicas”. A partir desse ponto, começou a imaginar o que deveriam estar pensando:

Com que maldições os seus corações contradizem aquelas bocas cheias de bençãos! Como estão canonizando internamente Firuz, o escravo persa que esfaqueou Omar na Mesquita e rezando para a sua felicidade eterna na presença do homem assassinado! Bastões e pedras, entretanto, e não incomumente a faca e o sabre, ensinaram a eles a dura lição de disciplinar seus sentimentos, e nada além de uma contração furiosa no rosto, um olho girando intensamente vicioso, e uma contração dos músculos na região da boca denotam o selvagem turbilhão de raiva interna.³⁵⁷

Para quem originalmente via Abdullah como um persa, Burton rapidamente mudou seu comportamento em relação aos persas que encontrou ao longo do caminho, provavelmente por influência dos seus companheiros peregrinos sunitas. Tanto que ele assumiu o discurso de que os persas seriam “hereges”, como foi possível constatar nos excertos acima. Como observou Laisram (2006, p. 155), ao contrário de se distanciar do grupo com que andava, ele participava das hostilidades contra os persas.

Na viagem de navio de Suez para Yambu, ele contou como, durante uma das paradas em terra firme, o grupo de persas que estava embarcado não desceu até a costa e que, por isso, tornou-se alvo de comentários “espirituosos” do grupo de sunitas do qual fazia parte, o “*nosso grupo*”: “um de *nós* se levantou e pronunciou o chamado ortodoxo para a oração, após o qual o resto se juntou em um hino, exaltando as virtudes e a dignidade dos três primeiros califas”, Abu Bakr, Omar e Uthman (grifos nossos). Em seguida, “como acontecia nessas ocasiões”, foi entoado um chiste que descrevia os persas como os “chinelos de Ali e os cachorros de Omar”, dois graves xingamentos³⁵⁸. Para Laisram (2006, p. 155), o fato de Burton ter usado

any one in the face [...]. Whenever an ‘Ajami,’ whatever might be his rank, stood in the way of an Arab or a Turk, he was rudely thrust aside, with abuse muttered loud enough to be heard by all around. All eyes followed them as they went through the ceremonies of Ziyarat, especially as they approached the tombs of Abu Bakr and Omar, – which every man is bound to defile if he can, – and the supposed place of Fatimah’s burial.”

³⁵⁷ Ibid., p. 435: “Then the Satanic scowls with which they passed by, or pretended to pray at, the hated Omar’s tomb! With what curses their hearts are belying those mouths full of blessings! How they are internally canonising Fayruz-the Persian slave who stabbed Omar in the Mosque-and praying for his eternal happiness in the presence of the murdered man! Sticks and stones, however, and not unfrequently the knife and the sabre, have taught them the hard lesson of disciplining their feelings; and nothing but a furious contraction of the brow, a roll of the eye, intensely vicious, and a twitching of the muscles about the region of the mouth, denote the wild storm of wrath within.”

³⁵⁸ Ibid., p. 221-222: “and the Persians, who, fearing to come on shore, had kept to their conveyance, appeared proper butts for the wit of some of our party: one of us stood up and pronounced the orthodox call to prayer, after

as expressões “*nosso grupo*” e “um de *nós*” demonstra a sua identificação com seus companheiros.

Essa identificação também surgiu em outros momentos: quando, em meio às embarcações vindas de Suez que aportavam em um local de descanso antes de chegar a Yambu, havia um navio contendo peregrinos persas, “uma raça de homens das mais desagradáveis quando em viagem. Eles não desembarcaram por medo dos beduínos. Não aceitavam tomar a água da cidade porque alguns de seus habitantes eram cristãos”; ainda insistiam em realizar “o seu próprio chamado para as preces, cujos procedimentos heréticos – pois admitia cinco palavras extras^[359] – *nosso grupo*, muçulmanos ortodoxos, prefereria morrer a permitir que fossem ditas” (grifo *nosso*)³⁶⁰. Esse grupo de persas, segundo o explorador, acompanhou-o até o fim da sua viagem e, à medida que se aproximavam de Meca, as suas maneiras mudavam “para melhor”, “em Mahar, eles docilmente aceitavam uma variedade de insultos e, em Yambu, encolhiam-se diante de *nós* como cachorros” (grifo *nosso*)³⁶¹. Esses trechos mostram como Burton passou a se identificar com o “grupo de muçulmanos ortodoxos” em relação aos persas xiitas.

Burton até tomou partido dos sunitas em termos de história islâmica pois, em nota sobre Abu Bakr, um dos escolhidos pelo Profeta Muhammad para ficar com ele em Meca antes de imigrar para Medina, declarou que os “muçulmanos ortodoxos” viam nessa escolha uma forma de honrar Abu Bakr e, por isso, chamavam-no de “Amigo da Caverna”, enquanto que os xiitas “odiavam-no”, viam-no como “traíçoeiro”, chamando-o de “Velha Hiena” e achavam que o Profeta quis mantê-lo ao seu lado como uma precaução caso estivesse espionando para os coraixitas. “A voz da história e do senso comum está contra os xiitas”, concluiu³⁶².

which the rest joined in a polemical hymn, exalting the virtues and dignity of the first three Caliphs. Then, as general on such occasions, the matter made personal by informing the Persians in a kind of rhyme sung by the Meccan *gamins*, that they were the ‘slippers of Ali and the dogs of Omar.’”

³⁵⁹ Burton não especifica quais são essas cinco palavras extras.

³⁶⁰ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 205: “Amongst the large vessels was one freighted with Persians pilgrims, a most disagreeable race of men on a journey or a Voyage. They would not land at first, because they feared the Badawin. They would not take water from the town people because some of these were Christians. Moreover, they insisted upon making their own call to prayer, which heretical proceedings – it admits five extra words – our party, orthodox Moslems, would rather have died than have permitted.”

³⁶¹ Ibid., p. 206: “These Persians accompanied us to the end of our voyage. As they approached the Holy Land, visions of the ‘Nabut’ caused a change for the better in their manners. At Mahar they meekly endured a variety of insults, and at Yambu they cringed to us like dogs.”

³⁶² Ibid., p. 354: “Orthodox Moslems do not fail to quote this circumstance in honour of the first Caliph, upon whom moreover they bestow the title of ‘Friend of the Cave.’ The Shi’ahs, on the other hand, hating Abu Bakr, see in it a symptom of treachery, and declare that the Prophet feared to let the ‘Old Hyena,’ as they

Portanto, fica clara a transformação na representação que Burton fez dos persas, em um primeiro momento, algo mais próximo, pois Abdullah, em sua origem, era um persa – ou seja, havia alguma identificação de Burton com a sua ideia do que era ser um muçulmano persa xiita. Ao ser aconselhado a mudar essa identidade com o intuito de não atrair para si a desconfiança dos muçulmanos, que consideravam os xiitas “hereges”, Burton procurou apagar qualquer traço dessa encarnação anterior, contudo, ainda teve que lidar com a suspeita de que era um persa xiita ao longo da viagem. A sua aproximação com os peregrinos sunitas também fez com que seu discurso com relação aos persas mudasse ao longo do relato, descritos por ele como “hereges” em vários momentos da narrativa. Diante disso, é possível afirmar que a relação de identificação com esse grupo reflete-se no próprio texto.

Nota-se, portanto, que a própria identidade de Abdullah contém originalmente uma duplicidade outra que não é a representada em relação a Burton, o “ocidental”, mas sim a que existe dentro do mundo muçulmano, o xiita – no relato identificado ao persa – em relação à maioria sunita. É o que se poderia chamar da “regra do terceiro excluído”, seguindo a característica da retórica da alteridade examinada por Hartog (2014, p. 288), a partir da tríade citas, gregos e persas:

Mais que uma regra, à qual obedeceria o narrador, ou mais que um conjunto de procedimentos que ele operaria, trata-se do ritmo ou da pulsação da narrativa. Com efeito, parece que, em seu movimento para traduzir o outro, a narrativa mostra-se enfim incapaz de abordar mais que dois termos de cada vez.

No caso de *Pilgrimage*, os grupos identitários em relação são europeus, “muçulmanos-sunitas” e “persas-xiitas”. Fica evidente que é muito difícil para Burton construir essas alteridades ao mesmo tempo. Em meio à conformação do outro em Abdullah (*o oriental, o muçulmano*) em relação a Burton (*o ocidental, o europeu*), uma terceira alteridade surge na narrativa, e ela parece “incapaz de traduzir uma alteridade em dobro”, operando por deslizamentos (ibid., p. 289). Para continuar com o relato, Burton passou a não mais identificar Abdullah aos “persas-xiitas” de modo a evitar problemas durante a viagem. Por isso cruzou para o lado dos sunitas e, ao fazê-lo, “torna mais sensível a alteridade” “persa-xiita”, transformando, de algum modo, os sunitas nos “europeus”, ou seja, o grupo a quem o seu leitor deve potencialmente se aproximar no decorrer da história, pois passa a ser o “lado”

opprobriously term the venerable successor, out of his sight for fear lest he should act as spy to the Kuraysh. The voice of history and of common sense is against the Shi'ahs.”

em que Burton está. Assim, não há mais três termos – os europeus, os “muçulmanos-sunitas” e “persas-xiitas” – mas simplesmente dois: os “europeus-muçulmanos-sunitas” e os “persas-xiitas”.

Pois, “a retórica da alteridade tende a ser dual – ou dito de outro modo: como seria de esperar, *alter, na narrativa significa bem o outro (de dois)*” (ibid. – grifos do autor).

3.4 Identificar-se

Diante desse cenário, após uma “longa deliberação sobre a escolha de nações”, Abdullah tornou-se um “patane”³⁶³ – nascido na Índia de pais afegãos que se estabeleceram no país, educado em Rangun (atual Yangon, em Mianmar, antiga Birmânia) e “enviado para perambular” pelo mundo, “como homens dessa raça frequentemente fazem”. Com isso, Burton afirmou estar “bem protegido contra o perigo de ser detectado por um conterrâneo”. Para sustentar o personagem, era preciso algum conhecimento de persa, hindustani e árabe, línguas que sabia suficientemente bem, e qualquer costume ou maneirismo mais estranho poderia ser justificado pelo longo tempo que passou em Rangun. Esse foi um “passo importante, pois a primeira pergunta que fazem na loja, no camelo ou na mesquita é ‘Qual é vosso nome?’, e a segunda, ‘De onde viestes?’ Em geral, não há a intenção de algo impertinente ou irritante”. Assumiu, portanto, as maneiras polidas e flexíveis de um médico indiano, e as roupas de um pequeno *effendi*, mas ainda se apresentava como um dervixe, e frequentava os locais onde os dervixes se reuniam³⁶⁴.

³⁶³ Segundo nota de Burton (2014, v. 1, p. 45), “patane” significa “o nome de um afegão, supostamente uma corruptela do termo *fat’hán* (um conquistador) em árabe, ou uma derivação do hindustani *paithna*, que significa ‘penetrar (em terras hostis)’. É um termo honroso na Arábia, onde ‘*khurasani*’ (nativo do Khurasan), faz com que se criem suspeitas de ser persa, e a outra forma genérica de chamar as tribos afegãs, ‘*Sulaymání*’, descendente de Salomão, lembra as pessoas do provérbio, ‘*Sulaymánía hárámi!*’ – ‘os afegãos são rufiões!’”. No original: “The Indian name of an Afghan, supposed to be a corruption of the Arabic *Fat’hán* (a conqueror), or a derivation from the Hindustani *paithna*, to penetrate (into the hostile ranks). It is an honourable term in Arabia, where ‘*Khurásani*’ (a native of Khorasan), leads men to suspect a Persian, and the other generic appellation of the Afghan tribes ‘*Sulaymani*,’ a descendant from Solomon, reminds the people of their proverb, ‘*Sulaymání hárámi!*’ – ‘the Afghans are ruffians!’”

³⁶⁴ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 45: “Born in Indian of Afghan parents, who had settled in the country, educated at Rangoon, and sent out to wander, as men of that race frequently are, from early youth, I was well guarded against the danger of detection by a fellow-countryman. To support the character requires a knowledge of Persian, Hindustani and Arabic, all of which I knew sufficiently well to pass muster; any trifling inaccuracy was charged upon my long residence at Rangoon. This was an important step; the first question at the shop, on the camel, and in the Mosque, is ‘What is thy name?’, the second, ‘Whence comest thou?’ This is not generally impertinent, or intended to be annoying [...] I assumed the polite, plaint manners of an Indian physician, and the dress of a small *Effendi* (or gentleman), still, however, representing myself to be a *Darwaysh*, and frequenting the places where *Darwayshes* congregate.”

Haji Wali ainda deu outros conselhos a Burton sobre a forma como deveria se portar mantendo o disfarce de dervixe:

Que ligações aqueles homens veneráveis têm com política ou estatística, ou com qualquer tipo de informação que você está reunindo? Chame a si mesmo de viajante religioso se quiser, e faça com que aqueles que perguntam sobre o objeto das suas peregrinações saibam que você está sob a promessa de visitar os lugares sagrados do islã. Assim, você irá persuadi-los de que é um homem importante disfarçado e você receberá mais civilidade do que talvez mereça.³⁶⁵

Essas observações mostraram a “sagacidade” de *Haji Wali*, e Burton, “depois de ampla experiência”, garantiu não ter se “arrependendo de ter sido guiado pelos conselhos” do amigo³⁶⁶.

Nesse meio tempo, outro problema burocrático surgiu: o passaporte que conseguiu em Alexandria precisava de dois vistos, um da polícia e outro do cônsul (de algum país). Não conseguindo nada no consulado britânico e não querendo deixar o Cairo sem essa documentação em ordem, Burton foi “forçado a buscar proteção em outro lugar”. Em um primeiro momento, tentou obter um visto no consulado persa, a quem *Haji Wali* estava associado. No entanto, o cônsul, ainda que pudesse reconhecer que o “meu pai *pudesse* ser original de Shiraz e minha mãe uma afegã, ele não havia tido a honra de me conhecer” (grifo do autor). Acabou cobrando quatro libras esterlinas para conceder o passaporte a Abdullah, no que este ofereceu pagar uma libra esterlina; saiu “perplexo” do consulado e de mãos abanando. Burton contou que, ao retornar ao Cairo alguns meses depois, o cônsul persa enviou um recado declarando que, se soubesse que ele era um inglês, teria conseguido o documento gratuitamente³⁶⁷, mostrando novamente o contraste de comportamento dispensado a um “ocidental” (Burton) e a um “oriental” (Abdullah).

Após esse fracasso, seu professor *Shaykh* Mohammad sugeriu: “Vós sois um afegão. Irei ter com o diretor do colégio afegão em [Universidade de] Azhar, e ele, se achar que vale

³⁶⁵ Ibid., p. 45-46: “‘What business’, asked the Haji, ‘have those reverend men with politics or statistics, or any of the information which you are collecting? Call yourself a religious wanderer if you like, and let those ask you the object of your peregrinations know that are under a vow to visit all the holy places in Al-Islam. Thus you will persuade them that you are a man of rank under a cloud, and you will receive much more civility than perhaps you deserve.’”

³⁶⁶ Ibid., p. 46: “The remark proved his sagacity; and after ample experience I had not repent having been guided by his advice.”

