UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

PAULA CAROLINA DE ANDRADE CARVALHO

A REPRESENTAÇÃO DE SI COMO OUTRO: o disfarce muçulmano de Richard Francis Burton (1821-1890)

NITERÓI, RJ

2022

PAULA CAROLINA DE ANDRADE CARVALHO

A REPRESENTAÇÃO DE SI COMO OUTRO: o disfarce muçulmano de Richard Francis Burton (1821-1890)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do título em Doutora em História.

Orientador:
Prof. Dr. Alexsander Lemos de Almeida Gebara

Niterói, RJ

2022

PAULA CAROLINA DE ANDRADE CARVALHO

A REPRESENTAÇÃO DE SI COMO OUTRO: o disfarce muçulmano de Richard Francis Burton (1821-1890)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do título em Doutora em História.

Aprovada em 21/06/2022

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexsander Lemos de Almeida Gebara – UFF
Orientador

Profa. Dra. Samira Adel Osman – UNIFESP

Prof. Dr. Murilo Sebe Meihy – UFRJ

Profa. Dra. Beatriz Bissio – UFRJ

Prof. Dr. Felipe Paiva Soares - UFF

Niterói, RJ

2022

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

C331r Carvalho, Paula Carolina de Andrade
A representação de si como outro: : o disfarce muçulmano de Richard Francis Burton (1821-1890) / Paula Carolina de Andrade Carvalho ; Alexsander Lemos de Almeida Gebara, orientador. Niterói, 2022.
260 p. : il.

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022.

DOI: http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2022.d.32930571870

1. Richard Francis Burton. 2. Islã. 3. Literatura de viagem. 4. Imperialismo. 5. Produção intelectual. I. Gebara, Alexsander Lemos de Almeida, orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de História. III. Título.

CDD -

Bibliotecário responsável: Debora do Nascimento - CRB7/6368

Aos outros que dançam em mim.

Eu é um outro

(Je est un autre)

Arthur Rimbaud, *Correspondance*,

a Georges Izambard, Charleville, [13] de Maio de 1871

Armada com cicatrizes

curada

em muitas cores diferentes

eu olho bem meus rostos

como uma filha de Exu gritando

se nós não paramos de matar

o outro

em nós mesmos

a parte de nós que odiamos

nos outros

em breve todos estaremos prostrados

Audre Lorde

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, professor Alexsander Lemos de Almeida Gebara, por suas orientações e observações sempre pertinentes e generosas e por sua compreensão nos tempos difíceis pelos quais estamos passando. Seu conhecimento e sua admiração por Richard Francis Burton foram essenciais para mantermos uma interlocução sempre rica sobre um tema que poucas pessoas estudam no Brasil. Sou grata por esse encontro.

À professora Samira Adel Osman, que orientou minha dissertação de mestrado e participou da minha banca de qualificação do doutorado, pela parceria contínua de anos, os diálogos frutíferos e por me acompanhar na descoberta de Burton lá no longínquo ano de 2013. E, o mais importante, agradeço por nossa amizade.

Ao professor Murilo Sebe Meihy pela leitura atenta e generosa do relatório de qualificação, abrindo novos caminhos de compreensão para Burton. É sempre um aprendizado ouvi-lo.

Aos amigos e colegas do LEOA – Laboratório de Estudos Orientais e Asiáticos, da História da UNIFESP, com quem sempre travei diálogos mais do que ricos.

A todos os meus amigos que há anos me ouvem contar as histórias esdrúxulas de Burton e de outros viajantes disfarçados. Alguns deles até riem, se divertem e querem que eu conte mais.

À minha irmã Luciana, que gestou meu sobrinho Vicente enquanto eu gestava esta tese.

Aos meus pais, Carlos e Heloisa, sem os quais nada disso seria possível. Agradeço o apoio incondicional pelas escolhas que faço ao longo do caminho.

E àqueles que me guiam na luz, na escuridão e no crepúsculo, companheiros desta jornada.

RESUMO

Richard Francis Burton (1821-1890), o famoso viajante britânico, costumava se disfarçar como o muçulmano Abdullah. Esse personagem apareceu em seus livros de viagens e em alguns de seus poemas em uma variedade de formas: como Mirza Abdullah em *Falconry in the Valley of the Indus* (1852), como Shaykh Abdullah em *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah* (1855-1856), como Haji Abdullah em *First Footsteps in East Africa; or, An Exploration of Harar* (1856) e em *The Kasidah of Haji Abdu El-Yezdi* (1880); o *haji* também aparece brevemente em *The Lake Regions of Central Africa* (1860), bem como em algumas das cartas de Burton. Por meio dessas obras escritas, podemos ver a genealogia de Abdullah: seu nascimento em *Falconry*, seu triunfo na *Pilgrimage* (livro no qual ele completa a peregrinação sem ser pego) e seu declínio em *First Footsteps* (no qual ele teve que revelar seu disfarce). Este, portanto, é um estudo da representação do próprio Burton como esse outro muçulmano, em meio à expansão do imperialismo britânico pelo mundo.

Palavras-chave: Richard Francis Burton; Islã; Literatura de viagem; Imperialismo.

ABSTRACT

Richard Francis Burton (1821-1890), the famous British traveler, had the habit of disguising himself as the Muslim Abdullah. This "character" appeared in his travel and poetry books in a variety of forms: as Mirza Abdullah in *Falconry in the Valley of the Indus* (1852), as Shaykh Abdullah in *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah* (1855-1856), as Haji Abdullah in *First Footsteps in East Africa; or, An Exploration of Harar* (1856) and in *The Kasidah of Haji Abdu El-Yezdi* (written in 1853 but only published in 1880); the *Haji* also appears briefly in *The Lake Regions of Central Africa* (1860), as well as in some of Burton's letters. Through these written works we can see the genealogy of Abdullah: his birth in *Falconry*, his triumph in *Pilgrimage* (in which he successfully completes the pilgrimage without getting caught) and his demise in *First Footsteps* (in which he must reveal his disguise). This, then, is a study of the representation of Burton himself as the Muslim "other" amidst the expansion of the British Empire.

Keywords: Richard Francis Burton; Islam; Travel Literature; Imperialism.

LISTA DE FIGURAS

Fig. 1 – Richard F. Burton no Museu de Cera da Madame Tussaud. Fonte: WRIGHT, Thomas. *The Life of Sir Richard Burton*. Nova York: G. P. Putnam's Sons/Londres: Everett, 1906.

Fig. 2 – Os atores Iain Glen (como John H. Speke) e Patrick Bergin (como Richard F. Burton) no set do filme *As montanhas da lua*. Disponível em: <http://iainglen.com/film/mountains-of-the-moon/>.

Fig. 3 – Richard F. Burton e Isabel Burton no jardim da casa do casal em Trieste (s.d.). Disponível em: <https://burtoniana.org/images/garden-trieste-2.jpg>.

Fig. 4 – Richard F. Burton em seu leito de morte (1890). Disponível em: <https://burtoniana.org/images/burton-deathbed.jpg>.

Fig. 5 – Tumba de Burton e Isabel (s. d.). Disponível em: <burtoniana.org>.

Fig. 6 – O rio Nilo, em reconstituição feita, em manuscrito de 1467, do mapa do mundo presente em *Geographia*, de Ptolomeu. Disponível em: <https://www.livius.org/pictures/egypt/nile/nile-as-shown-on-the-world-map-of-ptolemy-of-alexandria/>.

Fig. 7 – Mapa do lago Tana que vem acoplado à edição de 1808 do livro de James Bruce. Disponível em: <http://www.sequiturbooks.com/account-of-the-life-and-writings-of-james-bruce-of-kinnaird-author-of-travels-to-discover-the-source-of-the-nile-in-the-years-1768-1769-1770-1771-1772-and-1773.html>.

Fig. 8 – Mapa do leste da África feito por Victor Adolphe Malte-Brun, de junho de 1856, baseado no desenho de Jakob Erhardt e Johannes Rebmann e de um mapa de August Heinrich Petermann. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Jakob_Erhardt#/media/File:Slug_map.jpg>.

Fig. 9 – Mapa com os trajetos das expedições em busca da nascente do Nilo, retirado de apresentação de Mike Towler. Disponível em: <https://vallico.net/tti/qmcitaa_05/talks/towler/towler_nile.pdf>.

Fig. 10 – Gravura dos exploradores John Speke e James Grant. Crédito: Collection Abecasis/Science Photo Library. Disponível em: <https://www.sciencephoto.com/media/686089/view/john-speke-and-james-grant-explorers>.

Fig. 11 – Burton trabalhando no seu estúdio na Villa Gosleth, em Trieste. Foto tirada por Grenfell Baker (s.d.). Disponível em: <https://burtoniana.org/burtoniana/_html_/The%20Book%20of%20Burtoniana%20Vol%203.htm>.

Fig. 12 – Richard Francis Burton em roupas muçulmanas. Foto tirada por Ernest Edwards (s.d.). Disponível em: <https://www.theguardian.com/travel/2020/may/03/richard-francis-burton-explorer-mecca-horn-africa-nile-victorian>.

Fig. 13 – Mapa de 1909 da província do Sind, de Bombaim e de partes de Baroda. Fonte: "The Imperial Gazetteer of India", Clarendon Press, 1909. Disponível em: <https://www.ebay.com/itm/401663425625>.

Fig. 14 – Richard Burton em fotografia tirada na África, em 1854 (autoria desconhecida). Disponível em: <https://burtoniana.org/images/burton-1854-cloak.jpg>.

Fig. 15 – Rota da peregrinação feita por Burton em 1853. Aquarela de Vitor Flynn, de 2017, feita para a minha dissertação de mestrado.

Fig. 16 – Inscrição com os dizeres "Abdullah, servo de Deus Ano 1269". Fonte: BURTON, R., 2014, v. 1, p. 432.

Fig. 17 – Richard F. Burton vestido de peregrino árabe, de Thomas Seddon (1853). Fonte: BURTON, R., 2014, v. 1, p. 235.

Fig. 18 – Monograma de Richard Francis Burton em árabe (Haji Abdullah). Fonte: BURTON, R., 2014, v. 1, p. XXIV.

Fig. 19 – Richard Francis Burton em foto tirada na África, em 1854 (autoria desconhecida). Disponível em: <https://burtoniana.org/images/DOC004.jpg>.

Fig. 20 – Mapa da rota de Burton e seus companheiros de expedição na África oriental. Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Richard_Burton%27s_route_to_Harar.jpg>.

Fig. 21 – Retrato de John Hanning Speke feito por Samuel Hollyer a partir de uma fotografia original feita pelos Irmãos Southwell, c. 1863. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/John_Hanning_Speke#/media/File:John_Hanning_Speke_(1827-64)_RMG_F8616_(cropped).jpg>.

Fig. 22 – Foto que mostra a cicatriz que Burton ganhou quando teve o rosto atravessado por uma lança somali (s.a., s.d.). Disponível em: <http://lounge.obviousmag.org/ordem_no_ruido/2013/04/burton-o-homem-das-mil-faces-e-uma-face.html>.

Fig. 23 – Richard Francis Burton (na verdade, Abdullah) com vestes árabes em *carte-de-visite* (Antoine Claudet, c. 1860). Disponível em: <https://primo.getty.edu/primo-explore/fulldisplay?vid=GRI&docid=GETTY_ROSETTAIE676925&context=L>.

SUMÁRIO

Introdução

A coisa mais fascinante do mundo 14

Capítulo 1

A migração infinita: um olhar biográfico sobre Richard Francis Burton 27

1.1 Itinerário biográfico 29
1.2 A cremação 40
1.3 O rumor do mal 49
1.4 O infiel 55
1.5 O geógrafo 64
1.6 O linguista 79
1.7 O outro 92

Capítulo 2

A criação: Mirza Abdullah 103

2.1 Ensaio 105
2.2 Estreia 110
2.3 Palco 118
2.4 Mímica 121
2.5 Jogo de cena 134

Capítulo 3

A transformação: Shaykh Abdullah 143

3.1 A conquista de itinerários 145
3.2 Ver com os próprios olhos 150
3.3 Orientalizar-se 154
3.4 Representar-se 161
3.5 Diferenciar-se 172
3.6 Identificar-se 180
3.7 Traduzir-se 184
3.8 Converter-se 192

Capítulo 4

A revelação: Haji Abdullah 204

4.1 Cicatrizes 211
4.2 Meca da África 216

4.3 O turco, o ouriço e o branco antropófago 221
4.4 O tilintar do sino do camelo 229

Considerações finais

O disfarce na escrita 235

Referências bibliográficas 247

Introdução
A coisa mais fascinante do mundo

Quero falar da descoberta que o eu faz do outro.
O assunto é imenso.
Tzvetan Todorov, *A conquista da América*

Qualquer destino, por longo e complicado que seja, consta da realidade de um só momento: o momento em que o homem sabe quem é [...] viu-se a si mesmo num entreverso e num homem [...] ele compreendeu que o outro era ele.
Jorge Luis Borges, "Biografia de Tadeu Isidoro Cruz (1829-1874)"

Isabel Burton (1831-96) acreditava que seu marido, Richard Francis Burton (1821-90), havia sido a inspiração para que Rudyard Kipling (1865-1936) criasse o personagem do detetive Strickland, que resolvia casos na Índia sob domínio britânico (BURTON, I. 1893, v. 1, p. 159). Ele protagonizou seis contos de Kipling, além de fazer uma breve aparição no romance *Kim* (1901). Strickland é retratado como um mestre do disfarce, um homem de mil faces que consegue se passar por qualquer "nativo", devido ao seu grande conhecimento dos costumes e das línguas dos povos indianos. É, portanto, um tremendo espião, que consegue imiscuir-se em lugares onde europeus não eram bem-vindos e coletar informações preciosas para o Império Britânico. Em *Kim*, ele trabalha como superintendente da polícia e é descrito como o maior entre aqueles que participam do Grande Jogo (KIPLING, 1887).

Um estudo recente mostrou que a provável inspiração para o personagem de Strickland foi o policial John Paul Warburton, contemporâneo de Kipling, conhecido como um mestre do disfarce. É de se notar também que no fim do século XIX e início do XX era comum que muitos oficiais da inteligência britânica se disfarçassem de indianos para se infiltrarem em grupos nacionalistas revolucionários – ainda que seus esforços não fossem bem-sucedidos (KENNEDY, 2005). Apesar disso, há muitos ecos de Burton em Strickland.

Em "The Mark of the Beast" e "The Return of Imray", ambos de *Life's Handicap* (1891), uma coletânea de contos fantásticos, datados de antes do casamento de Strickland, o notável conhecimento que ele tem das populações locais é destacado pelo narrador. No primeiro conto, Strickland é apresentado como alguém que trabalha na polícia e que tem uma "fraqueza por andar entre os nativos" (KIPLING, 1890, p. 3), enquanto tenta salvar a vida de um britânico que foi amaldiçoado por um hindu com lepra como punição por ter profanado o templo de

Hanuman, o deus-macaco. O narrador ainda observa que o objetivo da vida de Strickland é "superar os nativos usando as próprias armas deles. Ele ainda não foi bem-sucedido nisso, mas em quinze ou vinte anos ele terá feito um pequeno progresso" (ibid., p. 4). Em "The Return of Imray", o policial aluga o bangalô de Imray, britânico que desapareceu misteriosamente, quando "estava investigando a vida nativa. Sua própria vida era bastante peculiar, e os homens reclamavam das suas maneiras e dos seus costumes" (KIPLING, 1891, n.p.). O narrador observa que a forma como Strickland vivia incomodava seus conterrâneos. Os dois contos ressaltam a familiaridade que o personagem tinha com os costumes locais e, por isso, era considerado um tanto excêntrico. Strickland, junto com seu filho Adam, aparece em outras duas histórias: "The Son of His Father", de 1893, sobre a infância de Adam; e "A Deal in Cotton", de 1907, que narra as aventuras de Adam no continente africano.

Mas é no conto "Miss Youghal's Sais", publicado em *Plain Tales from the Hills*, de 1888, – uma reunião de histórias da vida na Índia – que o disfarce de Strickland ganha protagonismo. Na história, o detetive se apaixona pela Senhorita Youghal, e ela por ele. A família dela, entretanto, não aceita a união pelo fato de desconfiar do seu trabalho e do seu modo de vida, além de não possuir uma renda financeira polpuda. Diante disso, Strickland se disfarça de criado (ou *sais*) para ser empregado pela família Youghal. Ao salvar sua amada das investidas de um velho general durante uma cavalgada, Strickland consegue obter a aprovação dos pais dela para o enlace.

O início da história apresenta Strickland como alguém que não é compreendido pelos demais: "diziam que era um tipo duvidoso, que tinha passado para o outro lado. O culpado disso era o próprio Strickland. Ele tinha a teoria extraordinária de que um policial na Índia deveria tentar conhecer ao máximo os nativos como os próprios nativos conheciam a si mesmos" (KIPLING, 1888, p. 2); a própria Senhorita Youghal acaba se apaixonando por ele "porque ela não conseguia compreendê-lo". Strickland, segundo o narrador, tomou por modelo o único homem (que aqui não é nomeado) de toda Índia Superior que poderia se passar por "hindu ou maometano, um guardador de roupas ou um padre", ele é "temido e respeitado pelos nativos de Ghor Khatri [parque em Peshawar, Paquistão] a Jamma Musjid [principal mesquita de Nova Delhi], e ele teria o dom da invisibilidade e controle sobre muitos Demônios. Mas isso não o ajudou em nada diante do Governo Indiano". Os locais também odiavam Strickland, "mas tinham medo dele. Ele sabia demais" (ibid., p. 3).

Seguindo essa "teoria absurda", Strickland perambulava pelos "locais mais fétidos que nenhum homem de respeito se atreveria a explorar: entre a escória dos nativos". As pessoas não

conseguiam “apreciar” o modo peculiar pelo qual havia se educado ao longo de sete anos. O narrador enumera algumas de suas aventuras:

> Ele havia se iniciado entre os Sat Bhai em Allahabad uma vez, quando estava de licença; ele conhecia a Canção do Lagarto dos Sansis e a dança Halli-Hukk, um can-can religioso de um tipo impressionante. Quando um homem sabe quem dança o Halli-Hukk, e como, quando e onde, ele sabe de algo sobre o qual pode se orgulhar. Ele foi mais fundo, além da pele. Strickland não sentia orgulho, apesar de ter ajudado uma vez, em Jagadhir, na Pintura da Morte do Touro, que nenhum inglês poderia olhar; tinha dominado o caminho dos ladrões dos changars; [...] e conduziu o serviço à maneira de um mulá suni. Sua maior conquista foi passar onze dias como um faquir ou padre nos jardins de Baba Atal em Amritsar [cidade sagrada dos sikhs no Punjab], e juntando as pistas do grande Caso do Assassinato de Nasiban. Mas as pessoas diziam: “Por que raios Strickland não pode ficar sentado no seu escritório e escrever seu diário, recrutar e ficar quieto, em vez de mostrar a incapacidade dos seus superiores?” (ibid., p. 2).

Ele sempre acabava voltando a se misturar aos locais. “Quando um homem adquire o gosto por esse tipo de divertimento, fica com ele pelo resto dos seus dias. É a coisa mais fascinante do mundo. Até mais que o amor”, comenta o narrador. Strickland escolhia “algum disfarce que o agradasse no momento, adentrava a multidão marrom e era engolido por ela por um tempo. Ele era um jovem moreno e quieto – de olhos escuros vagos, e quando não estava pensando sobre outra coisa era uma companhia interessante” (ibid., p. 3).

Strickland se casou sob a condição de que “abandonaria os seus antigos hábitos e manteria a rotina do Departamento, que pagava melhor e levava a Simla”. Ele gostava demais da esposa e, nessa época, manteve sua palavra. “Mas era uma provação difícil para ele, pois as ruas e os bazares, e os sons que vinham de lá, eram cheios de significado para Strickland, e eles o chamavam para voltar e dar continuidade às suas perambulações e descobertas”, observa o narrador. “Ele está esquecendo a gíria e o lamento do mendigo e as marcas e os sinais e o movimento da correnteza, o que, para um homem dominar, tem que sempre continuar aprendendo. Mas ele realiza muito bem seu papel no Departamento” (ibid., p. 6).

A tentação, contudo, é muito forte, e o personagem quebra sua promessa em “The Bronckhorst Divorce-Case”, que também integra *Plain Tales from the Hills*, no qual é chamado para ajudar em um suposto caso de adultério. Ao chegar à casa de Biel, acusado pelo Senhor Bronckhorst de se encontrar furtivamente com sua esposa, revela: “Não tive coragem de me desfazer das minhas maquiagens quando me casei. Assim serve?”, pergunta Strickland, mostrando-se na pele de um faquir fazendo seus *salaams* (ibid., p. 4). É com esse disfarce que o policial descobre que não houve nenhum caso extraconjugal e consegue provar o fato no

tribunal sem precisar revelar sua técnica de investigação. É possível que Strickland continuasse a sair por aí disfarçado, sem que sua esposa e mais ninguém soubesse, inclusive o narrador de suas histórias. Pois, como foi dito, os sons das ruas e dos bazares continuaram a chamá-lo até o fim dos seus dias. É um desejo difícil de apagar e que o aproxima ainda mais de Burton.

Viagem como método: a jornada de uma pesquisa

A viagem é marcada pelo encontro com o outro, e 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). Geralmente, o narrador-viajante aborda uma cultura estrangeira, servindo, para o leitor, como intermediário entre uma realidade conhecida e outra alheia a ele. É provável que o leitor nunca venha a ver ele próprio o que lhe foi contado pelo narrador. 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. A viagem também pode ser vista como um método para adquirir conhecimento, segundo Beatriz Bissio (2012), que mostrou como a viagem e a *rihla* (gênero da literatura árabe que pode ser descrito como "relato de viagem" – a própria palavra رحلة – *rihla*, em árabe – tem o significado de "viagem"[1]) eram vistas como formas de adquirir conhecimento no Império Árabe-Islâmico.

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 de Doha, no Catar, apresentava, em outubro de 2013, a exposição *Hajj: Journey to the Heart of Islam*[2], sobre a peregrinação a Meca, concebida conjuntamente com curadores do British Museum, de Londres, e havia nela uma seção dedicada a viajantes europeus que conseguiram visitar a cidade sagrada do Islã. Foi ali que aconteceu o encontro entre Burton e eu, e onde conheci sua obra *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah* (1855-1856)[3]. Esse relato de viagem foi a principal fonte da minha dissertação de

---

[1] Como coloca Murilo Sebe Meihy, "a discussão sobre a classificação desses relatos tem desafiado os historiadores que se debruçam sobre as narrativas de viagens árabes. Ao invés de considerá-las a partir de uma divisão entre categorias disciplinares como 'história', 'geografia' e 'literatura', muitos analistas preferem manter o termo árabe '*rihla*' (رحلة), em uma definição próxima de 'relato de viagem'. O conceito de '*rihla*' é retirado do Alcorão para nomear um tipo de produção literária específica que ressalta a descrição do itinerário que um viajante faz, acompanhado de comentários políticos, econômicos, históricos, sociológicos, ou de qualquer natureza, enfim, desde que constatável pela observação humana". (MEIHY, 2013, p. 55).

[2] O catálogo da exposição foi publicado como PORTER, 2012.

[3] De agora em diante, a obra será referida apenas por *Pilgrimage*.

mestrado, *"Going Native"? Islã e alteridade em "Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah" (1855-6), de Richard Francis Burton*, defendida em agosto de 2017 no Departamento de História da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (EFLCH-Unifesp), sob orientação da profa. Samira Adel Osman[4]. Como a peregrinação a Meca é uma viagem que nunca poderei fazer nesta vida – uma vez que não muçulmanos são proibidos de adentrar a cidade mais sagrada do Islã –, contentei-me em testemunhar o *haj* pelos olhos de Burton, ou melhor, pelas experiências de Abdullah, o disfarce que o explorador britânico criou para poder realizar a peregrinação. E foi Abdullah, juntamente com Burton e a peregrinação, o objeto da minha pesquisa de mestrado.

Abdullah, na verdade, já existia antes da peregrinação e continuou a existir depois dela. Esse disfarce acompanhou Burton por quase toda sua vida, aparecendo em vários outros escritos do britânico, inclusive em cartas e jornais. Através do contato com Burton-Abdullah, descobri vários outros viajantes disfarçados e, quando dei por mim, havia começado uma espécie de coleção, um inventário muito pessoal de histórias fascinantes. Desde missionários portugueses que se vestiam como monges budistas para espalhar a palavra divina do cristianismo pelo Tibete no século XV até espiões europeus que procuravam inserir-se em movimentos nacionalistas nas colônias em fins do século XIX e início do XX, passando por ingleses que adotavam identidades indianas como medida de segurança para não serem atacados em suas jornadas. Sultões turcos também tomavam para si identidades de pessoas comuns para circular entre o seu povo sem serem notados de modo a descobrir o que a população achava do seu governo.

Há os *voyeurs* com uma curiosidade antropológica (caso de Edward William Lane, que se disfarçou de muçulmano para descrever os hábitos dos egípcios em seu livro *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, escrito entre 1833 e 1835), os que simplesmente queriam ter acesso a locais e ritos proibidos a europeus (como o suíço Johann Ludwig Burckhardt, que fez a peregrinação a Meca disfarçado de muçulmano) e os que queriam adquirir conhecimentos de regiões ainda pouco exploradas, em favor dos governos europeus (caso do britânico E. H. Palmer, que, junto com Charles Drake, fez expedições de reconhecimento da região do Sinai e do Levante pelo Fundo de Exploração da Palestina; ou o do botânico Robert Fortune, que se disfarçou de comerciante chinês para descobrir o processo de produção do chá para o Império Britânico). Há os que tiveram mortes violentas ao terem seus disfarces descobertos (o escocês Alexander Burnes, representante britânico em Cabul, por

---

[4] A dissertação pode ser acessada aqui: <https://www.researchgate.net/publication/337261496_GOING_NATIVE_Isla_e_alteridade_em_Personal_Narrative_of_a_Pilgrimage_to_Al-_Madinah_and_Meccah_1855-6_de_Richard_Francis_Burton_-_PDF>.

exemplo, foi morto por uma multidão de afegãos em novembro de 1841) e os que quase perderam suas vidas (caso do alemão Adolph von Wrede, que teve sorte de escapar com vida após ser agredido e preso por beduínos quando tentou adentrar disfarçado o Hidramaute, em 1843). Contudo, a história mais bizarra com que me deparei é a do francês Michel Vieuchange, que se disfarçou de mulher muçulmana para percorrer parte do norte da África e tornar-se o primeiro europeu a ver a cidade murada de Smara, no interior do deserto do Saara, e que morreu logo em seguida em Agadir, em 1930, de complicações de saúde.

Mas os que mais me fascinam são aqueles que mergulharam tão intensamente nessa nova vida que caíram em uma espécie de crise de identidade, não sabendo mais quem eram de verdade. O viajante acabava por criar uma identidade "oriental" tão marcante que ele acabava vivendo uma outra vida. Já não sabia mais se era ele ou o outro, ou, ainda, os dois ao mesmo tempo. É o caso do húngaro Arminius Vámbery (judeu que andou de Constantinopla a grande parte da Ásia Central), a suíça Isabelle Eberhardt (que viveu na Argélia francesa como Sidi Mahmoud), o britânico T. E. Lawrence (o famoso Lawrence da Arábia) e, obviamente, Burton.

Esses viajantes encarnam uma das maiores ansiedades da época do imperialismo europeu de meados do século XIX e início do XX: a ideia de que um dos seus poderia se "descivilizar", transformar-se em um "nativo", um "bárbaro" – *going native*, como diz a expressão inglesa. Será que um dos nossos poderia se tornar um deles?, é a questão que martela esse temor. Na verdade, é um temor que já existia em outras épocas e em outras civilizações, como demonstra, por exemplo, a pesquisa do historiador Sanjay Subrahmanyam (2013), de que nos séculos XVI e XVII na Península Ibérica e no norte da África, nas relações entre cristãos e muçulmanos, havia sempre uma desconfiança para saber se algum dos convertidos em qualquer uma dessas religiões seguia a nova fé com o "coração" ou com dissimulação, como acontecia com os "renegados" (cristãos que se convertiam ao Islã para poderem lutar nos exércitos muçulmanos e ascender e/ou serem aceitos socialmente).

Essa ansiedade continua permeando as narrativas atuais nos contextos mais díspares: o medo de que um cidadão europeu ou norte-americano tenha se juntado ao Estado Islâmico ou simplesmente se convertido ao Islã[5]; o temor do "agente duplo" em narrativas israelenses e

---

[5] Segundo relatório da Comissão Europeia, cerca de 5 mil dos 42 mil combatentes que se juntaram ao Estado Islâmico, entre 2010 e 2016, são europeus. EUROPEAN COMISSION, "Responses to returnees: Foreign terrorist Fighters and their families", julho 2017. Disponível em: <https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/ran_br_a4_m10_en.pdf>. Acesso em: 11 mai. 2020.
Há também várias reportagens na imprensa que demonstram a ansiedade causada por esse temor e em relação ao que fazer quanto aos soldados que foram lutar pelo Estado Islâmico e se arrependeram e às mulheres europeias que se casaram com oficiais da organização que querem retornar para a Europa. Entre as matérias jornalísticas, ver: WARD, Clarissa, "ISIS Behind the mask", *CNN*, março 2017. Disponível em:

palestinas, em que um palestino pode ser um informante do exército israelense para combater o Hamas[6]; a perplexidade de não indígenas diante de um parente ou vizinho que passa a se autodenominar indígena em uma cidade no sul da Bahia e que se junta ao resto do seu povo para lutar pela demarcação de suas terras[7]. Em um mundo onde a imigração surge como um dos paradigmas da atualidade, onde as trocas e os contatos com o diferente são intensificadas, onde as identidades hifenizadas não são mais uma exceção à regra, a questão da alteridade que existe dentro de nós surge como um tema ao qual não se pode escapar, inclusive historicamente. É como Mary Louise Pratt vê o futuro da "zona de contato", no qual o interesse por teorias de deslocamento não seriam fruto da globalização ou do desenraizamento, mas sim do estudo de como entramos em contato com outro, em que se cria um mundo não sem História, mas sim uma proliferação de interseções de Histórias (PRATT apud BIRD, 2012).

É preciso dizer que eu – hoje me sinto mais confortável em dizer – sou também uma viajante, daí minha atração por essas figuras. Apesar de não sair por aí empunhando um disfarce claro, a viagem lhe dá a liberdade (ou a prisão) para ser quem você nunca havia pensado que poderia ser. No meu caso, por exemplo, fui confundida sistematicamente com uma iraniana ao perambular pelo Irã, fui vista como uma afegã que viveu muito tempo no exterior nas ruas de Cabul ou até como uma pessoa vinda de Congo-Brazzaville em um acampamento de *twas* na República Democrática do Congo (RDC), quando disse que era do Brasil – a referência mais próxima daquelas pessoas não era o país sul-americano, mas a capital do país centro-africano que faz fronteira ao norte com a RDC. Na China, era comum perguntarem se eu tinha parentes chineses, por causa do formato do meu rosto, o que me fazia rir porque fisicamente, aos meus

---

<https://edition.cnn.com/interactive/2017/03/europe/isis-behind-the-mask/>. Acesso em: 11 mai. 2020. A série televisiva *Homeland* (2011-2020) mostra em suas primeiras temporadas um soldado norte-americano capturado por um grupo terrorista muçulmano no Iraque que, após ser torturado, acaba se convertendo ao Islã e trabalhando para o grupo para realizar um atentado em solo norte-americano, enquanto é investigado por uma agente do FBI. A tensão da série trabalha com a ambiguidade do personagem do oficial, pois não se sabe para onde sua lealdade vai pender. Essa produção foi, por sua vez, inspirada na série israelense *Hatufim* (traduzida como *Prisioneiros de guerra*), de 2010, que também se escora nessa ambiguidade no retorno de soldados capturados no Líbano.

[6] Um exemplo é a reportagem: BOB, Yonah Jeremy, "The top Shin Bet official who 'converted' a Hamas supporter to Judaism", março 2020. Disponível em: <https://www.jpost.com/israel-news/the-top-shin-bet-official-whoconverted-a-hamas-supporter-to-judaism-620657>. Acesso em: 11 mai. 2020. Um dos filmes que exploram esse tema é *O príncipe verde* (2014), em que o filho do fundador do Hamas se torna um informante para os israelenses.

O tropo narrativo do "agente duplo" não vem de hoje, sendo que foi bastante usado durante a Guerra Fria entre Estados Unidos e União Soviética. A série *The Americans* (2013-2018) retrata muito bem esse temor do período na história de um casal de agentes soviéticos que finge ser um casal estadunidense recém-casado que acaba constituindo uma família em Washington. Essa história foi inspirada por um caso real de um casal de agentes da KGB que residiam no Canadá e tiveram dois filhos. Para saber mais sobre a história, ver CORERA, Gordon. *Russians Among Us* (Nova York: HarperCollins, 2020).

[7] Conforme se pode ver em ALARCON, Daniela Fernandes. *O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

olhos, não trago nenhuma semelhança com os povos chineses. Passar por esse tipo de experiência me fez refletir sobre a minha própria identidade (e a dos outros) de várias formas. É natural que as pessoas se voltem para referenciais que lhes são conhecidos para explicar e compreender o que está diante dos seus olhos (um processo mental que é recorrente em relatos de viagem, como veremos mais adiante). De toda forma, fiquei fascinada com a possibilidade de me passar, mesmo que apenas por alguns minutos, por alguém que eu não era. Embora, na verdade, eu também fosse esse alguém, mesmo que por alguns minutos. As viagens, se deixarmos, podem causar mudanças profundas dentro de nós.