³⁶⁷ Ibid., p. 129: “vouchsafed the information that though my father *might* be a Shírázi, and my mother an Afghan, he had not the honour of my acquaintance [...] to ask me four pounds seterling for a Persian passport. I offered one. He derided my offer, and I went away perplexed. On my return to Cairo some months afterwards, he sent to say that had he known me as an Englishman, I should have had the document gratis.”

a pena perder tempo com vós' (agora sussurando) 'será vosso amigo'³⁶⁸. *Shaykh* Abd al-Wahháb juntou na companhia de Burton e, gostando do que viu, falou para encontrá-lo no dia seguinte na universidade. *Shaykh* Mohammad e Abdullah *Khan*³⁶⁹ foram ao encontro de *Shaykh* Abd al-Wahháb, que os levou a uma mesquita onde estavam dois oficiais turcos. "Meu nome e outras informações essenciais foram pedidas, e nenhuma objeção foi feita, pois quem mais sagrado que *Shaykh* Abd al-Wahháb ibn Yúnus al-Sulaymání?" Assim, Burton conseguiu, em troca de uma pequena soma de dinheiro, o documento que certificava que ele era "um Abdullah, filho de Yusuf (Joseph), original de Cabul"³⁷⁰. *Shaykh* Abd al-Wahháb foi recompensado pela sua ajuda com três dólares.

A identificação de Abdullah é importante não só para o desenvolvimento da trama do relato, mas também da própria existência dessa figura. Para ele existir, é preciso que adquira "uma identidade, uma individualidade sobre a qual poder-se-ia se basear de modo certo e duradouro" (GINZBURG, 2012). E essa identificação se dá pela sua filiação e pela palavra de terceiros que garantem que Abdullah é quem ele diz ser³⁷¹.

O nome do pai de Abdullah aparece em outros momentos da narrativa e traz considerações interessantes em relação à sobreposição de vozes do narrador e seu duplo. Em meio a uma disputa com magrebins por espaço em um barco que saiu de Suez para Yambu, Burton e seus companheiros começaram a gritar seus nomes e patronímicos – o explorador exclamou: "Sou *Abdullah*, filho de *Joseph*!" (grifos nossos)³⁷². Essa filiação também está presente no "diploma" de *murshid*, que consta no Apêndice III de *Pilgrimage*³⁷³: o "Dervixe *Abdullah*³⁷⁴, filho do Peregrino *Joseph*, o Afegão"³⁷⁵. Nessas duas passagens, nota-se que Burton manteve o nome inglês do seu pai, não o traduzindo para o seu equivalente árabe, Yusef (Yusuf é a grafia turca, sendo "José" o seu equivalente em português), ao mesmo

³⁶⁸ Ibid., p. 129-130: "'Thou art', said he, 'an Afghan'; I will fetch hother the principal of the Afghan college at the Azhar, and he, if thou make it worth his while,' (this in a whisper) 'will be thy friend'."

³⁶⁹ Burton (2014, v. 1, p. 130) explicou que esse é um "título assumido na Índia e em outros países por afegãos, patanes e seus descendentes". No original: "Khan is a title assumed in India and other countries by all Afghans, and Pathans, their descendants."

³⁷⁰ Ibid., p. 131: "My name and other essentials were required, and no objections were offered, for who holier than *Shaykh* Abd al-Wahháb ibn Yúnus al-Sulaymání? [...] certified me, upon the *Shaykh*'s security, to be one Abdullah, the son of Yúsuf (Joseph), originally from Kábul, described my person, and, in exchange for five piastres, handed me the document."

³⁷¹ O método de identificação com impressões digitais só seria desenvolvido a partir da segunda metade do século XIX tanto com fins de controle da população criminosa interna nas metrópoles quanto da população colonial dos impérios europeus. Ver GINZBURG, 2012.

³⁷² Ibid., p. 192: "I am Abdullah the son of Joseph!"

³⁷³ A discussão sobre esse documento encontra-se no Capítulo 1.

³⁷⁴ Nesse ponto, Burton colocou uma nota em que esclarece que Abdullah é "seu humilde criado, gentil leitor", ou seja, ele mesmo. No original: "Your humble servant, gentle reader."

³⁷⁵ Ibid., v. 2, p. 330: "Darwaysh Abdullah son of the Pilgrim Joseph the Afghan."

tempo que deixa o nome árabe de seu duplo. *Abdullah*, filho de *Joseph* (este também um Peregrino conforme o “diploma”); por vezes, *Abdullah*, filho de *Yusuf*. *Joseph*, pai de *Richard*, pai de *Abdullah*; *Yusuf*, pai de *Abdullah*. Seria *Richard* filho de *Yusuf*? Burton compartilharia o pai de *Abdullah*, como este compartilha o pai de *Burton*? Para parafrasear Hartog (2014, p. 38) ao falar de Heródoto, “não mais um, mas dois nomes”, e “repousa assim uma partilha”.

O restante da genealogia de *Abdullah* apareceu em *Pilgrimage* quando um outro *Abdullah*, este de Meca e irmão do anfitrião de *Burton* na cidade sagrada, declarou que faria a *umrah* como representante da família de *Burton-Abdullah*. O explorador tentou dissuadi-lo de tal ato, garantindo que sua família estava em dia com as suas práticas religiosas, mas em vão, provavelmente “pelo amor aos meus dólares e não a mim”. Finalmente, *Abdullah* de Meca teve permissão para agir no lugar “do devoto peregrino *Yusuf (Joseph) bin Ahmad* e *Fatimah bint Yunus*’ – meus progenitores” (grifos nossos). Logo em seguida, *Abdullah* de Meca levantou as mãos em direção à Caaba e entoou: “Faço o juramento desse *ihram* da *umrah* em nome de *Yusuf*, filho de *Ahmad*, e *Fatimah*, filha de *Yunus*; que caia sobre eles e aceite-o por eles! *Bismillah! Allahu Akbar!*”³⁷⁶.

Se a família de *Abdullah* é um duplo da família de *Burton*, pode-se fazer as seguintes equivalências: *Yusuf* é *Joseph*, enquanto que *Ahmad* é *Edward*; *Fatimah* é *Martha*, e *Yunus* é *Richard*. *Yusuf*, filho de *Ahmad*, e *Fatimah*, filha de *Yunus*, pais e avôs de *Abdullah*. *Joseph*, filho de *Edward*, e *Martha*, filha de *Richard*, pais e avôs de *Richard*. No entanto, essa separação não é bem delimitada. As famílias são novamente partilhadas pois *Burton* declarou que *Yusuf*, filho de *Ahmad*, e *Fatimah*, filha de *Yunus*, eram seus progenitores, e não somente de *Abdullah*, como era de se esperar. Até mesmo os idiomas são partilhados nessa enumeração familiar: a língua árabe se mistura ao inglês com o uso dos termos “*bin*”, que significa “filho”, e “*bint*”, “filha”; já na segunda passagem essas palavras aparecem devidamente traduzidas para o inglês. Vê-se também que o único nome que *Burton* traduz devidamente para o inglês é o do seu pai, *Joseph*; os demais mantêm a sua origem árabe. Mas, se a equivalência genealógica fosse completamente espelhada, o nome do avô materno de

³⁷⁶ Ibid., p. 243: “Vainly I assured him that they had been strict in the exercises of their faith. He would take no denial, and I perceived that love of me meant love of my dollars. With a surly assent, he was at last permitted to act for the ‘pious pilgrim *Yusuf (Joseph) bin Ahmad* and *Fatimah bint Yunus*,’ – my progenitors. It was impossible to prevent smiling at contrasts, as *Abdullah*, gravely raising his hands, and directing his face to the *Ka’abah*, intoned, ‘I do vow this *Ihram* of *Umrah* in the name of *Yusuf* Son of *Ahmad*, and *Fatimah* Daughter of *Yunus*; then render it attainable unto them, and accept it of them! *Bismillah! Allahu Akbar!*’”

Burton, que é *Richard*, não deveria ser também *Abdullah*, o mesmo nome árabe que escolheu, em vez de *Yunus*? Quais as razões para tais escolhas?

Na visão de Hartog (2014, p. 277), a tradução “é nada mais do que uma nomeação duplicada, que opera antes de tudo no sentido da *versão*, não esclarecendo o narrador o modo como são estabelecidas as tabelas de equivalência: a correspondência é dada como algo evidente e bem conhecido” (grifo do autor). O viajante, “repetindo a experiência de Adão”, “dá *um* nome àquilo que jamais teve um, não o tem mais ou não o tem ainda (pelo menos que seja do seu conhecimento). É impulsionado por um grande apetite de dar nomes e experimenta um grande júbilo ao fazê-lo” (ibid. – grifos do autor). Assim, a nomeação é uma das “molas da escrita da narrativa de viagem”, sendo que há um “prazer na nomeação – é verdade também que a tradução, a nomeação tradutora, é como que a duplicação do prazer da nomeação, tendo seu lugar como figura de uma retórica de alteridade” (ibid., p. 278).

Burton não revelou como escolheu os nomes da família de Abdullah, mas, partindo de Hartog, é possível pensar que, como criador de Abdullah e tomado pelo desejo de “repetir a experiência de Adão”, quis dar nomes “originais” e não “traduzidos” aos familiares do seu duplo, sendo que esses jamais haviam tido nomes até o momento em que resolveu nomeá-los. E, ao mesmo tempo em que as vidas de Burton e Abdullah estavam invariavelmente entrelaçadas, era necessário criar algum distanciamento entre as duas figuras.

3.5 Traduzir-se

A questão da tradução é de especial atenção no que concerne Burton pelo fato de ser reconhecido por saber vários idiomas. Para Arnaldo Momigliano (apud HARTOG, 2014, p. 269), o conhecimento das línguas estrangeiras era o primeiro passo para começar a ser tentado a “entregar-se às civilizações estrangeiras. De fato, não se experimentava o desejo de chegar a conhecê-las intimamente” sem ter o domínio das suas línguas. Para se distanciar de Abdullah, Burton fez com que seu duplo tivesse um parco conhecimento de inglês e italiano, duas línguas que o explorador dominava.

Em Alexandria, “*eu* perguntei quando os barcos partiam, no que me foi apontado um cartaz, uma vez que *eu* falei um italiano ruim. *Eu* declarei não saber ler ou escrever, no que ele [o funcionário] gritou: *Alle nove! alle nove!* – às nove! às nove!” Ainda parecendo incerto, “*eu* o tirei da sua cadeira, enquanto este soltava maledicências e lia 8 horas da manhã” (grifos

nossos)³⁷⁷. Por mais que Burton tentasse criar distanciamento de Abdullah, nesse trecho fica claro que, ao usar a primeira pessoa para se referir ao seu duplo muçulmano, ele acabou por se confundir com ele. Já nesta passagem – “*Haji Abdullah* falava tão mal [inglês], que foi aconselhado a estudar mais a língua” (grifos nossos)³⁷⁸ – Burton conseguiu distanciar-se de Abdullah com o uso da terceira pessoa, ainda que essa passagem pareça ter o objetivo de mostrar o explorador como alguém mais “esperto” que seu interlocutor muçulmano, que conseguiu enganar ao fingir não possuir um bom conhecimento do idioma inglês.

Ao mesmo tempo, o conhecimento de Burton sobre a língua árabe – e, conseqüentemente, sobre os árabes – acabou, de alguma forma, por se tornar notório. Logo no começo de *Pilgrimage*, o explorador interrompeu a descrição da sua chegada a Alexandria para explicar o significado da palavra árabe *kaif*:

O saborear da existência animal; o deleite passivo do mero sentido, a languidez prazerosa, a tranquilidade dos sonhos, fazendo castelos no ar, que na Ásia está no lugar da vida vigorosa, intensa e apaixonada da Europa. É o resultado de uma natureza agitada, impressionável e excitável, e com muitas sensibilidades; aqui surge com mais facilidade uma voluptuosidade que se desconhece nas regiões do Norte, onde a felicidade é colocada à mercê dos esforços mentais e físicos, onde *Ernst ist das Leben* (A Vida é Séria); onde a terra mesquinha comanda um incessante suor no rosto, e o ar fresco e úmido exige excitação, exercícios ou mudanças, ou aventura, ou dissipação perpétuos, em busca de algo melhor. No Oriente, o homem apenas quer descansar na sombra: às margens de um rio borbulhante, ou sob o refúgio fresco de uma árvore perfumada, ele é perfeitamente feliz, fumando um cachimbo, ou tomando uma xícara de café, ou bebendo um copo de *sorbet*, mas acima de tudo inquietar o menos possível o corpo e a mente; a confusão das conversas, as amarguras da memória, e a vaidade do pensamento sendo as interrupções mais desagradáveis do seu *kayf*. Não é surpresa que *kayf* seja uma palavra intraduzível na nossa língua maternal!³⁷⁹

³⁷⁷ Ibid., v. 1, p. 27: “I inquired when the boat started, upon which he referred to me, as I had spoken bad Italian, to the advertisement. I pleaded inability to read or write, whereupon he testily cried *Alle nove! alle nove!* – at nine! at nine! Still appearing uncertain, I drove him out of his chair, when he rose with a curse and read 8 A.M.”

³⁷⁸ Ibid., v. 2, 261: “We then chatted in English, which Haji Akif spoke well, but with all manner of courier’s phrases; Haji Abdullah so badly, that he was counselled a course of study.”

³⁷⁹ Ibid., p. 9: “The savouring of animal existence; the passive enjoyment of mere sense; the pleasant languor, the dreamy tranquility, the airy castle-building, which in Asia stands in lieu of the vigorous, intensive, passionate life in Europe. It is the result of a lively, impressible, excitable nature, and exquisite sensibility of nerve; it argues a facility for voluptuousness unknown to northern regions, where happiness is placed in the exertion of mental and physical powers; where *Ernst ist das Leben* [*Life is Serious*]; where niggard earth commands ceaseless sweat of face, and damp chill air demands perpetual excitement, exercise, or change, or adventure, or dissipation, for want of something better. In the East, man wants but rest and shade: upon the banks of a bubbling stream, or under the cool shelter of a perfumed tree, he is perfectly happy, smoking a pipe, or sipping a cup of coffee, or drinking a glass of sherbet, but above all things deranging body and mind as little as possible; the trouble of conversations, the displeasures of memory, and the vanity of thought being the most unpleasant interruptions to his *Kayf*. No wonder that ‘*Kayf*’ is a word untranslatable in our mother-tongue!”

Essa foi uma das passagens de *Pilgrimage* que fez com que Said (2013, p. 270-271) reconhecesse que Burton possuía um conhecimento superior acerca do árabe:

Em nenhum outro escritor sobre o Oriente sentimos que as generalizações sobre o oriental – por exemplo, as páginas sobre a noção de *Kayf* [...] resultam do conhecimento que o autor adquiriu sobre o Oriente por ali viver, por conhecê-lo de fato em primeira mão, por tentar verdadeiramente ver a vida oriental do ponto de vista de uma pessoa nele imersa.