A partir das reflexões sobre subjetividade de Merleau-Ponty, Edward Said afirma que o pensador francês declarava que a subjetividade em si é universal, o que significa que a intersubjetividade, ou toda subjetividade existente, é o único valor transcendental.

> Sozinho eu não consigo ser livre, nem consigo ser uma consciência ou um homem; e aquele que eu via primeiro como rival é meu rival apenas porque ele é eu mesmo. Eu descubro a mim mesmo no outro, assim como descubro a consciência da vida na consciência da morte, porque sou desde o começo essa mistura de vida e de morte, solitude e comunicação, que caminha em direção a uma resolução (MERLEAU-PONTY apud SAID, 2012, p. 9).

Não é preciso, no entanto, na visão desta tese, chegar a uma resolução, como veremos. Afinal, o caminho do meio, o "entre-lugar" de Silviano Santigo e o "terceiro espaço" de Homi Bhabha existem. Ao mesmo tempo, muitos caminhos podem ser apenas um.

Por causa do meu fascínio por esses personagens e pelo fato de o tema estar longe de ter se esgotado, resolvi dar continuidade a esse estudo, que chamo de "A representação de si como outro". Expandindo a análise para sua correspondência e para alguns títulos de livros da vasta obra de Burton, esta pesquisa volta-se para a representação que Burton faz de Abdullah em seus escritos, pois é pela palavra escrita que temos acesso a ele e à relação de Burton com sua própria alteridade. O intuito é, portanto, complexificar categorias dicotômicas do eu/outro e da identidade/alteridade.

Tanto Donald P. Nurse (1999) quanto Dane Kennedy (2005) comentaram o desafio de escrever um trabalho sobre Burton, pelo fato de ele articular distintos espaços geográficos, pelo seu conhecimento enciclopédico de diversas culturas e pelos seus interesses dos mais díspares. Sua ampla produção intelectual foi, de alguma forma, ofuscada pela sua vida também tão vasta. Como apontou Kennedy, a "miopia" que se tem sobre as atividades e interesses de Burton – algo que "não é fácil de ser corrigido" – deixa uma "imagem distorcida de quem ele foi e do que conquistou" (KENNEDY, 2005, p. 275). Tendo consciência dos desafios apresentados pela

vida de um homem como Burton, este estudo fará uma tentativa de se afastar de um olhar "míope" para buscar outros pontos de vista, voltando-se para as "fendas do texto".

Em busca das fissuras do texto

A representação é um conceito importante de ser estudado pois, para parafrasear Anne McClintock (1995), antes que uma categoria seja "disciplinada" ou "racionalizada", ela primeiro precisa ser "sistematicamente representada". Com relação a esse conceito, Said (2011) defendeu que a produção, a circulação, a história e a 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 da outra. Uma vez que as obras de Burton foram publicadas em meio à expansão do imperialismo britânico pelo mundo, é impossível fugir desse contexto imperial.

Assim, para além da dimensão interna das obras, 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. Como demonstra Henri Lefebvre (2006), a representação é importante para criar o espaço social, seu domínio e sua organização. As representações simbólicas são, portanto, fundamentais para a legitimação desses espaços, como se percebe no uso até hoje corrente dos termos "Oriente" e "Ocidente", que extrapolam divisões geográficas para definirem uma separação "cultural" (Austrália e Nova Zelândia, por exemplo, são considerados países "ocidentais", apesar de geograficamente estarem próximos ao Extremo Oriente e ao sudeste asiático; a África está, cartograficamente falando, no meio dessa divisão e é difícil saber onde localizá-la dentro desse binômio). Portanto, esta tese assume o uso de aspas quando for se referir a "Oriente", "Ocidente", "oriental" e "ocidental", categorias abstratas cujos significados apresentam enormes variações conotativas conforme o contexto e o enunciado.

O disfarce muçulmano de Burton suscitou, à época, várias dúvidas sobre a natureza da sua identidade, encarnando a ansiedade de uma possível "descivilização" entre um dos seus. Não à toa, essa tensão fica latente nos livros em que se vê a 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 (apud 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 os obras de Burton são narradas 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 das obras, ganha corpo nas categorias do "africano" e do "oriental", significando tanto alguém originário da região do Oriente Médio e/ou do subcontinente indiano, quanto 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 ao intelectual cultural, que é a de "não aceitar a política da identidade tal como é dada, mas mostrar como todas as representações são construídas [...]" (SAID, 2011, p. 478). As obras de Burton mostraram-se uma fonte fértil para abordar tais questionamentos, pois o objeto da representação delas é a alteridade em várias de suas 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, 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" (CERTEAU, 1982, p. 92)? Não é à toa que o famoso livro de David Lowenthal se intitula *The Past is a Foreign Country* (1988).

Carlo Ginzburg 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" e 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 a produziu, e o de simplesmente associá-la a "realidades extraliterárias por um nexo, em última análise, indeterminável" (GINZBURG, 2002, p. 80). Conforme essa visão, os "textos têm fendas" e, das suas fissuras, "sai algo de inesperado" (ibid., p. 99).

Assim, é pela aproximação a essas "fendas" que se pode fazer uma análise da relação do eu com o outro e, consequentemente, da relação do outro dentro de si mesmo. Essa relação toma várias formas, como apontado por Todorov:

> 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 (TODOROV, 2003, p. 3).

No caso desta pesquisa, a relação do eu com o outro toma forma na interação discursiva entre Burton e Abdullah em seus escritos. Para realizar tal análise, este estudo volta-se novamente para Ginzburg e 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 as obras de Burton não são diferentes. É possível farejar as pegadas deixadas por Abdullah nos textos redigidos 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 se encontram na forma de indícios textuais, o que faz com que o método de análise seja um modelo semiótico. Como apontou Todorov, "qualquer pesquisa sobre a alteridade é necessariamente semiótica; e reciprocamente: a semiótica não pode ser pensada fora da relação com o outro" (TODOROV, 2003, p. 229).

Portanto, será a partir da visão da "história como ciência do particular" que esta narrativa histórica será desenvolvida, sem, no entanto, que se perca de vista o fenômeno mais geral, que é o "encontro do eu com o outro". Como arrematou Certeau, "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" (CERTEAU, 1982, p. 91).

O primeiro capítulo, "A migração infinita: um olhar biográfico sobre Richard Francis Burton", tem por intuito fazer um balanço das principais biografias escritas sobre Burton, a fim de refletir sobre como sua vida foi representada para a posteridade. Essas biografias são fontes importantes, pois, além de apresentarem a vida do explorador, contextualizam melhor a questão do disfarce em diferentes etapas da sua trajetória e como isso se relaciona com o contato com alteridades das mais diversas. É o capítulo que faz uma apresentação do próprio Burton, uma vez que, para saber quem era Abdulah, precisamos saber primeiro quem era Burton. Com base nisso, e para procurar entender sua relação com o Islã e a alteridade no geral, foram escolhidos alguns aspectos da vida do explorador, a saber: um apanhado de biografias já produzidas sobre ele, a queima de fontes importantes por parte de Isabel, sua sexualidade, sua relação com a religião islâmica, sua busca pela nascente do rio Nilo, suas traduções, sua relação com as línguas estrangeiras e com outras alteridades.

Nos outros três capítulos, parte-se para a análise do objeto desta pesquisa, que é a figura de Abdullah. Seguindo a ordem cronológica, vê-se a evolução de Abdullah na obra de Burton desde a aparição de Mirza Abdullah, no Sind, em meados dos anos 1840, passando pelo seu auge, na peregrinação a Meca, como Shaykh Abdullah e, posteriormente, como Haji Abdullah.

O capítulo 2, chamado "A criação: Mirza Abdullah", mostra o nascimento do disfarce. Aqui, busca-se mostrar os primeiros momentos de Burton se disfarçando, seja como um coveiro na Itália tomada pela peste para ver os mortos, como relatado em algumas de suas biografias, seja pela tentativa de se passar por outra pessoa em Goa para raptar uma jovem que se encontrava em um convento – como supostamente é narrada em *Goa and the Blue Mountains* –, ou para ser visto como um local no Sind – conforme se encontra em *Scinde, or the Unhappy Valley* –, para chegar à criação de Mirza Abdullah, que foi introduzido com esse nome em um pós-escrito de *Falconry in the Valley of Indus*. Calcado na ideia do teatro, esse capítulo faz um paralelo entre o surgimento do disfarce e a criação de uma peça teatral, em que as ideias de mímica e jogo estão bastante presentes.

O terceiro capítulo, "A transformação: Shaykh Abdullah", foi baseado na minha dissertação de mestrado, na qual vemos Burton empreender a peregrinação a Meca à guisa de Abdullah. O relato foi descrito em *Pilgrimage*. Nessa parte, as mudanças realizadas por Burton em Abdullah são analisadas de perto para tentar entender como ele se relacionava com a alteridade ao longo da viagem. Considera-se este momento o auge de Abdullah, pois Burton

conseguiu realizar o *haj* com sucesso, o que causou uma mudança no disfarce, que de *Shaykh* tornou-se *Haji* Abdullah, para marcar a transformação final do peregrino.

O quarto e último capítulo, "A revelação: Haji Abdullah", procura mostrar o momento posterior ao auge, no qual Burton parte para Harar, na Abissínia, disfarçado como Haji Abdullah. No entanto, a recepção ao disfarce é bastante diferente da que recebeu ao longo de sua viagem para Meca, sendo alvo de suspeitas por vários dos lugares onde passou, tanto que, para preservar sua segurança, resolveu revelar sua verdadeira identidade ao adentrar a cidade. É o que ele conta no relato de viagem *First Footsteps in East Africa or an Exploration of Harar*. É interessante notar que Burton procura incentivar seus colegas de expedição a se disfarçarem de "orientais" também para realizar as missões de exploração no continente africano. Haji Abdullah aparece ainda rapidamente em livros posteriores, como *The Lake Regions of Central Africa*, *A Picture of Exploration*, em que Burton empreende a famosa busca pela nascente do Nilo; e em dois livros de poemas: *The Kasîdah of Hâjî Abdû El-Yezdî* e *Stone Talk*. Ele e Isabel faziam viagens disfarçados, principalmente na Síria, inclusive fazendo o papel de pai e filho, respectivamente. Outro momento no qual ele comenta seu disfarce se encontra em *The Book of a Thousand Nights and a Night*. Ao se voltar para essas obras, procura-se refletir se sua relação com Abdullah foi mudando e quais foram as modificações pelas quais seu disfarce muçulmano passou nas últimas décadas da sua vida.

Ao final, pretende-se fazer uma síntese do que foi visto ao longo da tese e realizar uma reflexão sobre como ele vivia essa alteridade, ao mesmo tempo que disfarçava a presença de Abdullah em seus escritos.

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 para o português e, quando retiradas diretamente de algum escrito de Burton, o texto original em inglês aparece em notas de rodapé (exceto quando a citação de Burton for feita a partir da biografia escrita por Edward Rice, neste caso foi utilizada a tradução de Denise Bottmann). 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 se encontra nesse idioma. Para alguns termos que aparecem com mais frequência, como *shaykh* e *haji*, escolheu-se manter a grafia usada por Burton em seus livros para criar um diálogo direto com as fontes.

Capítulo 1

A migração infinita: um olhar biográfico sobre Richard Francis Burton

O homem é uma "escolha", uma luta, um constante vir a ser. Ele é uma migração infinita, uma migração dentro de si próprio, da argila a Deus; ele é um migrante dentro de sua própria alma."

Ali Shariati

Richard Francis Burton (1821-1890) pode ser descrito de várias formas: explorador, antropólogo, etnólogo, tradutor, diplomata, militar e agente do império inglês. Ele escreveu vários livros sobre suas viagens pela Ásia, África, América do Norte e América do Sul. Serviu como oficial na Índia, fez a peregrinação a Meca e adentrou a cidade de Harar, na Abissínia. É provável que suas viagens mais famosas 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). Burton entrou para o serviço diplomático britânico graças à influência da família de sua mulher, Isabel, com quem se casou em 1861. Foi enviado, nesse mesmo ano, para ser cônsul na ilha de Fernando Pó, 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 *Kama Sutra* (1883), *The Perfumed Garden* (1886) e *The Book of the Thousand Nights and a Night* (1885-1888)[8]. Obteve o título de "Sir" em 1886, e faleceu em 20 de outubro de 1890, em Trieste, vítima de um ataque cardíaco.

Sua obra é tão vasta quanto suas viagens: ele escreveu 43 volumes sobre suas andanças, dois volumes de poesia, mais de cem artigos (sobre os mais variados temas, de línguas, arqueologia, antropologia, geologia a religiões, folclore, política externa e sexualidade) e 143 páginas de autobiografia, além de ter traduzido dezesseis volumes de *As mil e uma noites*, seis volumes de literatura portuguesa, dois volumes de literatura latina, quatro volumes de folclore, entre outros trabalhos, inclusive traduções de obras de autores brasileiros (BRODIE, 1967). Foram publicados dois livros que reúnem sua bibliografia completa: *An Annotated Bibliography of Sir Richard Francis Burton*, de Norman Penzer (1923), e *Sir Richard F. Burton: A Biobibliographical Study*, de James A. Casada (1990). Essa bibliografia foi ampliada com descobertas de Burke Casari em *In Search of Richard Burton: Papers from a Huntington Library Symposium*, organizado por Alan Jutzi, e em *A Bibliography of Contributions to Select*

[8] De agora em diante, a obra será referida apenas por *Nights*.

Indian Newspapers. Na internet, o site Burtoniana (http://www.burtoniana.org) continua compilando todo tipo de material relacionado ao explorador, disponibilizando gratuitamente grande parte da obra de Burton, assim como algumas de suas biografias.

O fato é que, mesmo diante dessa profusão de trabalhos, foi a própria vida de Burton que suscitou maior interesse. O presente capítulo procura, portanto, fazer um levantamento biográfico para depois, a partir de nove biografias escolhidas – seja por serem consideradas essenciais para o estudo sobre o explorador, seja pela qualidade de pesquisa ou sua atualidade, seja pelo seu sucesso comercial –, analisar alguns fatos importantes da vida de Burton, assim como características de sua personalidade. O objetivo é entender como sua trajetória foi representada por esses biógrafos, que acabam, por sua vez, influenciando a forma como ele é visto por estudiosos e pelo público geral[9].

A maior parte das biografias de Burton está em inglês – apenas o livro de Rice ganhou tradução no Brasil. Algumas são bastante volumosas, tendo sido publicadas em dois volumes e ultrapassando mil páginas. Essas nove biografias foram lidas ao mesmo tempo, e os fichamentos foram feitos por capítulo em uma tabela Excel, a fim de facilitar a comparação entre as diferentes fases da vida de Burton na visão de cada biógrafo.

Tendo realizado esse apanhado biográfico de Burton, o presente capítulo vai abordar alguns temas da vida do explorador que merecem um olhar mais detido em razão da importância que assumem dentro do escopo desta pesquisa. A saber: seu casamento com Isabel Arundell e a queima de manuscritos e outros papéis de sua autoria após sua morte em 1891; sua sexualidade; sua relação com religiões e religiosidades, principalmente o Islã; sua busca pela nascente do Nilo; sua habilidade com línguas estrangeiras e a controvérsia em torno da tradução de *As mil e uma noites*; e, finalmente, a sua relação com a alteridade.

Antes de se debruçar sobre essas obras específicas, é preciso situá-las dentro de um contexto mais amplo da produção biográfica de Burton, a fim de justificar a escolha de determinados títulos em detrimento de outros e de entender a posição de cada biógrafo em relação a determinados assuntos. Na análise a seguir, também é levada em conta a relação dos biógrafos com o biografado, já que "a escrita biográfica está bem próxima do movimento em

---

[9] Os títulos selecionados para realizar parte do trabalho foram *The Life of Sir Richard Burton* (1893), de Isabel Burton; *The True Life of Capt. Sir Richard Francis Burton. H. S.* (1896), Georgiana M. Stisted; *The Life of Sir Richard Burton* (1906), de Thomas Wright; *The Devil Drives: A Life of Sir Richard Burton* (1967), de Fawn M. Brodie; *Burton: Snow Upon the Desert* (1990), de Frank McLynn; *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* (2008/1990), de Edward Rice; *A Rage to Live: A Biography of Richard and Isabel Burton* (1998), de Mary Lovell; *An Amateur Barbarian: The Life and Career of Sir Richard Francis Burton, 1821-1890* (1999), de Donald Paul Nurse; e *The Highly Civilized Man: Richard Burton and the Victorian World* (2005), de Dane Kennedy.

direção ao outro e da alteração do eu rumo à construção de um Si transformado em outro" (DOSSE, 2009, p. 14).

1.1) Itinerário biográfico

Burton foi tema de cerca de quarenta biografias, inclusive quando ainda estava vivo. O primeiro desses livros foi *A Short Sketch of the Career of Sir Richard F. Burton* (1886), uma reunião de textos de Burton e Isabel, junto com um artigo escrito pelo amigo de faculdade de Burton, Alfred Bate Richards, para o jornal *The World*. Trata-se de uma versão atualizada de um texto escrito em 1880 por Richards. A obra de 96 páginas abrange toda a carreira de Burton: o próprio Richards escreveu sobre o amigo até o ano de 1876; Andrew Wilson, de 1876 a 1879; e St. Clair Bradley, de 1880 a 1886.

Em 1887, foi publicada *Richard F. Burton K. C. M. G.: His Early, Private and Public Life with an Account of his Travels and Explorations*, biografia escrita por Francis Hitchman, lançada em dois volumes. Como havia gostado da biografia que ele escrevera sobre o escritor e político conservador Benjamin Disraeli (1804-1881), Isabel Burton achou que ele era a pessoa adequada para redigir uma biografia que detalhasse as conquistas da carreira do marido, o que poderia ajudá-lo a se aposentar antes do tempo previsto pelo serviço diplomático britânico. Isabel deu a Hitchman acesso à autobiografia que Burton havia ditado para ela e a outros livros e documentos; em troca, o casal aprovaria o manuscrito final. Hitchman descumpriu essa promessa, e o livro não saiu como esperado pelos Burton. Isabel escreveu ao editor Leonard Smithers – que publicaria alguns livros de Burton – afirmando que Hitchman se aproveitara dela e realizara a obra da forma que ele desejava (LOVELL, 1998).

Na visão do bibliógrafo Norman Penzer (1923), essa seria a única biografia de Burton digna desse nome, por apresentar uma história clara e objetiva de sua vida. Décadas depois, a biógrafa Fawn Brodie (1967) declarou que a biografia de Hitchman era um "plágio escandaloso", pois ele simplesmente mudara os pronomes da autobiografia da primeira para a terceira pessoa e copiou trechos inteiros dos livros de Burton sem dar o devido crédito. A mesma posição teve a biógrafa Mary Lovell (1998), que ainda observou que Hitchman dissera à imprensa que ele fora obrigado pelos Burton a retirar parte do material por não ser considerado "adequado", supostamente por se tratar de trechos moralmente "impróprios". Isabel respondeu a essas acusações dizendo que sua intenção era manter anônimas as identidades de pessoas ainda vivas.

A própria Isabel Burton redigiu, em 1893, uma espécie de monumento literário ao marido: *The Life of Captain Sir Richard F. Burton*[10], biografia dividida em dois volumes. Considerada a principal fonte biográfica sobre Burton, tem um tom de hagiografia, conforme comentários feitos por estudiosos. Isabel desejava resguardar a reputação póstuma de seu marido, e essa biografia tinha o intuito de mostrá-lo como um marido perfeito e um gênio incompreendido, não reconhecido e até perseguido por seus conterrâneos britânicos. Como Isabel foi apontada como a única executora do testamento do marido e o casal não teve filhos, ficou em suas mãos a administração de todos os escritos do explorador[11]. Ela tomou algumas decisões polêmicas em relação ao espólio, queimando manuscritos e outros papéis, o que enfureceu a família de Burton, grande parte dos amigos do casal e da opinião pública, assim como dos biógrafos posteriores. O livro totaliza quase 1.500 páginas e é uma espécie de colagem, contendo a autobiografia ditada por Burton, trechos de seus livros, artigos e diários pessoais, juntamente com matérias de jornais, outros relatos biográficos (como o de Alfred B. Richards), cartas e vários escritos e reflexões da própria Isabel, além de fotos e pinturas. Quando do seu lançamento, em 11 de julho de 1893, o livro foi bem recebido pela crítica. O *Edinburgh's Review* comentou que era "um livro extraordinário, de uma mulher extraordinária sobre um homem extraordinário" (apud LOVELL, 1998, 71%). Também foi um sucesso comercial, tanto que possibilitou que a viúva guardasse dinheiro para se manter financeiramente até o fim da vida.

Apesar disso, *The Life* foi criticado por biógrafos posteriores. Thomas Wright foi bastante duro com Isabel: "Para qualquer um que tem algum conhecimento sobre Burton, não há dúvida de que ela era completamente inadequada para essa tarefa" (WRIGHT, 1906, v. 2, p. 267). Na sua visão, o livro é uma "ofensa ao bom gosto" e claramente foi escrito com pressa, pois, segundo ele, ela temia não sobreviver para completar a biografia, que demorou oito meses para ser redigida. O biógrafo ainda publicou uma carta do primo de Burton, Dr. Edward J. Burton (de 23 de março de 1897), com a seguinte opinião: Isabel tinha dois objetivos ao escrever a biografia, provar que Burton era católico e amenizar as indiscrições e insubordinações do marido.

---

[10] De agora em diante, a obra será referida apenas como *The Life*.

[11] Acabamos usando essa adjetivação de "explorador" e "viajante" para nos referirmos a Burton pois, na visão desta pesquisa, esses são os termos que melhor o caracterizam, tanto pela sua vida andarilha e sua vontade de viajar, quanto pelo fato de que grande parte de suas viagens estiveram vinculadas à expansão do Império Britânico no século XIX, e sendo que "explorador" virou uma profissão de bastante sucesso entre os britânicos da Era Vitoriana. Esse aspecto será melhor debatido na seção 1.5.

Norman Penzer foi ainda mais corrosivo em sua crítica à escrita de Isabel, deixando transparecer sua própria misoginia. “Lady Burton não era a pessoa adequada para escrever a biografia do seu marido, ela não tinha o tempo nem a saúde e o discernimento necessários para uma tarefa dessas” (PENZER, 1923, p. 308-309). Ele resumiu a obra como um “*scrapbook* burtoniano”, devido à reunião “aleatória” de cartas, colagens e extratos de matérias de jornais em quase todos os capítulos. As cartas e trechos são, em geral, citados sem apresentar a referência de onde foram tirados. Ao final, o livro de Isabel só poderia ser “visto como uma coleção de notas, algumas das quais sem valor nenhum, enquanto outras têm uma natureza interessante que seriam muito bem usadas por um *homem* que fosse escrever um livro de verdade sobre Burton” (ibid., p. 310, grifo nosso). Percebe-se que, para Penzer, uma pessoa do gênero masculino é que seria a mais indicada para concluir essa tarefa, e ele questiona, assim, a competência da viúva para tal tarefa.

Mary Lovell, por sua vez, foi mais generosa com Isabel. Ela reconheceu que existem erros de grafias e de gramática em *The Life*, contudo, considera que o livro se mantém como um compêndio precioso de informações precisas e únicas sobre a vida íntima de Burton. Ela não deixou de cobrir nenhum evento da vida do marido, inclusive sua “conversão” religiosa e a queima do manuscrito de *The Scented Garden*. Para Lovell, trata-se de um livro cheio de informações, ao exemplo das obras de Burton, e que é “às vezes difícil de seguir. É incrível que ela tenha conseguido completar esse trabalho em tão pouco tempo”, escreveu, admirada. “Todo conhecimento que adquiriu ao longo de trinta anos foi usado para produzir o livro” (LOVELL, 1998, 71%). Mesmo assim, a biógrafa reconheceu que o trabalho teria sido mais legível se tivesse passado por uma edição. Ainda que tenha observado o tom hagiográfico da biografia, Dane Kennedy (2005) destacou que Isabel foi surpreendentemente sincera e livre de qualquer hipocrisia ao tratar das visões religiosas de Burton.

É realmente um livro bem difícil de acompanhar. Há informações que aparecem de modo aleatório em alguns capítulos, e a escrita de Isabel soa bastante datada. Com certeza, o livro se beneficiaria de uma boa edição. Os dois volumes poderiam ter sido condensados em um único tomo mais objetivo sem perda de conteúdo. Há também passagens de veracidade duvidosa que claramente tinham o objetivo de engrandecer a imagem de Burton. Apesar disso, traz informações valiosas sobre a vida do casal. A questão é que, devido à queima de diários, cartas e outros papéis do explorador após sua morte, e à morte de Isabel, *The Life* tornou-se um livro incontornável para qualquer um que queira estudar Richard Francis Burton. Por ser considerada a principal fonte biográfica sobre ele, a partir de onde todas as outras biografias começaram, não havia como fugir da sua leitura e de seu uso nesta pesquisa. Se Isabel teria ou

não sido “a pessoa adequada” para escrever uma biografia de Burton, isso não importa. O que é preciso ter em mente ao se estudar esse tipo de biografia é uma compreensão da posição em que se situa o biógrafo em relação ao biografado. *The Life* é, assim, o relato de uma mulher extremamente preocupada com a imagem do marido, que procurou esconder seus defeitos a fim de protegê-la para a posteridade. É com esse olhar que a biografia de Isabel será vista por este estudo.

Do mesmo modo, as biografias que a seguiram 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 Georgiana Stisted, e *The Life of Sir Richard Burton* (1906), de Thomas Wright – e até *The Romance of Isabel Lady Burton* (1897), de W. H. Wilkins, biografia em dois volumes publicada após a morte de Isabel, em 1896.

A primeira foi escrita pela sobrinha de Burton, Georgiana Stisted, filha de sua irmã Maria, que se casara com o coronel Henry Stisted. Ela alimentava ambições de se tornar escritora como o tio, a quem idolatrava, tanto que publicou o romance *A Fireside King*, em 1880, sobre a viúva de um capelão na Índia e suas imprudentes filhas. Como a obra não fez sucesso, ela não escreveu mais nenhum romance. Isabel escreveu-lhe uma carta com algumas recomendações para serem usadas em seu próximo livro, como criar um final feliz para sua heroína. Stisted se sentiu ofendida com esses conselhos e, a partir daí, sua relação com Isabel começou a azedar (LOVELL, 1998). Também o fato de que a família de Burton era protestante e não aprovava a devoção católica de Isabel – que enterrou o marido seguindo os ritos dessa religião, para desgosto da cunhada, e revelou que o teria convertido no leito de morte – tensionava ainda mais a relação.

Stisted esperou Isabel morrer para apostar novamente na carreira literária lançando a biografia de seu tio, que escreveu com o objetivo de fazer frente ao livro da viúva. O próprio título deixa clara essa afronta a *The Life*, pois essa seria a *verdadeira* vida do capitão Sir Richard Francis Burton. Mas o sucesso não veio. Segundo Lovell (1998), a ideia original de Stisted era fazer uma segunda edição dessa biografia, com correções e edições de Elizabeth Lynn Litton, escritora amiga do casal Burton, mas que depois da queima de *The Scented Garden* voltou-se contra Isabel. No entanto, como a biografia foi recebida com indiferença, a reimpressão nunca foi feita. Stisted creditava a recepção fria da obra aos católicos, que, na sua visão, estavam fazendo de tudo para acabar com sua reputação. O livro traz algumas histórias de família, retratando a amargura que existia entre Isabel e Maria, mãe de Stisted, enquanto a maior parte do seu conteúdo foi tirada de trabalhos de Burton e de Isabel.

The True Life of Capt. Sir Richard Francis Burton é um livro bem mais fácil de ler que *The Life*, pois traz uma narrativa mais objetiva, organizada e condensada da vida de Burton. No entanto, é um livro que se apoia em demasia nos escritos do próprio explorador, trazendo poucos aspectos inéditos ou interessantes da sua trajetória, a não ser algumas reminiscências da infância e da relação dele com a família. O volume parece ter sido realmente escrito para provar que Burton não era católico e mostrar que sua união com Isabel não fora adequada. O ressentimento para com Isabel corre solto nas páginas do livro, e Stisted procura a todo momento apontar que o amor da vida de Burton não fora a mulher com quem ele se casou, mas uma nobre persa que o tio teria conhecido quando servia na Índia, ou uma prima dos Burton. É bem provável que essa misteriosa persa tenha existido, mas a relação pintada por Stisted beira uma trama romanesca. É um livro importante para esta pesquisa por representar a contenda religiosa no seio da família de Burton, uma vez que especulações sobre a religião do explorador são temas de debate até hoje.

Em resposta à biografia de Stisted, foi publicado, também em dois volumes, em 1897, *The Romance of Isabel Lady Burton*, de W. H. Wilkins. Escrita parcialmente por Isabel antes de sua morte e completada posteriormente por Wilkins, a obra traz um relato da vida de Isabel. O relacionamento com Burton é mostrado como uma das maiores histórias de amor da época, cujo enlace estava predestinado a acontecer: Isabel Arundell conhecera quando criança uma cigana de nome Hagar Burton, que lhe teria revelado que ela demoraria a encontrar o amor, mas essa espera valeria a pena pois se casaria com um homem alto e moreno, de quem adotaria o nome cigano "Burton". Hagar teria escrito em romani essas previsões em um horóscopo, e Isabel o teria entregado a Burton. Tanto Richard quanto Isabel eram pessoas supersticiosas, e esse horóscopo seria sinal de que a união estava predestinada a acontecer.

O encontro entre os dois só é conhecido pelo relato de Isabel, conforme narrado em *The Life*: quando ela o viu pela primeira vez em Boulogne, na França, já afirmou que ele seria o homem com quem se casaria. No entanto, ele só veio a notá-la dez anos depois e, daí, não demorou a pedi-la em casamento. A questão religiosa adiou a união ainda mais, pois a mãe de Isabel não aceitava que ela se casasse com um homem que não fosse católico. Os obstáculos foram superados, um a um, até a união idílica que durou mais de trinta anos. Wilkins também procurou defender a imagem de Isabel de algumas das acusações publicadas na biografia de Stisted. O que é interessante no livro é a seguinte confissão de Isabel, no primeiro volume: "Eu queria ser um homem – e se eu fosse um homem, seria Richard Burton. Mas como sou uma mulher, eu seria a mulher de Richard Burton" (BURTON, I.; WILKINS, 1897, v. 1, p. 91). Isso

mostra que Isabel possuía um espírito aventureiro e que casar-se com o explorador era sua maneira de viver essas fantasias de aventura.

Em 1906, saiu, em dois volumes, *The Life of Sir Richard Burton*, de Thomas Wright[12]. O autor deixa claro em seu prefácio que é seu "dever retificar os enganos e falsas declarações de Lady Burton e preencher as lacunas que ela deixou", com o intuito de proteger Burton de seus inimigos. Ele critica ainda a falta de precisão de certas informações tanto por parte de Isabel quanto de Stisted, que teriam ignorado a documentação. Exemplo disso era o fato de Burton afirmar que nascera em Elstree, sendo que os documentos apontavam Torquay como seu local de nascimento. Wright afirma que havia conseguido cinquenta "anedotas" inéditas, enumerando uma série de fontes[13]. E faz um agradecimento especial a John Payne por ajudá-lo na questão da tradução de *Nights*. No livro, Wright acusa Burton de ter plagiado a tradução de Payne.

Brodie explicou que Wright era amigo pessoal e grande admirador de Payne e hostil a Burton. Em seu *The Life of John Payne*, lançado em 1919, ele admitiu que um dos principais objetivos em escrever a biografia de Burton era mostrar que o explorador "roubara a tradução de *Arabian Nights*" de Payne (WRIGHT apud BRODIE, 1967, p. 341). É bastante comum que os biógrafos defendam Burton dessa acusação feita por Wright, cujo livro foi muito popular na época de seu lançamento, pois teve três reimpressões em doze meses.

Ainda que *The Life of Sir Richard Burton* tenha se baseado em farta documentação até então inédita e o biógrafo tenha tido a oportunidade de conversar com muitas pessoas que conheceram Burton pessoalmente, não há dúvida de que o livro foi escrito para mostrar que ele havia "roubado" sua celebrada tradução de *Nights* de John Payne. O primeiro volume cobre até o ano de 1879, amontoando os fatos da principal fase da vida de Burton – e, sempre que há uma brecha, faz algum comentário sobre *Nights*. O segundo volume é praticamente dedicado a comparar a tradução de Burton com a de Payne para provar que o plágio realmente ocorreu. Por causa do papel que teve nessa polêmica e por apresentar fontes documentais sólidas, é uma obra importante para se estudar a vida do explorador.

A associação de Burton à ideia de aventura foi consolidada após sua morte, em especial quando o famoso Museu de Cera de Madame Tussaud rapidamente confeccionou um boneco

---

[12] Biógrafo de Edward Fitzgerald, tradutor de *Rubaiyat* de Omar Khayyam, e, posteriormente, de John Payne, outro tradutor de *As mil e uma noites* (WRIGHT, 1906, v. 1, p. VII).

[13] Duzentas cartas não publicadas de Burton e Isabel; entrevistas com familiares e amigos; outras cartas enviadas ao autor por amigos e familiares; papéis das coleções de Burton nas Free Libraries de Camberwell e Kensington; manuscritos não publicados escritos por amigos de Burton; registros da igreja de Elstree; manuscritos de F. F. Arbuthnot e Edward Rehatsek; um livro não publicado de Arbuthnot, *Life of Balzac*; a árvore genealógica dos Burton em Shap; e várias entrevistas realizadas ao longo de viagens.

representando o explorador em vestes árabes, como um peregrino a caminho de Meca. Isabel Burton supostamente fornecera as vestes que Burton usara durante o *haj* para servir de figurino para o boneco. Para Kennedy, essa ação elevou o explorador ao panteão dos heróis nacionais, ao mesmo tempo que destacou como era irônico e apropriado para Burton ser exibido de uma forma que mostrava seu caráter inglês envolto na alteridade. "Ao retratá-lo em seu disfarce em peregrinação a Meca, a natureza ambígua da sua identidade foi reconhecida involuntariamente" (KENNEDY, 2005, p. 261). Ou seja, uma das imagens do explorador que ficaram para a posteridade é a de Burton-Abdullah.

Figura 1 – Richard Burton no Museu de Cera da Madame Tussaud.

Essa faceta da sua vida foi explorada em biografias subsequentes, como a de Walter Phelps Dodge, que publicou em 1907 um relato breve e nada importante sobre o viajante: *The Real Sir Richard*. Em 1923, surgiu a já mencionada bibliografia de Penzer, fundamental para entender também alguns aspectos biográficos de Burton. Na década de 1930, surgiram outras três biografias convencionais, inspiradas na relação do explorador com o imaginário "árabe":

Arabian Nights Adventurer (1931), de Fairfax Downey; *Richard Burton, Explorer* (1936), de Hugh J. Schonfield; e *The Arabian Knight: A Study of Sir Richard Burton* (1936), de Seton Dearden.

Burton (1963), de Byron Farwell, é considerada a melhor obra para introduzir o leitor ao mundo do explorador, ainda que não traga novidades biográficas. Allen Edwardes também se valeu desse imaginário árabe e da identidade fluida de Burton em *Death Rides a Camel: A Biography of Sir Richard Burton* (1963). Em 1967, Fawn M. Brodie publicou *The Devil Drives: A Life of Sir Richard Burton*. Autora pioneira do gênero da psicobiografia – ela já havia redigido biografias desse tipo sobre os presidentes norte-americanos Thomas Jefferson e Richard Nixon –, Brodie coloca o explorador "no divã do psicanalista" (NURSE, 1999, p. 21). Ela chega à mesma conclusão do artigo de Jonathan Bishop, "The Identities of Sir Richard Burton: The Explorer as Actor", publicado em 1957 (ainda que não o mencione em sua bibliografia), a de que, devido ao nomadismo em sua infância e adolescência, Burton teria crescido sem uma identidade estável e, por isso, passado a vida procurando por uma. Brodie fez a pesquisa mais extensa sobre Burton até aquele momento. É considerada uma das melhores biografias escritas sobre o explorador até hoje, embora tenha sido criticada por tirar certas conclusões sem apresentar evidências históricas.

Com certeza a psicologização de *The Devil Drives* é problemática. Brodie se valeu dessa técnica principalmente ao analisar a relação de Burton com seus pais. A autora acaba tirando conclusões precipitadas a partir de uma visão muito mais pessoal do explorador do que calcada em fatos[14]. Apesar disso, continua sendo uma das melhores biografias já escritas sobre Burton, tanto pelo trabalho de pesquisa quanto por ser uma das mais influentes, além de ser uma leitura bastante agradável.

Como demonstrou Kennedy (2005), a ligação de Burton com a Arábia passou a ser suplantada pela sua participação na busca pelas fontes do Nilo ao longo das décadas seguintes. O sucesso de *The White Nile* (1960), de Alan Moorehead, relato da busca pela nascente do Nilo na segunda metade do século XIX feita por europeus, e a minissérie subsequente de seis episódios *The Search for the Nile*, produzida pela rede estatal britânica BBC em 1971, renovaram o interesse pelo papel de Burton nessa busca. Ao mesmo tempo, houve o lançamento do livro *Speke* (1971), de Alexander Maitland, até hoje a única biografia desse outro explorador,

[14] As questões em torno da sua sexualidade (ele teria uma homossexualidade latente), da sua relação com Isabel, amigos mais jovens e a família são tratadas por esse prisma – felizmente esse tipo de interpretação acaba não dominando o livro. A questão da sexualidade de Burton será tratada de modo mais detido no tópico 1.3.

que contém bastante informação sobre a polêmica acerca da nascente do rio africano. Burton começou, então, a aparecer como personagem de romances ficcionais[15].

O fato de Edward Said, no seminal *Orientalismo*, de 1978, ter dedicado algumas páginas a *Pilgrimage* deu origem a vários estudos e artigos sobre o próprio Burton e a totalidade da sua obra sob a ótica da vertente orientalista. No livro, Said reconheceu a ambivalência de Burton: o que interessa ao autor é como coexistiam no explorador a contradição de ser um rebelde contra a autoridade inglesa e um "agente potencial" dessa mesma autoridade no chamado Oriente. Ao final, Said afirmou que até mesmo a complexidade de Burton se rende ao molde político-intelectual perpetrado pelo orientalismo, conclusão que é endossada por outros estudiosos do tema[16]. Em seguida, Michael Hastings publicou *Sir Richard Burton: A Biography* (1979).

Marcando o centenário de sua morte, o ano de 1990 foi repleto de lançamentos ligados à figura de Burton. No cinema, sua trágica busca pela nascente do Nilo foi trama do filme *As montanhas da lua* (1990), que representa Burton de maneira bastante generosa. O longa hollywoodiano foi baseado no romance histórico *Burton and Speke* (1982) e coloca no centro

---

[15] Segundo Kennedy (2005, p. 338), entre os romances que incluem Burton como personagem estão: *To Your Scattered Bodies Go*, de Philip José Farmer (Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1971. No Brasil, o livro foi lançado pela Editora Brasiliense em 1987, sob o título *O planeta do rio*); *Trail to Bear Paw Mountain*, de William Rayner (Londres: Collins, 1974); *The Rock Child*, de Win Blevins (Nova York: Tom Doherty Associates, 1998); e *The Bookman's Promise*, de John Dunning (Nova York: Scribner, 2004), um mistério que gira em torno da descoberta de um diário de Burton até então desconhecido. Tanto Edwardes, em *Death Rides a Camel*, quanto Alfred Bercovici, em *That Blackguard Burton!* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962), inventam cenas e diálogos para suas "biografias" de Burton. Obras para crianças e jovens adultos incluem *Richard Burton: The World's Great Explorers*, de Charnan Simon (Chicago: Children's Press, 1991), e *Fearless Adventurer: Sir Richard Burton*, de Arthur Orrmont (Nova York: Julian Messner, 1969). Também é possível encontrar Burton como personagem de histórias em quadrinhos, séries de TV e filmes. Como exemplo do primeiro caso, a série *Bruxaria*, em três volumes, de James Robinson, com ilustrações de Teddy Kristiansen e Michael Zulli, lançada em 1994, traz como protagonistas as Três Bruxas de *Sandman*, de Neil Gaiman. Burton surge no segundo volume como uma das reencarnações de uma jovem sacerdotisa que foi morta e em cujas novas vidas precisa vingar seu assassinato. Do segundo, o personagem de Sir Malcolm Murray, interpretado por Timothy Dalton, na série de mistério gótico *Penny Dreadful* (2014-2019), que se passa no fim da era vitoriana, é claramente inspirado em Burton, por ser um explorador do continente africano, e é até possível perceber uma semelhança física entre Burton e Murray. Contudo, a narrativa mais bizarra com que me deparei que utiliza Burton como personagem é, sem dúvida, do filme *Zero Patience*, um musical canadense sobre aids de John Greyson, lançado em 1993. A trama gira em torno de Burton, que descobriu a fonte da juventude e se tornou imortal, trabalhando como sexólogo e taxidermista na organização de uma exposição em um museu de história natural do Canadá sobre o "paciente zero", baseada em uma lenda urbana de que um jovem canadense teria levado o vírus HIV para a América do Norte. No meio do filme, Burton acaba tendo um caso com o suposto "paciente zero".

[16] LAISRAM, Pallavi Pandit. *Viewing the Islamic Orient: British travel writers of the nineteenth century*. New Delhi: Routledge, 2006. 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, p. 491-511, 2010. WALLEN, John. "Burton, Said and Postcolonial Theory: An Unreasonable Discourse". *The Victorian*, vol. 1, n. 2, 2013, p. 1-36. Wallen, professor na Universidade de Sharjah, nos Emirados Árabes Unidos, é autor de vários outros artigos sobre Burton que podem ser baixados em sua página da rede social Academia (https://sharjah.academia.edu/DrJohnWallen). WILLIAMS, Philip. "Extreme Virtue and Horrible Vice: Sir Richard Francis Burton and Orientalism". Disponível em: http://www.writerightnow.co.uk/wp-content/uploads/2012/11/extreme-virtue-and-horrible-vice-by-phil-williams.pdf. Acesso em: 04 jul. 2015.

da história a complicada relação entre os dois exploradores, que é transformada em entretenimento para as massas.

Figura 2 – Iain Glen (como Speke, à esq.) e Patrick Bergin (como Burton) em *As montanhas da lua*.

O ano de 1990 também marcou a publicação da bibliografia *Sir Richard F. Burton: A Biobibliographical Study*, de James A. Casada (1990), que deu prosseguimento ao trabalho de Norman Penzer, e de duas biografias: *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*, de Edward Rice, e *Burton: Snow Upon the Desert*, de Frank McLynn. O livro de Rice foi um êxito comercial, chegando à lista dos mais vendidos do *The New York Times*, mas é visto como bastante problemático pelos estudiosos de Burton, pois romantiza várias passagens da vida do explorador. Um terço do livro foi dedicado ao período que ele passou na Índia (Rice escreveu outros títulos sobre sufismo e hinduísmo e provavelmente resolveu desenvolver com mais profundidade os temas que mais lhe interessavam na vida de Burton), enquanto suas explorações e traduções não ganharam o destaque merecido.

Rice aceita todas as afirmações de Burton de modo acrítico – "nunca um gesto sábio para o biógrafo ou historiador com relação a qualquer figura histórica, mas especialmente perigoso com Burton", já alertou Nurse (NURSE, 1999, p. 24). Rice não poupa elogios ao

explorador ao longo do livro, além de ser um defensor de Isabel. Ele gosta particularmente de apontar o interesse sexual que Burton tinha por mulheres não brancas, garantindo que, até se casar com Isabel, ele nunca tinha tido um relacionamento com uma mulher branca. Esse *male gaze*[17] descarado de Rice, junto com a exotização exagerada de corpos femininos não europeus, pode incomodar as sensibilidades atuais e traz à tona questionamentos sobre quem está projetando o que exatamente. Ao mesmo tempo, suas conclusões são de natureza incerta. Mesmo assim, é uma leitura importante, pois traz dados pertinentes sobre o interesse de Burton por religiões, além de ter sido a única biografia traduzida no Brasil, por Denise Bottmann para a Companhia das Letras. Deve-se levar em conta também que é um livro voltado para o público mais amplo, então as preocupações do autor são diferentes das de estudos acadêmicos sobre o explorador. É importante ainda mencionar que, assim como biografias e estudos sobre ele, a vasta obra de Burton foi pouco traduzida no Brasil, o que dificulta o acesso de leitores e estudiosos brasileiros[18].

A biografia escrita por Frank McLynn segue os moldes psicobiográficos de Brodie – inclusive, em alguns trechos, um texto parece cópia do outro. No geral, o autor defende a ideia de que a identidade de Burton era instável, assim como examina as representações raciais e sociais de suas obras em detalhe, para concluir que havia algo de cripto-fascista e nietzschiano na natureza do explorador, mas claramente se excede ao falar de uma suposta bissexualidade. McLynn publicou também uma antologia de escritos de Burton, *Of No Country: An Anthology of the Works of Sir Richard Burton* (1990), assim como um segundo volume da sua biografia, em 1991, *From the Sierras to the Pampas – Richard Burton's Travels in the Americas 1860-69*.

O competente trabalho de pesquisa de McLynn acaba ficando em segundo plano diante das psicologizações que permeiam o livro todo. Há passagens, a meu ver, constrangedoras, principalmente no que tange à relação de Burton com seus pais e seu irmão. Trechos como este: "Se ele desprezava seu pai como protótipo masculino, sua mãe o deixou com um desgosto pelo princípio feminino e criou uma misoginia que o acompanhou em sua vida adulta", ou este: "Richard e Edward se uniram pelo seu amor à espada. A espada representa o distanciamento de

---

[17] Os Burton ficaram na cidade de 1873 até a morte do explorador, em 1890. Naquela época, a cidade – que hoje integra o norte da Itália – fazia parte do Império Austro-Húngaro, com uma população bastante diversa que incluía austríacos, italianos, eslavos, gregos e judeus. Para os britânicos, em termos de carreira diplomática, Trieste era considerado um posto tranquilo, mas sem grande importância, o que deixava Burton melancólico, pois queria voltar a residir em uma cidade de maioria muçulmana, como Teerã, Túnis ou Marrakech.

[18] *Male gaze* significa "olhar masculino", que, na teoria feminista, identifica o ato de retratar as mulheres no mundo, nas artes visuais e na literatura a partir de uma perspectiva que apresenta e representa a figura da mulher como objeto sexual para o prazer do espectador homem heterossexual.

Joseph Burton, que preferia armas de fogo, e do mundo feminino da ternura. Richard cooptou Edward para a adoração mística de sabres fálicos", mostram como o biógrafo estava embebido pela psicanálise para tirar suas conclusões. Por causa desse tipo de conclusão, é preciso ter cuidado com as afirmações feitas por ele.

Em 1998, Mary Lovell, biógrafa de Jane Digby (aristocrata inglesa que se casou com um xeque beduíno e que foi amiga dos Burton durante o período em que moraram na Síria), escreveu *A Rage to Live – A Biography of Richard and Isabel Burton*. É considerado o livro mais completo e mais bem pesquisado sobre Richard e Isabel Burton. Com a descoberta dos Arundell Papers no Wiltshire Record Office e valendo-se da investigação em outros arquivos e coleções, Lovell conseguiu corrigir vários equívocos a respeito dos Burton, dando uma contribuição valiosa para os registros biográficos. É indubitavelmente a melhor e mais completa biografia de Burton, chegando a novecentas páginas. Tendo acesso a uma quantidade grande de documentação, ela demorou quatro anos para escrever o livro. A biógrafa é uma grande defensora de Isabel e procura fazer justiça a partir de evidências documentais a essa figura que foi bastante demonizada – e, segundo Lovell, mal compreendida – pelos biógrafos de Burton. Por isso, é uma biografia essencial para qualquer um que vá pesquisar Burton.

A tese de doutorado de Donald P. Nurse, *An Amateur Barbarian: The Life and Career of Sir Richard Francis Burton, 1821-1890*, defendida na Universidade de Toronto, em 1999, além de apresentar uma importante seção bibliográfica, faz um apanhado geral da vida do explorador, vendo-o como uma espécie de mediador cultural, trazendo uma análise mais atenta do racismo do explorador, em especial na sua controvertida relação com populações do oeste africano. É por isso que essa é uma fonte importante sobre Burton.

Em 2005, Dane Kennedy publicou *The Highly Civilized Man: Richard Burton and the Victorian World*. Sem ser propriamente uma biografia convencional, é uma obra que procura situar Burton dentro do seu contexto vitoriano. É um trabalho de fôlego e traz análises interessantes, mas chega a conclusões bastante equivocadas (que podem levar a consequências problemáticas), por exemplo, ao interpretar Burton como uma espécie de "precursor do relativismo cultural". Ainda assim, é um trabalho que vale ser analisado mais de perto.

1.2) A cremação

Após a morte de Richard Burton, em 20 de outubro de 1890 (descrita em todas as nove biografias de modo quase idêntico à descrição presente em *The Life*), Isabel se trancou na casa

onde morava em Trieste[19], para examinar e classificar os manuscritos do seu finado marido. Entre esses volumes, estava o de uma nova tradução/ de mais de mil páginas, com notas explicativas, da obra erótica árabe *The Scented Garden*. Burton já havia publicado uma tradução desse volume em 1886, sob o título *The Perfumed Garden*, através da Kama Shastra Society[20], que fizera a partir de uma tradução francesa de um manuscrito árabe descoberto na Argélia em 1850.

Segundo Wright, a ser levado em conta o exemplo da tradução de *Nights*, tais notas deveriam ser de "importância histórica e antropológica – o mundo perderia muito sem elas" (1906, v. 2, p. 198). Na sua opinião, essa ainda era uma versão incompleta, pois haveria um 21º capítulo que teria como tema a pederastia e seria tão obsceno que os franceses não quiseram traduzi-lo[21].

Isabel tinha uma certa ideia do que tratava o livro, ainda que Burton não a tivesse deixado ler a obra. Cerca de 1.500 pessoas haviam feito assinaturas e esperavam por um exemplar dessa tradução, e um editor teria oferecido a Isabel 6 mil guinéus para publicá-la, de acordo com o que ela contou em *The Life*. Segundo Wright, supostamente a partir de testemunho de Douglas Murray, que teria ouvido a história diretamente de Isabel, ela teve uma visão do marido morto mandando-a queimar o manuscrito[22]. A história de que Isabel se trancou no quarto dias depois da morte do marido para queimar sistematicamente todos os papéis, diários e manuscritos eróticos de Burton, a começar por *The Scented Garden*, ganhou notoriedade quando ela ainda estava viva e perdura até os dias de hoje, pois essa versão acabou sendo aceita de modo acrítico por praticamente todos os biógrafos de Burton.

---

[19] Os Burton ficaram na cidade de 1873 até a morte do explorador, em 1890. Naquela época, a cidade – que hoje integra o norte da Itália – fazia parte do Império Austro-Húngaro, com uma população bastante diversa que incluía austríacos, italianos, eslavos, gregos e judeus. Para os britânicos, em termos de carreira diplomática, Trieste era considerado um posto tranquilo, mas sem grande importância, o que deixava Burton melancólico, pois queria voltar a residir em uma cidade de maioria muçulmana, como Teerã, Túnis ou Marrakech.

[20] A Kama Shastra Society foi uma organização fictícia criada por Burton e seu amigo F. F. Arbuthnot (interessado em traduzir obras eróticas "orientais") para poderem publicar obras de conteúdo sexual sem serem alvo de processos legais. Esse era um dos vários estratagemas editoriais que existiam na época para burlar o Ato de Publicações Obscenas, de 1857. A Sociedade publicou, ao todo, seis obras: *The Kama Sutra of Vatsyayana* (1883), *A Thousand Nights and a Night* (1885), *Ananga Ranga* (1885), *The Beharistan* (1887) e *The Gulistan* (1888), além de *The Perfumed Garden* (1886).

[21] Ainda de acordo com Wright, as viagens de Burton pelo norte da África nos seus últimos anos de vida haviam sido em busca desse capítulo perdido, que nunca encontrou. Havia uma entrada em seu diário, do dia 31 de março de 1890, que informava que ele começara a tradução desse manuscrito, trabalhando febrilmente nele e terminara os dois grossos volumes no dia anterior à sua morte (1906, v. 2, p. 198).

[22] Murray era biógrafo de Joana D'Arc e do explorador Samuel Baker e conheceu Burton no Egito. A narrativa de Isabel vendo o espectro de Burton também aparece como fato nas biografias de Brodie, McLynn e Rice, enquanto Lovell não lhe dá nenhum crédito, pois nem chega a mencioná-la.

A notícia da queima dos papéis de Richard Burton por Isabel gerou uma série de críticas bastante violentas[23]. Ela, por sua vez, não negava ter queimado o manuscrito do livro, como assumiu em carta ao jornal *The Morning Post* em 19 de junho de 1891, argumentando que tal texto era de pouco interesse público e que era propriedade dela como executora do testamento. Entretanto, de certa maneira ela assumia também que o conteúdo poderia ser moralmente ofensivo e que queria manter a imagem do marido imaculada. Em *The Life*, ela procurou se defender, reproduzindo a carta publicada no jornal *Echo*, em que explicava que teria escrito ao *The Morning Post* como forma de preservar a reputação de Burton e de recorrer a um modo mais prático de avisar aos possíveis 1.500 compradores de *The Scented Garden* que o manuscrito havia sido destruído e, portanto, seu envio não poderia ser concretizado[24].

Ela afirmou que não se arrependia do que fez, pois não fizera grande estrago, uma vez que via *Pilgrimage* e *Arabian Nights* como as maiores obras de Burton. Já *The Scented Garden* não era um "clássico". Para ela, a obra, escrita durante um período de dois anos de convalescença do marido, não estava à altura de seus trabalhos anteriores, sendo que seu único valor eram as anotações.

Enquanto Isabel afirmava que o marido não dava muito valor ao livro, chamando-o de "ganha pão" (BURTON, I., 1893, v. 2, p. 441), Wright defendia, a partir de depoimento de Grenfell Baker, que esse era um trabalho muito valorizado por Burton. Em *The Romance of Isabel Lady Burton*, Wilkins (1897, v. 2, p. 725) explicou que esse ato foi "um dos raros gestos de autossacrifício realizados pelos motivos religiosos mais elevados e pelo amor mais terno por quem ela desejava encontrar de novo no paraíso; a obra foi queimada como uma oferenda e orações fervorosas para garantir sua entrada lá".

A despeito disso, Wright concordava com Isabel quanto ao pequeno valor literário da obra queimada[25]. Entretanto, mais uma vez baseado em depoimentos de Grenfell Baker e de

---

[23] Amigos do casal se voltaram contra ela, como o poeta Algernon Charles Swinburne e a escritora Elizabeth Lynn Litton (que, depois, passou a ter um contato mais próximo com Georgiana Stisted). Ouida (1839-1908), autora de mais de quarenta romances e amiga do casal, escreveu que Isabel era uma mulher com "a intolerância de Torquemada e o vandalismo de John Knox", e garantiu que nunca mais entraria em contato com ela depois "desse ato irreparável" (BRODIE, 1967, p. 328). F. F. Arbuthnot, cofundandor da Kama Shastra Society, também se voltou contra ela, pois Burton teria escrito a ele pedindo que cuidasse do manuscrito de *The Scented Garden* caso viesse a morrer antes de sua publicação (WRIGHT, 1906).

[24] Até o momento, não consegui encontrar esse artigo assinado por Isabel para o *The Morning Post* na íntegra.

[25] O biógrafo elencou quatro razões pelas quais não via com tristeza a destruição de *The Scented Garden*: a primeira tradução de Burton não devia nada à segunda; o texto não possuía direitos autorais, era de propriedade pública e já havia sido traduzido outras três vezes; o trabalho estava incompleto pela falta do 21º capítulo; e a obra foi traduzida posteriormente pelo orientalista Max Seligsohn (1865-1923), que teve acesso a manuscritos com os quais Burton não tinha entrado em contato (WRIGHT, 1906, v. 2, p. 256).

Albert e Daisy Letchford[26], acusou Isabel de haver queimado muito mais do que *The Scented Garden*. Referia-se especificamente aos diários de Burton. Segundo ele, Isabel não teria estado em condições psicológicas e intelectuais de examinar e classificar os manuscritos de acordo com as instruções deixadas pelo marido, e fora responsável pela perda desse material. Wright afirmou ainda que a destruição dos diários e anotações pessoais de Burton era uma "ação difícil de ser perdoada". Uma vez que esses textos seriam fonte altamente enriquecedora, em razão de sua suposta honestidade e acuidade, e de conterem também cartas que o explorador recebia e enviava, incluindo as de conteúdo ofensivo. Sua opinião baseia-se tanto em Wilkins (apud WRIGHT, 1906, v. 2, p. 260) quanto em depoimento do Dr. Baker, que havia tido oportunidade de ver partes desses diários (WRIGHT, v. 2, p. 259). No entanto, a queima dos diários foi realizada após a morte de Isabel em 1896, pelas mãos de sua irmã, Geraldine "Dilly" Fitzgerald, seguindo instruções deixadas por ela.

Norman Penzer também teve como fontes diretas o Dr. Baker e Daisy Letchford – que depois de se casar passou a responder por Madame Nicastro – e manteve a versão publicada na biografia de Wright sobre a queima dos manuscritos, ou seja, considerava uma perda menor a queima da segunda tradução de *The Scented Garden*, mas criticava duramente Isabel pela suposta queima do restante do material, pois considerava-o de grande interesse para instituições científicas britânicas. Ele tinha como exemplo um caderno de anotação original que havia sido preservado por Daisy[27]. Penzer estende, assim, suas críticas à irmã de Isabel – "o tipo de mulher que não deveria encostar nos livros e papéis de Burton" (PENZER, 1923, p. 183). Fitzgerald e a secretária de Isabel, Minnie Plowman, foram apontadas como executoras da herança literária dos Burton. Fitzgerald, que não sabia nada dos manuscritos e da biblioteca de Richard, queria queimar tudo o que havia sobrado, ainda que sua irmã tivesse deixado claro o desejo de que esse acervo fosse parar em uma biblioteca. Plowman, então, se esforçou para encontrar um lugar que aceitasse abrigá-lo. Mas como a quantidade de livros era muito grande, a coleção teve que ser dividida entre duas bibliotecas: Camberwell e Kensington. Desta vez, ao menos, o que restava do espólio foi salvo.

Georgiana Stisted emitiu uma opinião semelhante à de Brodie, comentando que todas as

---

[26] Grenfell Baker era um jovem que se tornou médico de Burton no fim da sua vida, chegando até a morar com o casal em Trieste. Albert Letchford foi um pintor que realizou alguns retratos de Burton na sua casa em Trieste, e Daisy era sua irmã, com quem os Burton passaram a cultivar uma relação de amizade.

[27] Daisy presenteou o bibliógrafo com esse caderno, que se tornara a "joia" da sua coleção sobre Burton. Esse diário foi quase destruído em meio a um incêndio na casa de Penzer durante a Segunda Guerra Mundial – os fragmentos do que restou estão na British Library, e não se sabe o que aconteceu com os outros diários roubados (LOVELL, 1998, 75%).

> pessoas de bom coração se deram conta da dor amarga que esse ato maluco causou em familiares e amigos. Não tanto pela destruição do manuscrito, ainda que seja insultante, mas com relação à impressão errada sobre a natureza da obra transmitida por uma ação que a viúva não fez segredo, quando tinha que ser envolto em silêncio (STISTED, 1896, p. 404-405).

Ainda que a própria Stisted tenha queimado os papéis dos seus pais e tenha mandado queimar os seus próprios após sua morte – prática bastante comum na Era Vitoriana –, ela preservou as cartas que possuía de Richard e Isabel e o diário da viagem que o tio fizera aos Estados Unidos, em 1860 (LOVELL, 1998, 75%).

Isabel escreveu a Lady Guendolen Ramsden: "Percebo agora como estava enganada em confessar e imaginar que era meu dever fazer isso. Sei que ele [Burton], estando morto, não ia querer publicá-lo; se sim, por que o deixou para mim?" (BURTON, I. apud BRODIE, 1967, p. 329). Isabel, então, se deu conta de que sua confissão colocara em risco sua reputação como esposa, tanto que estava preocupada com os diários do marido, cheios de "honestidade" e com confidências muito pessoais, inclusive sobre Isabel. Para Brodie, só isso já seria justificativa suficiente para Isabel queimar os diários e cadernos, a fim de manter a versão idealizada do seu casamento com Burton. Nessa passagem, Brodie deixa claro o que pensava de Isabel, e era uma visão nada lisonjeira:

> Burton acreditava, erroneamente, que os homens eram mais destrutivos que as mulheres, ou ao menos que ele fosse mais destrutivo que sua mulher. Mestre do disfarce, ele nunca entendeu completamente que ele tinha se casado com uma mulher para quem a dissimulação era um modo de vida. Ele sabia bem mais que os seus contemporâneos os efeitos punitivos sobre uma mulher frustrada e frígida, mas ele não tinha nenhuma visão especial sobre a capacidade para uma vingança inconsciente de uma mulher com uma vida sexual arruinada. Ele falhou em antecipar o holocausto que se seguiu à sua morte, ou ele nunca teria entregado seus manuscritos a Isabel (BRODIE, 1967, p. 331).

Brodie ainda comentou sobre os dois herdeiros literários de Isabel, que deveriam lidar com a publicação dos trabalhos póstumos do marido: além de Minnie Plowman, W. A. Coote, membro da Sociedade Nacional de Vigilância, órgão estabelecido em 1885 para fortalecer a legislação de repressão a vícios e garantir a moralidade pública, inclusive das publicações inglesas. Com esse desdobramento, a biógrafa concluiu que Isabel havia passado para o lado do "inimigo".

Frank McLynn segue o tom duro de Brodie: “Ela sempre foi uma pessoa desequilibrada. O choque atrasado que sentiu com a morte de Burton quase a levou à loucura. Não há uma explicação racional para a sequência de eventos depois de outubro de 1890” (MCLYNN, 1990, p. 362). A queima de todos os diários, cadernos e manuscritos não publicados de Burton era uma “perda catastrófica” para historiadores e biógrafos. Isabel teria destruído esses documentos para compensar os problemas dentro da relação e garantir que os diários e cadernos não fossem contradizer o que havia publicado em *The Life*. Para o biógrafo, em seus papéis pessoais, Burton deixaria claro que estava em um casamento triste, com uma mulher frígida e tendo de lidar com suas próprias inadequações sexuais. Especulou que o orgulho de Isabel explicaria o motivo pelo qual ela não queria que essas revelações viessem à tona enquanto vivesse. O fato de não aceitar que esse material pudesse ser publicado um século depois da sua morte, para ele, mostra uma condição “patológica”. Ainda teorizou que, para Isabel, a queima de *The Scented Garden* podia ser uma forma de salvar a alma de Richard. Mas, por fim, deve-se culpar em parte Burton por essa “tragédia final”, por ter escolhido mal sua companheira.

A maioria desses biógrafos não possuía uma visão positiva de Isabel nem do seu casamento com Burton. A exceção entre eles é Rice, que via a relação como uma união que quebrou barreiras “formidáveis”; ainda que arriscado para os dois, o casamento teria sido sólido e feliz. Para ele, Isabel era “inclassificável”, sendo provavelmente uma das poucas mulheres capazes de se encaixar no ideal de feminilidade de Burton.

Mesmo assim, foi em Mary Lovell que Isabel encontrou sua principal defensora entre os biógrafos de Burton. Ela comentou que foi a biografia de Wright que ajudou a criar a ideia de que Isabel havia queimado todos os papéis, diários e manuscritos eróticos. Especulou-se, recordou Lovell, que ela teria feito isso por “pudor” ou “ignorância”, e, no caso dos diários, por ela ter supostamente descoberto que Burton havia escrito sobre a relação dos dois e das tendências homossexuais dele. Segundo a pesquisadora, essas suposições não passam de mito. Na verdade, os diários de Burton ainda ficaram preservados durante seis anos após a morte de Isabel – e Lovell faz questão de enfatizar esse dado. Em sua opinião, Daisy fez essas declarações dez anos depois da morte de Isabel por querer chamar a atenção e transformar o gesto em um ataque de fervor católico da viúva. Com base nesses testemunhos, Wright começou a destruir a reputação e o caráter de Isabel, tendência que se manteve até então. Ao ter acesso ao inventário do conteúdo das caixas de Trieste, Lovell observou que houve sim uma queima dos papéis pessoais de Burton, mas que aconteceu muito tempo depois, e não pelas mãos de Isabel, mas sim de sua irmã.

Na visão da biógrafa, 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*. Apesar da defesa apaixonada de Lovell, nada muda o fato de que foi Isabel quem mandou queimar os diários do marido, seja antes ou depois da sua morte. E, ainda que existam outras fontes documentais sobre o explorador que possam ser pesquisadas, não ter acesso a esse material íntimo pode dificultar o trabalho de estudiosos, principalmente quando se tenta entender a identidade de Burton, como é o caso desta pesquisa. É uma perda que, infelizmente, continua irreparável. De todo modo, é preciso situar a queima desses papéis dentro da moralidade vitoriana da época, da qual Isabel era uma típica representante, e também do zelo dela em querer resguardar no pós-vida a imagem do marido, da qual ela é uma das principais criadoras. Em suma, Isabel quis "controlar a narrativa" sobre Burton após sua morte e, ao queimar esses papéis, ela conseguiu exatamente isso. Caso o explorador tivesse tido filhos fora do casamento ou relações homossexuais, por exemplo, a extinção dos seus diários e outros documentos era necessária para manter uma certa aura de respeitabilidade diante da moralidade burguesa da época, e era essa a principal preocupação de Isabel. É preciso lembrar também que até 1861, com a promulgação do Ato de Ofensas Contra a Pessoa, a homossexualidade podia ser punida com a morte e, mesmo depois desse ato, o homem acusado de homossexualidade poderia ser preso por isso, como foi o caso do escritor irlandês Oscar Wilde, que foi sentenciado a dois anos de trabalhos forçados em 1895. Esse tipo de ofensa jurídica também poderia recair sobre a respeitabilidade de Isabel, e é bem possível que ela quisesse poupar não só Burton, mas ela mesma de sofrer qualquer tipo de crítica ou acusação de indecência.