Essa autoridade sobre tudo que se relaciona aos árabes – ou ao que é considerado “oriental” – irradia “um senso de afirmação e dominação sobre todas as complexidades da vida oriental”. Tanto que cada nota de pé de página de *Pilgrimage* foi escrita para ser o “testemunho da vitória” de Burton sobre o sistema “às vezes escandaloso do conhecimento oriental, um sistema que ele dominara sozinho”, pois, em sua prosa, “o Oriente nunca nos é dado de forma direta”, tudo que é “oriental” é apresentado pelas “intervenções bem informadas (e com frequência lascivas) de Burton”, com o intuito de lembrar ao leitor “repetidamente” como ele conseguiu assumir a “administração da vida oriental para os fins de sua narrativa. E é esse fato – pois, em *Pilgrimage*, é um fato – que eleva a consciência de Burton a uma posição de supremacia sobre o Oriente” (SAID, 2013, p. 271 – grifo do autor).

Outro exemplo que evidencia esse conhecimento é o trecho em que Burton discorre sobre como é jantar na casa de um árabe:

Os árabes ignoram a deliciosa arte francesa de prolongar o jantar. Depois de lavar as mãos, senta-se, coloca-se um guardanapo bordado sobre os joelhos, e com um *Bismillah*, como uma prece, coloca suas mãos no belo prato, mudando *ad libitum* [ao bel-prazer], ocasionalmente chupando as pontas dos dedos como os meninos chupam pirulitos, e distraíndo-se enfiando um pedaço da comida na boca do seu amigo. Quando a fome estiver saciada, não se senta ao lado dos seus companheiros, mas se exclama “*Al Hamd!*” enquanto afasta a bandeja para longe, lava as mãos e a boca com sabonete, demonstra sinais de estar farto – senão será pressionado a comer mais –, pega o seu cachimbo, toma seu café e faz o seu *kayf*. Também não é costume, nessas terras, sentar-se junto depois do jantar – as orações da noite reduzem as horas do encontro.³⁸⁰

³⁸⁰ Ibid., v. 2, p. 257: “Arabs ignore the delightful French art of prolonging a dinner. After washing your hands, you sit down, throw an embroidered napkin over your knees, and with a ‘Bismillah,’ by way of grace, plunge your hand into the attractive dish, changing *ad libitum*, occasionally sucking your finger-tips as boys do lollipops, and varying that diversion by cramming a chosen morsel into a friend’s mouth. When your hunger is satisfied, you do not sit for your companions; you exclaim ‘Al Hamd!’ edge away from the tray, wash your hands and mouth with soap, display signs of repletion, otherwise you will be pressed to eat more, seize your pipe, sip your coffee, and take your ‘Kayf.’ Nor is it customary, in these lands, to sit together after dinner – the evening prayer cuts short the séance.”

Essa descrição mostra como o conhecimento de Burton sobre os árabes não vem somente dos livros, mas de experiências vividas na pele de Abdullah. A profusão de detalhes tem o efeito de impressionar o leitor diante das habilidades adquiridas pelo narrador do relato, e ainda traz referenciais europeus para tornar a cena mais acessível à sua plateia britânica. A comparação também faz parte da retórica da alteridade, sendo “uma maneira de reunir o mundo que se conta e o mundo em que se conta, passando de um ao outro”, intervindo na “qualidade de procedimento de tradução” (HARTOG, 2014, p. 255).

Há várias notas de rodapé no relato que procuram explicar o significado e a etimologia de várias palavras na língua árabe. Ele também demonstrou grande admiração pela poesia árabe, destacando sua superioridade: “Não posso explicar o efeito da poesia árabe para aquele que não visitou o deserto”. Mesmo assim, logo em seguida, procurou descrevê-la, e o fez de forma bastante elogiosa – “para além da pompa das palavras e do som da música, há algo de onírico em torno da ideia e uma bruma cai sobre o objeto, infinitamente atraente, mas indescritível”, já que “a descrição roubaria a canção da sua indistinção, que é a sua essência” –, assemelhando-se a uma pintura lacunar expressa por palavras. Em comparação aos europeus, os árabes são indubitavelmente superiores – “como o poeta é um criador, o árabe cria poesia, enquanto o europeu faz descrição em versos” – pois a língua árabe “deixa uma indefinição entre a relação de cada palavra, que materialmente assiste o sentimento do poema, não o seu sentido”. É por isso que um estrangeiro falando árabe “torna-se tão naturalmente poético” quanto se torna “espirituoso quando fala francês e filosófico quando se expressa em alemão”. E concluiu, citando o autor egípcio de direito canônico Kamal al-Din Muhammad ibn Musa al-Damin (1344-1405): “A sabedoria foi trazida à luz a partir de três coisas: o cérebro dos francos, as mãos dos chineses e as línguas dos árabes”³⁸¹.

Procurou também defender a língua árabe dos seus detratores, declarando que muitos acreditavam que ela fosse “uma língua gutural e dura”. “Mas o som da língua, em primeiro lugar, depende principalmente do seu articulador”, e ainda fez uma comparação com as línguas europeias. “Quem pensa que o alemão é áspero na boca de uma mulher, mais como

³⁸¹ Ibid., p. 99: “I cannot well explain the effect of Arab poetry to one who has not visited the Desert. Apart from the pomp of words, and the music of the sound there is a dreaminess of idea and a haze thrown over the object, infinitely attractive, but indescribable. Description, indeed, would rob the song of indistinctness, its essence. [...] As the poet is a creator, the Arab’s is poetry, the European’s versical description. The language [...] leaves a mysterious vagueness between the relation of word to word, which materially assists the sentiment, not the sense, of the poem. Hence it is that a stranger speaking Arabic becomes poetical as naturally as he would be witty in French and philosophic in German. Truly spake Mohammed al-Damiri, Wisdom hath alighted upon three things – the brain of the Franks, the hands of the Chinese, and the tongues of the Arabs.”

um sussurro, ou que o inglês é o dialeto dos pássaros quando falado por italianos?”. Ainda comentou que a “guturalidade da Arábia é menos ofensiva que as das montanhas da Barbária” que, para Burton, era resultado do “hábito de falar alto adquirido pelos vendedores nas tendas e por aqueles que vivem muito tempo ao ar livre”³⁸².

Burton também buscava mostrar que sabia da visão de mundo dos árabes, trazendo um aspecto dialógico no relato, mas que tinha mais uma função de exibir todo o seu conhecimento sobre esse povo. Em nota, comentou que os árabes dividiam o mundo em dois grandes grupos: “o primeiro, eles mesmos, e em segundo, os *ajami*, ou seja, todos aqueles que não são árabes”. Ainda comparou esse tipo de divisão binária com os hindus e os *mlechnhas* (não védicos), os judeus e os gentios, e os gregos e os bárbaros³⁸³ – aqui segue-se o princípio geral da alteridade apontado por Todorov (2003, p. 277) de que “cada um é o bárbaro do outro, basta, para sê-lo, falar uma língua que esse outro ignora: para ele, será apenas um burburinho”.

Os árabes também tinham uma luz mais favorável aos olhos de Burton no que tange a uma série de questões. Entre elas, a forma como demonstravam seus sentimentos, tomando como exemplo a chegada da caravana a Medina, em que seus companheiros preferiram caminhar por ser mais conveniente para beijar, abraçar e cumprimentar parentes e amigos. “Realmente os árabes demonstram ter mais coração nessas ocasiões que qualquer outro povo oriental que eu conheça”, sendo mais “afetuosos que os persas” e mais incisivos nas demonstrações de carinho que os indianos³⁸⁴.

Eram árabes também alguns dos principais personagens de *Pilgrimage*, pois muitos deles eram seus companheiros de viagem, a quem Burton parecia ter se apegado – tanto que, quando chegou a véspera da sua partida de Medina, onde ficou hospedado na casa de *Shaykh* Hamid, a quem conheceu no navio que o levou de Suez para Yambu, ele escolheu não realizar

³⁸² Ibid.: “Some will object to this expression; Arabic being a harsh and guttural tongue. But the sound of language, in the first place, depends chiefly upon the articulator. Who thinks German rough in the mouth of a woman, with a suspicion of a lisp, or that English is the dialect of birds, when spoken by an Italian? [...] I would rather refer the phenomenon to the habit of loud speaking, acquired by the dwellers in tents, and by those who live much in the open air.”

³⁸³ Ibid., p. 280: “The Arabs divide the world into two great bodies: first themselves, and, secondly, ‘Ajami,’ i.e. all that are not Arabs. Similar bi-partitions are the Hindus and Mlechnhas, the Jews and Gentiles, the Greeks and Barbarians.”

³⁸⁴ Ibid., p. 287: “My companions preferred walking, apparently for the better convenience of kissing, embracing, and shaking hands with relations and friends. Truly the Arabs show more heart on these occasions than any Oriental people I know; they are of a more affectionate nature than the Persians, and their manners are far more demonstrative than those of the Indians.”

um dos rituais que os peregrinos deveriam fazer na cidade para aproveitar os últimos momentos com seus amigos:

Disseram-me para correr até o *haram* para a *ziyarat al-widá*, ou a “visita da despedida”, mas minha recusa resoluta em fazê-la era porque nós todos partiríamos – tão cedo! – e não sabíamos quando iríamos nos encontrar de novo. Meus companheiros sorriram em consentimento, garantindo-me que a cerimônia podia ser realizada à distância como se estivesse no templo.³⁸⁵

Laisram (2006, p. 155) comentou que o modo como esse grupo é representado evidencia “a assimilação e compreensão” que Burton tinha deles, além de demonstrar o seu conhecimento das técnicas orientalistas tradicionais de retratar “orientais”. Ainda que os classifique como “orientais”, ele “entende as circunstâncias das suas vidas, e descreve-os em seus vários papéis de amigo, pai, marido, tio e filho”.

Entre os personagens mais importantes do livro, está Mohamed al-Basyúni, ou “garoto Mohammad” como é chamado por Burton. Esse jovem mecânico conheceu o explorador ao vender para ele, no Cairo, o *ihram* que usou durante o *hajj*. Como ele estava retornando para casa depois de uma temporada em Istambul, estava “ansioso” por acompanhá-lo como um ajudante. “Mas ele tinha viajado em demasia para me servir”, uma vez que já tinha visitado a Índia e visto ingleses; também mostrou ter sinais de “muita esperteza”³⁸⁶. No entanto, as circunstâncias da viagem fizeram com que Burton o reencontrasse no caminho para Suez e, por fim, o garoto Mohammad acabou por acompanhá-lo até o fim da peregrinação, inclusive hospedando o explorador em sua casa em Meca.

A sua descrição do garoto Mohammad contava que ele era um “jovem imberbe de uns 18 anos, cor de chocolate, com características elevadas, um perfil ousado”; era “baixo e largo, com tendência à obesidade, resultado de um estômago forte e o poder de dormir discretamente. Lê um pouco, escreve seu nome e é bastante esperto para barganhar”. Meca havia-o ensinado a “falar um árabe excelente, a entender o dialeto literário, em ser eloquente no abuso e ser profundo nas orações e na peregrinação”. Enquanto que Istambul “deu-lhe o gosto pela canção anacreôntica [em que se canta o amor, os prazeres e o vinho], a companhia

³⁸⁵ Ibid., v. 2, p. 55: “The evening was hot, we therefore dined outside the house. I was told to repair to the Harim for the Ziyarat al-Wida’a, or the ‘Farewell Visitation’; but my decided objection to this step was that we were all to part – how soon! – and when to meet again we knew not. My companions smiled consent, assuring me that the ceremony could be performed as well at a distance as in the temple.”

³⁸⁶ Ibid., v. 1, p. 123: “He, being in his way homewards after a visit to Constantinople, was most anxious to accompany me in the character of a ‘companion’. But he had travelled too much to suit me; and he had visited India, he had seen Englishmen [...] Moreover, he showed signs of over-wisdom.”

de mulheres de moral duvidosa e um amor profundo pelos líquidos fortes”. Era um jovem egoísta e afetuoso, “como o são as crianças mimadas, facilmente ofendido e rapidamente pacificado (o oriental), cobiçando os bens do próximo e é pródigo com os seus (o árabe)”, além de “meio corajoso, altamente astuto, com um grande senso de honra”³⁸⁷.

Gebara (2001, p. 62-63) observou que essa descrição “certamente ultrapassa os limites de uma descrição meramente formal de um objeto estático e sem conteúdo”, pois, para além das generalizações, adquire “características realmente singulares” – o historiador ainda comentou que o personagem pode ser em grande parte fictício. Para ele, há pouca importância da descrição física; o destaque está voltado para elementos de ação, que “será empreendida dentro de um enredo do qual ele participará ao longo do relato, tal como o fato de ele ser incrivelmente esperto para barganhar”. O garoto Mohammad não é um “exemplar de um tipo, ele é um indivíduo, dotado de história e de vontades próprias, e é esta sua história que constitui seu caráter”. No entanto, a forma como é construída a sua personalidade, com algumas características colocadas entre parênteses (“oriental”, “árabe”), faz com que Burton identifique, “entre as generalizações orientalistas europeias”, quais estão presentes no caráter do personagem: “É o oriental em geral que é volátil, é o árabe em geral que cobiça os bens do próximo e é pródigo com os seus. E Mohammad é oriental e árabe [...]”

Em resumo, de acordo com Gebara (ibid., p. 63-64):

esta é uma descrição exemplar, no sentido em que todas as outras presentes neste relato estão assentadas sobre estes mesmos valores: numa recuperação da história e da experiência anterior da personagem, misturada a generalizações orientalistas, conferindo um pequeno espaço à descrição física propriamente dita. Este tipo de descrição revela não só o conhecimento de Burton das características creditadas aos orientais pelos textos orientalistas europeus, mas também realiza uma apresentação sumária destas ao leitor europeu.

Ao mesmo tempo, o garoto Mohammad é, no relato, o personagem que realmente desconfiava do disfarce de Burton. Quando rezavam, ele se postava atrás do explorador,

³⁸⁷ Ibid., p. 124: “He is a beardless youth, of about eighteen, chocolate-brown, with high features, and a bold profile [...]. His figure is short and broad, with a tendency to be obese, the result of a strong stomach and the power of sleeping at discretion. He can read a little, write his name, and is uncommonly clever at a bargain. Mecca had taught him to speak excellent Arabic, to understand the literary dialect, to be eloquent in abuse, and to be profound at prayer and pilgrimage. Constantinople has given him a taste for Anacreontic singing, and female society of the questionable kind, a love of strong Waters [...] he was selfish and affectionate, as spoiled children usually are, volatile, easily offended and as easily pacified (the Oriental), coveting other men's goods and profuse on his own (the Arab), [...] not more than half brave, exceedingly astute, with an acute sense of honor, especially where his relations were concerned.”

indicando uma “maleabilidade de consciência, pois ele suspeitava que eu fosse ao menos um herege”³⁸⁸. O garoto Mohammad chegou a afirmar que “o pretense *haji* era um infiel da Índia” para os companheiros de viagem, ao mostrar a eles o sextante que Burton carregava na bagagem; contudo, essas acusações não foram bem aceitas pelo grupo. Para dissipar maiores suspeitas, o explorador teve, então, que se desfazer do instrumento e “rezar cinco vezes por dia por quase uma semana”³⁸⁹. Ao fim da viagem, quando o garoto Mohammad teve as suas suspeitas confirmadas, se despediu “friamente” de Burton, que só entendeu a razão de tal comportamento após conversar com seu escravo indiano, *Shaykh* Núr, que explicou que Mohammad falou-lhe que “o seu mestre é um *sahib* da Índia; ele riu por debaixo das nossas barbas”³⁹⁰.

No entanto, é bem possível que o grupo de peregrinos suspeitasse que Burton não devia ser quem ele dizia ser, mas nada fizeram a respeito pois dependiam financeiramente dele para realizar o trajeto. Em nota, Burton revelou que encontrou “acidentalmente” um desses companheiros, Omar *Effendi*, do Daguestão, nas ruas do Cairo após o seu retorno:

Nunca assumi [para ele] que estava interpretando um papel para evitar confrontar seus preconceitos, e embora ele deva ter suspeitado de mim – pois havia uma notícia que corria de que um inglês disfarçado de persa havia feito a peregrinação, medido o país e desenhado as edificações – ele foi muito cortês em não mencionar o passado. Nós nos despedimos nos melhores termos quando fui para a Índia.³⁹¹

Percebe-se, portanto, que em alguns momentos em *Pilgrimage*, Burton assumia que seu disfarce possuía falhas e que elas foram detectadas por alguns de seus interlocutores, embora reitera, ao longo da narrativa, que conseguiu enganar os muçulmanos.

³⁸⁸ Ibid., p. 152: “When he prayed, he stood behind me, thereby proving piacy of conscience, for he suspected me from the first of being at least a heretic.”

³⁸⁹ Ibid., p. 166-168: “Therefore I imagined they would think little about a sextant. This was a mistake. The boy Mohammed, I afterwards learnt, waited only my leaving the room to declare that the would-be Haji was one of the Infidels from India, and a council sat to discuss the case. [...] I was struck with expression of my friends’ countenances when they saw the sextant, and, determining with a sigh to leave it behind, I prayed five times a day for nearly a week.”

³⁹⁰ Ibid., v. 2, p. 271: “departed with a coolness for which I could not account. Some days afterwards Shaykh Nur explained the cause. I had taken the youth with me on board the steamer, where a bad suspicion crossed his mind. ‘Now, I understand,’ said the boy Mohammed to his fellow-servant, ‘your master is a Sahib from India; he hath laughed at our beards.’”

³⁹¹ Ibid., v. 1, p. 167: “On my return to Cairo, Omar Effendi, whom I met accidentally in the streets, related the story to me. I never owned having played a part, to avoid shocking prejudices; and though he must have suspected me, – for the general report was, that an Englishman, disguised as a Persian, had performed the pilgrimage, measured the country, and sketched the buildings, – he had gentlemanly feeling never to allude to the past. We parted, when I went to India, on the best of terms.”

Burton também chegou a fazer com que Abdullah se passasse por um peregrino árabe. Seguindo o conselho de outro companheiro peregrino, Amm Jamal, ele se vestiu como um árabe, “com o intuito de evitar o pagamento do *jizyat*^{392]}, uma tarifa de capitação” que as “tribos estabelecidas ao longo do caminho extorquem dos viajantes estrangeiros”. Amm Jamal ainda recomendou que Burton falasse apenas em árabe com o seu ““escravo”” *Shaykh* Núr quando próximo a uma vila. Ao mesmo tempo Amm Jamal suspeitava dele: em meio ao trajeto pelo deserto, ele perguntou ao garoto Mohammad onde ele “tinha conhecido o hindi”; no que Burton, ao ouvir isso, “vociferou com indignação” perguntando como ele, como um árabe, se sentiria se fosse chamado de felá³⁹³.

O explorador ainda fez certa pompa para apresentar aos seus leitores um *shaykh* árabe “totalmente equipado para viajar”: “Nada pode ser mais pitoresco que a roupa, e é com grande pesar que vemos ela ser substituída por outras nas cidades e em parte mais civilizadas”³⁹⁴. Em seguida, continuou com uma explicação detalhada de cada item do figurino usado por ele, que parece ser a descrição do seu retrato vestido de “árabe” impresso em *Pilgrimage*:

³⁹² Segundo Hourani (2006, p. 62), *jizya* era um “imposto de captação aplicado a não-muçulmanos, avaliado mais ou menos segundo sua riqueza”.

³⁹³ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 243: “Immediately in front of me was Amm Jemal, whom I had to reprove for asking the boy Mohammed ‘Where have you picked up that Hindi (Indian)?’ [...] ‘Are we, the Afghans, the Indian-slayers, become Indians?’ I vociferated with indignation, and brought the thing home to his feelings, by asking him how he, an Arab, would like to be called an Egyptian, a Fellah?”

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 234-235: “I must now take the liberty of presenting to the reader an Arab Shaykh fully equipped for travelling. Nothing can be more picturesque than the costume, and it is with regret that we see it exchanged in the towns and more civilized parts for any other.”



Figura 3: *Richard F. Burton vestido de peregrino árabe*
(Fonte: BURTON, R., 2014, v. 1, p. 235)

Essa pintura foi realizada pelo pintor pré-rafaelita Thomas Seddan (1821-1856), especialista em retratar cenas do Egito e de Jerusalém, logo no começo da estadia de Burton no Egito, em 1853 (*THE ORIENTALISTS*, 1984, p. 227-229). A imagem contém vários dos símbolos associados a uma ideia generalista de “Oriente”, tanto na indumentária do retratado quanto no cenário desértico que ainda conta com a presença de um dromedário. Pode-se pensar que, de alguma forma, esse é o retrato de Abdullah, pois é ele quem é “Um *Shaykh* Árabe em sua roupa de viagem”.

Percebe-se, assim, as várias roupagens pelas quais passou a identidade de Abdullah. Este começa a narrativa como um persa que depois se torna um súdito indo-britânico de origem afegã, para em seguida obter um certificado de identidade turco-otomano, e por fim assumir a imagem de um peregrino árabe, além de ter se passado por peregrino turco para

conseguir “dois quartos desconfortáveis” em um alojamento no Cairo³⁹⁵. Burton também modificou as origens de seus familiares de acordo com as necessidades do momento: se no consulado persa ele garantiu que seu pai tinha nascido na cidade persa de Shiraz (e sua mãe era afegã), para os turcos declarou que seu pai era um afegão de Cabul.

As diferentes identidades que Abdullah assumiu em *Pilgrimage* foram tributárias da autoconsciência de Burton em relação às consciências desses outros personagens, sendo que “na autoeunicação do herói está lançada a palavra do outro sobre ele; a consciência do outro e a palavra do outro suscitam fenômenos específicos”, que determinam tanto a “evolução temática da consciência de si mesmo” quanto da forma do seu discurso (BAKHTIN, 2013, p. 240).

O périplo burocrático pelo qual Burton passou para conseguir a documentação necessária para que Abdullah pudesse peregrinar sem empecilhos indica que, naquela época, as identidades eram forjadas em contextos imperiais. A burocracia e as forças de segurança do império turco-otomano também eram compostas por grupos étnico-nacionais distintos, como albaneses, anatólios, bósnios, curdos e rumelianos (habitantes da Rumélia, nome que se referia à atual região dos Bálcãs). Portanto, há uma pluralidade das sobreposições de identidades desses contextos imperiais no relato que contestam “a noção fundamentalmente estática de *identidade* que constituiu o núcleo do pensamento cultural na era do imperialismo” (SAID, 2011, p. 28 – grifo do autor). Ainda que Burton tentasse reiterar em seu discurso a existência de um “nós” em oposição a um “eles”, as próprias representações presentes no livro mostram como essas identidades eram bastante complexas e, no limite, flexíveis – especialmente no que concernia a Abdullah.

3.6 Converter-se

No Cairo, Burton, como dervixe, costumava passar suas tardes em uma *tariqa* (local onde os dervixes realizam suas devoções em espécies de oratórios) chamada *Gulshani*, localizada perto da mesquita do Sultão al-Muayyid. Segundo Rice (2008, p. 248), o oratório *Gulshani* estava ligado à ordem sufi *qadiriya* à qual Burton teria se iniciado, e era a “encarnação de sua formação” sufi no Sind. *Gulshani* (ou *gul-i-stan*) significaria “jardim de rosas”, “termo corrente que designa um mosteiro de dervixes, e aqui, como em Sind, a rosa

³⁹⁵ Ibid., p. 42: “I was obliged to call myself a Turkish pilgrim in order to get possession of the two most comfortless rooms.”

ocupava o centro das práticas religiosas, isso desde a fundação dos qadiris”. A rosa era o símbolo do mistério e da representação do enigma de Deus e do Absoluto, “Aquele que era ‘tão nuamente patente aos olhos do Homem que não é visível’, dizia o popular manual sufista [sic] *Gulshan-i-raz*, ‘O jardim de rosas secreto’, de Sad-ud-din Mahmud Shabistari.”

De acordo com Burton, “não havia nada de atraente na aparência do prédio” do oratório e os dervixes formavam um grupo “curioso de homens, composto dos mais seletos vagabundos de todas as partes da nação do islã”. Após essa breve descrição, escreveu que, “a partir deste ponto” não poderia descrever a *tariqa*, ou as suas práticas, “pois o ‘caminho’ do dervixe não pode ser percorrido por pés profanos”³⁹⁶, seguindo os ensinamentos sufis de que estes “não podem ser revelados aos despreparados ou aos espiritualmente imaturos”, devendo ser mostrados aos poucos e em etapas (ASLAN, 2006, p. 206).

O Caminho, ou *tariqa*, uma longa jornada para a reflexão sobre si mesmo, tinha por objetivo a experiência de se unir a Deus. Segundo Aslan (ibid.), é uma viagem mística que leva o sufi da realidade externa da religião em direção à realidade divina, sendo que esta seria a *única* realidade. Como todas as viagens, o Caminho tem um fim, mas não deve ser visto como uma linha reta para um destino fixo, mas como uma montanha cujo cume esconde a presença de Deus. “Há muitos caminhos possíveis para chegar até o topo, alguns melhores que outros, só que como cada caminho leva, por fim, ao mesmo destino, o trajeto é irrelevante. O importante é manter-se no caminho”. Por isso, deve-se passar diligentemente por cada etapa, dando um passo de cada vez, a fim de se atingir a evolução espiritual para quando se chegar ao fim da jornada: “o momento de iluminação em que o véu da realidade é desvelado, o ego, obliterado, e o eu, totalmente consumido por Deus”.

A *tariqa* tomava forma a partir dos mestres de ordens sufis, por meio de rituais de iniciação, como a entrega da *khirqa* (um “manto” que simbolizava a renúncia do adepto à riqueza material em favor da espiritual), o juramento de aliança ao *shaykh* e a comunicação de uma prece secreta (BERKEY, 2003). Além das orações individuais, havia o ritual central do *dhikr*, ou a repetição do nome de Allah “com a intenção de desviar a alma de todas as distrações do mundo e libertá-la para o voo da união com Deus” (HOURANI, 2006, p. 210-

³⁹⁶ Ibid., 85-86: “Or we spent the evening at some Takiyah, generally referring that called the ‘Gulshani’, near the Muayyid Mosque outside the Mutawalli’s saintly door. There is nothing attractive in it appearance [...] And a curious medley of men they are, composed of the choicest vagabonds from every nation of Al-Islam. Beyond this I must not describe the Takiyah or the doings there, for the ‘path’ of the Darwaysh may not be trodden by feet profane.”

211)³⁹⁷. Ao adentrar a *tariqa*, participava-se de uma rede de autoridade espiritual (*silsila*) que remontava ao fundador da ordem. Era o “estilo genealógico” (BERKEY, 2003, p. 236) bastante comum na cultura religiosa islâmica do período. E esse modo de reprodução era intrinsecamente hierárquico, ligando discípulo ao mestre, criando, assim, uma rede de dependências com base na verticalidade de poder – tanto que *tariqa* também significa “fraternidade”.

A ordem *qadiriyyah*, à qual Burton estava associado, provavelmente foi a primeira *tariqa* a ser reconhecida formalmente no sufismo (ASLAN, 2006). Tinha como mestre Abu al-Hasan al-Qadir al-Jilani (m. 1166), mas só emergiu nitidamente no século XIV (HOURANI, 2006), e ainda está presente principalmente na Síria, Turquia, Ásia central e partes da África. O ritual do “*dhikr* vocal” foi popularizado por essa ordem, centrado nas invocações repetitivas e rítmicas da *shahada* ou de outras frases religiosas. Geralmente acompanhadas por exercícios respiratórios extenuantes e movimentos rápidos da cabeça e do torso – geralmente os discípulos ficavam dispostos em círculo –, essas invocações eram pronunciadas de forma cada vez mais acelerada até que a frase se tornasse uma série de exalações monossilábicas da respiração, sem significado aparente, assemelhando-se foneticamente à palavra árabe *hu!*, ou “Ele!”, fazendo menção a Deus. Ao fazer essa invocação do divino por meio de um ato físico de recordação, o discípulo paulatinamente despia-se do próprio ego para ser tomado pelos atributos de Deus. Assim, os *qadiris* afirmam que “aquele que relembra se torna aquele que é lembrado” (ASLAN, 2006, p. 216-217).

Segundo Rice (2008, p. 248-259), os dervixes do *Gulshani* no Cairo, para atingir o êxtase (*halat*), empregavam muitas outras coisas além de espada em brasa como reportado no Sind:

O céptico predecessor de Burton, Edward William Lane [autor de *The manners and customs of the modern Egyptians*, de 1809], afirmou que os membros da *tariqa* “dizem que enfiam pontas de ferro nos olhos e corpos sem sofrer ferimentos. Também quebram grandes pedras no peito, comem tições em brasa, vidro etc., e dizem que atravessam os corpos com espadas de lado a lado”. Outros sufistas “manuseiam impunemente cobras venenosas e escorpiões vivos, e em parte os devoram”.

³⁹⁷ Ainda de acordo com Hourani (2006, p. 211), o *dhikr* assumia diversas formas dependendo da ordem. Na maioria, era um ritual coletivo, praticado regularmente em determinados dias da semana: “Formados em filas, os participantes repetiam o nome de Alá; podia haver acompanhamento de música e poesia de música e poesia; em algumas ordens, havia dança ritual [...] podia haver demonstrações de graças particulares, facas enfiadas nas bochechas ou fogo na boca, A repetição e a ação se tornavam cada vez mais rápidas, até que os participantes eram apanhados num transe em que perdiam consciência do mundo sensível.”

Mas no oratório dervixe não havia apenas ritos estranhos e danças rodopiantes. Por trás da “porta sagrada do Mutawalli” ficava a personificação de uma das doutrinas sufistas mais misteriosas, o *qutb*, “eixo secreto” ou guia de todos os sufistas e, na verdade, do mundo todo. O *qutb* ou *mutawalli* era um personagem estranho, chefe de todos os religiosos vivos, dotado de estranhos poderes, que podia se deslocar com a velocidade da luz de um santuário a outro (“de Meca ao Cairo instantaneamente”, diz Lane, que tratou do *mutawalli* com circunspeção britânica, fornecendo muitos detalhes e aspectos folclóricos, mas deixando escapar os significados esotéricos). O *qutb* era o “Selo dos Santos” que, em grupos de três, quatro, sete, quarenta ou trezentos, conservavam a ordem do mundo, concepção que postulava uma espécie de burocracia sobrenatural dirigindo o universo. O *qutb* era o eixo de rotação do mundo, praticamente o centro de energia espiritual, num estado de repouso em absoluta tranquilidade, assentado em Deus.