É necessário ainda fazer um comentário sobre a relação entre Burton e Isabel. A maioria dos biógrafos não respeitava a mulher com quem o explorador se casou, ridicularizando-a com comentários misóginos (Penzer e McLynn, principalmente) e até menosprezando suas capacidades físicas e intelectuais, definindo-a pelo seu fervor religioso e falta de uma educação formal. Ela também teria atrapalhado a carreira de Burton, sobretudo por causa de seu envolvimento na possível saída do marido do posto de cônsul em Damasco. Muitos disseram que o casamento era um fracasso, que a vida sexual do casal era nula (prova disso seria o fato de que não tiveram filhos[28]), que os dois passavam longos períodos longe um do outro porque

[28] De fato, Burton e Isabel nunca tiveram filhos, mas parece que eles tentaram engravidar por um tempo, sempre sem sucesso, segundo a pesquisa de Lovell (1998). Já na biografia de Rice (1990, p. 73), o autor garantiu que Burton teve "uma fieira de mestiços", já que existia "uma família na Índia Ocidental com o mesmo sobrenome e a tradição de descenderem de um inglês de Baroda, um 'sir e 'major', sendo que os membros mais jovens da família guardam uma semelhança impressionante com Richard e Maria Burton". Em suas notas bem sucintas,

Burton não suportava ficar ao lado de Isabel por muito tempo, e que os amigos do explorador "toleravam" a companhia dela.

Já Lovell pende para o outro extremo, afirmando que os dois tinham um casamento sólido e feliz e uma vida sexual plena; Isabel também atuava como secretária, editora, revisora, agente literária, contadora, ou seja, era ela quem organizava a vida de Burton e ele mesmo lhe delegava essa tarefa. O retrato que Lovell faz de Isabel é de uma mulher dinâmica, esperta, envolvente, aventureira, ainda que impulsiva, indiscreta, um tanto intrometida e até crédula. Aprendia línguas com facilidade (sabia, além de inglês, francês, alemão, português e árabe), era uma autora publicada (escreveu *The Inner Life of Syria, Palestine and the Holy Land, from My Private Journal*, sucesso de crítica e público), tradutora (junto ao marido, teria traduzido do português *Iracema, The Honey-lips. A legend of Brazil*, de José de Alencar, e *Manuel de Moraes: A Chronicle Of The Seventeenth Century*, de João Manuel Pereira da Silva); em resumo, uma parceira à altura de Burton, tanto em termos de personalidade quanto de intelecto. Tendo tido acesso a documentos desconhecidos de biógrafos anteriores (da Trowbridge) e após um trabalho de quatro anos, Lovell declarou que o casamento o beneficiou muito.

O que se depreende da leitura dessas biografias é que, obviamente, o casamento não era um mar de rosas (como pintam Lovell e a própria Isabel), mas também não era o inferno que fazem crer outros autores (como Stisted, Wright, Brodie e McLynn). Isabel conta que esperou dez anos por Burton – ainda que ele não soubesse disso –, como uma amante devota, recusando outras propostas de casamento e sonhando com o dia em que ele a notaria. Quando isso aconteceu, ela já estava com 28 anos, idade que na época era considerada avançada para uma mulher se casar. A força de vontade de Isabel de aguentar a pressão social e familiar para se casar com outra pessoa que não fosse o homem dos seus sonhos pode ser vista tanto com admiração quanto como um sinal de uma estupidez romântica. De todo modo, isso não importa, pois ela conseguiu ter o marido e a vida de aventuras que desejava. Também se preparou para ser a esposa de Burton, mantendo-se fisicamente ativa, procurando ter a cabeça aberta para outras culturas e viajando ao lado dele, inclusive aguentando longos períodos de solidão, o que por vezes a incomodava.

Ela realmente era bem mais esperta do que faz crer a maioria dos biógrafos do explorador. Isabel foi essencial para a entrada de Burton na carreira diplomática, pois através

---

comentou que não encontrou nenhum registro de casamento ou de batismo para Burton ou algum eventual filho, ainda que, em fevereiro de 1980, em Bombaim, "Denzil, Mercy Burton e sua nora Mavis Burton" tenham revelado "com relutância algumas informações que mostram uma possível ligação" com Richard Burton (RICE, 1990, p. 642). Rice é o único biógrafo a trazer à tona essa informação.

da influência de sua família conseguiu o cargo de cônsul para ele na ilha de Fernando Pó, e em Santos e Damasco. Ela também foi peça-chave na carreira literária do marido, copiando seus manuscritos, editando e revisando textos, negociando com as editoras e fazendo cobranças, e esse trabalho deve ser reconhecido. O papel das mulheres de escritores é bastante invisibilizado na história e só em anos mais recentes a importância delas na obra dos maridos vem recebendo um pouco de reconhecimento[29]. Ainda assim, é difícil conceber Isabel como uma intelectual mal compreendida em um contexto que impedia as mulheres de se desenvolverem por completo. Sua escrita não era exatamente refinada e sua verborragia não podia ser compensada pelo ecletismo dos seus conhecimentos, como acontece com Burton. É difícil acreditar que o primeiro crédito da tradução de *Iracema* e *Manoel de Moraes* seja dela, e não de Burton. Não se coloca em dúvida sua habilidade em aprender línguas estrangeiras, mas o trabalho de tradução requer um contato mais íntimo com a língua, o qual ela não teve. O mesmo acontece quando se pensa na relação dela com o árabe, que ela aprendeu na Síria: ela conseguia levar uma conversa nesse idioma e se fazer compreender, mas nunca dominou a língua.

E quando Burton deu um ultimato a Isabel para o casamento – eles estavam noivos desde 1856, mas ela só queria casar com o consentimento da mãe, que não aprovava a união da filha com um não católico –, em 1860, ele estava em um dos piores momentos da sua vida: tanto seu pai quanto sua mãe já haviam morrido; seu irmão Edward, de quem sempre fora muito próximo, havia sofrido um acidente no subcontinente indiano, em meio à Revolta dos Cipaios

---

[29] Penso no movimento iniciado no Twitter com a hashtag #ThanksforTyping, quando um acadêmico norte-americano notou que em livros e trabalhos acadêmicos de autores homens havia muitos agradecimentos às suas esposas anônimas por digitarem – e até editarem – seus textos. Os exemplos vão desde Liev Tolstói e Dostoiévski a Karl Marx e Vladimir Nabokov. Marie Eberle também discute o tema no texto "Behind Many Great Male Writers, There Are Even Greater Wives". Disponível em: <https://writingcooperative.com/behind-many-great-male-writers-there-are-even-greater-wives-1eb26596c07b>. Acesso em: 28 mai. 2020.
Também há casos de apropriação de textos escritos por mulheres por homens que podiam ser seus maridos, amigos e familiares. Um caso exemplar é o da escritora francesa Colette (1873-1954), que se casou aos vinte anos com o crítico e escritor Henry Gauthier-Villars (chamado de Willy e catorze anos mais velho que ela), que se apropriou da popular série de romances *Claudine*. Ele chegou a trancá-la em um quarto onde a obrigou a escrever dezesseis horas por dia. Colette entrou com um processo legal para recuperar a autoria de seus textos só depois de se divorciar de Willy, em 1909. Outros exemplos conhecidos são a apropriação de Ted Hughes da obra da sua mulher, a poeta Sylvia Plath; na biografia *Sontag: vida e obra*, Benjamin Moser afirma que a obra *Freud: The Mind of the Moralist*, creditada ao sociólogo Philip Rieff, que foi casado com Sontag, na verdade é de autoria da escritora estadunidense. O filme *A esposa* (2017) explora de forma ficcionalizada essa situação. O mundo das artes plásticas viu uma história similar, narrada no filme *Grandes olhos* (2014), em torno da obra de Margaret Keane, que foi apropriada por seu marido Walter.

(1857)[30], que o deixou catatônico, tanto que nunca mais voltou a falar[31] e passou o resto da vida internado em uma instituição de saúde; sua irmã Maria já estava casada e constituindo família com o coronel Henry Stisted; e, além disso, essa foi exatamente a época em que ele voltou para a Inglaterra para descobrir que tinha sido traído por Speke, que não dividiu com ele a glória de ter encontrado a nascente do rio Nilo. Ele passou meses depressivo e apático, provavelmente se sentindo muito solitário. Em *The Life*, Isabel comentou que, se não fosse por ela, ele teria morrido. Exageros à parte, ele deve ter se apoiado emocionalmente em Isabel nessa época, uma jovem que o idolatrava, que estava disposta a morar com ele em qualquer lugar do mundo e aceitar as durezas desse estilo de vida, e sobre quem detinha um poder muito grande. Ao mesmo tempo, o casamento com Burton proporcionou a Isabel uma liberdade que outra união dificilmente lhe ofereceria. Ou seja, nesse ponto, era uma relação que funcionava para ambas as partes, inclusive os longos períodos que passavam afastados faziam parte da dinâmica da relação. Com o passar dos anos, os dois desenvolveram uma relação de codependência, pois ele foi dependendo cada vez mais de Isabel para fazer qualquer coisa.

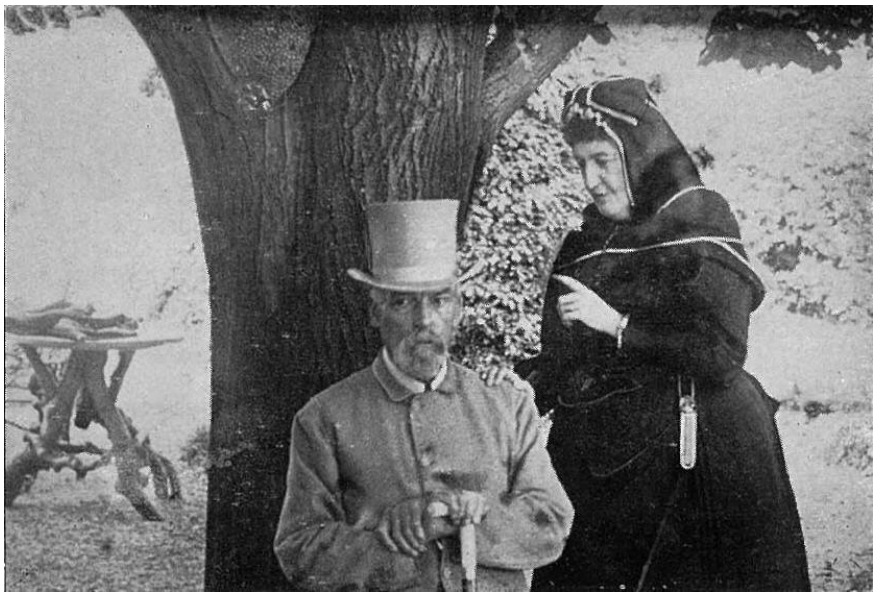

Figura 3 – Richard F. Burton e Isabel Burton no jardim da casa do casal em Trieste.

[30] A Revolta dos Cipaios, Sipaios ou Sipais (do híndi *shipahi*, que significa "soldado"), também conhecida como Revolta Indiana de 1857, ou Motim Indiano, foi uma rebelião desses soldados contra os britânicos que estavam na Índia, em reação a medidas impopulares que desrespeitavam os costumes religiosos locais. Esse episódio marcou o fim do domínio da Companhia das Índias Orientais no subcontinente indiano e o início do Raj Britânico, liderado pela Coroa britânica.

[31] Na verdade, uma lenda de família conta que Edward, que morreu em 1895, falou uma única vez durante quase quarenta anos, ao se dirigir a um primo que o teria acusado de não ter lhe pagado uma dívida. "Primo, eu paguei você, deve se lembrar de que eu dei a você um cheque", teria respondido Edward (BRODIE, 1967, p. 172).

1.3) O rumor do mal

Em sua carta enviada ao *The Morning Post*, Isabel escreveu que *The Scented Garden*:

> Tratava de uma certa paixão. Não suponha por um minuto que Richard Burton escreveu qualquer coisa do ponto de vista impuro. Ele dissecava a paixão de todos os pontos de vista, como um médico disseca um corpo, mostrando sua fonte, sua origem, sua maldade e sua bondade, e seus usos adequados, como designados pela Providência e pela Natureza. Na vida privada, ele era o homem mais puro, mais refinado e mais modesto que já viveu, ele era tão sem maldade que não conseguiria acreditar que outros homens dissessem ou usassem as coisas sob qualquer outro ponto de vista. Eu, como mulher, penso diferente (apud BRODIE, 1967, p. 328).

Brodie afirmou que nada daquilo que Isabel escreveu era factualmente correto. *The Scented Garden* era, na verdade, mais um manual de amor heterossexual com um capítulo e algumas notas sobre pederastia. Assim, todas as suas declarações de que seu marido era "puro, refinado, modesto e sem maldade" serviram apenas para demonstrar como estava ansiosa para ocultar o fato de que Burton não era nenhuma dessas coisas, e sua insistência de que o interesse do marido em comportamentos homossexuais era apenas científico traía seu horror íntimo de que ele tivesse levado a teoria à prática. O biógrafo de Isabel, W. H. Wilkins, garantiu que ela sabia do "rumor do mal", conforme descreveu Brodie (1967, p. 328). Assim, o boato teria ressurgido por culpa da própria Isabel, pelo fato de não ter descrito o livro da maneira correta.

Aqui vale uma explicação sobre o que seria esse "rumor do mal", ou seja, a suposta homossexualidade de Burton. Quando servia no Sind, em 1845, ele foi incumbido pelo general Charles Napier de investigar a existência de três bordéis de meninos e eunucos em Karachi. Naquele momento, Burton era o único oficial que conseguia falar sindi e tinha conhecimento suficiente das culturas locais para tal missão, que deveria ser realizada com a maior discrição. Ele detalhou essas atividades em seu famoso "Terminal Essay", no décimo tomo de *Nights*. Ele contou que aceitou a tarefa com a condição de que o relatório não seria despachado ao Governo de Bombaim. Disfarçado de Mirza Abdullah de Bushiri, ele passou a visitar os prostíbulos e escrever relatórios detalhados para a Government House (BURTON, R., 1886, v. 10). Mas quando Napier partiu do Sind, deixou o relatório no seu escritório, que foi encontrado por seu sucessor, que acabou dispensando Burton do serviço por depravação, acabando com sua carreira militar.

Lovell (1998, 5%) comentou que Burton deve ter se empolgado demais nos detalhes do seu relato, devido à sua própria curiosidade sexual e ao seu desejo de examinar as questões sexuais de modo "científico", junto com uma fascinação pelo erótico. Entre os detalhes mais escabrosos está uma nota de rodapé que é comentada por todos os biógrafos e por quem quer provar que Burton teve relações homossexuais na Índia: ao explicar por que os bordéis masculinos cobravam o dobro do preço que os prostíbulos com mulheres, revelou que "o escroto de um menino não mutilado podia ser usado como uma espécie de rédea para dirigir os movimentos do animal"[32]. Ao mesmo tempo, é preciso atentar para o fato de que relações de homens com outros homens ou com eunucos carregavam diferentes significados para a população islamizada do Sind da época e para os britânicos. Ou seja, para aqueles, ter relações com pessoas do mesmo gênero ou do "terceiro gênero" não significava necessariamente que o homem seria visto como homossexual[33], uma vez que os marcadores de sexualidade também são criações históricas dentro de determinadas culturas. Então, se pudéssemos seguir o raciocínio de que Burton, como Abdullah, visitou esses prostíbulos, seria o próprio Abdullah, o "oriental", que estaria tendo essas experiências, o que caberia dentro do imaginário erótico-orientalista da época, que via a homossexualidade como parte da "barbárie oriental". Desse modo, é preciso também evitar anacronismos quando se reflete sobre as sexualidades em diferentes períodos históricos[34].

O destino desse relatório permanece desconhecido, apesar de ter sido procurado por muitos estudiosos de Burton tanto na Índia quanto na Inglaterra[35]. O fato de nunca ter sido achado fez com que alguns estudiosos colocassem em dúvida sua existência, caso do bibliógrafo James A. Casada, que interpretou a história como uma forma de Burton justificar uma carreira militar sem muito destaque (apud NURSE, 1999). Lovell (1998), por sua vez, acredita que o

---

[32] BURTON, R., 1886, v. 10, p. 205: "The reason proved to be that the scrotum of the unmutilated boy could be used as a kind of bridle for directing the movements of the animal".

[33] Na Índia, eunucos e transsexuais (para usar esse termo mais contemporâneo) também são chamados de "terceiro gênero", ou "*hijras*", formando comunidades que ao mesmo tempo são marginalizadas e temidas no subcontinente indiano. A Coroa britânica proibiu o "terceiro gênero" em meados do século XIX; em 2014, a Suprema Corte da Índia reconheceu oficialmente a existência de um terceiro gênero. Para mais informações sobre esse tema complexo, ver HINCHY, Jessica, *Governing Gender and Sexuality in Colonial India* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

[34] Dessa forma, não se trata de negar protagonismo ou invisibilizar um grupo que é historicamente oprimido, mas de ressaltar como a própria construção do gênero é influenciada por aspectos sociais (para além dos biológicos). Esta pesquisa pensa que a construção das sexualidades também apresenta características das culturas em que são performadas.

[35] Brodie realizou essa busca no India Office na Inglaterra e, como esta se mostrou infrutífera, pediu ajuda ao Bombay Record Office em Nova Delhi, que também não foi bem-sucedida. Christopher Ondaatje, grande admirador de Burton e autor do livro *Sindh Revisited: Journey in the Footsteps of Sir Richard Francis Burton, 1842-49, the India Years* (HarperCollins, 1996), também fez uma busca pelo relatório com a ajuda do então primeiro-ministro do Paquistão, Zulfiqar Ali Bhutto, mas que não deu em nada.

relatório tenha existido, e, caso não tenha sido destruído, deve estar ainda entre os papéis da Companhia Britânica das Índias Orientais, ou entre os documentos pessoais de algum oficial. A biógrafa também especulou que Burton teria tentado localizar o documento quando foi ao Sind em 1876.

Os rumores de que Burton tivesse tido relações homossexuais continuaram devido a sua amizade com homens como Fred Hankey (1821-1882), que se estabeleceu em Paris para se dedicar à literatura obscena e sádica e a práticas sexuais não convencionais, e o poeta Algernon Charles Swinburne, que era homossexual[36], além do fato de escrever explicitamente sobre o assunto. Mesmo assim, para Brodie, as evidências de homossexualidade são fragmentárias, ainda que tenha comentado que seria muito difícil um homem de 24 anos ter feito um estudo intensivo sobre bordéis masculinos e não ter participado de alguma forma. Para ela, Burton passou grande parte da vida procurando resolver sua sexualidade não realizada, apesar de admitir que ele era fascinado por todas as formas de heterossexualidade e dedicava muita energia também ao seu "trabalho de campo" – o que significa que sempre procurava os prostíbulos nos lugares por onde passava (BRODIE, 1967, p. 336).

A psicologização de Brodie da sexualidade de Burton, escrita nos anos 1960, está bastante datada, por exemplo, no comentário de que o interesse pela esgrima sugeriria uma homossexualidade mais latente do que ativa ou de como sua relação próxima com Edward poderia levá-lo à homossexualidade – no entanto, ao ter tido outras influências, tornou-se bissexual. Em suma, a dualidade na personalidade de Burton também se estendia para sua identidade sexual. Para ela, Burton e Isabel viviam como "um par de irmãos", uma vez que ambos usavam essa frase, aparentemente não se importando que isso sugerisse uma falta de intimidade no casamento. Ainda assim, eles tinham se tornado indispensáveis um para o outro, admite a biógrafa. "Eu sou o gêmeo estragado e ela é o fragmento que falta", teria dito Burton[37].

McLynn também procurou evidências da suposta homossexualidade de Burton, encontrando-a no episódio dos bordéis de Karachi. Segundo ele, não parecia plausível que o

---

[36] Brodie (1967, p. 197) comentou que Burton ficou lisonjeado com a admiração de Swinburne. "Isabel deve ter deduzido na hora, como a maioria das mulheres faziam, que ele estava completamente desinteressado pelo seu sexo", escreveu. Ainda revelou que Swinburne era adepto da flagelação como prática sexual – aparentemente, ele teria apresentado o Marquês de Sade a Burton, que nunca veio a gostar do autor francês. A amizade era regada a álcool, e muitos culpavam Burton por ter levado Swinburne ao alcoolismo. Quando visitava a Inglaterra nos anos 1860, era comum que se encontrassem para passar dias bebendo. Em uma dessas noites, na visão de Brodie (e de McLynn), eles fizeram mais do que beber, uma vez que Swinburne escreveu o seguinte a Monckton Milnes, em 11 de julho de 1865, um pouco antes de Burton ir para Santos: "Como meu tentador e espectador favorito foi para Santos, posso esperar voltar a ser de novo um bom garoto [...] O Capitão era muitos para mim" (apud BRODIE, 1967, p. 198).

[37] BURTON, R. apud WRIGHT, 1906, v. 1, p. 251: "I am a spoilt twin and she is the missing fragment".

conhecimento detalhado das ocorrências nos bordéis viesse apenas da observação não participante. Além disso, outra prova seria as cinquenta páginas devotadas à homossexualidade no seu "Terminal Essay" (1886), cujo detalhamento não estaria de acordo com as poucas referências ao tema em *Nights*. Para McLynn, Burton sentia prazer em enfatizar a incidência constante da homossexualidade na história, inclusive entre figuras históricas importantes como Alexandre, o Grande, Júlio César, Napoleão, William Shakespeare e Molière. Finalmente, para esse autor, o que mais demonstrava a tendência homossexual de Burton era sua preferência pelo corpo masculino em relação ao feminino como objeto de beleza e admiração[38]. Tanto Brodie quanto McLynn chamaram atenção para o fato de Burton ter uma predileção para a amizade com homens mais jovens que ele como um indicativo de tendências homossexuais.

Ainda que elogie bastante as biografias de Brodie e McLynn, Lovell criticou o modelo de psicanálise pós-freudiana usado pelos dois autores para especular sobre o comportamento do explorador, sua relação com Isabel e suas inclinações sexuais, sem apresentarem evidências históricas para corroborar esse tipo de declaração. Em sua interpretação, tais especulações eram mais projeções contemporâneas sobre o passado, em geral baseadas em textos ficcionais de Burton (LOVELL, 1998, 1%). Ao mesmo tempo, esses biógrafos ignoraram que muitos dos amigos próximos de Burton eram mais velhos ou da mesma idade que ele, além do fato de que teve amigas mulheres (ao contrário da acusação de misoginia por parte de McLynn).

Ainda para Lovell, a curiosidade de Burton sobre os aspectos relacionados ao sexo de modo geral, tinha um caráter mais científico, significativo para a antropologia de seu tempo. A diferença era que ele não tinha pudores ou receios de tratar do tema de maneira aberta[39]. Na sua opinião, a visão que Burton tinha da sexualidade foi ficando cada vez mais complexa pelo que se depreende das suas traduções de clássicos eróticos orientais. Para ela, o fato de Burton ter escrito alguns capítulos sobre homossexualidade, enquanto grande parte de sua obra gira em torno da heterossexualidade, não pode ser considerado como evidência conclusiva de que ele era homossexual. Em sua correspondência pessoal, Burton se referia à homossexualidade como uma "perversão", chamava-a em seus escritos de "*le vice*" e, no "Terminal Essay" (1886),

---

[38] BURTON, R. apud MCLYNN, 1990, p. 53: "a verdade artística que o animal homem é mais bonito que a mulher [...] sendo a mesma 'regra geral por toda a criação, por exemplo do garanhão comparado à égua, do galo à galinha'".

[39] Um dos objetivos de Burton ao ajudar a fundar a Anthropological Society of London, em 14 de janeiro de 1863, era o de ter uma publicação em que se pudesse discutir temas pouco ortodoxos e até mesmo considerados tabu, como sexo. Mesmo assim, ele não achou o espaço que procurava nessa Sociedade e, por isso, criou o Cannibal Club, formado por um grupo reduzido de membros da sociedade antropológica, que realizava reuniões separadas para discutir e publicar temas ligados à sexualidade e à pornografia. Sobre essa entidade, ver GEBARA, 2010, p. 131-140.

dividiu o mundo por zonas geográficas e climáticas para inferir a disposição para o "comportamento homossexual".

A biógrafa procurou apontar as várias relações heterossexuais de Burton ao longo de *A Rage to Live* e garantiu que ele contraiu sífilis quando estava na Somália, sendo que esse mal foi uma das razões pelo debilitamento da sua saúde em idade mais avançada. Mas ela não faz essa defesa com o mesmo fervor de Rice (1990) ao comentar as descrições que o explorador fez do gênero feminino, desde as *bubus* (amantes com quem dividia um teto na Índia) até as mulheres do continente africano. Rice, inclusive, chegou a afirmar erroneamente que Isabel foi a primeira mulher branca com quem Burton se relacionou – ele era o tipo que se apaixonava com facilidade e chegou a fazer duas propostas de casamentos para mulheres inglesas, sendo uma delas, inclusive, uma prima sua. Se o olhar de Burton já exotizava corpos não brancos, Rice o faz duplamente.

Kennedy (2005) tentou refletir sobre essa variedade de posicionamentos com relação à sexualidade de Burton, comentando que o problema não é a escassez de informações sobre a vida privada do explorador, mas sim seu caráter contraditório. Ele observou que Burton é bastante direto e sincero quanto às suas aventuras sexuais em seus próprios escritos, e elas estão recheadas de referências e elogios a mulheres que ele conhecera ao longo de suas viagens. Ao mesmo tempo, há sinais de que Burton sentia atração por homens e tenha tido relações sexuais com eles. Ainda assim, muitas das evidências são ambíguas, uma vez que o olhar do presente pode confundir homossexualidade com homossociabilidade. Conforme mostra Kennedy, a cultura vitoriana tendia a segregar homens e mulheres, incentivando um nível de intimidade entre pessoas do mesmo gênero que seria interpretado atualmente como evidência de sentimentos homossexuais, mas que não apresentava esse tipo de conotação no século XIX. Ainda assim, o autor admitiu acreditar que Burton tenha se relacionado com homens, tanto por seu detalhamento das práticas nos bordéis em Karachi quanto por sua amizade com Swinburne.

De todo modo, Kennedy é o autor com o pensamento mais aberto em relação à sexualidade de Burton. Segundo ele, a tentativa de determinar se as inclinações de Burton foram heterossexuais ou homossexuais são:

> enquadradas em torno de uma falsa dicotomia. Teremos uma ideia melhor desse homem se reconhecermos que a curiosidade sexual dele equivalia a sua curiosidade sobre tantos outros aspectos da experiência humana, que simplesmente não poderia ser contida em um único canal de expressão (ibid., p. 214-215).

Essa posição é a que mais se aproxima deste estudo no que concerne a esse tema: Burton parecia ter uma ânsia em ver e experimentar tudo que pudesse, inclusive no que se referia à sexualidade humana. Assim, ele deve ter tido relações sexuais ao longo da vida com outros homens, enquanto também se relacionava com uma grande quantidade de mulheres das mais diferentes culturas, inclusive enquanto esteve casado com Isabel. É preciso questionar qual a importância de tratar desse assunto nesta pesquisa, para além do tema ter sido abordado com ênfase pelos seus biógrafos. Esta pesquisa está preocupada com a construção de identidades e a sexualidade é parte importante disso – inclusive, essa categoria é vista hoje como um marcador identitário não isento de controvérsias, uma vez que a sexualidade ainda não é vista como algo fluido[40]. As discussões sobre Burton mostram, mais uma vez, a dificuldade de análise e a complexidade de sua(s) persona(s) – e, por que não, da própria sexualidade humana.

1.4) O infiel

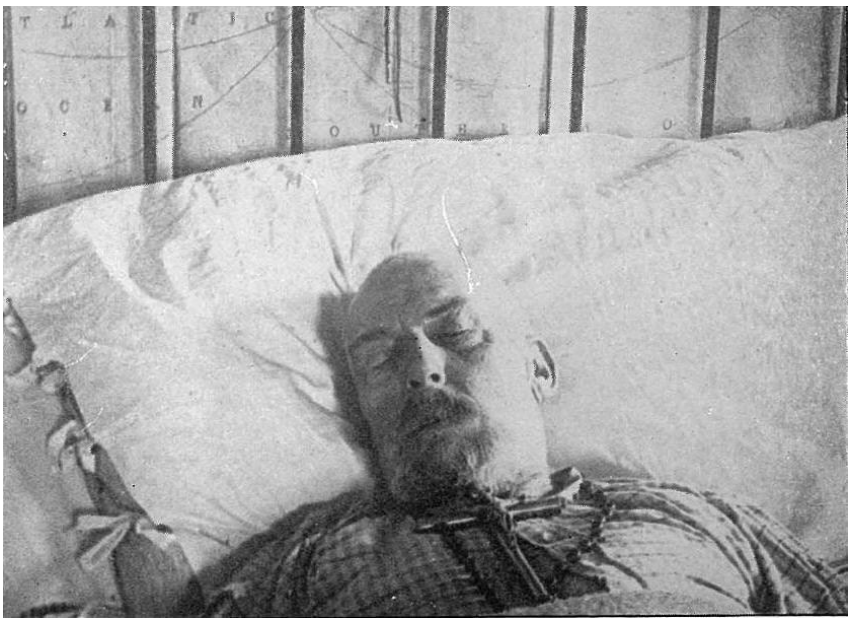

Figura 4 – Richard F. Burton em seu leito de morte (1890).

No leito de morte do marido, a católica Isabel estava aflita com a perspectiva de que ele morresse sem receber a extrema-unção para salvar sua alma no mundo após a morte, embora ele não tivesse se declarado católico. Ela logo mandou chamar um padre quando compreendeu que Burton estava morrendo. Quando o padre chegou, perguntou se Burton ainda estava vivo,

[40] Não é incomum encontrar preconceitos dentro de grupos homossexuais masculinos e femininos em relação a pessoas bissexuais, transsexuais ou de quem não se identifica com nenhuma categoria mais "rígida" em relação ao próprio gênero e sexualidade. Feita essa observação, esta pesquisa não se propõe a problematizar essa questão.

pois aplicar a extrema-unção nos mortos é uma ação inócua no dogma católico. Todos responderam afirmativamente, e o padre prosseguiu com os ritos, enquanto o médico monitorava o coração de Burton e Isabel segurava seu pulso. “Pelo toque da mão e pelo pouco de sangue correndo para o dedo, julguei que ele ficou com vida até mais ou menos as sete da manhã”, escreveu Isabel (1893, v 2, p. 415). Ao longo do dia, amigos apareceram para dar os pêsames à viúva e fazer orações em nome do falecido. Isabel mandou que três missas católicas fossem rezadas em nome do marido em Trieste.

A primeira coisa que Isabel fez quando chegou à Inglaterra foi visitar a irmã e a sobrinha de Burton, que eram protestantes, e explicar suas intenções. Ela queria que o marido fosse enterrado em um mausoléu especial, que tinha o formato de tenda, no cemitério de Mortlake. Para erguer esse monumento ao marido, foi preciso esperar oito meses para coletar parte do dinheiro de amigos e edificar o mausoléu. Quando o local ficou pronto, ela organizou um funeral católico em solo inglês, para o qual enviou 852 convites – apesar de quatrocentos terem sido recusados, oitocentas pessoas compareceram (BURTON, I., 1893). Quando Isabel morreu, em 1896, seu corpo foi colocado ao lado do marido. A decoração interna da tumba é composta por sinos de camelo, vários símbolos religiosos e outros artefatos, e parece que foi envolta por luzes coloridas em algum momento.

Figura 5 – Tumba de Burton e Isabel (s.d.).

Em *The Life*, Isabel (1893, v. 2, p. 445) acusou os Burton de “catolicofobia”. Entretanto, insinuou que Georgiana Stisted teria lhe escrito aos dezessete anos implorando para fazer parte da Igreja católica. Afirmou que não a batizou pois seria um ato de “traição” contra a mãe da jovem e seria “desonroso” tirar vantagem de uma garota. Para ela, Burton tinha se

convertido ao catolicismo na sua juventude na Índia, pelas mãos de um padre católico de Goa. Isabel contou que perguntou ao marido como essa informação não obteve atenção do público, ao que ele teria respondido: "Quando eu falava que ia ver o padre cor de chocolate no Clube de Goa, os ingleses pensavam que era uma espécie de tribo[41] negra, em que eu seria coberto com piche e penas, enquanto na verdade eu levava bastante a sério". Ele também não queria irritar ninguém com esse assunto, principalmente sua família, e como era algo que dizia respeito somente a ele e à esposa, não queria dizer nada até seu leito de morte, para não criar dificuldades para Isabel[42] (1893, v. 2, p. 445).

Segundo ela, o Cardeal Wiseman sabia dessa informação, pois ajudara Burton a se passar por um oficial católico em suas missões pelo mundo. Ela só descobriu isso depois do casamento e os dois mantiveram essa informação em segredo. No entanto, admitiu que o catolicismo do marido não durou a vida inteira, não era sólido como o dela, pois "teve longos ataques selvagens de misticismo oriental", em especial o sufismo que o cativava. Do mesmo modo, ele tinha "ataques católicos" e o praticava, escondendo-o até mesmo da esposa (ibid., p. 446). Em todos os lugares onde moraram, com exceção de Trieste, Burton estabelecia contato com um padre que lhe ensinava sobre a religião. Ainda assim, à medida que via a saúde do marido declinar, Isabel ficava agoniada e, a seu pedido, ele deixou que ela o "batizasse" jogando sobre ele um pouco de água benta, em 1888.

Na sua opinião, Burton era "meio sufi, meio católico", ou, como preferia dizer, alternava-se entre o sufismo e o catolicismo. "Ele era como os drusos, que adotam a religião nacional em nome da paz, mas mesmo assim possuem uma religião particular" (ibid., p. 448). Isabel ainda relembrou que em uma apresentação na Anthropological Society, em 1865, Burton teria dito: "Minhas opiniões religiosas não são de importância para ninguém além de mim mesmo: ninguém sabe quais são as minhas visões religiosas. Sou contra confissões, e eu não confessarei. Meu ponto de vista é que a 'A Verdade' está dentro de mim, mas só eu a conheço"[43].