Na visão desse biógrafo (ibid., p. 249), o fato de Burton ter “poupado” seus leitores desse tipo de detalhe é uma evidência de que ele teria se convertido de verdade ao islã:

por que haveria de contar a pessoas de fora os segredos do oratório sufista? Se ele não levasse o sufismo a sério, pelo menos na época, teria apresentado algumas observações agudas, quando não arrogantes, ignorando as suscetibilidades dos dervixes, o que seria um sinal de que estava apenas se fingindo de muçulmano e de sufista.

Para Rice (ibid., p. 211), “certamente” Burton teria sido o “primeiro europeu a escrever sobre o sufismo, não como acadêmico, mas como praticante”, e teria alcançado um “domínio do conhecimento interior – o gnosticismo a que tantas vezes se refere – suficiente para pregar em várias mesquitas de Sind e Baluchistão [...], e mais tarde na Somália”.

Roy (1995, p. 194) discorda veementemente de Rice, uma vez que essa “tentativa de investigar a ‘sinceridade’ de Burton ou esclarecer a sua posição em termos positivistas” pareceram a ela “não apenas duvidosa mas sem sentido”. Na sua visão, nos escritos de Burton, ele se posiciona como um “sujeito inassimilável”, tanto em relação ao seu público inglês, para quem é o “informante que penetrou e participou em todos os mistérios exóticos e proibidos”, quanto em relação ao islã e ao “Oriente”, diante dos quais se mostra como um “franco” que “precisa constantemente vigiar e codificar o seu comportamento dentro de um sistema cultural e continuar estabelecendo suas credenciais, que são mais impecáveis” que as dos muçulmanos que tomou contato. Para a autora, o respeito de Burton pelo islã pode ser lido não em termos da suas afiliações religiosas, mas sim diante das “oportunidades que o islã oferecia para que ele dramatizasse as suas possibilidades identificatórias de modos heterodoxos e provocativos” (ibid., p. 195).

Apesar de Bishop (1957, p. 129) admitir que Burton não se tornou efetivamente um muçulmano, observou que existe uma mudança de tom no livro quando o explorador chegou a Medina. A maneira com que são descritos os rituais religiosos é “menos invadida pela sua personalidade que em qualquer outra descrição”. O tom é “sério e completo, à maneira de um homem com um tema que lhe interessa, mas sem nenhum caso particular a ser provado”. Para ele, se a “impressão total” da obra chega a ser “blasfema”, essa parte destoa do todo. “À medida que conta o que fez, é difícil distinguir o homem do papel, e somos tentados a compreender essa mudança a alguma qualidade advinda da experiência [da peregrinação]”, sendo que “mais para o fim da vida, Burton flertou com a ideia de que era um muçulmano”, incentivando provavelmente esse tipo de suspeita.

No “Prefácio à Terceira Edição” de *Pilgrimage*, datado de 1879, Burton rebateu as críticas feitas aos viajantes europeus que se disfarçaram de muçulmanos para realizar o *haji*. Por exemplo, o estudioso francês Julius Caesar Scaliger (1484-1558) censurou Ludovico di Varthema por ir à Meca como seguidor da fé islâmica:

Este não é o momento de discutir a moralidade de um ato que envolve uma negação voluntária e deliberada do que um homem acredita ser verdade em material tão sagrado como é a Religião. Essa violação da consciência não é justificável diante de qualquer finalidade que o renegado (!) possua, não importando o quanto seja louvável; e até admitindo que o seu demérito seja calculado pela quantidade de conhecimento que possui do que é verdadeiro e do que é falso, a conclusão é inevitável, que nada próximo de total ignorância dos preceitos da sua fé, ou uma descrença consciente delas, pode atenuar razoavelmente o cristão que se conforma ao islamismo sem ser realmente persuadido da sua verdade, do ódio merecido que todos os homens honestos associam à apostasia e à hipocrisia.³⁹⁸

De acordo com o explorador, a resposta para tal argumentação seria “simplesmente”: “Não julgue; especialmente quando se é ignorante do caso que se está julgando”. E talvez o

³⁹⁸ SCALIGER apud BURTON, R., 2014, v. 1, p. XX-XXI: “This is not the place to discuss the morality of an act involving the deliberate and voluntary denial of what a man holds to be truth in a matter so sacred as that of Religion. Such a violation of conscience is not justifiable by the end which the renegade (!) may have in view, however abstractedly praiseworthy it may be; and even granting that his demerit should be gauged by the amount of knowledge which he possesses of what is true and what false, the conclusion is inevitable, that nothing short of utter ignorance of the precepts of his faith, or a conscientious disbelief in them, can fairly relieve the Christian, who conforms to Islamism without a corresponding persuasion of its verity, of the deserved odium all honest men attach to apostasy and hypocrisy.”

autor pudesse se perguntar se era “correto jogar pedras naqueles que residem em uma morada não desprovida de fragilidade?”³⁹⁹.

Já o “segundo ataque”, continuou Burton, provinha do “lugar mais inesperado”: do jesuíta inglês William Gifford Palgrave (1826-1888), autor de *Narrative of a year's journey through Central and Eastern Arabia* (“Narrativa de uma viagem de um ano pela Arábia central e oriental”, em tradução livre) (1862-63), que viajou pela Arábia disfarçado de médico sírio cristão sob o comando do império francês. Nas palavras de Palgrave:

Passar-se por um dervixe, como alguns exploradores europeus tentaram fazer no Oriente, é por muitas razões um plano ruim. É desnecessário discutir o aspecto moral desse processo que atingirá as mentes menos sofisticadas. Simular a fé de uma religião na qual o aventureiro não acredita, encená-la com exatidão escrupulosa, como uma importação das mais altas e sagradas, realizar as práticas que ele ridiculariza interiormente, e que pretende expô-las ao ridículo dos outros na sua volta, tornar por semanas e meses as atitudes mais sagradas e difíceis do homem para com seu Criador em uma pantomina deliberada e falsa, sem falar de alguns detalhes mais sinistros – tudo isso me parece dificilmente compatível com o caráter de um cavalheiro europeu, sem falar o de um cristão.⁴⁰⁰

Em seguida, Burton passou a difamar Palgrave: “Essa posição vem de um homem que, nascido protestante, de ascendência judia [...] um inglês de nascimento que aceitou a proteção francesa [...] de um cavalheiro que, ao retornar ao protestantismo violou seus votos”. Em síntese, “é como Satã pregando contra o Pecado”⁴⁰¹.

O explorador (ibid.) afirmou que essas observações não foram feitas para “se defender”, reconhecendo que “nenhum homem tinha o direito de interferir entre o ser humano e sua consciência”. “Mas, eu me pergunto, o que existe de tão ofensivo na peregrinação muçulmana para os cristãos que a torna o objeto de ‘ridicularização interior’? Eles também não veneram Abraão, o Patriarca dos Fiéis?” Ainda destacou que o filósofo inglês John Locke

³⁹⁹ BURTON, R., 2014, v. 1, p. XXI: “The reply to this tirade is simply, ‘Judge not; especially when you are ignorant of the case which you are judging.’ Perhaps also the writer may ask himself. Is it right for those to cast stones who dwell in a tenement not devoid of fragility?”

⁴⁰⁰ PALGRAVE apud BURTON, R., 2014, v. 1, p. XXI: “Passing oneself off for a wandering Darweesh, as some European explorers have attempted to do in the East, is for more reasons than one a very bad plan. It is unnecessary to dilate on that moral aspect of the proceeding which will always first strike unsophisticated minds. To feign a religion which the adventurer himself does not believe, to perform with scrupulous exactitude, as of the highest and holiest import, practices which he inwardly ridicules, and which he intends on his return to hold up to the ridicule of others, to turn for weeks and months together the most sacred and awful bearings of man towards his Creator into a deliberate and truthless mummery, not to mention other and yet darker touches, – all this seems hardly compatible with the character of a European gentleman, let alone that of a Christian?.”

⁴⁰¹ Ibid., p. XXII: “This comes admirably a propos from a traveller who, born a Protestant, of Jewish descent [...] an Englishman by birth who accepted French protection [...] a gentleman who by return to Protestantism violated his vows [...] it is Satan preaching against Sin.”

(1632-1704), e “outros grandes nomes”, viam os “maometanos como cristãos heterodoxos, na verdade arianos que, até o final do século IV representavam a massa da cristandade do norte da Europa”; continuou questionando a consciência de outros orientalistas sob seus disfarces, como Edward Lane e o próprio Palgrave⁴⁰².

Para ele, havia “homens honestos” que viam o islã e seus preceitos como “mais próximos da fé de Jesus do que as modificações paulinas e atanasianas que, em nossos dias, dividiram a mente indo-europeia em católica e romana, grega e russa, luterana e anglicana”. E depois de ter visitado Meca e o Aden, declarou que foi sugerido a ele que os “muçulmanos eram mais tolerantes, mais iluminados e mais caridosos que muitas sociedades cristãs”⁴⁰³.

Nesta passagem, Burton procurou aproximar o islã do cristianismo, a fé seguida pela grande maioria de seus leitores britânicos. É uma afirmação que carrega uma ambivalência pois, ao mesmo tempo em que elogiou alguns aspectos da religião muçulmana, como a sua tolerância em comparação com a cristã, amenizou o caráter original do islã como uma religião independente.

Essa posição foi comum ao longo da história de formação do islã. São João Damasceno (675-749) retratava o islã como parte do arianismo, então uma heresia cristã em ascensão (BERKEY, 2003). Da mesma forma, muitos orientalistas descreviam o islã como uma heresia cristã. Barthélemy d’Herbelot (1625-1695), no verbete sobre o Profeta Muhammad de *Bibliothèque orientale* (1697), escreveu que ele é um “famoso impostor”, sendo “Autor e Fundador de uma heresia”, e que “Os Intérpretes do Alcorão e outros Doutores da Lei Muçulmana ou Maometana deram a esse falso profeta todos os elogios que os arianos, os paulicianos e os paulianistas & outros Hereges atribuíram a Jesus Cristo, roubando-lhe a divindade” (apud SAID, 2013, p. 106).

Outros estudiosos não muçulmanos chegaram a afirmar que o Alcorão continha “pouco mais do que empréstimos do que Maomé já dispunha naquela época e lugar”, o que,

⁴⁰² Ibid.: “In noticing these extracts my object is not to defend myself: I recognize no man’s right to interfere between a human being and his conscience. But what is there, I would ask, in the Moslem Pilgrimage so offensive to Christians – what makes it a subject of ‘inward ridicule’? Do they not also venerate Abraham, the Father of the Faithful? Did not Locke, and even greater names, hold Mohammedans to be heterodox Christians, in fact Arians who, till the end of the fourth century, represented the mass of North-European Christianity? Did Mr. Lane never conform by praying at a Mosque in Cairo? did he ever fear to confess it? has he been called an apostate for so doing? Did not Father Michael Cohen prove himself an excellent Moslem at Wahhabi-land?”

⁴⁰³ Ibid.: “The fact is, there are honest men who hold that Al-Islam, in its capital tenets, approaches much nearer to the faith of Jesus than do the Pauline and Athanasian modifications which, in this our day, have divided the Indo-European mind into Catholic and Roman, Greek and Russian, Lutheran and Anglican. [...] Practically, a visit after Arab Meccah to Angle-Indian Aden, with its ‘priests after the order of Melchisedeck,’ suggested to me that the Moslem may be more tolerant, more enlightened, more charitable, than many societies of self-styled Christians.”

para Hourani (2006, p. 42), revela uma “incompreensão do que é ser original: seja o que for que se tenha tomado da cultura religiosa, o material foi de tal modo rearranjado e transmutado que, para os que aceitaram a mensagem, o mundo conhecido foi refeito”. A verdade é que o islã influenciou e também foi influenciado por grupos não muçulmanos ao longo da sua história, especialmente em seu período inicial de formação (BERKEY, 2003).

Burton também questionou a razão de tanta “fúria” contra o “disfarce de um dervixe errante”.

Em que ponto o dervixe é mais um mímico ou em que ele mostra mais *bêtise* [estupidez] que o charlatão? Não seria o dervixe nada mais do que um maçom oriental, e seriam os maçons menos cristãos porque eles rezam com seus irmãos muçulmanos e pregam sua crença no unitarismo?⁴⁰⁴

E para concluir essas observações, Burton escreveu que, quando retornou à Europa, muitos se perguntaram se ele não era o único europeu vivo a adentrar Meca. “Posso responder afirmativamente que, até agora pelo menos, quando penetrei da vida muçulmana minha origem oriental nunca foi questionada” e sua posição nunca foi a de um verdadeiro apóstata. “Por outro lado, qualquer, judeu, cristão ou pagão” que declarasse “abraçar o islã” diante de uma autoridade oficial poderia fazer a peregrinação em segurança⁴⁰⁵.

Para Bishop (1957, p. 129-130), Burton não via sentido em ser acusado de “apostasia” ou “insinceridade” por ter feito a peregrinação disfarçado de muçulmano, pois “tornar-se ou fingir ter se tornado um muçulmano é tornar-se membro do islã”, uma religião associada intimamente aos “detalhes da vida cotidiana, que está conectada a orações e práticas que, para o devoto, trazem aprovação diante de Deus”. O fato é que “se alguém se torna muçulmano ao se tornar um peregrino patane, e se a religião significava uma série de ações”, então Burton, ao realizar esses atos, acabou se transformando em “um membro tão bom quanto qualquer outro membro que tenha nascido dentro dessa fé”. Neste sentido, a sua duplicidade em “ser inglês e muçulmano ao mesmo tempo” cai por terra, pois “ele é simplesmente o que é

⁴⁰⁴ Ibid., p. XXIII: “And why rage so furiously against the ‘disguise of a wandering Darwaysh?’ In what point is the Darwaysh more a mummer or in what does he show more of betise than the quack? Is the Darwaysh anything but an Oriental Freemason, and are Freemasons less Christians because they pray with Moslems and profess their belief in simple unitarianism?”

⁴⁰⁵ Ibid.: “After my return to Europe, many inquired if I was not the only living European who has found his way to the Head Quarters of the Moslem Faith. I may answer in the affirmative, so far, at least, that when entering the penetralia of Moslem life my Eastern origin was never questioned, and my position was never what *cagots* would describe as in *loco apostatae*. / On the other hand, any Jew, Christian, or Pagan, after declaring before the Kazi and the Police Authorities at Cairo, or even at Damascus, that he embraces Al-Islam, may perform, without fear [...] his pilgrimage in all safety.”

obrigado a fazer, e a precisão simples é a sua única missão para com o leitor”. No entanto, essa posição é bastante frágil e não se sustenta por muito tempo, e ele volta a “se tornar consciente da ambiguidade da sua posição.”

Em *Pilgrimage*, Burton explicou a razão de ter feito a viagem sob o nome de Abdullah e não o seu original inglês: para cruzar a Terra Sagrada dos muçulmanos é preciso adentrá-la como um “verdadeiro crente, ou converter-se em um; no primeiro caso, pode-se se rebaixar o quanto quiser, enquanto que no último já existe um caminho pronto”. O seu “espírito” não podia aceitar que fosse tachado de “*burmã*”⁴⁰⁶, um “renegado – de ser apontado e afastado e catequizado, ser um objeto de suspeita para muitos e de desprezo para todos”. Além disso, teria “obstruído o objetivo das minhas perambulações”, sendo que o convertido era sempre seguido por “olhos vigilantes”, e não se entregava informações facilmente a um “muçulmano novo”, “especialmente um franco: suspeita-se que a sua conversão tenha sido simulada ou forçada, é visto como um espião, e ele apenas vê o mínimo possível”. Assim, como seu “coração” estava decidido a viajar para a Arábia, prefereria desistir desse projeto do que obter um “sucesso parcial por tal preço”. “Consequentemente, não tinha escolha a não ser aparecer como um verdadeiro crente, e parte do meu direito de nascimento como esse personagem respeitável era trabalhar duro” para obter a *tazkara*⁴⁰⁷.