---

[41] No original, o termo aparece como "*tribe*". Essa palavra será apenas usada quando vier de uma citação direta.

[42] BURTON, I., 1893, v. 2, p. 446: "Because, when I mention that I went to the chocolate-coloured priest of the Goanese Church, the English only think it is some black tribe, where I have been probably tarred and feathered, whilst I was very much in earnest; but since it is no use annoying my people, and as it has escaped Mr. Hitchman, and as it only concerns you and me, and is no business of any outsider, I do not wish you to say anything about it till my death-bed, or some time after my death, and that only if you are put in any difficulty".

[43] Ibid., p. 448: "My religious opinions are of no importance to anybody but myself; no one knows what my religious views are. I object to confessions, and I will not confess. My standpoint is, and I hope ever will be, 'The Truth' as far as it is in me, but known only to myself".

Stisted, ao escrever a biografia do tio, foi especialmente ácida quando descreveu os ritos organizados pela viúva após a morte de Burton, principalmente a extrema-unção no leito de morte do seu familiar. Para ela, Burton já estava morto quando Isabel chamou o padre, destacando que médicos podiam errar ao declarar que ainda existia vida em um corpo. Ela elogiou a hesitação do padre em aplicar ritos em pessoas que não tinham se convertido em vida, mas Isabel não aceitaria uma recusa. Assim, para Stisted, "Roma tomou posse formal do corpo de Richard Burton, e fingia, com uma insolência insuportável, ter colocado sobre si a proteção da sua alma". A partir daí, conta que "uma multidão não parou de perturbar o quarto solene" e descreve a entrada e saída de padres, a cantoria de hinos, as risadas por parte de crianças de um orfanato próximo, o lamento de católicas mais idosas, que espargiam água benta na cama, enquanto Isabel orquestrava tudo. Segundo ela, apenas um inglês protestou contra "o aparente desprezo pelos desejos do morto", mas ninguém lhe deu ouvidos (STISTED, 1896, p. 414).

Em sua argumentação para provar que Burton não era católico, Stisted mostrou que quando seu tio se casou com Isabel, em 22 de janeiro de 1861[44], foi necessária a presença de um funcionário para selar a união entre duas pessoas de religiões diferentes, ainda que a cerimônia tenha acontecido em uma igreja católica. A questão da diferença religiosa nunca foi um grande problema para o casal, mas tensionou a relação entre Isabel e os Stisted. Foi um casamento secreto, com a presença de oito pessoas, pois a mãe de Isabel não aprovava a união, por diversas razões, dentre as quais o fato de Burton não ser católico. A irmã de Burton, Maria, segundo Lovell (1998), também era muito religiosa e não via com bons olhos o casamento do irmão com uma católica. Stisted comparou a imprudência desse casamento ao fato de Burton ter deixado Speke sozinho na busca pelo lago Victoria, roubando-lhe a glória de ter sido o descobridor da nascente do Nilo (WRIGHT, 1906).

Mesmo assim, a relação entre Isabel e os Stisted era, no início, amigável, mas foi se desgastando com o passar dos anos. Georgiana Stisted realmente chegou a escrever para Isabel pedindo para ser iniciada nos ritos católicos, conforme constatou Lovell (1998). Stisted escreveu em sua biografia que o problema com Isabel surgiu em parte pela "impulsividade e falta de tato" dela, uma vez que sempre trazia o tema da religião nos momentos mais inapropriados. O funeral católico de Burton acabou rompendo, de alguma forma, as relações entre as famílias.

Não foi só na esfera familiar que a religião de Burton foi tema de controvérsias. Suas afinidades religiosas intrigavam tanto os seus contemporâneos quanto estudiosos mais recentes.

---

[44] Na verdade, o casamento ocorreu no dia 21 de janeiro, e não no dia 22, como escreveu Stisted.

O fato é que Burton se interessava pelos aspectos espirituais e os ritos religiosos das mais variadas profissões de fé. Sua família era composta por vários clérigos anglicanos, mas sua formação religiosa não foi nem um pouco linear e, quando foi obrigado pelo pai a estudar em Oxford para ser clérigo, ele preferiu se dedicar às línguas e às atividades físicas, em vez de ao ensino formal do Trinity College. Ao mesmo tempo, foi nessa época que ele se sentiu atraído pela filosofia e pelo misticismo, uma vez que o século XIX viu o ressurgimento do interesse pelo ocultismo, em especial no Reino Unido, onde *séances*, mesas brancas com médiuns, faziam parte de espetáculos e das atividades de lazer da burguesia em ascensão.

Segundo Rice, Burton começou a estudar o que chamava de "'vias estranhas do saber', buscando uma certa espécie de conhecimento arcano, que viria a chamar de 'gnose' e, no futuro, iria procurar fervorosamente na Índia e no Oriente Médio" (1990, p. 38). Durante suas férias, conheceu um ocultista chamado John Varley, que se definia como um "astrólogo prático". Varley tinha publicado em 1828 uma obra chamada *Zodiacal Physiognomy*, em que defendia que os seres humanos se assemelhavam fisicamente ao seu signo solar. Ele teria prognosticado que Burton seria um grande astrólogo. O explorador passou, desde então, a ter interesse por obras ocultistas, astrologia e cabala. O biógrafo comentou o interesse de Burton pelo cabalista Cornelius Agrippa (1486-1535), autor de *De oculta philosophia*[45]. É importante ressaltar que Rice faz essas observações sem deixar claro quais são suas referências bibliográficas, inclusive do uso do termo "gnose", que ele comenta ser uma espécie de filosofia seguida por Burton.

De todo modo, o interesse pelo espiritualismo o seguiu durante toda a vida, tanto que ele e Isabel participavam de sessões dessa crença. Segundo Isabel, os espiritualistas "estavam ansiosos em anunciá-lo como um dos seus Chefes, como os Agnósticos fizeram entre 1891-2 depois da sua morte" (1893, v. 2, p. 136). Ele também praticava hipnose na mulher, que funcionava como uma espécie de médium e conseguia realizar algumas premonições. Para

---

[45] O alemão Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim escreveu *De occulta philosophia libri tres* e *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium*. "O primeiro texto é conhecido como o estudo mais completo e difundido sobre o poder da magia e do ocultismo, enquanto o segundo é o seu oposto, o repúdio incrédulo e destrutivo de toda forma de conhecimento produzida pela razão humana, inclusive o próprio *De occulta philosophia libri tres*" (MEIHY, 2013, p. 17). Ele se utilizava de fontes que grande parte dos humanistas da sua época (que se voltavam para obras gregas e romanas) não considerava tão "respeitáveis", como escritos mágico-astrológicos de egípcios, caldeus, persas e hebreus. Foi bastante influenciado pelo ocultismo antigo e pelos pensadores neoplatônicos de Florença, o que o obrigou a se adaptar para evitar perseguições sociais devido às suas posições filosóficas de defesa da magia; por isso, ele procurou por uma respeitabilidade intelectual em partes distinas da Europa de sua época. Na tese de doutorado de Murilo Sebe Meihy há uma contextualização da importância do "engano" na vida de autores considerados astutos, do qual Agrippa e Leão Africano seriam alguns exemplos. Burton-Abdullah pode ser considerado, de alguma forma, um herdeiro dessa tradição, e as ideias do engano e, principalmente, do jogo serão tratadas mais detidamente no capítulo 2.

Burton, segundo sua esposa, as sessões ocultistas deveriam ser usadas para experimentos científicos, pois não acreditava no contato com os mortos, uma vez que os espíritos que eram canalizados pelos médiuns eram tão "incultos" quanto seus invocadores, e os "espíritos deveriam saber todas as coisas". Burton chegou a dar uma palestra em 1878, na Associação Nacional Britânica de Espiritualistas, sobre "Espiritualismo em terras orientais", e essa apresentação foi publicada no jornal desse grupo, *The Spiritualist*. Ele se definia como um "'espiritualista sem os espíritos'", seguindo as palavras de um amigo[46]. Mesmo após a morte de Burton, Isabel continuava a conversar com ele por meio de consultas com médiuns, e ele continuava a lhe dar ordens mesmo estando em outro mundo[47].

Foi na Índia que Burton foi seduzido pelos rituais de religiões que lhe eram estranhas. Lá, ele passou a assistir a missas católicas ministradas por um padre de Goa, o que causou estranhamento em seus colegas oficiais. Em Baroda, começou a se dedicar ao hinduísmo, com a ajuda do seu professor de gujarati, Him Chand, que era um "brâmane nagar", segundo Rice (2008, p. 83). Burton passou, então, a usar o *janeo*, cordão sagrado de três fios de algodão que significava que seu portador pertencia à casta superior. Conforme explicou Rice:

> Era uma honra rara e inédita para um jovem de uma outra cultura, a qual nutria tanta inimizade pelo hinduísmo e tudo o que ele representava. O *janeo*, ressaltam os hindus, é um privilégio que nunca é conferido a estrangeiros, pois para ser realmente hindu é preciso ter nascido hindu. Não existem atalhos, embora na teologia hindu todas as pessoas já nascidas sejam hindus: no hinduísmo, cada indivíduo tem de passar por um ciclo inevitável de encarnações e reencarnações para entrar no hinduísmo e ascender entre o dédalo de castas e subcastas (RICE, 2008, p. 84).

O biógrafo acreditou que Burton participou de ritos dos nagares, os sacerdotes da serpente. "De alguma forma, por encanto, persuasão e demonstração de sua sinceridade do momento, Burton convenceu Him Chand e os anciões brâmanes nagares a aceitá-lo em seu gotra, saltando por sobre infinidades de castas, metempsicoses e reencarnações", comentou. Mas Burton foi perdendo o fascínio por essa religião. "A importantíssima libertação mística, obtida pela rigorosa disciplina, pelo estudo severo e pelo treinamento mental e físico, parece ter sido o único aspecto do hinduísmo a atrair Burton", e esse mesmo aspecto Burton foi buscar na prática da ioga tântrica (ibid., p. 86).

---

[46] BURTON, R. apud BURTON, I., 1893, v. 2, p. 139: "as a facetious friend said, 'a Spiritualist without the Spirits'".

[47] Para descrições desses encontros, ver texto de William Thomas Stead publicado na revista espiritualista *Borderland*, que circulou entre 1893 e 1897. Fotos desse texto, cuja data não está visível, me foram gentilmente cedidas pelo professor Alfredo Cordiviola.

Ao mesmo tempo, segundo o explorador, entremeado a seus estudos de sindi sob o *munshi* Nandii, ele aprimorou seu conhecimento da 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 quarenta dias de jejum e outras práticas que "provaram estimular em demasia o cérebro", chegando a tornar-se 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"[48].

Nesse sentido, a principal polêmica em torno da religião de Burton está no questionamento se de fato ele havia se convertido ou não ao Islã para fazer a peregrinação a Meca. Para Rice, os disfarces muçulmanos não eram uma encenação. "Se dizia que era muçulmano, é porque o era. Não teria sobrevivido muito tempo apenas fingindo ser muçulmano numa terra tão ardorosamente devotada à religião". Para viver e trabalhar no Sind , ele "tinha de se tornar muçulmano no sentido mais pleno, e seria impossível se fazer passar por qualquer tipo de nativo num país muçulmano se não tivesse aquela marca islâmica distintiva que é a circuncisão" (ibid., p. 138). Assim, entre os preparativos para a viagem, Burton teria se submetido à circuncisão enquanto estava na Índia, já que essa era uma característica que distinguia muçulmanos de cristãos. Deixara claro em *Pilgrimage* que, para fazer o trajeto em segurança, o viajante precisava se submeter ao procedimento. Rice discorreu com detalhes sobre como teria sido a circuncisão de Burton. Também notou a necessidade de o homem urinar de cócoras, e não em pé, como costumam fazer os europeus. Uma história que foi repetida à exaustão relatava que Burton tinha assassinado um homem durante o *haj*; ele teria sido flagrado urinando em pé e, para preservar o disfarce, teria tirado a vida do homem. O explorador não gostava dessa história e respondia de modo enviesado quando a pergunta surgia em algum jantar.

---

[48] 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 *qadiriyah* 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", que lhe dava permissão, a partir de então, de admitir aprendizes na ordem; assim, estava "suficientemente familiarizado com os princípios e práticas desses maçons orientais"[49]. Para provar que havia se tornado um *murshid*, publicou, como um 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"[50].

A natureza desse documento foi questionada por John Spencer Trimingham (apud GODSALL, 2008, 13%), especialista em Islã na África, que afirmou que o "diploma" era, na verdade, uma *ijiza*[51], 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[52]. De qualquer forma, Burton parece realmente ter se iniciado no sufismo enquanto esteve em Baroda e, a partir daí, passou a estudá-lo com afinco. Do mesmo modo, ele tentou se converter ao mormonismo quando visitou Salt Lake City, nos Estados Unidos, mas não foi autorizado a fazer isso pelo então líder do grupo, Brigham Young (1801-1877), conforme relatou em *The City of the Saints: Among the Mormons and Across the Rocky Mountains to California* (1861).

Para Brodie, mesmo que o explorador tivesse se voltado para o sufismo, "ele nunca se perdeu em seu misticismo". Pelo contrário, ao assistir com curiosidade a um grupo de sufis se autoproclamarem Deus, concluiu que havia uma "afinidade entre misticismo extremo e insanidade" (BRODIE, 1967, p. 75). Lovell também seguiu essa interpretação: Burton teria se envolvido com o sufismo como parte da sua "pesquisa" sobre religiões, e deleitava-se "nos

---

[49] 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 Kadiriyah, 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".

[50] Ibid., p. 14: "As the form of the diploma conferred upon this occasion may be new to many European Orientalists, I have translated it in Appendix I".

[51] 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.

[52] De fato, 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.

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" (1998, 8%). Tanto que Burton via o sufismo como um "parente oriental" da maçonaria, organização da qual ele e grande parte de seus colegas oficiais britânicos fizeram parte – no prefácio à terceira edição de *Pilgrimage*, Burton questionou se o dervixe "não era nada mais que um maçom oriental"[53]. Sua atração pelo Islã, ainda segundo Lovell, 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. Para Wright (1906), ele tinha interpretado o papel do devoto muçulmano por tanto tempo que se tornara um deles. Para Rice (2008), se Burton escondia sua verdadeira crença, era porque estava realizando a *taqiya*, prática seguida por fiéis xiitas para ocultar sua fé em momentos de perigo.

Para Nurse (1999), Burton sentia um prazer muito grande em descobertas, à medida que acumulava conhecimento para seu desenvolvimento pessoal – tanto que confessou que a ideia de descobrir era sua "mania". Ainda assim, de acordo com esse autor, é preciso notar que essa busca religiosa de Burton faz parte de uma busca por uma satisfação maior, estimulada por sua curiosidade e inquietação. Nurse também questionou se Burton não seria um tipo de depressivo que fugia das suas mudanças de humor ao mudar constantemente de atividade. Na visão de Kennedy (2005), Burton possuía uma curiosidade intelectual em relação a todas as religiões, mas elas nunca chegaram ao ponto de torná-lo um devoto completo. Intrigado pelo Islã, pelo catolicismo e pelo hinduísmo, quando estava na Índia, ele simpatizou com o mormonismo quando visitou Salt Lake City, e esteve também aberto a compreender o que chamava de crenças "fetichistas" do oeste africano, que evitavam o "antropomorfismo" questionável do cristianismo; do mesmo modo, flertou com o espiritualismo. "Ironicamente", continuou Kennedy, esse interesse se originava do seu "profundo ceticismo sobre as declarações de qualquer religião por uma verdade absoluta". Ele via essas questões sempre com um olhar de "etnógrafo" e compreendia que "todo sistema teológico fornecia a seus seguidores um conjunto de códigos para regular o comportamento, e ele apreciava esse objetivo social". Ele teria passado a vida procurando um meio-termo entre o dom divino da razão e a irracionalidade da religião humana (KENNEDY, 2005, p. 84).

Nesse ponto, Isabel foi bastante sincera ao comentar que Burton "testou" todas as religiões que encontrou, sendo que "em cada uma delas, ele encontrou algo bom, e muito do que elas tinham o deixavam desapontado; daí, ele tirava o melhor daquela religião e se afastava.

---

[53] Ibid., p. XXIII: "Is the Darwaysh anything but an Oriental Freemason [...]".

Ele era sincero com os maometanos, e encontrou mais nessa religião do que nas outras" (1893, v. 1, p. 545-546).

Rice acabou definindo Burton da seguinte maneira:

> Ele não era teólogo nem filósofo, nem um pensador muito profundo sobre assuntos religiosos, mas tinha todos os sinais de um homem *em busca* de algo – do quê, ele não sabia; aspirava à gnose, o conhecimento secreto que desvendava os mistérios do universo, não importando se tal aspiração lhe veio em seus estudos juvenis da cabala, numa jaula de Bombaim, numa igreja católica na primitiva Baroda ou no deserto árabe (RICE, 2008, p. 96, grifo do autor).

Tendo a concordar com a ideia mais geral dessa definição feita por Rice. A impressão que fica é que Burton passou a vida toda procurando ter algum contato com o divino, em meio às suas andanças. Se ele encontrou o que procurava, isso nunca saberemos. Mas é fato que sua simpatia pelo Islã não se comparava aos seus sentimentos em relação às outras religiões que conheceu, e até praticou, ao longo da vida. Esse apreço pelo Islã é claro em seus livros sobre a África – chega até a afirmar que a "civilização" no continente africano ocorreria através da islamização dos seus povos – e em *The Guide-book to Mecca* (apud PENZER,1923), um guia sobre o *haj*, que contém descrições bastante respeitosas de cada um dos ritos e significados, mostrando seu conhecimento sobre o assunto. De algum modo, Burton seguiu de maneira intermitente o sufismo ao longo da sua vida, especialmente quando aparecia em cena Abdullah – este sim, um verdadeiro muçulmano.

1.5) O geógrafo

É provável que o período mais dramático da vida de Burton tenha sido o das suas explorações pelo continente africano em meados dos anos 1850. Essa parte da sua vida tinha por objetivo buscar as nascentes do Nilo. Suas viagens ao continente aconteceram depois da sua triunfante peregrinação a Meca, realizada em 1853. Sua primeira incursão pela região, que o levou a Harar, será analisada mais detidamente no capítulo 4, sendo que este tópico vai se concentrar na viagem que ele fez pelo centro da África junto a John Hanning Speke. Quando Burton voltou para a Inglaterra, ele estava deprimido pelo fracasso da sua expedição e sua apresentação sobre Harar na Royal Geographical Society (RGS)[54] não chamou a atenção que ele gostaria. Após recuperar um pouco da sua saúde, ele se voluntariou para lutar na Guerra da

[54] A RGS foi fundada em 1830, em reunião liderada por John Barrow. Para saber mais sobre sua formação e articulação política, ver GEBARA, 2010, p. 123-131.

Crimeia[55], seguindo o exemplo de grande parte do oficialato britânico na Índia. A expedição para buscar as fontes do Nilo realmente ganhou corpo no período posterior a essa guerra.

A mitologia em torno da nascente do Nilo, segundo Brodie, é fascinante, principalmente pelo caráter feminino do seu simbolismo. Uma das lendas que remetiam à Antiguidade falava que ele nascia da confluência de duas grandes fontes; outra lenda, falava de dois grandes lagos. Narrativas árabes colocavam sua origem no pico de montanhas nevadas, ou montanhas de cristal, onde os raios do sol eram tão quentes que queimavam os viajantes. Outra fábula árabe mencionava que o Nilo fluía das bocas de 85 estátuas de cobre, construídas por Am Kaam, um dos reis do Egito, para decorar seu palácio no lendário monte Gumr, ao sul do equador. Alexandre, o Grande, por erro dos seus geógrafos, teria confundido o rio Indo pelo Nilo. Júlio César, de acordo com Lucan, disse que abandonaria qualquer batalha para ver o local de nascimento do Nilo (BRODIE, 1967). Alexandre e Júlio César haviam enviado expedições para localizar as nascentes do Nilo, mas elas e todas as missões que a sucederam até meados do século XIX tinham acabado da mesma forma: nas cataratas e nos pântanos do sul do Sudão, tendo de enfrentar o calor, a malária e a hostilidade das populações locais.

---

[55] A Guerra da Crimeia (1853-1856) foi travada entre o Império Russo, de um lado, e os Impérios Britânico, Francês e Turco, de outro. No meio disso, havia 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, envolveu-se nesse conflito como parte do "Grande Jogo", temendo que as ambições expansionistas russas se apossassem da passagem para a 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" (grifo 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, mas não chegou a participar de nenhum combate.

Figura 6 – O rio Nilo, em reconstituição feita, em manuscrito de 1467, do mapa do mundo presente em *Geographia*, de Ptolomeu.

Dizia-se que o mapa de Ptolomeu com os dois grandes lagos representados como a origem do Nilo tinha sido desenhado a partir do relato de um mercador grego chamado Diógenes no século I d.C. No século XVII, dois jesuítas declararam ter visto o Nilo surgir de duas fontes ao viajar pelo interior da Etiópia.

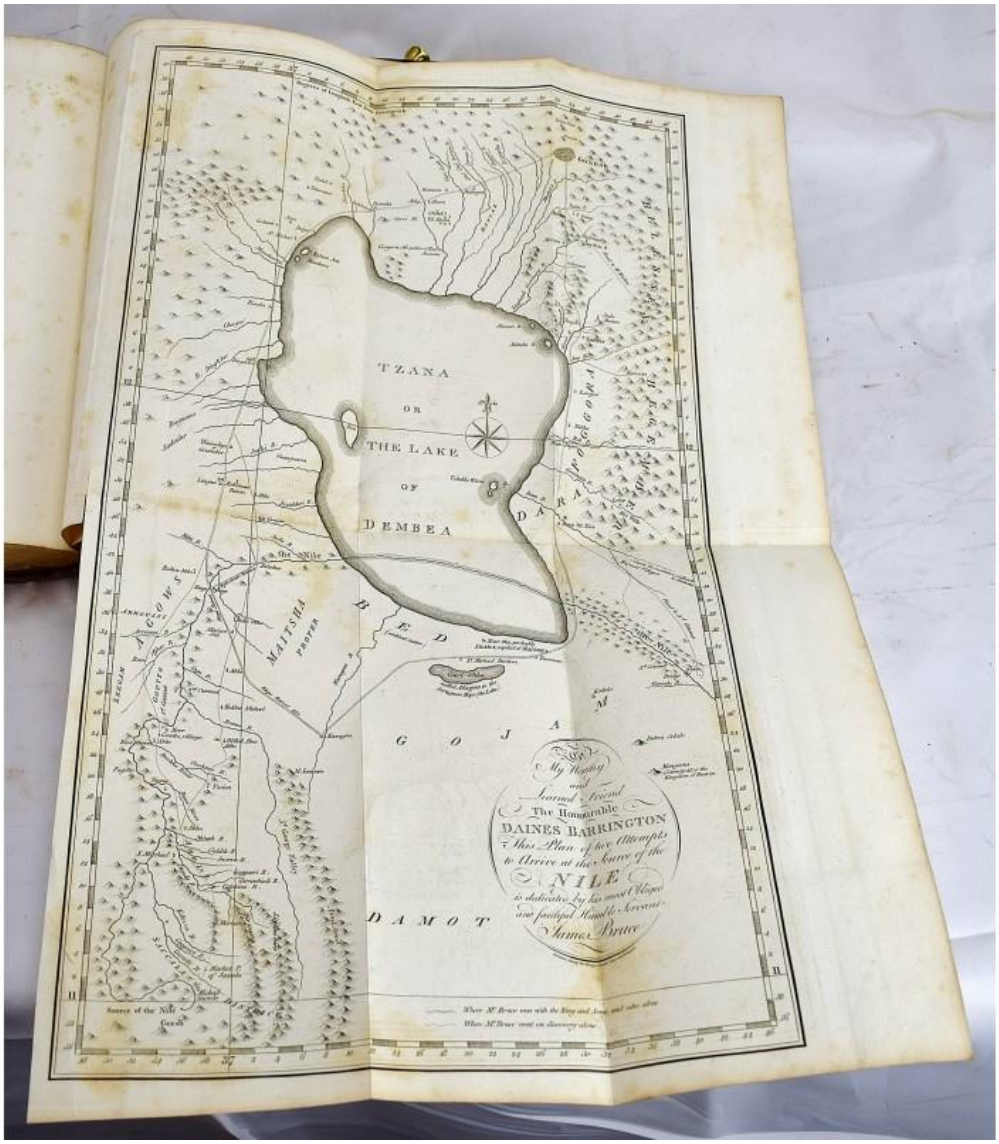

Figura 7 – Mapa do lago Tana que vem acoplado à edição de 1808 do livro de James Bruce.

Em seguida, foi a vez do escocês James Bruce, que sofria de depressão desde a morte da esposa, ir atrás da fonte do Nilo Azul. Ele saiu da Inglaterra em 1768, seguindo o Nilo até chegar a Assuã, cruzou o deserto para o leste, em direção ao mar Vermelho, e depois voltou-se para o interior, em Gondor, onde na época era a sede do governo da Etiópia. De lá, foi redirecionado às lendárias fontes, a 112 quilômetros do lago Tana. Em 14 de novembro de 1770, seu guia apontou para o local como sendo a nascente do Nilo. Bruce contou suas aventuras em *Travels to Discover the Source of the Nile, In the Years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 and 1773*, publicado em 1790. No livro, ele procurou desmerecer a descoberta dos seus predecessores, o missionário espanhol Pedro Paez (considerado o primeiro europeu a ver a nascente do Nilo

Azul, em 1618) e o frade Jeronimo Lobo. Ele também se recusava a chamar o rio pelo nome local, *Abiad* (branco, em árabe), pois queria crer que encontrara a nascente do Nilo Azul.

Na visão de Brodie (1967), a morte da jovem esposa grávida de Bruce, assim como a perda da mãe aos três anos e a separação da madrasta aos seis, estava ligada à busca pelo Nilo. De modo análogo, a morte da mãe de Burton também foi crucial para ele consolidar a ideia de buscar a fonte do Nilo – Martha Burton morrera enquanto Burton estava em Harar, e ele só recebeu a notícia em fevereiro de 1855, meses depois. A biógrafa também observou que, ao se analisar os diários do missionário David Livingstone, a morte da sua esposa estava sutilmente relacionada a sua busca compulsiva pelo Nilo.

A década de 1850 foi pródiga em criar uma nova categoria de "herói-celebridade" na Grã-Bretanha: a do explorador do continente africano. Essa figura, segundo Kennedy, representava todas as qualidades que os vitorianos viam em si mesmos como "emblemáticas": "coragem, virtude moral, empreendedorismo individual, espírito patriótico e curiosidade científica" (KENNEDY, 2005, p. 95). Ao passar por privações e perigos no interior não mapeado da África, ele ganhava o status de "herói nacional" por ser um representante do "progresso", da razão, do império e da "civilização".

Quando Burton voltou para a Inglaterra, em fins de 1855, foi logo atrás da RGS para conseguir o financiamento de uma expedição para buscar a nascente do Nilo Branco. Ele também propôs que John Hanning Speke, que participou da primeira expedição à África, o acompanhasse na viagem. Mas este só aceitou fazer parte da expedição quando seu plano de ir caçar nas montanhas do Cáucaso, em território russo, ao lado do amigo Edward Smythe, não vingou. Burton conseguiu a aprovação por ter vários apoiadores no Comitê da Expedição da RGS: o geógrafo Francis Galton, seu amigo íntimo Richard Monckton Milnes, Sir Roderick Murchison (presidente da RGS), John Arrowsmith e o coronel Sykes[56], que conheceu durante seu período na Índia, além de ter o apoio do explorador do Ártico, Almirante George Back. Em junho de 1856, a RGS revelou quais seriam os objetivos da missão: descobrir a localização exata dos grandes lagos[57].

---

[56] Este coronel Sykes é o mesmo do Acordo Sykes-Picot de 1916, realizado ainda durante a Primeira Guerra Mundial. O acordo foi feito já com a expectativa de vitória aliada em mente e permitiu a divisão do Oriente Médio entre as duas principais potências da época, os Impérios Francês e Britânico. As fronteiras firmadas por esse tratado criaram a maioria das divisões dos Estados nacionais da região que perduram até hoje e que são uma das principais causadoras dos conflitos da área.

[57] Segundo o explorador alemão Heinrich Barth, famoso por sua viagem a Timbuctu, "não era prudente para um homem garantir que descobriria a nascente do Nilo", por isso esse foi o objetivo anunciado (LOVELL, 1998, 19%).

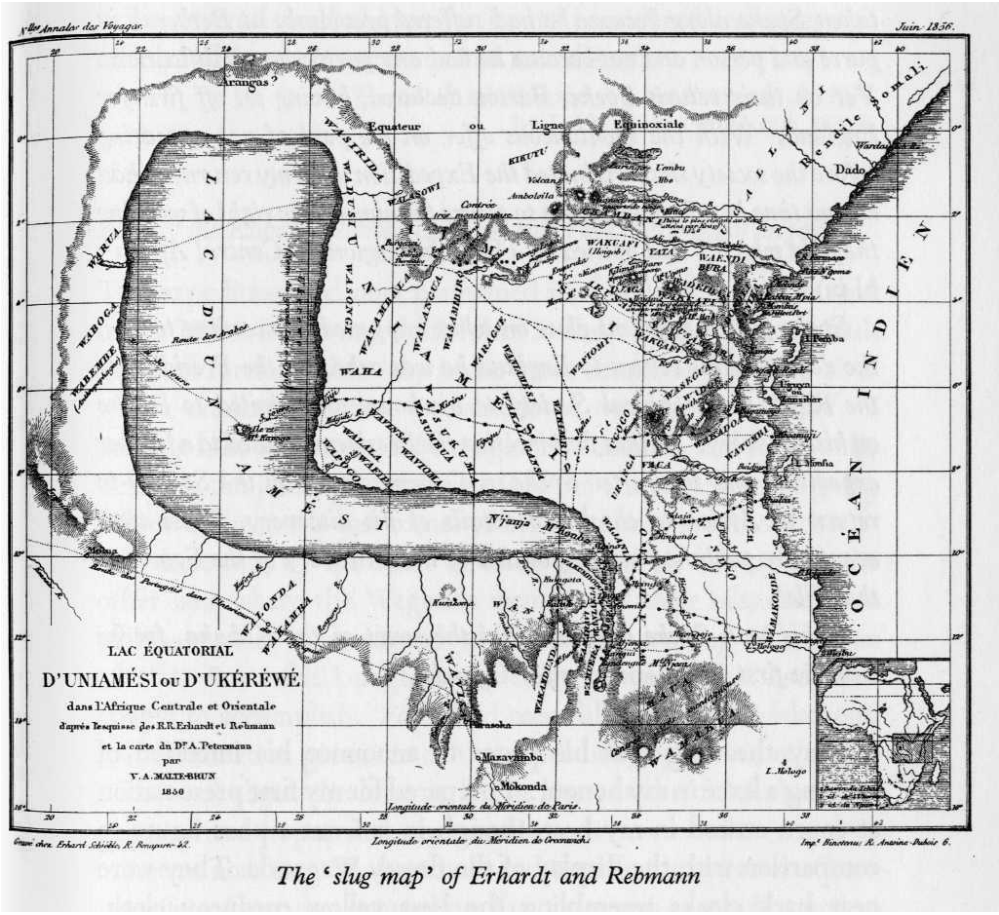

Figura 8 – Mapa do leste da África feito por Victor Adolphe Malte-Brun, de junho de 1856, baseado no desenho de Jakob Erhardt e Johannes Rebmann e em um mapa de August Heinrich Petermann.

Durante a viagem, Burton deveria obter dados geográficos sobre a região, identificar potenciais produtos para exportação comercial e reunir informações sobre as populações locais. Enquanto esperava Speke chegar em Londres, Burton entrou em contato com possíveis candidatos para compor a expedição. Os missionários alemães Jakob Erhardt (1823-1901) e Johannes Rebmann (1820-1876) eram bons nomes – ambos haviam desenhado um mapa da região em 1855, que ficava à mostra na RGS, representando um lago enorme, na forma de uma ameba – assim como seu amigo John Steinhaueser, que mostrou bastante interesse em se juntar ao grupo. Muitos homens se candidataram a essa posição, assim como duas mulheres.

A primeira era a austríaca Ida Pfeiffer (1798-1858), que, aos 59 anos, já tinha ganhado algum reconhecimento público por ter viajado sozinha pelo mundo duas vezes, passando por América do Sul (inclusive o Brasil), Taiti, China, Índia, Pérsia, Ásia Menor e Grécia, assim como África do Sul, arquipélago malaio e ilhas da atual Indonésia, Estados Unidos e América Central. Publicou *A Vienna Woman's Trip to the Holy Land* (1844) e *A Woman's Journey*

Around the World, lançado em três volumes em 1850. Ela havia sido criada como menino pelo pai e obrigada a se casar com um homem bem mais velho, e, quando este morreu, resolveu dedicar o resto da sua vida a viagens de aventura. Conforme explica Lovell (1998, 19%), Pfeiffer "perseguia Burton todas as horas, escrevendo inúmeras cartas, seguindo-o por todos os lugares, implorando para fazer parte da expedição". Até mesmo quando ele se refugiava em seu clube exclusivamente masculino, ela "mandava bilhetes da porta que eram levados a ele por mensageiros que falavam para Burton com um olhar maroto: 'Uma dama quer vê-lo, senhor!'". Ele só conseguiu evitá-la quando foi para a África. Pfeiffer acabou indo sozinha para Madagascar, onde morreu de uma febre em 1858. A segunda era uma mulher cujo nome permanece desconhecido, mas era "uma esportista, que morava nos Himalaias após a morte do marido (um oficial do exército da Índia)". Ela escrevera para Burton listando suas qualificações, sua habilidade no tiro e vontade de organizar a parte dos cuidados domésticos, de costurar e cozinhar. Ela terminou sua carta a Burton assim: "Não precisa se preocupar com qualquer escândalo, porque eu sou avó". Ele teria respondido: "Madame, se não tivesse dito que era avó, eu teria consentido" (LOVELL, 1998, 19%).