Em nota, Burton explicou que, desde que tinha retornado do *hajj*, “alguns jornais indianos comandados por editores jocosos divertiam-se com um inglês ‘que virou turco’. De uma vez por todas, peço que leiam acima os fatos do caso; deve servir como resposta geral a quaisquer pequenas ficções que possam vir a aparecer”⁴⁰⁸.

Não era incomum o fato de um europeu se disfarçar de “nativo”, seja para se proteger de ataques feitos a estrangeiros, seja para conseguir ter acesso a um mundo que, de outra maneira, não conheceria. Há relatos de missionários jesuítas portugueses que viajaram pelo

⁴⁰⁶ Burton (2014, v. 1, p. 23) explicou em nota que era o “nome dado pelos turcos aos cristãos convertidos, derivado da palavra *burmak* que significa ‘torcer, virar’”.

⁴⁰⁷ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 22-23: “But to pass through the Moslem’s Holy Land, you must either be a born believer, or have become one; in the former case you may demean yourself as you please, in the latter a path is ready prepared for you. My spirit could not bend to own myself a Burma, a renegade – to be pointed at and shunned and catechised, an object of suspicion to the many and of contempt to all. Moreover, it would have obstructed the aim of my wanderings. The convert is always watched with Argus eyes, and men do not willingly give information to a ‘new Moslem,’ especially a Frank: they suspect his conversion to be feigned or forced, look upon him as a spy, and let him see as little of life as possible. Firmly as was my heart set upon travelling in Arabia, by Heaven! I would have given up the dear project rather than purchase a doubtful and partial success at such a price. Consequently, I had no choice but to appear as a born believer, and part of my birthright in that respectable character was toil and trouble in obtaining a Tazkirah.”

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 23: “During my journey, and since my return, some Indian papers conducted by jocose editors made merry upon an Englishman ‘turning Turk.’ Once for all, I beg leave to point above for the facts of the case; it must serve as a general answer to any pleasant little fictions which may hereafter appear.”

“Oriente” disfarçados de “locais” desde o século XVI, “usando trajos regionais e outros adereços propositadamente escolhidos para encobrirem a sua verdadeira identidade” (ARAÚJO, 2003, p. 37). O “recurso da mentira” era, por vezes, necessário para “salvaguardar” a “encenação desta ‘duplicidade’ de personalidades e de intenções” por “uma questão de coerência e tendo em conta a importância das empresas em que se encontravam envolvidos” (ibid., p. 38). Fazia parte do sistema de justiça do império turco-otomano uma rede de agentes secretos que se disfarçavam para inspecionar se as leis estavam sendo cumpridas ou não e, por vezes, os sultões se disfarçavam de súditos comuns – inclusive, de dervixes – para fazer pessoalmente as inspeções (INALCIK, 2001).

O mesmo aconteceu com os viajantes mencionados por Burton que realizaram o *hajj*: estes adotaram nomes árabes e seguiram práticas da religião islâmica, sendo que alguns deles teriam se convertido – interna ou externamente – ao islã para poder entrar em Meca. O fato de Burton ter tomado para si um nome em árabe segue, portanto, uma tradição de viajantes europeus adotarem nomes “nativos” quando em terras árabe-muçulmanas. O viajante Herman Bicknell incentivou, no Apêndice VIII de *Pilgrimage*, que seus conterrâneos britânicos fizessem a peregrinação a Meca sem ter medo dos “relatos exagerados” dos perigos da empreitada. Para tal, era “absolutamente indispensável ser um muçulmano (pelo menos externamente) e adotar um nome em árabe”. Tanto que ele mesmo assinou esse texto, datado de 1862, não com seu nome original em inglês, mas sim em árabe: *El Haj Abd el Wahid*⁴⁰⁹.

Mesmo assim, Burton afirmava se orgulhar de confundir seus conterrâneos. No navio que o levou de Alexandria para o Cairo, Burton descreveu como foi sua interação com as mais variadas nacionalidades. Os europeus orientais, sendo “novatos”, trataram-no com “civildade”, “até me ofereceram uma bebida”. Ao tocar no cotovelo de um inglês, este “condenou os meus órgãos de visão”. “Ele era um homem que servia [ao exército] como eu; perdoei-o em consideração ao elogio feito ao meu disfarce”⁴¹⁰.

⁴⁰⁹ Aparentemente, esse tipo de história de europeus disfarçados serem considerados com espões permaneceu no imaginário muçulmano até, no mínimo, a segunda metade do século XX, como se vê no relato de uma filha de imigrantes argelinos na França: “Ficou [seu pai] também surpreso de saber que existem professores franceses que sabem o árabe; e até que conhecem o islã, a história muçulmana, a história dos países árabes. Ele os considera um pouco como espões [...]. Sim, uma espécie de subversão; aliás, ele sempre conta histórias assim; pessoas que se fantasiam, que fazem de conta que são árabes, muçulmanos, e que não são. Sua expressão sempre é: ‘entrar no ventre do inimigo...’” (SAYAD, 1998, p. 200-201).

⁴¹⁰ BURTON, R., 2014, v. 1, p. 34: “They being new comers [...] were particularly civil to me, even wishing to mix me a strong draught; [...] And one of the Englishmen, half publicly, half privily, as though communing with himself, condemned my organs of vision because I happened to touch his elbow. He was a man in my own service; I pardoned him in consideration of the complement paid to my disguise.”

Quando retornou da peregrinação e ficou ainda um tempo no Cairo, Burton continuou se vestindo com roupas árabes e confundindo seus compatriotas. No Shepherd's Hotel, Burton provocou um grupo de oficiais britânicos que sentara para fumar, ao fazer com que o tecido flutuante dos seus trajes árabes encostasse em um deles. “Maldita a insolência desse negro!”, teria dito um dos oficiais, “se ele voltar a fazer isso darei um chute nele!”. Para sua surpresa, o árabe insolente voltou-se para ele e exclamou: “Bom, dane-se, Hawkins, que jeito caloroso é esse de receber um colega após dois anos longe”. “Por Deus, é o ‘Dick Rufião’ [apelido de Burton na Companhia]”, surpreendeu-se Hawkins (LOVELL, 1998, p. 2.843 a 2.861). O explorador também chegou a ser confundido por um árabe por um membro do Conselho de Bombaim que estava a bordo de um navio que saiu de Suez em direção a Bombaim, uma vez que Burton estava com as roupas árabes e o turbante verde que o anunciava como *haji* (WRIGHT, 1906).

Se a identidade de Abdullah levantava suspeitas entre os muçulmanos, o mesmo acontecia com Burton em relação aos seus conterrâneos britânicos, sendo que chegou a ser acusado de realmente ter se convertido ao islã. Como um bom par de duplos, as suspeitas sobre as suas verdadeiras identidades recaíam sobre os dois. Burton, ao final, não se converteu ao islã, por mais que ele gostasse de flertar com essa imagem. No entanto, em *Pilgrimage*, uma espécie de conversão é necessária para que a obra possa vir a existir: Burton converte-se em Abdullah, o outro de si mesmo.

3.7 Duplicar-se

Segundo Kennedy (2005, p. 67), o disfarce de Burton fez toda a diferença para o público inglês, pois transformava-o em um ator, e a peregrinação em uma performance teatral. Parte dos leitores ingleses “admirava a ousadia de suas ações e a engenhosidade que o permitiu realizá-las com sucesso”. Além da admiração pelo seu talento como ator, o sucesso do disfarce também inspirava uma “sensação de orgulho chauvinista”, pois trazia a ideia da superioridade inglesa por esta conseguir personificar identidades estrangeiras em seus atributos externos.

Procurando compreender o gosto de Burton por disfarces “orientais” e a fascinação vitoriana pelo teatro, Kennedy (*ibid.*, p. 92) remeteu à “sensação de liberdade” que derivaria da “adoção de uma identidade diferente, de um eu inventado”. E essa predileção inglesa pelo disfarce, tanto na esfera pública (em pantominas e performances teatrais) quanto na privada,

era uma forma de transgressão das convenções dessa sociedade. E esse aspecto transgressor era, para Kennedy, o principal atrativo que Burton via no disfarce, “desafiando as correntes psíquicas impostas pela civilização”. Apesar de o disfarce trazer a ambiguidade de diversas maneiras, na visão de McClintock (1995, p. 68), ele não é necessariamente “subversivo”, uma vez que “grupos privilegiados podem, ocasionalmente, mostrar seu privilégio exatamente pela exibição extravagante do seu direito à ambiguidade”. E foi essa uma das formas que o relato do disfarce de Burton foi recebido por parte do público inglês.

Na visão de Bishop (1957, p. 121-122), Burton tinha gosto por sua habilidade como ator, e, agir como um “oriental” era um papel satisfatório que lhe dava a liberdade de “rejeitar com desdém o comportamento comum do britânico no “Oriente”. Sua identidade nacional [...] era algo a ser subvertido ou zombado, com o espírito de um jovem quebrando as regras da infância”. Bivona (1990, p. 36) complementou que esse aspecto do “jogo” e do “teatro” (a palavra *play*, em inglês, tem esse duplo significado) presente nessas histórias de aventura seriam uma forma de manifestar a ideia do império “como uma aventura imaginativa a serviço de necessidades sociais ‘domésticas’”, sendo que o império é o “domínio privilegiado do jogo, um jogo negado no local de trabalho inglês” – não por acaso, as rivalidades imperiais entre os britânicos e os russos na Ásia central foram chamadas de “Grande Jogo”. Mesmo assim, os autores deviam partir do princípio de que iriam se comunicar com um público britânico “sóbrio, para quem o domínio do jogo e do trabalho raramente” se cruzava. Assim, territórios não europeus podiam ser tidos como sinônimo de “liberdade”. O ponto é que, ao final, deve-se admitir que geralmente “o indivíduo se envolve na aventura imperial por motivos que transcendem propósitos utilitários, morais e até religiosos”. Burton, por exemplo, escreveu que estava “cansado do ‘progresso’ e da ‘civilização’”⁴¹¹.

O romance *O colecionador de mundos*, de Ilija Trojanow (2006), tem Burton como protagonista, e tematiza as suas “trocas” de identidades e a sua relação com a alteridade a partir do ponto de vista narrativo de personagens “nativos” que trabalharam para o explorador. Em um momento da história, um criado indiano contou que Burton “imaginava-se capaz de pensar, ver e sentir como um de nós. Começou a acreditar que não se disfarçava, que o que fazia era metamorfosear-se. Levava muito a sério essa metamorfose” (TROJANOW, 2006, p. 86). No entanto, essa metamorfose não passava de uma ilusão, ainda que Burton-

⁴¹¹ Ibid., p. 2: “tired of ‘progress’ and of ‘civilization’.”

personagem procure se apegar a essa ideia em meio a uma discussão com o seu professor “oriental”:

Quando assumo a identidade de outra pessoa, posso sentir como é ser essa pessoa. Isso é o que você imagina, retrucou o mestre. O disfarce não lhe dá acesso à alma. Não, claro que não. Mas me dá acesso, sim, aos sentimentos, porque eles são determinados pelo modo como os outros reagem a essa pessoa, isso eu posso sentir. [...] Burton sahib quase suplicava, de tanto que queria acreditar na verdade de suas palavras. Mas o mestre não teve piedade. Você pode se disfarçar quanto quiser, mas jamais saberá o que é ser um de nós. Sempre vai poder despir o disfarce, terá sempre esse último recurso. Nós, porém, somos prisioneiros da nossa pele. Jejuar não é o mesmo que morrer de fome. (Ibid., p. 171)

Em *O colecionador de mundos*, por mais que Burton-personagem acredite na sua transformação no outro, os personagens “orientais” fazem questão de mostrar que tudo não passa de um disfarce, a metamorfose só existe na cabeça do britânico. A própria ficção sobre a vida de Burton acaba por negar a possibilidade de ele se metamorfosear.

A ideia da metamorfose não deixa de ser um tropo do discurso colonial na literatura imperialista, cujo epítome talvez se encontre na obra *Kim* (1901), de Rudyard Kipling (1865-1936). Nessa obra, o jovem órfão Kimball O’Hara (ou simplesmente, Kim), de origem branca irlandesa, cresce nos bazares de Lahore e, ao longo do romance, acaba se envolvendo com o Serviço Secreto inglês em um complô para derrotar os russos em meio ao Grande Jogo na Índia, além de se tornar o discípulo de um monge tibetano. No contexto desta dissertação, o que interessa é, nas palavras de Said (2011, p. 256), o “admirável talento” de Kim para o disfarce.

Kipling tem o cuidado de especificar a religião e formação de cada menino (o muçulmano, o hinduísta, o irlandês), mas é igualmente cuidadoso em nos mostrar que, mesmo que essas identidades possam limitar os outros garotos, nenhuma delas é obstáculo para Kim. Ele pode passar de um dialeto a outro, de um conjunto e valores e crenças a outro. [...] Kipling também dirige os volteios como que camaleônicos de Kim por entre tudo isso, como um grande ator que atravessa múltiplas situações e está à vontade em todas as elas. (Ibid., p. 256-257)

Essa maestria do disfarce advém do que Bivona (1990, p. 45-46) chamou da “grande sabedoria” de Kim: a “metamorfose consciente” é o rito de passagem da infância para a vida adulta, em que se assume “deliberadamente papéis diferentes, a brincadeira autoconsciente de jogos diferentes”. Ou seja, “quanto mais alguém joga, mais heterogêneos são os seus papéis,

mais se extrai prazer no jogo de substituições, e mais sábio este alguém se torna”. Kim, ao final do livro, “torna-se adulto” ao conseguir controlar “conscientemente o grau de sua imersão em qualquer estrutura metafísica (lingüística e cultural)” (ibid., p. 49).

Kim é, portanto, a representação da fantasia e do desejo de “alguém que gostaria de pensar que tudo é possível, que se pode ir a qualquer parte e ser qualquer coisa”, além de também retratar “uma forma de vigilância e controle político” (SAID, 2011, p. 259). Essa fantasia também, de alguma forma, aparece em *The seven pillars of wisdom (Os sete pilares da sabedoria)* (1922), de T.E. Lawrence (1888-1935), em que este oficial britânico narra o seu envolvimento na conformação da Revolta Árabe (1916-1918) contra o império turco-otomano durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Lawrence “reiteradamente” faz o leitor lembrar que ele – “um inglês loiro de olhos azuis – movia-se entre os árabes e o deserto como se fosse um deles” (ibid.).

Said (ibid.) explicou que chama essa situação de “fantasia” porque

como Kipling e Lawrence nos recordam sem cessar, ninguém – e menos ainda brancos e não brancos de carne e osso nas colônias – jamais esquece que “virar nativo” ou participar do Grande Jogo depende das sólidas fundações do poder europeu. Será que algum dia algum nativo se deixou enganar pelos Kim e Lawrence de olhos claros que passavam por ele como agentes aventureiros? Duvido, assim como duvido que algum branco na órbita do imperialismo europeu tenha algum dia esquecido que, entre os dirigentes brancos e os súditos locais, o desnível de poder era absoluto e considerado imutável, radicado na realidade cultural, política e econômica.

No entanto, Kim consegue dominar a metamorfose, provavelmente porque é na ficção que a fantasia pode ser realizada, enquanto que Burton (e Lawrence), como personagem “real”, não concretizou plenamente essa fantasia literária, pois, se a metamorfose fosse realmente bem-sucedida, seria mais coerente que fosse de Abdullah a voz do narrador e não a de Burton em *Pilgrimage*. Pois, “há uma grande diferença entre se transformar no outro e se fazer passar por outro, e ela é bem grande” (TROJANOW, 2006, p. 66).

Ainda que o disfarce de Burton não se traduza em metamorfose, no entanto, Abdullah não deixa de ser uma presença, no mínimo, estranha: em *Pilgrimage*, ele é parte integral de Burton, uma espécie de duplo, ou outro. Trata-se, portanto, de um recurso estilístico que provoca um efeito de “estranheza” no leitor, podendo ser interpretado como um “*umheimlich*”, termo conceituado por Sigmund Freud no texto “*Das Unheimlich*” (1919), a partir de sua leitura do conto fantástico *O homem de areia*, de E. T. Hoffmann, de 1816. Ao mesmo tempo, “*heimlich*” pode ser traduzido como “íntimo”, “do lar” e, também, como

“estranho”, sendo uma “palavra cujo significado se desenvolve na direção da ambivalência, até que finalmente coincide com o seu oposto, *unheimlich*. *Unheimlich* é, de um modo ou de outro, uma subespécie de *heimlich*” (FREUD, 1976). A presença de Abdullah, como um elemento ambivalente em meio à narrativa de Burton, não deixa de causar um “inquietante estranhamento”, pois “ao mesmo tempo em que é um estranho, ele tem algo de familiar. Habitar um corpo que é alheio ou o contrário, saber que há algo de alheio habitando em nós: estranho e familiar ao mesmo tempo” (PASSOS⁴¹² apud DA SILVA, 2016, p. 139).

Assim, pensa-se que Abdullah é o duplo, o *das unheimlich* de Burton-narrador em *Pilgrimage*, uma vez que é aquela presença que aporta algo de familiar e que, ao mesmo tempo, deveria permanecer oculta (FREUD, 1976). “Familiar” pois Abdullah é o próprio Burton; oculto, pois é o outro narrador dentro da narração principal e que se deixa entrever nas entrelinhas, por exemplo na seguinte passagem: “Pois se eu não fosse Abdullah o Dervixe, mas um rico mercador nativo, teria sido a mesma coisa”⁴¹³. O duplo acarreta o fracasso da metamorfose; o duplo fica em um “caminho do meio” da relação do *eu* com o *outro*, não desembocando na tão desejada unidade do sujeito; a metamorfose implicaria na transformação do *outro* em *eu*, na *duplicidade* em *unicidade*.

Sobre o duplo na literatura, Freud (1976) fez a seguinte colocação:

Assim, temos personagens que devem ser considerados idênticos porque parecem semelhantes, iguais. Essa relação é acentuada por processos mentais que saltam de um para outro desses personagens – pelo que chamaríamos telepatia –, de modo que um possui conhecimento, sentimento e experiência em comum com o outro. Ou é marcada pelo fato de que o sujeito identifica-se com outra pessoa, de tal forma que fica em dúvida sobre quem é o seu eu (*self*), ou substitui o seu próprio eu (*self*) por um estranho. Em outras palavras, há uma duplicação, divisão e intercâmbio do eu (*self*). E, finalmente, há o retorno constante da mesma coisa – a repetição dos mesmos aspectos, ou características, ou vicissitudes, dos mesmos crimes, ou até dos mesmos nomes, através das diversas gerações que se sucedem.

Em *Pilgrimage*, Abdullah é uma presença que precisa, de alguma forma, ser apagada, pois sua *narrativa pessoal* entra em conflito com a de Burton. Quem narra é a voz em primeira pessoa do explorador, que procura, a todo momento, se distanciar da de Abdullah – colocado como uma terceira pessoa –, contudo, os deslizamentos surgem no discurso e a confusão

⁴¹² PASSOS, Cleusa Rios Pinheiro. *O outro modo de mirar: uma leitura dos contos de Julio Cortázar*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

⁴¹³ *Ibid.*, 27-28: “For had I not been Abdullah the Dervish, but a rich native merchant, it would have been the same.”

entre as duas vozes vem à luz. “Pode ser verdade que o estranho (*unheimlich*) seja algo que é secretamente familiar (*heimlich-heimisch*), que foi submetido à repressão e depois voltou, e que tudo aquilo que é estranho satisfaz essa condição” (ibid.) – não há como reprimir Abdullah na integridade da obra.

Partindo-se dos termos de análise cunhados por Mikhail Bakhtin (2013, p. 31) em seu estudo sobre o romance polifônico de Fiódor Dostoiévski (1821-1881), se “não há a formação dialética de um espírito uno”, uma fusão Burton-Abdullah criando uma terceira entidade, o que existe, portanto, é a “*coexistência e interação*” entre as duas figuras no discurso textual de *Pilgrimage*, pois é um conflito que não chega a se resolver na obra. Não se defende nesta dissertação que o relato da peregrinação seja uma obra polifônica, mas se procura reconhecer que as contradições e os desdobramentos da relação entre essas vozes

não se tornaram dialéticos, não foram postos em movimento numa via temporal, numa série em formação, mas se desenvolveram num plano como contíguos e contrários, consonantes mas imiscíveis ou como irremediavelmente contraditórios, como harmonia eterna de vozes imiscíveis ou como discussão interminável e insolúvel entre elas. (Ibid., p. 34)

Dessa forma, a complexa relação discursiva Burton-Abdullah insere-se em um contexto mais amplo em que

ao mesmo tempo que obliterava a estranheza do outro exterior, a civilização ocidental encontrava um outro interior. Da era clássica até o fim do romantismo (isto é, até hoje) os escritores e os moralistas não pararam de descobrir que a pessoa não é uma, ou que ela não é nada, que eu é um outro, ou uma simples câmara de eco (...) A instauração do inconsciente pode ser considerada como o ponto culminante dessa descoberta do outro em si mesmo (TODOROV, 2003, p. 362-363).

Pilgrimage, ao final, é uma “metonímia” dessa “descoberta do outro em si mesmo” – a “descoberta” de Abdullah por Burton, a “descoberta” do “oriental” pelo “ocidental”, e até a “descoberta” do “persa-xiita” pelo “muçulmano-sunita” (para o leitor inglês, pelo menos). E a descoberta do outro leva, conseqüentemente, à descoberta de si mesmo.

Considerações finais

Uma tendência que é uma impossibilidade

Eu antes tinha querido ser os outros, para conhecer o que não era eu. Entendi, então, que já havia sido os outros e que isso era fácil. Minha experiência maior seria ser o outro dos outros, e o outro dos outros era eu.

Clarice Lispector⁴¹⁴

Após seguir os passos de Abdullah chega-se ao final desse percurso narrativo que foi uma tentativa de descobrir esse outro de Burton em *Pilgrimage*. Como um tríptico, o caminho traçado começou com o período de formação do explorador e a configuração do seu relato de viagem em meio à expansão imperialista britânica; o eixo central é a peregrinação a Meca, a razão de ser da obra estudada; e a imagem impenetrável de Abdullah, o “outro” que é o “mesmo”.

Não vi Abdullah quando li *Pilgrimage* pela primeira vez, antes mesmo de escrever o projeto de pesquisa que deu origem a esta dissertação. Estava procurando outra coisa, uma confirmação de uma determinada ideia que tinha na época: que Burton, apesar de ter nascido na “civilizada” Inglaterra era crítico a essa mesma “civilização” – no fundo queria compreender a dicotomia existente entre “bárbaro” e “civilizado” e pretendia fazer isso a partir da representação dos muçulmanos em *Pilgrimage*. Ainda que esse tipo de oposição exista, a fonte deixava-me confusa, pois não encontrava o que queria. Estava fazendo o caminho da investigação pela ordem inversa. Em uma segunda leitura, ao refazer o projeto, percebi que não estava olhando para fora, para a fonte, mas para dentro de mim mesma, para as minhas próprias ideias. Só quando criei uma relação dialógica com *Pilgrimage* é que descobri Abdullah e sua presença desconcertante. Nesse meio tempo, também entendi que o livro não era sobre a peregrinação em si, mas sobre a experiência pessoal de Burton no *haji*, algo que ele só conseguiu realizar pela existência de Abdullah.

Com isso, passei a buscar em vão por Abdullah na bibliografia existente sobre Burton, encontrando-o em raríssimas ocasiões (como em GRANT, 2009), mas, mesmo assim, de forma difusa. Passei, portanto, a coletar qualquer informação que achasse sobre ele nas várias biografias de Burton e outros estudos sobre sua pessoa – da mesma forma, passei a reunir dados sobre europeus que viajavam disfarçados de muçulmanos. Já tendo essa ideia em

⁴¹⁴ LISPECTOR, 1979, p. 22.

mente, passei para uma terceira leitura de *Pilgrimage*, dessa vez mais cuidadosa, pois tinha por objetivo mapear os momentos em que Abdullah aparecia na narração. Com o paradigma indiciário de Ginzburg em mente, procurei pelos indícios textuais de Abdullah em *Pilgrimage* – uma vez que ele não está dado, é preciso esquadrihar o livro para descobri-lo. Dessa maneira, foi possível refletir sobre como ele e Burton relacionavam-se na obra. Foi desorientador perceber que era difícil saber quando acabava um e começava o outro, pois os limites nunca estavam bem definidos, por mais que Burton tentasse deixar clara essa separação em sua narração.

Não estava mais discutindo apenas sobre a representação do outro, mas também sobre a representação do outro dentro de si mesmo e as relações entre identidade e alteridade. Como trabalhar esses temas dentro de uma perspectiva histórica? Nesse sentido, foi especialmente importante o contato com François Hartog e seu *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro* (2014), que forneceu o modelo de análise discursiva que procurei seguir no Capítulo 3, com o intuito de entender como Abdullah e sua alteridade são construídas no texto de *Pilgrimage*. Da mesma forma, Mikhail Bakhtin, em *Problemas da poética de Dostoiévski* (2013), lançou a luz sobre o que já intuía mas ainda não havia encontrado plenamente nas minhas leituras teóricas: a relação de vozes nos romances polifônicos de Dostoiévski não é dialética, mas sim de coexistência e interação, pois a unidade do sujeito nunca chega a ser completada – essa relação podia ser facilmente transposta para Burton-Abdullah.

“De que fala, ao fim das contas, o viajante? Do próprio ou do outro?”. Repete-se neste ponto a mesma pergunta que fez Hartog (2014, p. 286). Porventura, o viajante não poderia falar do “outro” dentro do “próprio”? Em sua essência, *Pilgrimage* é um livro sobre o encontro de Burton com a alteridade em vários níveis. E, como o *eu* e o *outro* estão intrinsecamente conectados, *Pilgrimage* também é sobre o encontro de Burton consigo mesmo na forma de Abdullah. Pois, “eu é o outro”, como formulou o poeta francês Arthur Rimbaud (apud KRISTEVA, 1994, p. 21).

A partir disso, é possível refletir sobre o processo de produção de identidade que aparece no discurso de Burton no livro, que “oscila entre dois movimentos: de um lado, estão aqueles processos que tendem a fixar e a estabilizar a identidade; de outro, os processos que tendem a subvertê-la e a desestabilizá-la” (SILVA, 2007, p. 84). A “tendência” da identidade é, portanto, para a “fixação”, contudo, ela “está sempre escapando”, uma vez que a “fixação é uma tendência e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade” (ibid.). Por mais que Burton tente

fixar ou oprimir a identidade de Abdullah, ela, em sua alteridade, desliza, é fugidia. É o que escapa de *Pilgrimage* em meio às “fissuras do texto”: por mais que o discurso aparente seja de que a identidade tende para uma fixidez, as profundezas desse mesmo discurso mostram que essa fixidez é uma impossibilidade.

Nesse sentido, a relação de Burton com Abdullah em *Pilgrimage* incita possíveis reflexões sobre o dialogismo com o outro dentro de si mesmo – ainda que a própria relação de Burton com essa figura fosse claramente marcada pela assimetria. É a partir da óptica do dialogismo de que “a consciência não é produto de um eu isolado, mas da interação e do convívio entre muitas consciências” que se toma consciência de si mesmo, revelando-se para o outro. Não se pode construir uma relação sem o outro, sendo essa a realidade que se traz dentro de si. A relativização de si mesmo é o que permite ver o mundo fora de si mesmo, construindo uma autoconsciência, o que mostra que se faz parte de um mundo, que não se vive em isolamento. Daí, “a necessidade do diálogo como superação dos impasses da existência e sua representação na literatura” (BEZERRA, 2013, p. XXII).

A descoberta do outro sempre causa estranhamento (*das umheimliche*), porque é o momento de se descobrir a si mesmo e, talvez, essa tenha sido a principal viagem empreendida por Burton.

Assim, esta dissertação termina com a parábola sufi “A Conferência dos Pássaros” do alquimista e perfumista iraniano Farid ad-Din Attar (m. 1230), a partir da descrição feita por Aslan (2006, p. 206-208)⁴¹⁵: os pássaros de todo o mundo se reuniram em torno da poupa que foi escolhida pelo grupo para guiá-los em uma viagem para encontrar o Simurgh, o Rei dos Pássaros. Antes do início da jornada, os pássaros precisaram declarar obediência absoluta ao seu guia. Esse juramento era necessário pois a jornada seria perigosa e repleta de desconfortos físicos e emocionais, e somente o guia sabia o Caminho. Por isso, seria preciso obedecê-lo sem questioná-lo.

Para chegar até o Simurgh, os pássaros precisaram atravessar sete vales perigosos, cada um representando uma etapa do Caminho. O primeiro é o Vale da Busca, em que os

⁴¹⁵ Uma edição em português dessa parábola foi publicada em 2013, pela Companhia das Letras, como *A Conferência dos Pássaros*, com tradução de Érico Assis a partir da versão em inglês traduzida do persa por Peter Sís.

pássaros precisaram “renunciar ao mundo” e se arrepender de seus pecados. Em seguida, veio o Vale do Amor, onde cada pássaro foi jogado em mares de fogo “até que todo o seu ser estivesse inflamado”. O próximo era o Vale da Compreensão, em que cada pássaro devia tomar um caminho diferente, pois “Há muitas estradas, e cada uma serve / Para o peregrino que deve segui-la”. No Vale do Desapego, “todas as reivindicações, toda luxúria por entendimento devem desaparecer”, enquanto que no Vale da Unidade, os muitos tornam-se um.

No Vale do Deslumbramento, os pássaros, exaustos e perplexos, romperam o véu das dualidades tradicionais e foram confrontados com o vazio da existência, em que duvidaram de tudo o que sabiam. No fim da jornada, os pássaros chegaram ao Vale do Nada onde, despojados dos seus egos, vestiram um “manto que significa o esquecimento” e foram consumidos pelo espírito do universo. Só após cruzarem os setes vales e aprenderem a “destruir a montanha do eu” e “desistir do intelecto pelo amor”, é que os pássaros poderiam continuar até o trono do Simurgh.