A Companhia Britânica das Índias Orientais deu permissão oficial a Burton para fazer a viagem, mas no lugar de contribuir com mil libras para a expedição, ofereceu uma licença de dois anos e a manutenção do seu soldo. A permissão para Speke acompanhá-lo, no entanto, foi recusada. Mesmo assim, Burton o convenceu a acompanhá-lo a Bombaim para conseguir sua licença e, para cobrir suas despesas, emprestou dinheiro a ele. Assim, partiram em outubro de 1856 para Bombaim, onde Burton conseguiu a licença de Speke com a ajuda de Lorde Elphinstone, e, de lá, foram para Zanzibar. Na ilha, eles logo conheceram o residente político tenente-coronel Atkins Hamerton, um irlandês que era cônsul em Zanzibar havia quinze anos. No local, começaram os preparativos para uma expedição de dois anos, recolhendo um grande número de equipamentos que, no final, foram perdidos ou destruídos ao longo do caminho[58]. Acidentes em rios também fizeram com que perdessem grande parte do açúcar, do chá, do café e das ferramentas, bem como espécimes zoológicas e botânicas, armas e munição.

Antes de adentrar o interior, fizeram várias viagens de reconhecimento pela costa para definir a melhor rota. Em uma dessas excursões visitaram Mombasa e conversaram com Johannes Rebmann, que era missionário da Sociedade da Igreja Missionária de Londres. Burton convidou-o a integrar a expedição, mas Rebmann só aceitaria se pudesse pregar o cristianismo

[58] Por isso, tiveram que calcular a rota sem os instrumentos de precisão, o que causou alguns "erros grosseiros" (NURSE, 1999, p. 173).

aos locais que encontrasse. Como Burton havia prometido ao sheik de Zanzibar que não haveria proselitismo cristão na expedição, Rebmann não se juntou ao grupo. Ele advertiu a expedição de não seguir pela rota de Mombasa, apesar de ser o caminho mais curto, pois os Masai estavam saqueando a área e era perigoso. Portanto, seguiram em direção ao sul até a foz do rio Pangani, esperando atingir um ponto seguro para viajar por terra. No entanto, lá Burton e Speke contraíram malária e tiveram que voltar a Zanzibar, onde descobriram que seu amigo Steinhauser não poderia se juntar à expedição.

Com isso, deu-se início a uma longa viagem que durou 21 meses, em que tanto Burton e Speke quanto o resto do grupo passaram por grandes privações, sendo acometidos de muitas doenças e incertezas de percursos pouco conhecidos dos europeus, incluindo grupos populacionais hostis. Durante esse período, as diferenças entre os dois foram se ampliando e os ressentimentos de Speke foram se exacerbando até que ele retornasse para a Inglaterra[59]. Mesmo assim, Brodie (1967) observou que no primeiro ano na África a relação entre eles devia ser boa, pois liam Shakespeare juntos em noites tediosas e Burton lia os diários de Speke. Parte das divergências entre os dois estava no modo como tratavam as populações locais. Apesar de Burton sentir repugnância pelo "africano", ele tinha um envolvimento "estranho" com eles, pois procurava aprender suas línguas, fazia-lhes perguntas, estudava-os e tomava uma série de notas sobre diversos aspectos das suas vidas. Speke tinha uma relação mais simplória, via os africanos como povos inferiores e evitava o que chamava de "mania de rabiscar" de Burton. E Speke, pelo fato de não falar nenhuma língua, dependia da mediação de Burton ou do guia Sidi Mubarak Bombay[60] (com quem conversava em hindustani) para se comunicar com o resto da equipe. Speke sempre comparava desfavoravelmente os hábitos das populações locais com os britânicos, enquanto Burton parecia colecionar tudo que lhe era oferecido: comida, drogas e até as mulheres. Speke não compreendia o envolvimento de Burton com essas populações.

---

[59] Entre os quais, o fato de Speke ter tido a impressão de que Burton o achara um covarde durante o ataque ao acampamento em Berbera; as mudanças realizadas por Burton em seu diário publicado como apêndice em *First Footsteps*, sobre os quais queria receber direitos autorais (o explorador, no entanto, não ganhou nada com a publicação do livro, que não fez sucesso comercial); e por Burton ter enviado para Calcutá as espécimes zoológicas que ele coletara na viagem para formar um museu. Esses assuntos serão mais bem explicados no capítulo 4.

[60] Sidi Mubarak Bombay é uma figura impressionante também na história da busca da nascente do Nilo. Capturado como escravo quando criança de sua comunidade no leste africano, foi levado para a Índia, onde depois de anos conseguiu sua libertação e voltou para a África, onde se tornou um dos principais guias e mediadores culturais de alguns dos exploradores mais conhecidos que buscavam as fontes do Nilo – além de Burton e Speke, David Livingstone e Henry Stanley.

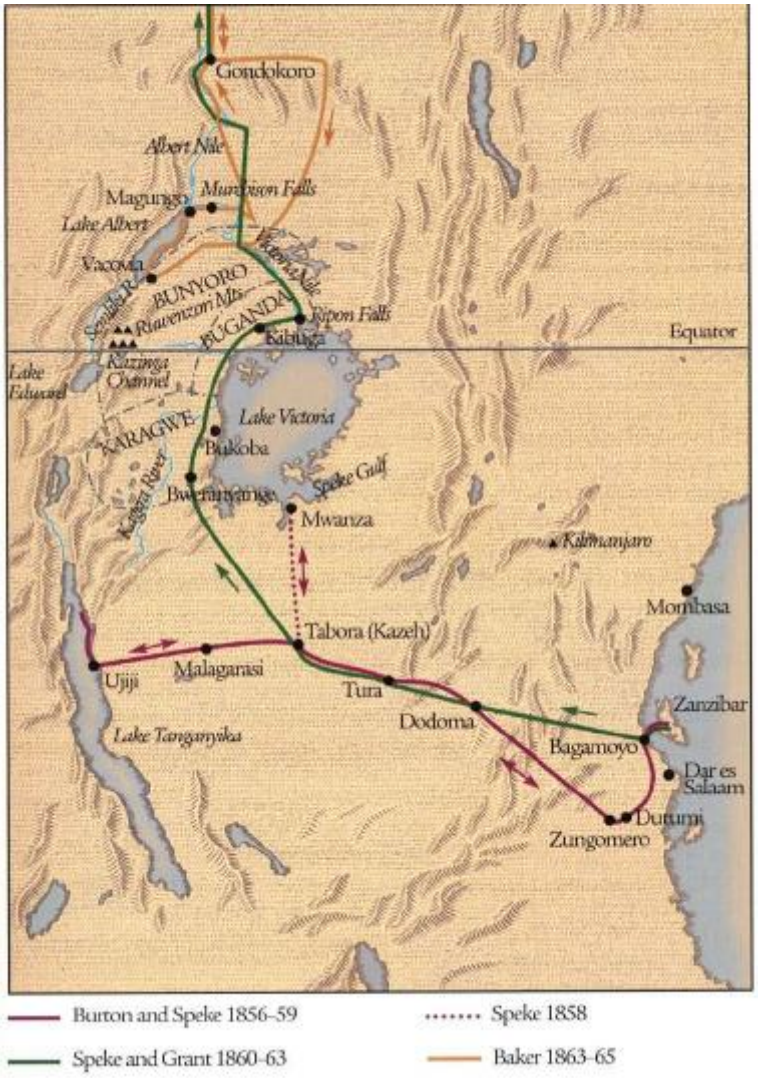

Figura 9 – Mapa com os trajetos das expedições em busca da nascente do Nilo.

A expedição partiu de Zanzibar em 16 de junho de 1857 em direção a Kaole, ao sul de Bagamoyo. A rota escolhida, aberta em 1825, já era um caminho consolidado por árabes mercadores de escravos. O grupo, inicialmente formado por 130 homens e trinta mulas de carga carregando equipamentos, foi diminuindo com seguidas deserções. Também havia muitos mal-entendidos, pequenos roubos, mortes por doenças, além dos altos tributos cobrados pelos governantes africanos, que não estavam no planejamento inicial e atrapalharam muito o curso da viagem.

Não demorou para que Burton caísse doente e ficasse assim até o fim da viagem. Segundo Isabel (1893), Burton teve 21 ataques de febre nesse percurso[61]. Sua boca ficou tomada por úlceras, enquanto seus pés e pernas incharam tanto que ele não conseguia mais andar e precisou ser carregado em uma mula; depois, ficou ainda mais doente e teve de ser transportado em uma liteira. Em seus delírios, imaginava que podia voar, que era duas pessoas ao mesmo tempo[62] ou que estava sendo confrontado por homens com cabeças saindo do peito. Speke também sofreu de malária, além de uma inflamação no olho que o deixou quase cego, tendo de ser guiado pelos carregadores.

Quando pararam em Kazeh (hoje Tabora), na Tanzânia – depois de 134 dias e 965 quilômetros, por não terem condições físicas de continuar a viagem –, descobriram que o Grande Lago, também conhecido como mar de Ujiji, era formado por ao menos três lagos distintos (Nyasa e Ukerewe, ao norte, e Tanganica e Ujiji, a oeste) e qualquer um deles poderia ser a nascente do Nilo. Com novos carregadores, o grupo saiu de Kazeh e foi em direção ao oeste, quando Burton foi de novo tomado pela febre. Quando se recuperou, suas pernas estavam paralisadas e ele estava parcialmente cego, e por onze meses não conseguiu andar sem receber ajuda. Os olhos de Speke foram ficando cada vez mais inflamados e sua visão foi piorando. Em 13 de fevereiro de 1858, subiram uma colina tão íngreme, que Speke caiu de cansaço antes de chegar ao topo. No cume, Burton olhou através das árvores e viu um facho de luz. Perguntou o que era para Sidi Bombay, e este respondeu que era água. Burton e Speke foram os primeiros europeus a chegarem ao lago Tanganica, um dos maiores e mais profundos lagos do mundo. A visão de Speke piorara tanto que ele não conseguia ver as proporções do lago, o que não deixa de ser irônico, pois ele, um dos primeiros europeus a ver o lago Tanganica, estava impossibilitado de "ver" o que "descobrira". Aliás, Pratt problematiza o uso do termo "descoberta":

> Via de regra, a "descoberta" de lugares como o lago Tanganica envolvia alcançar aquela região e perguntar aos habitantes locais se eles sabiam de algum grande lago – ou o que quer que se estivesse procurando – na área, e,

---

[61] Burton possuía quinino e morfina, mas tomava um remédio chamado de Warburg's Drops, uma mistura de ópio, quinino e aloés, para tratar da malária.

[62] Tanto que escreveu que sentia, quando atacado pela febre, "uma convicção estranha de uma identidade dividida, nunca deixando de ser duas pessoas que geralmente se contrariavam e opunham-se uma à outra" (BURTON, R., 1860, v. 1, p. 84). 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]" (BURTON, I., 1893, v. 2, p. 268). Outros viajantes pela África central parecem ter tido essa experiência de dupla personalidade, para aprofundar o tema, ver FABIAN, Johannes. *Out of our minds: reason and madness in the exploration of Central Africa*. Berkeley: University of California Press, 2000.

> então, contratá-los para que o levassem até lá, a partir do que, com sua direção e apoio, proceder-se-ia à descoberta do que eles já conheciam.
> Grosseiramente, portanto, a descoberta neste contexto consistia em um ato de conversão dos conhecimentos (discursos) locais em conhecimentos europeus nacionais e continental, associados a formas e relações europeias de poder (PRATT, 1992, p. 341).

Seguiram, assim, para a vila de Ujiji, onde se depararam com o rio Rusizi saindo da extremidade norte do Tanganica; era aí que Burton acreditava ser a nascente do Nilo. Os habitantes da vila se recusaram a ajudá-los a explorar o lago, e a saúde de Burton se deteriorava rapidamente. Ele ficou deitado inerte na sua cabana por duas semanas, fraco demais para andar e conversar, seus olhos doíam tanto que não conseguia ler nem escrever. Já a visão de Speke havia melhorado um pouco, tanto que Burton o enviou em uma missão para conseguir uma embarcação de um árabe do outro lado do lago para poderem circunavegar o Tanganica e investigar o Rusizi.

Speke ficou longe por um mês enquanto Burton se recuperava. O viajante mais jovem retornou de mãos abanando, o que deixou Burton decepcionado. Ao mesmo tempo, Speke foi acometido de uma infecção no ouvido após um besouro entrar na sua orelha. Ele tentou retirar o inseto com uma pequena faca, mas isso acabou por causar um ferimento que infeccionou seu ouvido, o que comprometeu a ligação entre o nariz e a orelha. Toda vez que Speke usava um lenço, sua orelha apitava tão alto que os carregadores riam. Mas, para sua surpresa, a nova infecção parecia ter reduzido a inflamação dos seus olhos e sua visão começou a melhorar.

Após outras tentativas fracassadas de explorar o lago, voltaram para Kazeh, e as desavenças entre os dois só pioraram. Speke queria continuar indo para o norte, e Burton queria voltar para a costa, uma vez que tinha atingido seu objetivo principal de encontrar os lagos, esperando retornar no futuro mais bem preparado. Mesmo assim, Speke conseguiu convencer Burton a deixá-lo ir para o norte com vinte carregadores e dez guias, incluindo Bombay como seu intérprete. Esse foi “o maior erro da carreira de Burton”, uma vez que “deixou seu hábito de procrastinar interferir no seu desejo por glória e imortalidade e perdeu a chance da sua vida”, segundo Nurse (1999, p. 189). Pois foi nessa expedição que Speke descobriu um lago que batizou de Victoria, o qual declarou ser – corretamente – a nascente do Nilo. Para Nurse, o principal interesse de Burton não era mapear territórios desconhecidos, mas suas populações, e seu prazer em descrever as características do povo de Kazeh custou-lhe essa glória geográfica. Ao voltar para Kazeh, Speke contou a Burton no café da manhã que descobrira a nascente do Nilo. Burton questionou as evidências de Speke, deixando-o chateado.

Assim, voltaram para a costa. Durante o trajeto, Speke foi acometido de uma doença que era chamada Kichyoma-chyoma (LOVELL, 1998), ou *little irons*, uma combinação de hidrofobia, epilepsia e delírios. Burton, enquanto cuidava de Speke em meio às alucinações, descobriu o ressentimento que o explorador mais jovem guardava em relação a ele. Quando melhorou, Speke foi colocado em uma rede, e a caravana continuou a viagem até chegar à costa, em 2 de fevereiro de 1859. De lá, fizeram uma rápida parada em Kilwa, de onde partiram para Zanzibar. O coronel Hamerton havia morrido nesse período, e o cônsul era o coronel Christopher Palmer Rigby, um linguista rival de Burton dos seus tempos na Índia. Rigby simpatizou logo com Speke, ao passo que sua inimizade com Burton só tinha aumentado.

Burton e Speke voltaram para Aden em 22 de março, onde ficaram na casa de Steinhaeuser. Este logo percebeu a agitação de Speke em querer voltar para a Inglaterra e chegou a alertar Burton, que não lhe deu ouvidos. Speke voltou para o país e Burton ficou na casa do amigo para recuperar sua saúde. Segundo o explorador, as últimas palavras que Speke lhe disse diretamente foram: "Adeus, meu amigo. Pode ter certeza de que eu não irei à Royal Geographical Society até que você chegue para aparecermos juntos. Fique tranquilo com isso" (BURTON, I., 1893, v. 1, p. 327). No navio, Speke encontrou Laurence Oliphant, escritor, jornalista e secretário de Lorde Elgin, que voltava de uma missão diplomática na China[63]. Dado a intrigas, Oliphant convenceu Speke a não esperar Burton para se apresentar na RGS, declarando-se o descobridor da nascente do Nilo. Foi exatamente o que Speke fez. A notícia, então, espalhou-se e Speke se tornou o "herói do momento". Quando Burton chegou à Inglaterra em 21 de maio, encontrou o país celebrando os feitos do seu companheiro. Dois dias depois de chegar, recebeu uma medalha da RGS pela descoberta do Tanganica, mas Murchison passou grande parte do discurso elogiando Speke e a descoberta do lago Victoria.

Não demorou muito para que tanto Burton quanto Speke propusessem novas expedições à RGS de pontos de partida diferentes[64]. No começo, as duas propostas foram aceitas, mas problemas de saúde de Burton o impediram de delinear melhor seu plano para a RGS, que, em junho, resolveu dar a Speke a liderança de uma nova expedição para o Nilo com a soma de 2.500 libras, bem acima da oferecida à viagem de Burton. O explorador ficou devastado, não só pela impossibilidade de voltar à África, mas também por motivos financeiros:

---

[63] Como Brodie (1967) gosta de comentar sobre a sexualidade dessas figuras, revelou que Oliphant era homossexual. Speke já tinha tido contato com ele no Cairo por ser um conhecido de Burton.

[64] Burton propôs se aproximar do lago Victoria disfarçado a partir do deserto de Juba, enquanto Speke sugeriu começar em Zanzibar para Kazeh, marchando ao norte como antes.

estava sendo instado a pagar os carregadores pelos serviços prestados na viagem[65]. No final, Burton não precisou realizar esses pagamentos, mas a soma que emprestou a Speke no começo da viagem só lhe foi paga após muitas discussões realizadas por correspondência antes da partida de Speke para a África em 1860, junto com James Grant, para evitar um escândalo.

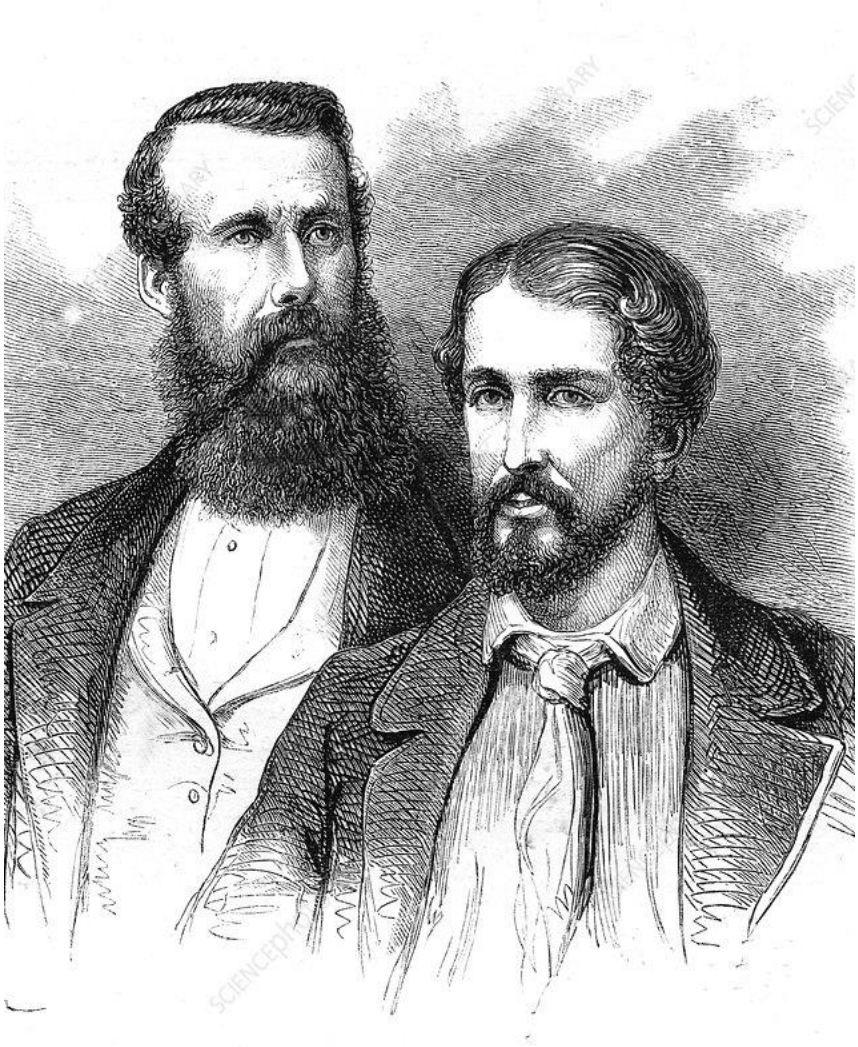

Figura 10 – Gravura dos exploradores John Speke e James Grant.

Essa expedição foi bem-sucedida em confirmar o lago Victoria como a nascente do Nilo[66]. Ainda que ele e Grant tenham sido recebidos como heróis em 1863, as evidências

[65] Quando partiram de Zanzibar, o então cônsul Hamerton garantiu que eles receberiam uma recompensa dos fundos públicos caso se comportassem na expedição; Rigby, o sucessor de Hamerton, se recusou a cumprir esse acordo verbal.

[66] Hoje, sua origem é traçada até o rio Kagera, no Burundi, de onde flui para os lagos Victoria e Albert. Apesar disso, em Uganda, onde se localiza atualmente o lago Victoria, a cidade de Jinja é propagandeada como o local da nascente do rio Nilo, como pude constatar quando visitei o local em fevereiro de 2016. Para além da estratégia turística, foi interessante notar a presença de Speke em pinturas em locais históricos de Uganda e em relatos da história oficial. Chamou-me a atenção em particular o fato de museus e livros destacarem como Speke colocou,

geográficas ainda eram fracas e a polêmica sobre o Nilo continuou por anos. A principal reclamação era que Speke não tinha circunavegado o lago Victoria para saber com certeza se o Nilo nascia ali. Ao mesmo tempo, Burton o atacou no livro *The Lake Regions of Central Africa*, publicado em 1859, e Speke resolveu responder-lhe em duas obras: *Journal of the Discovery of the Source of the Nile* (1863) e *What Led to the Discovery of the Source of the Nile* (1864). Speke escreveu neste último que havia sido ele quem liderara a expedição pela África central, além de fazer insinuações sobre a curiosidade de Burton pelos costumes sexuais dos nativos e da sua suposta homossexualidade[67]. Lovell (1998, 18%) partiu para a defesa de Burton, sendo categórica ao destacar que Speke não possuía conhecimento, experiência e educação para ter planejado uma expedição dessa monta. Na sua visão, Speke passou a realmente acreditar que todo o estudo em torno da África teria vindo dele mesmo, e não deu o devido reconhecimento a Burton[68].

Burton também começou a defender que a nascente do Nilo era o Tanganica, e não o Victoria. Essa contenda polarizou os geógrafos da época, sendo tema de discussões acaloradas na RGS e nos jornais. Quem poderia ser o fiel da balança era David Livingstone (1813-1873), que estava na Inglaterra em julho de 1864, depois de passar seis anos viajando pelo leste e sul da África. Bastante popular, Livingstone foi um dois mais celebrados exploradores britânicos do continente africano. Missionário, ele era obcecado por encontrar a fonte do Nilo, tendo realizado várias expedições pela África central. Dizem que sua obsessão o levou à loucura, tanto que passou seis anos da sua vida sem ter contato com o mundo exterior. Nesse período, o jornalista americano Henry Morton Stanley foi enviado pelo jornal *New York Herald* para encontrá-lo em 1869. Stanley o encontrou em Ujiji, onde ele permanecera ainda em busca da nascente do Nilo, que nunca encontrou. Muito doente, ele acabou morrendo em 1873 na vila de Ilala, que hoje faz parte da Zâmbia. Livingstone publicou livros sobre suas expedições que

---

em seu livro sobre a descoberta do Nilo, o reino de Buganda como o mais "evoluído" entre as "raças hamíticas", uma menção à ideia europeia de evolução racial do século XIX, que tinha um fundo bíblico, segundo o qual os povos africanos descendiam de Cam, filho de Noé, que fora amaldiçoado ao ver o pai nu.

[67] Para Brodie (1967) as acusações sobre a homossexualidade de Burton refletiam o próprio desejo homossexual de Speke, uma vez que não se sabe se ele teve afeto por alguma outra mulher que não fosse sua mãe. Ele continuou bastante próximo de Oliphant, com quem passou algumas semanas na França em 1864. Segundo McLynn (1990, p. 138), Speke era um "homossexual reprimido", cuja ligação inconsciente com Burton era sexual. Em uma projeção futura, afirmou que Burton havia dado em cima dele durante a expedição. Era uma história contraditória diante do fato de ele ter se mostrado escandalizado com as relações de Burton com as mulheres africanas. Para McLynn, além da homossexualidade e da fixação pela mãe, havia em Speke uma pulsão de morte.

[68] O fato é que Speke não guardava muitos diários pessoais, e isso fazia com que confundisse os acontecimentos, distorcendo a verdade e exagerando os fatos. Lovell (1998) procurou justificar esse comportamento de Speke como uma doença psiquiátrica que adviria da doença *little irons*, contraída na África. Como argumento, valeu-se de diários do explorador Verney Lovett Cameron, em que este descreveu um comportamento paranoico parecido com o de Speke com um integrante de sua expedição, o médico Dr. Dillon.

fizeram sucesso comercial na época. Seu *Missionary Travels in South Africa* (1857) vendeu 30 mil exemplares numa edição de um guinéu em seis anos (HOBSBAWM, 1977, p. 286). Ele havia trocado algumas cartas amigáveis com Speke e desprezava a iconoclastia de Burton, mas naquele momento ele estava mais alinhado a Burton, por saber por experiência própria que algumas afirmações de Speke eram falsas e, como Burton, acreditava que a principal fonte do Nilo estava ao sul do Victoria.

Nessa época, Burton já estava casado com Isabel e era cônsul na ilha de Fernando Pó, na costa oeste africana. Em agosto de 1864, ele voltou à Inglaterra. Era a primeira vez que três dos grandes exploradores do período se encontravam em Londres ao mesmo tempo. Com isso, a British Association for the Advancement of Science resolveu organizar seu encontro anual em setembro, na cidade de Bath, com um debate público entre Burton e Speke sobre a nascente do Nilo, com Livingstone como árbitro. A ideia foi logo aprovada pela RGS e Speke aceitou o convite. Burton diz ter hesitado um pouco, mas teria se convencido após uma interferência de Laurence Oliphant.

Estimou-se que cerca de 2 mil pessoas apareceram para ver o debate, que estava marcado para as três horas da tarde do dia 16 de setembro de 1864, no Bath Mineral Water Hospital. No dia anterior, houvera um encontro preliminar no local, ao qual Burton e Speke compareceram. Ali, os dois se encontraram pela primeira vez em cinco anos. Isabel descreveu a cena da seguinte maneira, já que estava lá acompanhando o marido:

> No primeiro dia, fomos à plataforma perto de Speke. Ele olhou para mim e Richard, e nós o olhamos. Nunca vou esquecer o seu rosto. Estava cheio de tristeza, anseio e perplexidade. Daí, parece que ele se transformou em pedra. Depois de um tempo, ele ficou agitado e exclamou alto: “Oh, não consigo mais aguentar”. Ele se levantou para ir embora. O homem que estava ao lado dele disse: “Gostaria de novo da sua cadeira, senhor? Posso pegá-la? Você voltará?”. E ele respondeu: “Espero que não”. E saiu do salão (BURTON, I., 1893, v. 1, p. 389).

Burton e Isabel voltaram no horário combinado. Quando entraram no salão, viram um grande número de pessoas passando um bilhete em silêncio, mas Speke, Livingstone e Murchison não estavam presentes. Depois de meia hora, Murchison entrou no salão e anunciou que no dia anterior, às quatro horas da tarde, Speke tinha perdido a vida devido a um acidente com sua arma enquanto caçava: ele tropeçara em uma pedra e, sem querer, a arma atirou em seu peito; morreu alguns minutos depois. Murchison, então, pediu para que Burton lesse alguma coisa para distrair o público. Ele, por acaso, tinha consigo um artigo sobre a etnologia do reino de Daomé e o leu com voz trêmula. Em Londres, Isabel contou que seu marido “chorou por

muito tempo e de modo amargo, e eu tentei por muitos dias consolá-lo" (BURTON, I., 1893, v. 1, p. 389). Ela também comentou que Burton deu alguns toques finais na máscara mortuária de Speke, já que aprendera um pouco de escultura em sua infância na Itália.

As circunstâncias da morte de Speke fizeram com que surgissem suspeitas de que havia sido suicídio em razão do medo de confrontar publicamente Burton sobre o assunto. Segundo Brodie, havia uma lenda persistente de que, após ouvir o anúncio da morte de Speke, Burton teria andado para trás, caído em uma cadeira, dizendo: "Por Deus, ele se matou". A biógrafa reconstituiu os fatos do dia da morte de Speke e considerou a possibilidade de suicídio pelo fato de a arma ter sido apontada para o peito. Apesar de não ser possível ter certeza do que aconteceu, ela especulou que esse "acidente" era estranho para um homem com vinte anos de experiência em atirar. Assim, considerou que esse "descuido" de sua parte indicava uma "inclinação pré-consciente de se suicidar" (1967, p. 225-226)[69]. A família de Speke procurou apontar para evidências de que não fora suicídio, uma vez que o ato era um tabu da Era Vitoriana e poderia ser um escândalo para a família. Ainda em 1921, George Fuller, então com 92 anos, tentava desmentir a ideia que ainda persistia de que seu primo se suicidara, e escreveu uma carta ao *Times* reafirmando que a morte de Speke havia sido um acidente.

Entretanto, a polêmica em torno da nascente do Nilo continuou. Quando o explorador Samuel Baker voltou à Inglaterra em 1865 com a informação de que o lago Albert era outra reserva de água do Nilo, o argumento de Burton de que havia uma conexão entre o Tanganica e o Albert via rio Rusizi saiu fortalecido. Foi só em 1875, quando Henry Stanley, conhecido por ter encontrado um Livingstone perdido na África central, circunavegou o Victoria, que Burton admitiu que era desse lago que o Nilo nascia; o rio Congo é que nascia do Tanganica, fluindo para o oceano Atlântico. Mas apenas em 1881 ele admitiu seu erro em público, em uma nota da biografia que escreveu sobre Camões (NURSE, 1999).

No que diz respeito às descobertas realizadas sobre o Nilo e até a geografia da África, é importante destacar o pioneirismo de Burton nessa empreitada – apesar de reconhecer-se o

---

[69] Segundo McLynn (1990, p. 235), foi Burton quem começou os rumores de que Speke tinha se suicidado. Para o autor, a morte de Speke foi realmente um acidente. Speke usava uma arma diferente das que usava na África, e ela teria desaparecido. Além disso, as duas testemunhas, seu primo George Fuller e o guardador de caça Daniel David, falaram em acidente, assim como o ângulo do tiro mostrava que só poderia ter sido acidental. Ainda assim, o comportamento de Speke não estava normal, e ele demonstrava sinais de estresse. "É provável que a verdadeira explicação para a morte de Speke seja um misto do veredicto: 'morte pela desventura enquanto o equilíbrio mental estava perturbado'". Já de acordo com Rice (2008, p. 502), "as circunstâncias da morte de Speke são ambíguas e assim continuarão". Burton tinha escrito a um amigo, W. Fran Wilson, que "nada se saberá da morte de Speke. Eu o vi à uma e meia da tarde no primeiro dia da reunião, e às quatro horas ele estava morto. Os caridosos dirão que ele se matou, os impiedosos dirão que eu o matei". Enquanto Lovell, tendo acesso ao inquérito da investigação, afirmou que todas as provas materiais apontavam para uma morte acidental; contudo, não se pode saber se ele colocou a arma na posição de propósito ou se foi sem querer.

caráter imperialista e colonialista dessas missões. No século XIX, Edward Coode Hore, especialista do Tanganica, que escreveu *Missionary of Tanganyika 1877-1888*, comentou que *Lake Regions* abrira "os mistérios da África Central, e seus registros e descrições ainda não foram ultrapassados" (apud MCLYNN, 1990, p. 160). O explorador Verney Lovett Cameron (1844-1994), que viajou para a África central e foi o primeiro europeu a cruzar o continente africano de leste a oeste, teve em *Lake Regions* uma espécie de guia. Era um "trabalho no qual a minúcia do detalhe deve estar entre os mais distintos livros da geografia descritiva" (apud LOVELL, 1998, 23%)[70].

Já Henry Stanley, que no começo criticou as descrições de Burton em *Lake Regions*, reconheceu seu valor depois de ter ultrapassado os feitos do explorador mais velho. A obra era bastante precisa, e ficou satisfeito por poder completar o trabalho iniciado por Burton no Tanganica, tanto que, em homenagem a ele, batizou uma parte do lago de "Golfo de Burton". Apesar de ter ficado ao lado de Speke na contenda sobre o Nilo, ele admitiu a imensa vantagem que Burton tinha em relação aos outros viajantes por dominar a língua árabe (MCLYNN, 1990)[71]. Burton refletiu sobre a busca pela nascente do Nilo ao comentar que essa obsessão havia custado a vida de Livingstone: "'Há um momento para deixar o Continente Escuro, e é quando a *idée fixe* começa a se desenvolver. 'A loucura vem da África'"[72].

1.6) O linguista

Burton ficou bastante conhecido na sua época pelo seu conhecimento em línguas estrangeiras. Ao longo da vida, teria aprendido 29 línguas e mais de uma dezena de dialetos. Em sua autobiografia, publicada no início de *The Life*, ele contou que sua precocidade foi logo notada pela família, que procurou transformá-lo "naquele ser miserável, a criança prodígio"[73], começou a estudar latim aos três anos e grego aos quatro. Após uma vida errante na infância e na adolescência (sua família se mudava com bastante frequência, da Inglaterra para França e Itália), chegou ao Trinity College de Oxford em 1840, onde, obrigado pelo pai, foi estudar para

---

[70] A admiração era mútua, visto que Burton e Lovett Cameron viraram amigos e viajaram juntos para a África ocidental para procurar por ouro. Essa viagem é narrada em *To the Gold Coast for Gold* (1883).

71 Os dois se conheceram em uma festa mais tarde e se deram bem, e até se encontraram em outras ocasiões. Burton inclusive havia prometido à esposa de Stanley que escreveria sua própria autobiografia.

[72] BURTON, R. apud BRODIE, 1967, p. 231: "There is a time to leave the Dark Continent, and that is when the *idée fixe* begins to develop itself. 'Madness comes from Africa'". O tropo colonial de que a entrada dos europeus no continente africano poderia levá-los à loucura era bastante difundida na época. A maior representação literária dessa ideia é a obra-prima de Joseph Conrad, *Coração das trevas* (1902). Esse é um tropo colonial que pode também ser passado para outros territórios coloniais, como se vê no filme *Apocalypse Now* (1979), de Francis Ford Coppola, uma adaptação cinematográfica de *Coração das trevas*, mas ambientada durante a Guerra do Vietnã, tendo algumas das cenas mais chocantes sido filmadas nas Filipinas, território colonial dos Estados Unidos.

[73] BURTON, I., 1893, v. 1, p. 19: "that wretched being, the infant phenomenon".

seguir uma carreira eclesiástica. Nessa época, ele já possuía graus variados de conhecimento em oito línguas, dentre as quais francês, italiano, grego moderno, e diferentes dialetos, como o provençal e o bearnês (o primeiro da região da Provence francesa, o segundo, da Gasconha).

Para resolver a deficiência que tinha no conhecimento do latim e do grego clássicos, foi contratado o Dr. William Alexander Greenhill (1814-1894), que lia tratados de medicina gregos preservados em documentos árabes. Segundo Lovell (1998), 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 do árabe existente na biblioteca de Greenhill. Segundo Burton, aprender uma língua era um trabalho de "memória pura, que, depois da infância, se vale de toda assistência artificial possível". Descartando o sistema convencional de transliteração para o alfabeto latino de idiomas estrangeiros como o árabe, 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 trezentas 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[74].

Ainda sobre seu método de aprender línguas, um amigo teria perguntado a Burton como ele conseguia aprender uma língua tão rápido e tão minuciosamente. Ele teria respondido que carregava sempre consigo uma página de uma gramática de determinado idioma e, quando surgia a oportunidade, conversava com um "nativo", de preferência uma mulher mais velha.

---

[74] BURTON, R. apud 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".

Com isso, ouvia o discurso dela com a maior atenção, repetindo todas as palavras, procurando imitar sua pronúncia, até que ficasse com o sotaque do falante e entendesse o verdadeiro significado das palavras empregadas. E insistia até ter aprendido, e fazia isso diante de outras pessoas até que seu discurso se tornasse indistinguível do de um local (WRIGHT, 1906).

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 gargalhou e ensinou o jovem a escrever o alfabeto da maneira certa (BURTON, I., 1893). 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 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"[75].

Mas Burton não conseguiu terminar sua educação formal: em março de 1842, foi "expulso" de Oxford por ter ido assistir a uma corrida de cavalos, o que havia sido proibido pela instituição[76]. Ele tivera dificuldades de se adaptar ao ensino formal escolar desde a infância, tanto que seu pai, depois de um tempo, passou a contratar tutores particulares para os filhos. Em *Falconry in the Valley of the Indus* (1852)[77], Burton contou que começou sua carreira universitária de modo convencional, como um "homem dos livros", trabalhando doze horas por dia. Apesar disso, ele teria falhado em tudo porque hexâmetros latinos e iâmbicos gregos não faziam parte da sua lista de estudos. Dessa maneira, deixou de lado o estudo clássico e se dedicou à esgrima, ao boxe e a outros esportes. Em sua autobiografia, publicada em *The Life*, revelou que procurou conseguir duas bolsas para latim e grego na University College, mas seu pedido foi recusado por ele insistir em falar um latim italianizado em vez do latim anglicizado usado na Grã-Bretanha, e por falar uma variação oral do grego. Burton culpava sua "educação europeia" em detrimento da inglesa pelos "fracassos" na sua educação e criticava a rotina acadêmica que levava os alunos à insônia e à ansiedade generalizada[78].

---

[75] BURTON, R., 1885, v. 1, p. XX: "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."

[76] Na verdade, ao contrário do que a maioria dos biógrafos relatou, ele tinha sido suspenso, sua vaga fora "trancada" e ele poderia voltar a estudar lá se quisesse (LOVELL, 1998).

[77] De agora em diante, a obra será referida apenas por *Falconry*.

[78] Sua relação com Oxford permaneceu ambivalente, pois quando retornou à Inglaterra, em 1849, considerou concluir sua formação acadêmica. Essa relação, comentou Nurse, era mais um indicativo da "ambivalência e incerteza que marcam sua carreira mais tardia, e que caracterizaram suas análises de populações nativas mais para

Depois da suspensão, ele conseguiu convencer o pai a obter uma posição no exército da Companhia Britânica das Índias Orientais[79]. Segundo Kennedy (2005), 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 recursos 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 grupo e não o outro (GODSALL, 2008).

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 do 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. 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 parsi[80]. Este, diante da habilidade linguística do pupilo, teria afirmado – segundo o próprio Burton – que o britânico podia "aprender línguas correndo" (apud BURTON, I., 1893, v. 1, p. 101).

---

o fim da vida". De todo modo, algo de positivo deve ter ficado, uma vez que ele sempre visitava a universidade e sempre ia ver seu tutor, o reverendo Thomas Short, quando estava na cidade, além de tomar café ou almoçar com alguns dos professores com quem teve aula na época. Ao mesmo tempo, seu contato com Greenhill, que era apenas sete anos mais velho que ele, deve ter lhe causado uma boa impressão, pois foi o "primeiro acadêmico genuíno que conhecera e pode ter tido maior influência sobre ele do que geralmente se admite", uma vez que foi ele quem o ajudou no seu estudo dos clássicos e o inspirou a estudar árabe (NURSE, 1999, p. 66, p. 71).

[79] 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), à medida que a Companhia se desenvolvia, conseguia 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".

[80] 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.

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*[81]) que ensinavam as línguas locais, e aplicados exames para comprovar a proficiência dos oficiais.

Ao se instalar em Baroda, jogou-se "freneticamente" nos estudos, continuando o árabe iniciado em Oxford, e, ao longo de doze horas, travava um "combate" com o hindustani. "Dois munshis não eram suficientes para mim", escreveu Burton[82]. Também era comum que as amantes indianas dos oficiais – "dicionários ambulantes" na descrição de Burton – os introduzissem no idioma e costumes locais. Depois de três meses em Baroda, seus professores consideraram que ele já estava pronto para fazer o exame de proficiência em hindustani. Assim, Burton conseguiu uma licença de dois meses para ir a Bombaim realizar a prova, que consistia em ler vários livros impressos na língua local, traduzir algumas cartas, fazer um breve discurso e conversar com alguns dos examinadores. O *munshi* responsável pelo exame era um tutor rival de Dosabhai, *munshi* de Burton, então não pretendia poupá-lo. Conforme mostram os registros do Service Record, o britânico passou com facilidade nesse exame, tendo o melhor desempenho em relação aos outros onze candidatos. Isso fez com que fosse indicado como intérprete na General Orders do seu regimento, e que seu salário tivesse um aumento de trinta rúpias ao mês (LOVELL, 1998).

Alguns meses depois, em setembro de 1843, ele voltou a fazer uma outra prova de proficiência, dessa vez na língua gujarati e, novamente, teve o melhor desempenho entre os demais candidatos, dentre os quais estava Christopher Palmer Rigby[83], que ficou em segundo – até a chegada de Burton, ele era considerado o melhor linguista da Companhia, o que o levou

---

[81] Termo usado em persa e urdu para designar um secretário ou professor de línguas, e que se origina do árabe *munchi'*, que significa "escritor, autor". *OXFORD DICTIONARIES.* Disponível em: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/munshi>. Acesso em: 03 mai. 2017.

[82] BURTON, R. apud BURTON, I, 1893, v; 1, p. 107-108: "I threw myself with a kind of frenzy upon my studies. I kept up the little stock of Arabic that I had acquired at Oxford, and gave some twelve hours a day to a desperate tussle with Hindostani. Two moonshees barely sufficed for me".

[83] Lovell (1998, 4%) comentou: "Parece difícil de admitir que essa pequena derrota para Burton no exame de gujarati e a ascensão de Burton no campo linguístico foram as únicas causas da inimizade amarga e duradoura, mas a rivalidade entre os dois começou nessa época e parece não existir nenhuma outra explicação". Rigby também era cônsul em Zanzibar quando Burton voltou da expedição em busca da nascente do Nilo e se recusou a pagar as despesas com o administrador e os carregadores locais, conforme acordo verbal que havia sido fechado com o cônsul anterior, que morrera antes de Burton voltar da expedição.

a criar uma rivalidade com o explorador. Burton passou, então, a estudar persa, "a mais elegante das línguas orientais"[84], com o *munshi* persa Mirza Mohammed Hosayn de Shiraz, para ter acesso a manuscritos e a outras culturas orientais. Um ano depois, ele já dominava essas línguas e começou a estudar sindi de modo informal, enquanto estudava formalmente marata com um *pandit*[85] do regimento: em outubro de 1844, realizou o exame de proficiência e passou de novo à frente dos outros candidatos. Foi na Índia também que Burton aprendeu português – ele tinha um criado de Goa chamado Salvador e visitou a região colonizada por portugueses sobre a qual escreveu o relato de viagem *Goa and the Blue Mountains; or, Six Months of Sick Leave* (1851)[86]. Foi também na Índia que ele conheceu a obra e a vida de Luís de Camões, que veio a admirar até o fim da vida. Além disso, o português, depois do árabe, veio a ser sua língua preferida e lhe ajudou a conseguir o posto do consulado em Santos.

Seus experimentos linguísticos não se restringiam aos idiomas humanos. Segundo contou Isabel (1893), ele colocou alguns macacos para viver com ele para estudar seus hábitos e sua língua. Cada macaco fazia uma espécie de "papel": havia um médico, um capelão, um secretário, um ajudante, um agente e outro bem pequeno, que ele costumava chamar de esposa, em cujas orelhas colocava pérolas. Para se divertir, ele montava uma espécie de sala de jantar com os macacos, colocando-os sentados em cadeiras durante as refeições, que eram servidas em pratos pelos criados. Ele se sentava na cabeça da mesa, e o macaco pequeno ficava ao seu lado em um cadeirão. Procurava mantê-los controlados usando um chicote. Ele teria feito de tudo para estudar a língua desses símios. Parece que ele conseguiu reunir sessenta palavras, mas esse vocabulário foi perdido junto com grande parte do acervo de Burton, quando foi queimado em um incêndio em um armazém, em 1861.

Nesse período, conforme informado em *The Life*, Burton passou também nos exames de sindi, árabe, punjabi, telugu, pashtu, turco e armênio, além de ter escrito gramáticas do dialeto balúchi (ou jataki) e multani. Há alguns equívocos nessa afirmação: não há outra referência que afirme que Burton soubesse armênio; a outra é que Burton incrivelmente não passou no seu exame de proficiência de árabe, ainda que o tenha feito depois de realizar a peregrinação a Meca. Ele fez a prova quando estava em Aden, antes de partir para sua viagem para Harar, quando começou a estudar a língua somali com a ajuda de uma gramática de C. P. Rigby. O exame foi realizado pelo tenente Robert Lambert Playfair, amigo de Rigby, que

---

[84] BURTON, R., 1852, p. 98: "the most elegant of oriental languages".

[85] Segundo o *Cambridge Dictionary*, um "professor", "homem sábio". Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/pandit>. Acesso em: 4 jun. 2020.

[86] A partir de agora, o livro será referido apenas como *Goa*.

recomendou que Burton não passasse na prova, apesar de ter enviado os exames ao arabista George Percy Badger. Em carta a Burton, Badger teria afirmado anos depois que "era um absurdo o Comitê de Bombaim julgá-lo pela sua proficiência pois não acreditava que nenhum de seus integrantes possuísse um décimo do conhecimento de árabe" que ele tinha (apud LOVELL, 1998, 14%).

Ele teve dificuldade em dominar línguas africanas, mas mesmo assim aprendeu somali e compôs uma gramática de harari depois de visitar Harar. Também aprendeu um pouco de suaíle. Ainda que se virasse com árabe, hindustani e suaíle, precisou de intérpretes, como no caso de Sidi Bombaiy, para buscar as nascentes do Nilo, mas chegou a preparar um vocabulário e uma gramática da língua de unyamwezi com a ajuda de Sheik Snay bin Amir, em Kazeh. Ele ainda afirmou que aprendera um pouco de fon, idioma do reino de Daomé, na África ocidental, e conseguia compreender a maior parte das conversas e realizar diálogos simples (KENNEDY, 2005). 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, sendo que não compreendia grande parte do que via (GEBARA, 2010). 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.

Assim, os conhecimentos que Burton adquiriu durante sua formação na Europa tinham por objetivo apenas uma comunicação direta; na Índia, seus estudos dos idiomas e costumes locais ultrapassaram esse intuito mais prático para ganhar um caráter acadêmico. Na visão de Nurse (1999), esse período da sua vida foi afetado por duas grandes influências: a formação nômade no continente, que lhe forneceu uma facilidade para aprender línguas, mas que o privou do condicionamento social inglês que ele achava ser necessário para ser bem-sucedido na vida pública; e uma exposição, ainda que tênue, a uma "alta cultura".

Figura 11 – Burton trabalhando no seu estúdio na Villa Gosleth, em Trieste.

Foi na Índia também que ele começou sua primeira tradução – os contos folclóricos locais de *Vikram and the Vampire* –, mas foi durante sua carreira diplomática que passou a se dedicar mais detidamente à tradução. No Brasil, ele traduziu obras para ocupar o tempo, como *Os Lusíadas*, de Camões (que ele carregava para todo lugar para se distrair quando se sentisse entediado), *Vikram and the Vampire*, obras brasileiras, como *Iracema*, *O Uraguai* e *Manoel de Moraes*, e alguns versos de *Nights*. Mas sua faceta de tradutor deslanchou mesmo em Trieste, onde tinha tempo de sobra para trabalhar nisso. Em artigo publicado em 1877 na revista *The World* e reimpresso em *The Life*[87], seu colega e amigo dos tempos de Oxford, Alfred Bate Richards, descreveu o estúdio de Burton em Trieste, onde realizava uma série de projetos ao mesmo tempo, da seguinte maneira: havia onze mesas espalhadas pelo cômodo, cada uma contendo um manuscrito e materiais de diferentes trabalhos. Quando o explorador ficava entediado ou cansado de um deles, simplesmente mudava de mesa, onde dava continuidade a um projeto distinto. Foi lá que fez suas versões para as obras eróticas publicadas através da Kama Shastra Society, incluindo *Nights*, cuja tradução foi envolta em controvérsias, não só pelo conteúdo erótico mais explícito em sua tradução, mas também pela autoria dessa versão[88].

---

[87] Ver BURTON, I., 1893, v. 2, p. 4-9.

[88] As origens desse clássico mundial continuam incertas. Sabe-se que no século IV circulou no mundo árabe um livro com um título semelhante ao da obra atual, porém foi apenas na metade do século XIII que ganhou as

A tradução de Burton foi publicada com o título *A Thousands Nights and a Night*, dividida em dez volumes lançados entre setembro de 1885 e julho de 1886; ela foi seguida por *The Supplemental Nights*, que saiu em seis volumes entre 1886 e novembro de 1888, logo depois da tradução de John Payne, publicada em nove volumes, e outros três suplementares, entre 1882 e 1884. A versão "não expurgada" do explorador foi um sucesso comercial.

Em sua introdução no primeiro volume de *Nights*, Burton esclareceu que a ideia de traduzir os contos apareceu pela primeira vez em 1852 em uma conversa com seu amigo, o médico John Steinhaeuser, em Aden. Seria a primeira versão "completa" da obra na língua inglesa[89]; Steinhaeuser traduziria a prosa, Burton, a poesia. Em *First Footsteps in East Africa or, an Exploration in Harar*[90], Burton observou que a obra era "um dos livros mais familiares na Inglaterra, e ao lado da Bíblia, é um dos menos conhecidos. A razão disso é que cerca de um quinto dele não é adequado para ser traduzido; e o mais sanguíneo orientalista não teria a ousadia de verter literalmente mais do que três quartos do que sobrasse"[91]. Ele recitava vários dos contos dessa obra para seus colegas de acampamento durante a expedição para Harar, e as cozinheiras do grupo foram apelidadas de "Sharazad" e "Dunyazad", respectivamente o nome

---

características pelas quais ficou conhecido. Não se sabe se eram narrativas orais que foram transportadas para o papel ou o contrário. Não eram consideradas alta literatura, mas sim histórias para serem contadas em ambientes como salões e casas de chá para divertir o público com seus enredos elaborados e linguagem vulgar. A autoria é desconhecida, embora com o passar do tempo copistas tenham ajudado a completar as tramas. Atualmente, sabe-se que os textos originais em árabe se encontram em quatro manuscritos diferentes, conhecidos por Calcutá I, Bulaq ou Cairo, Breslau e Calcutá II.

Foi na Europa que o livro ganhou ares de contos de fada, através da tradução do francês Antoine Galland, que publicou a obra entre 1704 e 1717. Galland utilizou um manuscrito em árabe de origem síria considerado incompleto, por conter apenas 282 noites, e se valeu de outras fontes para completar as noites restantes. Entre elas, segundo suas anotações, estavam conversas com um sírio chamado Hanna Diyab, que fora à França na companhia do viajante francês Paul Lucas, que estava a serviço do rei Luís XIV. Diyab teria contado a Galland dezessete histórias no total, sendo que dez delas fizeram parte da tradução, dentre as quais "Aladim", "Sinbad" e "Ali Babá e os quarenta ladrões". A versão de Galland modificou o estilo e o conteúdo do texto original com o intuito de atingir um público mais amplo, omitindo passagens mais sombrias e violentas e de teor sexual explícito, ao mesmo tempo que destacava suas características fantásticas. *As mil e uma noites* virou um clássico instantâneo. Até hoje bastante traduzida, essa tradução francesa é a base para todas as versões voltadas para o público infantil. Na Grã-Bretanha, o livro chegou primeiro em 1706 por uma tradução anônima direta da versão de Galland, ganhando outras versões subsequentes. Esse sucesso impregnou a imaginação do romantismo literário inglês, influenciando desde Tennyson e Dickens até autores de meados da Era Vitoriana. Segundo Kennedy (2005), a obra também despertou o interesse da Companhia das Índias Orientais, que entre 1814 e 1818 lançou a primeira edição impressa de um dos manuscritos em árabe – trata-se do manuscrito Calcutá I, ou Shirwanee –, para que seus oficiais aprendessem árabe; essa edição foi seguida de uma outra, maior, entre 1839 e 1842, conhecida como Calcutá II ou Macnaghten. Entre as traduções mais famosas está a de Edward William Lane, feita direto do árabe no manuscrito de Bulaq, impressa em 1835 pelo governo do Egito. Essa versão foi celebrada por apresentar notas explicativas sobre a cultura egípcia. Burton criticava essa versão por ser "expurgada" do clássico, uma vez que Lane censurou todas as partes sexualmente mais explícitas do texto.

[89] BURTON, R., 1885, v. I, p. IX: "full, complete, unvarnished, uncastrated".

[90] A partir de agora, o livro será referido apenas como *First Footsteps*.

[91] BURTON, R., 1987, p. 59: "most familiar of books in England, next to the Bible, it is one of the least known, the reason being that about one-fifth is utterly unfit for translation; and the most sanguine Orientalist would not dare to render literally more than three-quarters of the remainder".

da famosa contadora de histórias e o de sua irmã. Burton e Steinhaeuser teriam trabalhado de modo intermitente por alguns anos, trocando anotações, que foram brutalmente interrompidas com a morte de Steinhaeuser em 1866 (o primeiro volume do livro foi, inclusive, dedicado à memória dele). Burton continuou a trabalhar de modo esparso nessa tradução quando residiu no Brasil, na Síria e em Trieste, ainda que ele tenha fornecido duas datas diferentes para o início de um trabalho mais sistemático[92]. De todo modo, em 1881, ele leu no jornal *Athenaeum* que John Payne, tradutor de François Villon e Bocaccio, estava preparando uma versão própria, não censurada, do clássico árabe mediante assinaturas. Ele escreveu ao jornal apoiando a iniciativa de Payne, a quem respeitava por ter conhecimento da língua árabe; o sentimento era recíproco.

Quando o primeiro volume da tradução de Payne foi lançado em 1882, o próprio tradutor escreveu para Burton oferecendo que fizessem uma colaboração. Os dois passaram a se corresponder e chegaram a se encontrar em maio de 1882 em Londres, quando acertaram que Burton leria as provas dos próximos volumes de Payne. Assim, ele passou a enviar algumas provas da sua tradução para Burton e ofereceu uma divisão dos *royalties* das vendas como forma de compensar suas correções e sugestões, que Burton recusou. No entanto, à medida que lia as provas, Burton sugeriu que o autor fosse mais explícito na escolha de palavras, afirmando que uma tradução "não expurgada" deveria ser o mais literal possível: "O que eu quero dizer com literalismo é traduzir literalmente todo substantivo [...] para que o estudante possa usar a tradução. Considero *Nights* como o melhor dos livros clássicos, e com o qual o homem sabe que pode se dar bem com os árabes em qualquer lugar"[93]. Payne dedicou seu nono volume a Burton, e Burton retribuiu dedicando o segundo tomo da sua tradução a Payne. Ainda assim, segundo Lovell (1998), essa pressão contínua do explorador para que o tradutor não amenizasse a linguagem mais chula do original fez com que Payne passasse a antipatizar com ele.

O sucesso comercial da versão de Payne, que teve apenas quinhentas cópias (esgotadas rapidamente)_impressas pela Villon Society, mostrou o potencial financeiro da empreitada. Quando um editor ofereceu quinhentas libras pelos direitos em troca da impressão da obra como uma contraproposta feita a Isabel, que queria 10 mil libras, Burton resolveu que ele mesmo bancaria a publicação, valendo-se da fachada da Kama Shastra Society e usando seu próprio nome. Essa escolha foi arriscada tanto em termos financeiros quanto jurídicos, pois se a obra

---

[92] Como Kennedy (2005) observou em nota, no primeiro volume de *Nights*, Burton afirmou ter começado a tradução em 1879, enquanto o sexto volume informou a data como sendo 1882 – ele também teria dito a Payne que, até 1882, possuía apenas algumas anotações da tradução.

[93] Carta de Richard Burton a John Payne, 1º de outubro de 1883 (apud WRIGHT, 1919, p. 79, in: NURSE, 1999, p. 334): "What I mean by literalism is literally translating every noun [...] in its him, so that the student can use the translation. I hold the Nights [to be] the best of class books, and when a man knows it he can get on with Arabs everywhere".

fosse considerada indecente ele poderia ser processado por imoralidade, e como medida preventiva a Waterlow Publishing Company fez um exame do manuscrito e elaborou um contrato que colocava Burton como o único responsável caso ações legais viessem a ocorrer (LOVELL, 1998)[94].

Enquanto contrataram uma amanuense – a mesma Victoria Maylor[95] que copiou *The Scented Garden* (WRIGHT, 1906) – para finalizar uma cópia do manuscrito para impressão, Isabel ficou responsável por divulgar a obra. Imprimiu 34 mil circulares para oferecer a potenciais interessados enquanto Burton terminava a tradução. Ele esperou Payne publicar o último volume da sua versão, em 1884, para finalizar o trabalho. Em Londres, em 1885, ele fez grande parte do trabalho no Indian Office e na biblioteca do Athenaeum Club. Nessa tradução, Burton não só utilizou todo seu próprio conhecimento da língua árabe, como também se valeu de outras versões e de outros manuscritos, incluindo o Calcutá II (presente no Indian Office), o Bulaq e o Breslau, e as traduções para o inglês de Henry Torrens (1838) e de Lane, além da de Payne. Para as *Supplemental Nights*, um compilado de histórias que não eram consideradas parte da versão clássica (como "Aladim"), ele se baseou no manuscrito de Edward Wortley Montagu, que ficava na Bodleian Library em Oxford, ao qual só conseguiu ter acesso por meio de fotografias, pois os curadores da biblioteca se recusaram a enviar o manuscrito para o Indian Office, em Londres.

Os volumes originais foram impressos pela Waterlow Publishing Company, eram envoltos em uma capa preta e dourada, as cores do Califado Abássida[96], e continham uma circular pedindo para que o livro não fosse exposto em lugares públicos, ou que não caísse nas mãos de pessoas que não estudassem os costumes muçulmanos. Essa edição ficou famosa não tanto pela tradução, mas pelas extensas notas explicativas de Burton, em que ele expôs todo o conhecimento acumulado ao longo de anos de estudo e convívio com as culturas árabe e islâmica. Como Lovell resumiu, é nessa obra que se encontram todos os frutos de uma vida de pesquisas, que vão do seu conhecimento em antropologia, etnologia, geografia, geologia, metalurgia, mineração, botânica, biologia, linguística e astrologia até seu interesse inquisitivo sobre as morais sexuais, junto a uma série eclética de informações, que vão da posição das estrelas no céu à circuncisão feminina e sodomia.

---

[94] Essa possibilidade era bastante real, tanto que Lovell (1998), baseando-se em documentação inédita, mostrou como Isabel chegou a ser seguida por autoridades britânicas durante o período da publicação de *Nights*, ainda que nenhuma acusação tivesse sido feita.

[95] Brodie (1967, p. 303) aqui cometeu um erro ao chamá-la de Virginia Maylor.

[96] O Califado Abássida (749-1258) foi o terceiro califado islâmico e é considerado um período de apogeu do Império Islâmico diante da sua produção cultural e de seu domínio político. Harun al-Rashid (786-809), que governou o califado de Bagdá, aparece como personagem em algumas das histórias de *As mil e uma noites*.

A empreitada recebeu críticas, como a de Henry Reeve no *Edinburgh Review*: "Provavelmente nenhum outro europeu reuniu uma coleção terrível de costumes degradantes e estatísticas de vício. É um trabalho que nenhum cavalheiro decente permitirá expor nas suas prateleiras. [...] Galland é para o berçário, Lane para o escritório e Burton para os esgotos" (apud LOVELL, 1998, 63%). O *The Echo* (apud KENNEDY, 2005, p. 227) declarou que Burton "produziu um livro sujo. O que teria sido aceitável para populações asiáticas de eras atrás é absolutamente inadequado para populações cristãs do século XIX". Richard via esses críticos como ignorantes e sem senso de humor.

Apesar disso, o livro recebeu também críticas positivas, e o resultado geral foi considerado um sucesso. O jornal *The Standard* afirmou que a obra era "excepcionalmente elevada e pura" em comparação à escola romântica, tomada por "insinuações viciosas e falsos sentimentos" (apud KENNEDY, 2005, p. 228). *The Morning Advertiser*, cujos editores eram amigos de Burton, aplaudiu-o por ter tirado *Nights* do "limbo" da literatura infantil, insistindo que o que era chamado de "impropriedade era apenas a liberdade ingênua com que os círculos familiares conversam até os dias de hoje no Oriente" (apud KENNEDY, 2005, p. 228). Kennedy destacou que Burton procurou se defender de acusações de "indecência" com "bases filosóficas que veio preparando por décadas: relativismo cultural e histórico".

Os mil exemplares oferecidos se esgotaram antes da impressão, ninguém retornou nenhum dos volumes (um dos termos oferecidos pela assinatura) e, em um período curto de tempo, as cópias passaram a ser trocadas a preços inflacionados. Assim, Burton resolveu acrescentar outros seis volumes aos dez originais, que, como os primeiros, foram vendidos a um guinéu cada, totalizando uma soma de 16 mil libras. Os custos do projeto ficaram em torno de 6 mil libras, deixando um lucro de 10 mil. Diante do tão almejado sucesso financeiro, que só conseguiu no fim da vida, Burton fez o seguinte comentário sarcástico: "Eu lutei por 47 anos, me destacando de modo honrado de todas as maneiras possíveis. Nunca recebi nenhum elogio, nem um 'obrigado', nem um tostão", disse a Isabel. "Traduzo um livro duvidoso na minha velhice e imediatamente ganho 16 mil guinéus. Agora que sei os gostos da Inglaterra nunca mais viveremos sem dinheiro" (BURTON, I., 1893, v. 2, p. 442).

Tentando ainda ganhar em cima desse sucesso, Isabel lançou uma versão "para a família" de *Nights*, mas que não obteve o mesmo sucesso (em dois anos, vendeu apenas 457 cópias) – e ainda que afirmasse que não tinha lido a tradução do marido, pois ele não a deixava, Brodie (1967) garantiu que ela leu sim a obra, pois encontrou uma versão do manuscrito rabiscada por Isabel e Burton, contendo as modificações e cortes indicados por ela. Ele também

preparou uma versão nunca publicada intitulada *The Black Book of the Arabian Nights*, contendo todas as partes censuradas pela mulher.

Talvez tenham sido o sucesso financeiro e o reconhecimento literário que fizeram com que Wright resolvesse escrever em defesa de Payne. Segundo o biógrafo, Burton e Isabel não foram sinceros quando relataram o modo como *Nights* foi composto. Wright garantiu que os fatos relatados nas cartas às quais teve acesso diferiam dos relatos anteriores. De acordo com ele, Burton não trabalhou na tradução de *Nights* antes de 1881, como afirmava, pois estava viajando pelo mundo e escrevendo volumosos livros sobre outros assuntos. Após elogiá-lo por ser "um excelente arabista", Wright afirmou que Payne tinha começado a tradução em 5 de fevereiro de 1877. Para ele, Burton não deu os devidos créditos a Payne em sua tradução, ainda que tenha identificado em notas as partes que havia tirado diretamente da tradução anterior.

Wright também separou um capítulo inteiro para comparar as traduções lado a lado. Para ele, a tradução de Burton não passava de uma paráfrase da de Payne. Quando havia diferenças, a tradução de Payne, na sua opinião, era superior. Ainda que admitisse que Burton escrevesse bem um ou outro verso dos poemas da obra, apenas Payne escrevia poesia, e o autor criticou a escolha de certas palavras usadas em inglês antigo (*Old English*), que atrapalhava a compreensão geral. Para Wright, o valor da tradução de Burton estava nas notas e não no texto corrido.

> É tão raro que realmente um homem sem preconceitos vá a um país estrangeiro para nos contar como seu povo é, que quando esse homem aparece, nós lhe damos uma atenção arrebatada. Ele pode nos dizer muitas coisas que nos deixarão chocados, mas isso não pode ser evitado (WRIGHT, 1906, p. 120).

O bibliógrafo Norman Penzer escreveu que muitos autores, principalmente Wright, tentaram minimizar os méritos de Burton como tradutor. Burton, na sua visão, queria escrever como um árabe teria escrito *Nights* em inglês. Brodie, em um apêndice voltado para a controvérsia entre Burton e Payne, afirmou que, apesar dos esforços de Penzer, a suspeita de plágio continuava a perseguir Burton, e coletou algumas das visões de especialistas no assunto[97]. Comentando que uma obra que chegara recentemente à coleção particular de Quentin

---

[97] Joseph Campbell, em 1952, ao editar *The Portable Arabian Nights* a partir da versão de Payne, escreveu que "Burton seguia palavra por palavra, até mesmo ponto e vírgula, não de modo 'frequente', mas praticamente em toda a obra". John T. Winterick, ao editar uma edição de dois volumes da tradução de Burton, em 1955, defendeu que o explorador tinha "a autoridade final" por ter sido o último a escrever uma tradução, ganhando essa "vantagem provavelmente para todo o sempre". Em um verbete da *Encyclopaedia of Islam* sobre *Nights*, J. Oestrup declarou que a tradução de Burton era a "mais completa e exata" de todas as traduções das línguas europeias. Duncan B. MacDonald, escrevendo para o Suplemento de 1938 da *Encyclopaedia of Islam*, afirmou que a versão de Burton

Keynes era o exemplar de Burton da tradução de Payne, Brodie confirmou que Burton havia usado bastante o trabalho de Payne, uma vez que o exemplar estava todo marcado. No entanto, ele checava e comparava essa versão com os textos em árabe e fazia modificações na prosa toda vez que achava que Payne não tinha sido tão preciso. Na sua visão, ele foi mais literal que Payne, buscando uma exatidão maior; ao mesmo tempo, lembrou que Burton traduziu muito mais histórias que Payne.

Nesse ponto, uma análise mais recente da obra, feita por Ulrich Marzolph em *The Arabian Nights Encyclopedia*, publicada em 2004, reconheceu que a versão de Burton era considerada a mais completa da tradução da língua inglesa. O trabalho de tradução envolve a consulta a versões realizadas anteriormente, e Burton tinha conhecimento suficiente do árabe para realizar uma tradução de *Nights*. É provável que ele não tivesse feito a tradução tão rápido sem a versão de Payne, mas acusá-lo de plágio é ir longe demais. De todo modo, o interesse pela tradução de Burton continua vivo ainda hoje, o que ajudou a manter viva sua ligação com a Arábia[98].