Dos milhares de pássaros que começaram a jornada com o guia, apenas 30 chegaram ao final e foram levados à presença do Simurgh. Mas quando colocaram seus olhos sobre ele, espantaram-se ao ver não o Rei dos Pássaros que esperavam, mas a si mesmos. “Simurgh” é a palavra persa para “30 pássaros”, e é no fim do Caminho que os pássaros confrontaram a realidade de que, apesar de terem viajado para muito longe e sofrido ao longo do percurso, era a “eles mesmos que buscavam” e “aqui estão vocês”. “Eu sou o espelho na frente dos seus olhos / Todos aqueles que se postam diante do meu esplendor veem-se / A si mesmos, na sua realidade única”.

Burton era Abdullah, e Abdullah era Burton.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fonte pesquisada

BURTON, Richard Francis. *Personal Narrative of a Pilgrimage to Mecca and Medina*. 2 vols. New York: Dover Publications, 2014.

Obras tomadas como fontes

BISHOP, Jonathan. "The identities of Sir Richard Burton: the explorer as actor". *Victorian Studies*, v. 1, n. 2, p. 119-135, dez. 1957. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3825466>>.

BRODIE, Fawn M. *The devil drives: a life of Sir Richard Burton*. New York: Norton, 1967.

BURTON, Isabel. *The Life of Sir Richard Burton*. 2 vols. London: Chapman & Hall, 1893.

_____. "Preface to the memorial edition". In: BURTON, Richard Francis. *Personal Narrative of a Pilgrimage to Mecca and Medina*, vol. 1. New York: Dover Publications, 2014, p. XV-XVIII.

BURTON, Richard Francis. *First footsteps in East African or an exploration to Harar*. v. 1. Londres: Longman, Brown, Green and Longmans, 1856. Disponível em: <<http://www.qatar.cmu.edu/~breilly2/odyssey/Burton%20East%20Africa.pdf>>.

_____. *The book of the thousand nights and a night*, v. 1. 1885. <http://www.wollamshram.ca/1001/Vol_1/vol1.htm>.

_____. "The Guide-book to Mecca". In: PENZIER, N.M. *Selected Papers on Anthropology, Travel & Exploration*. London: A.M. Philpot Ltd., 1924, p. 23-64. Disponível em: <<http://www.wollamshram.ca/1001/Guide/guide.htm>>.

_____. *The lake regions of Central Africa*, v. 1. New York: Harper and Brothers, 1860. Disponível em: <<http://burtoniana.org/books/1860-The%20Lake%20Regions%20of%20Central%20Africa/index.htm>>.

GODSALL, John R. "Fact and Fiction in Richard Burton's *Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah (1855-6)*". *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, v. 3, n. 3, p. 331-351, nov. 1993.

_____. *The tangled web*. Leicester: Matador, 2008. Edição Kindle.

LOVELL, Mary. *A rage to live: a biography of Richard and Isabel Burton*. New York: W.W. Norton, 1998. Edição Kindle.

MCLYNN, Frank. *Burton: snow upon the desert*. London: John Murray, 1990.

NURSE, Donald Paul. *An amateur barbarian: the life and career of Sir Richard Francis Burton, 1821-1890*. Tese (Doutorado em História) – University of Toronto, 1999.

RICE, Edward. *Sir Richard Francis Burton: o agente secreto que fez a peregrinação a Meca, descobriu o Kama Sutra e trouxe As mil e uma noites para o Ocidente*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

STISTED, Georgina M. *The true life of Capt. Sir Richard Francis Burton*. London: H. S. Nichols, 1896. Disponível em: <<https://ia600201.us.archive.org/25/items/truelifeofcaptsi00stisiala/truelifeofcaptsi00stisiala.pdf>>.

WRIGHT, Thomas. *The life of Sir Richard Burton*. London: Everett, 1906. Disponível em: <<http://www.wollamshram.ca/1001/Biography/losrb.htm>>.

Bibliografia geral

ALCORÃO. Português. *Nobre Alcorão*. Tradução: Dr. Helmi Nasr. Complexo do Rei Fahd para imprimir o Alcorão Nobre. Al Madinahal Munauarah K.S.A., 2005.

AL-NAWAWI, Imam Abu Zakaruya Yahya Bin Sharaf. *Riyad us-Saliheen: the paradise of the pious*. s.d. Disponível em: <http://www.2muslims.com/books/2discoverislam_com_riyad_us_saliheen.pdf>. Acesso em: 07 nov. 2016.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. “Prefácio”. In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

ARAÚJO, Horácio Peixoto de. “O fascínio do diferente nos relatos de viagens pelo Oriente”. In: CRISTÓVÃO, Fernando (org.). *O olhar do viajante: dos navegadores aos exploradores*. Coimbra: Almedina, 2003.

ASLAN, Reza. *No god but God: the origins, evolution, and future of Islam*. New York: Random House Trade Paperback Edition, 2006.

ASSAD, Thomas J. *Three Victorian travellers: Burton, Blunt, Doughty*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tradução: Paulo Bezerra. 5. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

BARTHES, Roland. *A preparação do romance*. v. 1. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. Martins Fontes: São Paulo, 2005.

BERKEY, Jonathan. *The formation of Islam: religion and society in the Near East, 600-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BEZERRA, Paulo. “Prefácio: uma obra à prova do tempo”. In: BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tradução: Paulo Bezerra. 5. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de referência Thompson*. Tradução: João Ferreira de Almeida. Deerfield (Florida): Editora Vida, 1995.

BIVONA, Daniel, *Desire and Contradiction: imperial visions and domestic debates in Victorian literature*. Manchester; New York: Manchester University Press, 1990.

BLANCHOT, Maurice. “O diário íntimo e a narrativa”. In: _____. *O livro por vir*. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BORGES, Jorge Luis. “Los traductores de Las 1001 Noches”. Disponível em: <<http://patriciadamiano.blogspot.com/2013/05/jorge-luis-borges-los-traductores-de.html#ixzz42tgukxih>>.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

COLLINS DICTIONNARY. Disponível em: <<http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/mirza?showCookiePolicy=true>>. Acesso em: 04 jun. 2016.

CUNHA, Paula Cristina Ribeiro da Rocha de Moraes. “Apontamentos teóricos sobre a literatura de viagem”. *Caracol*, São Paulo, n. 3, 2012, p. 152-174. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/caracol/article/view/57686>>.

DA SILVA, Amanda Luzia. *Rayuela no horizonte do não interpretável*. 2016. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

DOI, Abdur Rahman Ibrahim. “Sunismo”. In: CAMPOS, Arminda Eugenia; BARTHOLO Jr., Roberto S. (org). *Islã: o credo é a conduta*. Rio de Janeiro: Imago, 1990. p. 105-117.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. Disponível em: <<http://global.britannica.com>>. Acesso em: 04 jun. 2016.

ERDEM, Yusuf Hakan. *Slavery in the Ottoman Empire and its demise, 1800-1909*. London: Palgrave Macmillan, 1996.

FORBES, Duncan. *A dictionary Hindustani & English*. Disponível em: <<https://archive.org/details/adictionaryhind00forbgoog>>. Acesso em: 13 fev. 2017.

FREUD, Sigmund. “O Estranho”. In: _____. *Além do Princípio de Prazer*. Edição Standard Brasileira, IMAGO Editora, 1976. Disponível em: <<https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxhbmFrZXluZXNzaXRlfGd4OjczZDE5NDk5YzI4ZmM1Mw>>. Acesso em: 18 maio 2017.

GAY, Peter. *Represálias selvagens*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

GEBARA, Alexsander Lemos de Almeida. *A África de Richard Francis Burton*. São Paulo: Alameda Editorial, 2010.

_____. *A experiência do contato: as descrições populacionais de Richard Francis Burton*. 2001. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

GINZBURG, Carlo. “As vozes do outro – uma revolta indígena nas Ilhas Marianas”. In: _____. *Relações de força: história, retórica e prova*. Tradução: Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história*. Tradução: Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GOODY, Jack. *O Roubo da História: como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente*. Tradução: Luiz Sergio Duarte da Silva. São Paulo: Contexto, 2013.

GRANT, Ben. *Postcolonialism, Psychoanalysis and Burton: Power Play of Empire*. New York; London: Routledge, 2009.

GUIA ILUSTRADO PARA O HAJJ, A UMRA E A ZIÁRA. Departamento Feminino da Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo (SBM) e Associação Liga das Senhoras Muçulmanas para o Centro Cultural Árabe Islâmico do Brasil. Preparação e adaptação: Samir El Hayek. s.d.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. 2. ed. Tradução: Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

HITTI, Philip K. “O árabe original, o beduíno”. In: *Os árabes*. Tradução: Eduardo Otavio da Costa. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1948.

HOBBSAWM, Eric. *A era do capital: 1848-1875*. Tradução: Luciano Costa Neto. 3. ed., São Paulo: Paz e Terra, 1977.

HOGARTH, D.G. *The penetration of Arabia*. New York: Frederick A. Stokes, 1904.

HOLLANDS, Narinder K. *Preparing for a pilgrimage: Richard F. Burton, disguise, and India*. 2003. Dissertação (Mestrado em Artes) – Departamento de Estudos Asiáticos da University of British Columbia, 2003.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. Tradução: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

INALCIK, Halil. *The Ottoman Empire: 1300-1600*. London: Phoenix Press, 2001. Edição Kindle.

IRWIN, Robert. *Pelo amor ao saber: os orientalistas e seus inimigos*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

JAMES, Lawrence. *The rise and fall of the British Empire*. London: Little, Brown, and Co., 1998.

KENNEDY, Dane. *The highly civilized man: Richard Burton and the Victorian world*. Cambridge: Harvard University Press. 2005.

KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Tradução: Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LAISRAM, Pallavi Pandit. *Viewing the Islamic Orient: British travel writers of the nineteenth century*. New Delhi: Routledge, 2006.

LE GOFF, Jacques. “Documento/Monumento”. In: _____. *História & memória*. Tradução: Bernardo Leitão, Irene Ferreira e Suzana Ferreira Borges. 7. ed., São Paulo: Edunicamp, 2013, p. 485-499.

LISPECTOR, Clarice. *Para não esquecer*. 2. ed., São Paulo: Ática, 1979.

MANTRAN, Robert. “Da Arábia pré-islâmica à morte de Maomé”. In: *A expansão muçulmana (séculos VII-XII)*. Tradução: Trude von Laschan Solstein. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1977, pp. 49-76.

MARTINHO, Cristina. “Articulações do duplo na literatura fantástica do século XIX”. In: VII CONGRESSO NACIONAL DE LINGÜÍSTICA E FILOGIA, 2003, Rio de Janeiro. *Cadernos do CNFL*, Série VII, n. 9. Disponível em: <<http://www.filologia.org.br/viicnlf/anais/caderno09-04.html>>. Acesso em: 12 maio 2017.

MCCLINTOCK, Anne. *Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial contest*. New York: Routledge, 1995.

MCDOW, Thomas F. “Trafficking in Persianness: Richard Burton between mimicry and similitude in the Indian Ocean and persianate worlds”. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, v. 30, n. 3, pp. 491-511, 2010.

MERRIAM-WEBSTER DICTIONNARY. Disponível em: <<https://www.merriam-webster.com/dictionary>>. Acesso em: 03 maio 2017.

OXFORD DICTIONARIES. Disponível em: <<https://en.oxforddictionaries.com/definition/munshi>>. Acesso em: 03 maio 2017.

PALMER, Alan. *Declínio e queda do império otomano*. Tradução: Gleuber Vieira. São Paulo: Globo Livros, 2013.

PINTO, Paulo Hilu da Rocha. *Islã: religião e civilização – uma abordagem antropológica*. Aparecida: Santuário, 2014.

PINTO-CORREIA, João Davi. “Deslumbramento, horror e fantasia: o olhar ingênuo na literatura de viagens”. In: CRISTÓVÃO, Fernando (org.). *O olhar do viajante: dos navegadores aos exploradores*. Coimbra: Almedina, 2003.

PORTER, Venetia (ed.); HALEEM, Abdel M.A.S.; ARMSTRONG, Karen; IRWIN, Robert; KENNEDY, Hugh; SARDAR, Ziauddin. *Hajj: journey to the heart of Islam*. Londres: The British Museum Press, 2012.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagens e transculturação*. Tradução: Jézio Gutierrez. Bauru: Edusc, 1992.

PRESTHODLT, Jeremy. “Similitude and empire: the symbolic economy of affinity in the Western Indian Ocean”. CONFERÊNCIA NA UNIVERSITY OF CALIFORNIA, 2006, San Diego. Disponível em: <<http://www.iga.ucdavis.edu/Research/All-UC/conferences/2006-fall/Prestholdt.pdf>>.

ROGAN, Eugene. *The Arabs: a history*. New York: Basic Books, 2011.

ROMANO, Luís Antônio Contatori. “Viagens e viajantes: uma literatura de viagens contemporânea”. *Revista Estação Literária*, Londrina, v. 10B, p. 33-48, jan. 2013. Disponível em: <<http://www.uel.br/pos/letras/EL/vagao/EL10B-Art3.pdf>>.

ROY, Parama. “Oriental exhibits: Englishmen and natives in Burtons’s *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah & Meccah*”. *Boundary 2*, v. 22, n. 1, p. 185-210, 1995. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3036666>>.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

_____. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução: Rosana Eichenberg. São Paulo: Companhia de bolso, 2013.

SANTOS, Patricia Teixeira. *Fé, guerra e escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*. São Paulo: Editora FAP-Unifesp, 2013.

SARDAR, Ziauddin. *Mecca: the sacred city*. New York: Bloomsbury, 2014.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. Tradução: Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 1998.

SCHIMMEL, Annemarie. “Maomé”. In: BRUNNER-TRAUT, Emma. (org.). *Os fundadores das grandes religiões*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000. p.133-154.

SHAKESPEARE, William. *Henrique VI* – parte 2. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Disponível em: <<http://shakespearebrasileiro.org/pecas/2-henry-vi-2>>. Acesso em: 07 nov. 2016.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. Tradução: Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu da. “A produção social da identidade e da diferença”. In: _____ (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

STONE, Norman. *Turkey: a short history*. London: Thames & Hudson, 2012. Edição Kindle.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *O homem desenraizado*. Tradução: Christina Cabo. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1999.

_____. “A Viagem e seu Relato”. *Revista de Letras*, São Paulo, v. 46, n. 1, p. 231-244, jan./jun. 2006.

TORCATO, Lisa Marina Ofélia. *Sir Richard Francis Burton: andarilho nas fronteiras entre Oriente e orientalismo*. 1996. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

TROJANOW, Ilija. *O colecionador de mundos*. Tradução: Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

TURNER, Victor. *Process, performance and pilgrimage: a study in comparative symbology*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1979

WALLEN, John. “Burton, Said and postcolonial theory: an unreasonable discourse”. *The Victorian*, v. 1, n. 2, pp. 1-36, 2013.

WILLIAMS, Philip. “Extreme virtue and horrible vice: Sir Richard Francis Burton and orientalism”. 2012. Disponível em: <<http://www.writerrightnow.co.uk/wp-content/uploads/2012/11/extreme-virtue-and-horrible-vice-by-phil-williams.pdf>>.

WILSON, A.N. *The Victorians*. London: The Folio Society, 2008.