1.7) O outro

Em *The Life*, Isabel escreveu que uma das suas maiores dificuldades ao organizar a biografia do marido havia sido a 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 Symons (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"[99]. Da mesma forma, teria dito à sua

---

"depende muito" da de Payne, geralmente "reproduzindo-a *verbatim*"; apesar de preferir a versão de Torrens, admitiu que a versão de Burton é "a sua maior obra, porque é realmente grandiosa" (apud BRODIE, 1967, p. 341).

[98] Essa obra ganhou uma vida paralela na obra do escritor argentino Jorge Luis Borges, com seu conto "Los traductores de Las 1001 Noches", em que compara as versões mais famosas – Galland, Lane, Burton e J. C. Mardrus (publicada em 1926 e en 1932) – e interpreta como cada tradutor fazia seu trabalho para "atacar" o tradutor precedente, criando assim uma tradição própria baseada na tradução, mantendo o caráter aberto e infinito da obra.

[99] 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".

esposa que "Sempre disse a você que eu era um homem dual, e acredito que essa mania especial é perfeitamente correta quando estou delirando [de febre]"[100].

Quando atingiu a meia-idade, teve que usar óculos para ler e, qual não foi sua surpresa quando soube que a diferença de grau em cada um dos olhos era gritante: o olho esquerdo necessitava de uma lente convexa catorze, o direito, de uma cinquenta (WRIGHT, 1906). A natureza dual de Burton foi também apontada por Wright (1906) ao mencionar um conto de *Nights* sobre uma raça de homens divididos. McLynn (1990) chegou até a afirmar que essa ambivalência teria se manifestado na própria caligrafia do explorador, marcada pela ilegibilidade dos seus traços minúsculos e pela fragmentação equivocada de algumas palavras[101]. Para ele, inclusive, sua relação com Isabel fazia parte dessa dualidade: ao passo que se sentia atraído por ela, o sexo não tinha muito espaço no casamento, uma vez que ele a via como uma representação de estabilidade e normalidade. Já Thomas Assad (1964) chamou essa ambivalência 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). Este 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 potencial agente dessa autoridade no "Oriente"[102].

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 mais novos, 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): catorze 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". Nurse (1999) observou que a vontade inata de Burton de conhecer detalhes sobre a vida de outras populações por vezes se sobrepunha aos seus próprios preconceitos, ainda que suas opiniões pudessem refleti-los. O autor rastreou essa característica até a infância migrante de

---

[100] 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".

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

[102] Mas, mesmo que uma parte sua rejeitasse a Inglaterra, ele sempre se referiu ao país como sua "casa" (LOVELL, 1998) e contribuiu para o projeto imperialista britânico até o fim da vida.

Burton pelo continente, o que favoreceu seu caráter cosmopolita. Sem ter tido uma noção introjetada de disciplina e obediência quando criança, as perambulações em seus anos de formação o capacitaram a imitar e assimilar aspectos da vida local de modo ostensivo.

Em meio a essas perambulações, a família fez uma parada na Inglaterra, pois o pai de Burton desejava que os 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"[103].

Naquele momento, porém, ele e seu irmão detestaram a Inglaterra. 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 havia aprendido suas regras de sociabilidade: "Quanto mais inglês você for, até mesmo no corte de cabelo, melhor"[104], afirmou. Em carta escrita em 1884, escreveu que seus infortúnios na vida começaram "pelo fato de não ser um francês"[105]. Com relação à sua nacionalidade, o explorador descreveu a si mesmo como "uma criança abandonada, um errante, uma chama de luz sem foco"[106]. Speke, em artigo ao jornal *Blackwood*, escreveu que preferiria "morrer cem mortes" a deixar "um estrangeiro tomar a honra da descoberta da Britânia", fazendo referência à formação continental de Burton e seu interesse por culturas estrangeiras, que a seus olhos provaria que o explorador não era um britânico de verdade (apud BRODIE, 1967, p. 168).

Quando chegou a Oxford, em 1840, não se sentiu muito bem recebido lá; 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,

---

[103] BURTON, I., 1893, v. 1, p. 33: "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".
[104] BURTON, I., 1893, v. 1, p. 34: "The more English they are, even to the cut of their hair, the better".
[105] WRIGHT, 1906, v. 2, p. 71: "My misfortunes in life began with not being a Frenchman".
[106] BURTON, I., 1893, v. 1, p. 32: "a waif, a stray; […] a blaze of light, without a focus".

pois o estilo usado ia contra as regras internas do local[107]. Depois desse primeiro estranhamento, Burton tornou-se até popular entre os estudantes, praticando boxe e esgrima (ASSAD, 1964).

De acordo com Nurse, 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, 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, 1999, p. 26). Nurse ainda afirmou que esses autores não consideraram devidamente que, devido ao fato de ter sido privado de um ambiente estável em seus anos de formação, junto 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).

De acordo com Brodie, Burton aprendeu com o padrão errante do pai que sempre poderia "fugir, se possível para outro país", quando achasse a vida "intolerável" (BRODIE, 1967, p. 35). Essa propensão para o nomadismo foi observada por todos os biógrafos e as associações feitas aos ciganos eram imediatas. Os capítulos das obras de Rice, Lovell e Kennedy dedicados à infância de Burton têm nomes que fazem referência aos ciganos, para passar a ideia de uma família nômade que mudava com muita frequência de uma cidade para outra. Do mesmo modo, era comum especular que Burton tivesse alguma origem cigana, não só pelo sobrenome – considerado de origem rom na Inglaterra, pelo que se depreende de *The Life* e de *The Romance of Isabel Lady Burton* a partir do encontro de Isabel com a cigana Hagar Burton –, mas também pela sua aparência física mais morena.

---

[107] 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*".

Isabel comentou em algumas passagens de *The Life* que seu marido talvez tivesse sangue cigano, ou árabe, na composição da sua "raça", uma mistura de "francês, escocês, irlandês e inglês". Entre os argumentos a favor dessa suspeita estavam, segundo ela, a "inquietação incurável que o atormentou desde a infância", uma "idiossincrasia" da "peculiaridade dos seus olhos". Um amigo teria dito que "quando ele olha para você, olha através de você, e depois, parece que vê atrás de você. Richard Burton é o único homem (que não é cigano) com essa peculiaridade"; além disso, ele tinha o mesmo "horror" que os ciganos têm por "cadáveres, cenas de leitos de morte e cemitérios, apesar de não se importar nem um pouco com sua própria vida" (1893, v. 1, p. 251). Ele também foi um dos primeiros integrantes da Gypsy Lore Society, e um ensaio de sua autoria sobre esse grupo foi publicado postumamente como *The Jew, The Gypsy and El Islam*, além de ele ter publicado um artigo em 1875, em *The Academy*, que traçava a ligação dos ciganos com o povo jat da Índia[108]. É interessante notar que logo no começo de sua biografia, Isabel especulou que seu marido possuísse "uma gota de sangue oriental, talvez cigano. Por cigano, entenda-se um oriental puro" (1893, v. 1, p. 16)[109]. Vê-se que há uma confusão entre a ideia de ser cigano e a de ser oriental, especialmente a de ser árabe. Hoje se sabe da heterogeneidade dos grupos ditos ciganos, divididos em vários clãs, além da diversidade dos chamados "orientais" e dos árabes.

Se para Isabel essa associação com os ciganos trazia conotações românticas, o mesmo não se aplicava a outras pessoas. O poeta Arthur Symons admitiu que Burton era um homem de "gênio", mas considerava seu olhar perturbador: "ele era cigano em seus olhos terríveis e magnéticos, os olhos intratáveis de uma serpente". O viajante Wilfrid Scawen Blunt descreveu os olhos de Burton como os "de uma besta selvagem", enquanto havia "pouco de europeu" em seu rosto, suspeitando que houvesse um "cruzamento do seu sangue com ciganos ou outro". Já o orientalista Stanley Lane-Poole afirmou que "os próprios rom viam o caráter cigano em seus olhos peculiares e na sua personalidade, selvagem e ressentida, essencialmente andarilha, intolerante com relação à convenção e à limitação" (apud KENNEDY, 2005, p. 14). Para eles, comentou Kennedy, os traços firmes e o olhar hipnótico eram marcas sinistras e anárquicas da ideia que se fazia do cigano. Mesmo que Burton não tivesse nenhuma origem cigana, a analogia o distinguia dos seus contemporâneos, identificando-o como um homem sem um local de pertencimento fixo, um *outsider*, por fim. Alguém com um comportamento "desviante", dentro

---

[108] Comunidade tradicional de camponeses que reside no norte da Índia e no Paquistão. Quando trabalhava investigando os canais de água do Sind, Burton entrou em contato com esse povo, aprendendo sua língua e até se disfarçando como um deles.

[109] Na verdade, essa frase é uma citação tirada de um artigo biográfico de autoria de A. B. Richards.

de uma das definições descritas por Howard Becker, em *Outsiders*, a da concepção sociológica, relativística: "Ela identifica o desvio como a falha em obedecer a regras do grupo."

> É antes o produto de um processo que envolve reações de outras pessoas ao comportamento. O mesmo comportamento pode ser uma infração das regras num momento e não em outro; pode ser uma infração quando cometido por uma pessoa, mas não quando cometido por outra; algumas regras são infringidas com impunidade, outras não. Em suma, se um dado ato é desviante ou não, depende em parte da natureza do ato (isto é, se ele viola ou não alguma regra) e em parte do que outras pessoas fazem acerca dele. [...] Desvio não é uma qualidade que reside no próprio comportamento, mas na interação entre a pessoa que comete um ato e aquelas que reagem a ele (BECKER, 2019, p. 28-29).

Desse modo, Burton pode ser visto como detentor de um verdadeiro "comportamento desviante" em relação aos britânicos da Era Vitoriana, por devido ao seu interesse por povos e culturas estrangeiras. Além disso, ele também teve uma "carreira desviante", no sentido de não ter seguido uma única atividade durante a vida toda, fosse militar, explorador, diplomata, tradutor e muito menos acadêmico.

Kennedy ainda observou que, para Burton, os ciganos eram uma expressão da ambivalência que sentia em relação à civilização industrial e à moral da classe média urbana, enquanto manifestava uma "ambiguidade racial". Conforme um estudo vitoriano sobre os ciganos, eles "eram os árabes da Inglaterra pastoral – os beduínos dos nossos comuns e florestas", o que mostra que a analogia feita por Isabel era uma marca da época. Ao mesmo tempo, segundo o autor, os ciganos serviam aos vitorianos como um resquício e uma lembrança da antiga ligação que existia entre europeus e asiáticos. Por isso, o cigano carregava dois significados aparentemente contraditórios para Burton: evocava uma identidade que existia fora dos marcadores familiares de afiliação racial, e estabelecia uma associação com o mundo oriental, sem comprometer totalmente sua ligação com os europeus. Desse modo, "ao reivindicar uma identificação racializada com um grupo cujo próprio status racial era ambíguo, Burton era capaz de reconciliar esses objetivos contraditórios", concluiu o autor (KENNEDY, 2005, p. 16).

O mesmo pode ser dito da sua associação aos árabes, tanto no que se refere ao destaque dado à proximidade da sua aparência física, quanto ao seu conhecimento da língua e da cultura árabes. A compreensão dos árabes adquirida por ele encantou Edward Said, que este citou um longo trecho de *Pilgrimage*, no qual o explorador interrompeu a descrição da sua chegada a Alexandria para explicar o significado da palavra árabe *kayf*:

> 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![110]

Por causa dessa e de outras passagens do livro, Said reconheceu que Burton possuía um conhecimento vasto acerca do mundo árabe, ainda que "orientalista": "Em nenhum outro escritor sobre o Oriente sentimos que as generalizações sobre o oriental", escreveu ele, "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 nela imersa" (SAID, 2013, p. 270-271).

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", segundo Said. Tanto que cada nota de pé de página de *Pilgrimage* foi escrita para ser o "testemunho da vitória" de Burton sobre o sistema do conhecimento oriental, que ele dominara sozinho, pois, em sua prosa, o Oriente nunca é dado de forma direta, tudo que é "oriental" é apresentado pelas intervenções "bem informadas" de Burton, com o intuito de lembrar ao leitor 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). O que se vê é que, apesar

---

[110] BURTON, 2014, v. 1, 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!".

de todo esse conhecimento sobre o mundo "oriental", Burton nunca transcendeu os moldes do discurso orientalista.

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 de "*white nigger*" pelos seus colegas militares na Índia. O ato de se "tornar nativo" ("*going native*", em inglês) era o "equivalente a uma mulher branca ser acompanhada por um homem não branco", nas palavras de Lovell (1998, 4%)[111].

Com o passar dos anos, Burton começou a estimular esse tipo de narrativa sobre sua vida, com o intuito de suscitar questionamentos sobre sua identidade, caracterizada ora como a de um homem dito "civilizado", ora como a de um "bárbaro amador"[112]. 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 vitoriana[113]. 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).

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 de identificação. Como observou Lovell, 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 dar um chute em um serviçal preguiçoso e se orgulhava de ter administrado "surras bem merecidas" (LOVELL, 1998, 4%).

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

---

[111] Para a biógrafa, Burton estava tão fascinado pelos seus estudos que não viu o dano que poderia causar ao ser chamado de "*white nigger*", fosse em tom de brincadeira entre seus amigos, fosse de modo pejorativo por outros; ou então, ele preferiu simplesmente ignorar o fato. Também segundo a autora, o termo "*nigger*" não era necessariamente um insulto (como o era nos Estados Unidos), pois era um substantivo comumente utilizado na época, até mesmo por Burton, para descrever a si mesmo e não europeus por quem tinha afeição.

[112] O próprio Burton usou essa expressão para descrever a si mesmo em *First Footsteps* (1987, v. 1, p. 26).

[113] Jonathan Bishop (1957, p. 124) afirmou que, no que concernia à sociedade inglesa, Burton queria ao mesmo tempo manter sua imagem de rebelde e ser "amado pelo mundo que ele chocava".

evolucionismo de Charles Darwin) ou pseudocientíficas (como a nefrologia). Como exemplo, Gebara (2010), 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. A representação parcial dos africanos fica bastante clara ao compará-la ao modo como Burton tratou os árabes em seus escritos sobre a África. Apesar de se dizer contra o tráfico, ele descrevia de modo mais gentil e menos virulento os árabes que encontrava no continente africano, ainda que em sua maioria fossem traficantes de escravizados. É preciso apontar também que ele comprou escravizados em suas viagens pela Arábia e pelo leste e centro africanos, o que mostra como o sistema escravista era uma instituição ubíqua nesses espaços.

Speke acreditava na suposta inferioridade dos negros segundo a maldição bíblica que recaiu sobre a descendência de Cam, filho de Noé que viu o pai nu e não o cobriu, ao contrário de seus irmãos, Sem e Jafé. A teoria de que os africanos seriam descendentes de Cam foi bastante popular em meados do século XIX[114], mas, para Burton, não passava de uma "farsa" (KENNEDY, 2005, p. 151). Segundo ele, as causas dessa inferioridade adviriam do clima e do debilitamento trazido pelas doenças tropicais, que explicariam a "preguiça do negro", e os séculos de tráfico de escravizados teriam levado a uma "degradação moral"; do mesmo modo, creditava a liberdade sexual entre os povos africanos a uma suposta degeneração.

É bastante conhecido o tom depreciativo e o racismo virulento utilizado por Burton em relação aos africanos ocidentais durante o período em que foi cônsul na ilha de Fernando Pó, no qual escreveu *Abeokuta and The Camaroons Mountains: An Exploration* (1863), *A Mission to Gelele, King of Dahomey* (1864) e *Wit and Wisdom from West Africa* (1865), entre outros trabalhos[115]. Do mesmo modo, seu antissemitismo foi aumentando na velhice[116]. Portanto,

---

[114] Essa teoria foi, inclusive, popular no Brasil, onde ajudou a embasar políticas para o embranquecimento da população com o passar das gerações, através de uma miscigenação maior com populações europeias, e que incentivaram, portanto, a imigração europeia para terras brasileiras. A pintura *A redenção de Cam* (1895), de Modesto Brocos, representa imageticamente muito bem essa política de branqueamento. Infelizmente, essa teoria ainda se mantém viva hoje no país, uma vez que, em 2011, o deputado Marco Feliciano (Partido Social Cristão), que também é pastor evangélico, publicou na rede social Twitter que "Africanos descendem de ancestral amaldiçoado por Noé. Isso é fato. O motivo da maldição é polêmica. Não sejam irresponsáveis twitters rsss". (BALZA, Guilherme. "Deputado federal diz no Twitter que 'africanos descendem de ancestral amaldiçoado'", *Uol*, 31 março 2011. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2011/03/31/deputado-federal-diz-no-twitter-que-africanos-descendem-de-ancestral-amaldicoado.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 8 jun. 2020).

[115] Discutir as representações racistas de Burton em relação aos africanos foge do escopo desta pesquisa. Sobre o tema, ver GEBARA, 2010.

[116] Essa antipatia pode ser datada do período em que foi cônsul em Damasco, entre 1868 e 1871, no qual uma série de eventos confusos o levou a ser substituído de modo um tanto brusco. Nessa toada, Burton produziu alguns escritos bastante depreciativos sobre judeus. Um deles foi um ensaio, incluído na obra *The Gypsy, The Jew and El-Islam*, publicado postumamente, outro foi "Human Sacrifice among the Sephardine or Eastern Jews", um tratado sobre os sacrifícios realizados por judeus sefarditas na Idade Média, que foi proibido de ser impresso.

Burton não cogitava mergulhar em qualquer alteridade. Nesse sentido, seu foco estava na identidade “oriental”, e os próximos capítulos vão abordar justamente esse outro que conviveu com Burton durante boa parte da sua vida. Com vocês, Abdullah!

Figura 12 – Richard Francis Burton em roupas muçulmanas (s.d.).

Capítulo 2
A criação: Mirza Abdullah

não vês tu nestas canções
que sou Um e duplicado?
Goethe, "Ginko Biloba", in: *Divã Ocidento-Oriental*

Foi na infância, em Nápoles, que Richard Burton, junto com o irmão Edward, se disfarçou pela primeira vez. Ele se vestiu como um menino pobre para acompanhar um coveiro pelas ruas da cidade e ver os corpos de pessoas mortas pela peste que acometeu a cidade (BRODIE, 1967). O disfarce surgiu, primeiro, portanto, para saciar sua curiosidade de ver as coisas por si mesmo.

A segunda notícia que se tem de Burton recorrendo ao disfarce se encontra no livro *Goa and the Blue Mountains* (1851), de quando ele já era um oficial na Índia. Valendo-se de um recurso retórico, ele apresenta a história do disfarce como se tivesse sido contada a ele por Salvador Soares, seu criado goense. Cerca de dez anos antes, Salvador teria retornado a Goa com outro empregador, um tenente cujo nome é omitido, mas que é descrito como

> um cavalheiro muito esperto, que sabia tudo. Ele podia conversar com muitos homens na língua deles, estes ficavam igualmente surpresos e encantados por ele. Além disso, a sua fé era a fé de todos os homens. Em um certo país muçulmano ele se casou com uma garota e se divorciou semanas depois. Ele recitava o Alcorão, e os cachorros circuncidados o consideravam uma espécie de santo. Os hindus também o respeitavam, porque ele sempre comia carne em segredo, falava religiosamente da vaca, e tinha um demônio (i.e. uma imagem pagã) em um quarto dentro da casa. Em Cochin, ele foi ao local de adoração dos judeus e leu um livro grande, como se fosse um padre. Ah! Ele era um *sahib* esperto, esse aí! Podia deixar brincalhão um credor desenfreado e furioso ao se livrar dele com um cabrito, e pegar mais dinheiro emprestado dos parsis com os menores juros já pagos ou acordados com qualquer outro cavalheiro do mundo.
> Finalmente o meu senhor veio a Goa, onde ele, claro, se tornou um cristão piedoso que mantinha um padre na casa – para aperfeiçoar seu português – e ia à missa uma vez por dia[117].

[117] BURTON, R., 1851a, p. 73-74: "a very clever gentleman, who knew everything. He could talk to each man of a multitude in his own language, and all of them would appear equally surprised by, and delighted with him. Besides, his faith was every man's faith. In a certain Mussulmanee country he married a girl, and divorced her a week afterwards. Moreover, he chaunted the Koran, and the circumcised dogs considered him a kind of saint. The

Essa descrição é flagrantemente similar ao próprio Burton, então pode-se concluir que esse senhor de quem Salvador está falando é o próprio explorador, que nunca deixava passar uma oportunidade para se autoelogiar, pela sua esperteza, sua destreza para aprender línguas e seu interesse pelas religiões locais, inclusive a católica, que ele chegou a praticar com um padre de Goa. Os "cachorros circuncidados" são uma referência pejorativa aos muçulmanos, pois estes passavam pela circuncisão como parte dos rituais religiosos do Islã, e o uso do termo "cachorro" (*kelb*, كلب, em árabe) é uma das formas mais pesadas de se insultar alguém. É preciso também fazer uma observação sobre o suposto casamento e divórcio em um país muçulmano mencionado no trecho, uma vez que não consta nenhuma outra união do explorador além daquela celebrada com Isabel. Contudo, em alguns casos, o Islã aceita que uniões sejam realizadas para que o casal possa consumar relações sexuais dentro dos laços matrimoniais para, em seguida, realizar o divórcio. Se houve um casamento e divórcio entre Burton e uma mulher muçulmana, ele pode ter acontecido dentro desse registro[118].

Em *Goa*, Salvador conta como seu antigo senhor se disfarçou de "oriental" para sequestrar a professora de latim do convento de Santa Maria, com quem estava flertando há semanas. Vestindo-se com "roupas nativas", turbantes que só deixavam os olhos à mostra, ele carregava uma faca longa e brilhante sob seu braço. Seu rosto estava – "como era usual quando ele saía para esse tipo de expedição"[119] – escurecido. "Com todo o respeito, nunca vi nenhum cavalheiro inglês parecer mais com um ladrão muçulmano"[120]. Daí, segue-se uma missão rocambolesca para tirar a professora do convento à noite, porém o senhor de Salvador se engana e pega a mulher errada, provavelmente uma criada indiana, e acaba por desistir da empreitada.

Muitos biógrafos questionam, com razão, a veracidade dessa história (altamente ficcionalizada, se tiver algum pé na realidade), no entanto, o que importa para este estudo é

Hindoos also respected him, because he always eats his beef in secret, spoke religiously of the cow, and had a devil, (*i. e.*, some heathen image) in an inner room. At Cochin he went to the Jewish place of worship, and read a large book, just like a priest. Ah! he was a clever Sahib that! he could send away a rampant and raging creditor playful as a little goat, and borrow more money from Parsees at less interest than was ever paid or promised by any other gentleman in the world.
At last my master came to Goa, where of course he became so pious a Christian that he kept a priest in the house—to perfect him in Portuguese—and attended mass once a day".

[118] Ele teve várias amantes na Índia, sendo que uma das mais conhecidas foi Núr Ján ("raio de lua"), para quem escreveu poemas apaixonados e que poderia ter engravidado de um filho seu, o qual teria morrido. Havia rumores de que Burton teria enterrado o feto da criança no jardim do seu bangalô, que o enfureciam. Na verdade, ele havia enterrado seu galo de briga, chamado Bhujang ("o dragão"), por quem era bastante afeiçoado. Burton achava esse boato um despautério e, por isso, nunca se deu ao trabalho de negá-lo, o que fez com que se espalhasse.

[119] BURTON, R., 1851a, p. 82: "as usual when he went upon such expeditions".

[120] BURTON, R., 1851a, p. 82: "with all respect, speaking in your presence, I never saw an English gentleman look more like a Mussulman thief !".

notar como Burton já devia sair, desde sua chegada à Índia, disfarçado por aí como se fosse um local (como mostra a observação de que ele sempre escurecia seu rosto para ficar mais moreno quando tentava se imiscuir entre os indianos), achando que engava todos que encontrava. Ele realmente tinha pegado gosto pelo disfarce.

2.1) Ensaio

Com efeito, foi em *Scinde, Or, the Unhappy Valley* (1851)[121] que surgiu o precursor não nomeado de Abdullah. Nesse livro, Burton narra suas viagens pelo Sind com um companheiro fictício chamado John Bull, que faz as vezes do típico homem britânico. Na obra, ele escreve que a primeira coisa que os viajantes "orientais" percebem é como os europeus são "inferiores":

> com toda a nossa alardeada ciência e nosso conhecimento, em astúcia geral, intriga privada e diplomacia pública, aos povos semibárbaros com quem tivemos que negociar, a História nos mostra que nós fomos enganados por hindus, fomos custodiados pelos afegãos, que os persas – para usar uma frase deles –, nos "tornaram seus burricos", e até mesmo o sutil sindiano provou mais de uma vez ser melhor em disputas em que apenas a inteligência podia ser usada. Tenha certeza de que, se disputássemos com os orientais com as armas deles, nossa astúcia nunca teria conquistado para nós um pé de terra na região das especiarias[122].

Burton afirma que a inferioridade da astúcia dos europeus em relação à dos "orientais" não vinha da falta de conhecimento "ocidental" sobre os povos, maneiras, costumes e línguas dessas regiões. Pelo contrário, eram exatamente os europeus que estudaram esses temas os que eram mais enganados pelos locais. Na visão do explorador, "a perspicácia incomum da sagacidade oriental pode ser simplesmente o resultado de sua ignorância", uma vez que eles não passavam o tempo lendo, escrevendo nem tentando entender "aritmética, os clássicos, lógica, filosofia e metafísica, história, a divindade e matemática"[123]; na verdade, eles aprendiam a partir da própria experiência: "Eles leem a experiência a partir de duras realidades que eles mesmos vivem, pensam sobre e minuciosamente digerem, até que cada lição e seus corolários

---

[121] A partir de agora, o livro será referido apenas como *Scinde*.

[122] BURTON, R., 1851b, v. 2, p. 2: "with all our boasted Science and knowledge, in general astuteness, private intrigue, and public diplomacy, to the semi-barbarous people with whom we have to deal. History shows us that we have been outwitted by the Hindoos; we have been cozened by the Afghans; that the Persians, to use their own phrase, have "made us donkeys;" and that even the by no means subtle Scindian has more than once proved himself the better man in contests where the wits alone were allowed to work. Had we, you may be sure, contended against the Orientals with their own weapons, our cunning of fence would never have won us a foot of ground in the region of spices".

[123] Ibid., p. 3: "uncommon acuteness of Oriental wits, may be simply the result of their ignorance […] arithmetic, the classics, logic, philosophy and metaphysics, history, divinity, and mathematics".

se tornem parte da sua organização mental”[124]. Os locais, ele continua, não se distraíam pensando nos “prós e contras de uma dúzia de panfletos diferentes, eles resolvem os problemas como eles se apresentam, valendo-se do poder de inferência com o qual o conhecimento da vida real lhes forneceu. Será que pensar esse tempo todo não deveria deixar a mente mais afiada?”. O resultado dessa tendência é que “cada homem se torna um filho de Mamom [dinheiro] tão sabiamente mundano quanto a sua capacidade permite”[125].

Burton critica então o estilo europeu de ler, “moderno civilizado”, que pode “criar um homem completo”, mas “com mais frequência cria um homem vazio pela operação de diarreia mental e, como frequentemente torna, para fins práticos, um homem tolo”[126]. Para ele, o “oriental” é muito mais adaptável a coisas mundanas que os europeus, que têm apenas a experiência indireta por meio da leitura e do estudo. Na visão de Burton, viver as próprias experiências no mundo real é parte essencial na busca pelo conhecimento. Esse é o tipo de sabedoria que ele mesmo procura, a que não pode ser achada nos livros, já que exige o contato com o outro.

Esse ponto de vista é reafirmado em *Falconry*, em que ele declara:

> O oficial europeu na Índia raramente, se algumas vez, vê qualquer coisa sob a sua verdadeira forma, uma vez que é tão denso o véu do medo, da duplicidade, do preconceito e das superstições dos nativos que recai sobre os olhos dele [do oficial]. 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[127].

Burton era bastante crítico quanto à distância a que os seus colegas se colocavam em relação às populações locais. Ele preferia ver as coisas pelos seus próprios olhos e vivia ele mesmo a vida local; não queria ficar confinado na sociedade dos oficiais britânicos na Índia. Ao mesmo tempo, ele criticava os políticos que se aproximaram da cultura “oriental”, aqueles que eram

---

[124] Ibid., p. 4: “They read experience from hard realities by themselves experienced, pondered over, and thoroughly digested, till each lesson and its corollaries come to be part of their mental organization”.
[125] Ibid., p. 5: “the pros and the cons of a dozen differing pamphlets, they work out each problem as it presents itself, by the power of inference with which the knowledge of real life has provided them. Must not all this thinking work acuate the mind? […] each man becomes so worldly wise a son of mammon, as his capacity permits him to become”.
[126] Ibid., p. 5: “more often makes an empty man by the operation of a mental lientery, and as frequently makes, for practical purposes, a foolish man”.
[127] BURTON, R., 1852, p. 99: “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”.

> ótimos em sânscrito e árabe, falavam persa como shirazis e tinham o círculo da ciência oriental na palma de suas mãos; eram hábeis nas cerimônias hindus, eram dignos em seus discursos como os turcos, cujos "relatórios" eram admiráveis em termos de dicção e cujas *Viagens* ameaçavam se tornar o padrão das obras literárias[128].

Esses homens, a seu ver, não passavam de "crianças diplomáticas" que tinham lido e escrito demais, eram confiantes demais. "A vaidade deles tentava-os a mudar de nacionalidade, de britânicos para gregos, a fim de se equipararem aos gregos no campo da velhacaria; lamentavelmente eles sempre falhavam", escreve ele[129].

Ironicamente, Burton criticava aqueles que acreditavam poder se transformar no outro, mudando de nacionalidade a seu bel-prazer. Claro que eles falharam, ele disse. A "experiência" deles vinha apenas dos livros, não da própria vivência. Ele via a si mesmo como aquele que sabia melhor como lidar com os "orientais"; ele era quem os conhecia melhor do que ninguém, ao se disfarçar como um deles sem ficar confuso em relação à sua própria identidade. Ele fez uma distinção clara entre "ocidentais" e "orientais", até mesmo criticando os europeus que declaravam que a palavra de um indiano é tão boa quanto a de um europeu ("Que pequena sátira pungente e fértil para a civilização e o cristianismo!", exclama ele[130]). Tentou mostrar que criou uma distância segura entre ele e os "orientais", mostrando a sua superioridade em relação aos demais compatriotas.

Em *Scinde*, Burton descreveu a ocasião na qual ele e John Bull viajaram vestidos como locais:

> Agora nós viajamos vestidos como nativos: não há nada tão intrinsecamente confortável e agradável no vestuário europeu, que devemos usá-lo diante de todas as desvantagens. A Jovem Índia — ou seja, a Anglo-Índia — certamente ficaria violenta se nos visse, e negaria de modo grandiloquente as nossas "propensões mórbidas" e o nosso "desprezível sacrifício da nacionalidade ao imitar asiáticos". Ao mesmo tempo, ela sabe por tradição que seu avô e seu pai — que, para dizer o mínimo, também eram bons homens — não viam isso como uma desgraça. Você tem idade suficiente para não ligar para o que os outros dizem, e eu aprendi como ganhamos muito em termos de conveniência ao ampliar as pantalonas, e por trocar o chapéu pelo turbante. Os camponeses

---

[128] BURTON, R., 1851b, v. 2, p. 7: "great at Sanscrit and Arabic, who spoke Persian like Shirazis, and had the circle of Oriental science at their fingers' ends; clever at ceremony as Hindoos, dignified in discourse as Turks; whose 'Reports' were admirable in point of diction, and whose 'Travels' threatened to become standard works".
[129] Ibid., p. 7: "turned out to be diplomatic little children in the end, which tries all things. They had read too much; they had written too much; they were a trifle too clever, and much too confident. Their vanity tempted them to shift their nationality; from Briton to become Greek, in order to meet Greek on the roguery field; and lamentably they always failed".
[130] Ibid., p. 8: "What a pungent, pregnant little satire upon civilisation and Christianity!".

> não vão correr de nós à medida que cavalgamos pelos campos, nem as garotas dos vilarejos se encolherão nas suas cabanas quando nos aproximarmos: os cães esquecerão de nos ensurdecer com os seus latidos e o gado não fugirá de terror quando nos avistar. Finalmente, quando descermos do cavalo, poderemos escapar da praga de sermos perseguidos por grupos de mendigos barulhentos e credores obstinados[131].

Burton menosprezava as roupas europeias, afirmando que não havia vantagens em viajar vestido como um britânico, apesar de seus compatriotas desprezarem essa escolha, temendo que ele comprometesse a nacionalidade britânica ao imitar "asiáticos", que eram considerados inferiores em relação aos europeus. A posição de seus colegas mostrava, assim, as ansiedades imperialistas de que um súdito britânico "civilizado" se tornasse um "bárbaro oriental". Burton também observou que, em gerações anteriores, a ideia de se disfarçar de outro não teria sido vista como um gesto de ousadia. Como eram homens adultos, eles não precisavam se preocupar com o que a sociedade anglo-indiana pensava deles. Por fim, viajar vestido de "oriental" tinha muitas vantagens: eles podiam se misturar aos locais, não atraíam uma atenção indesejada e até mesmo evitavam pessoas pedindo dinheiro.

Depois desse trecho, Burton escreveu uma preleção de quatro páginas sobre o cuidado de se manter a barba e o bigode quando disfarçado de "oriental": como apará-los, qual o comprimento adequado, quais os gestos e maneirismos apropriados ao tocá-los e como o corte diferenciava muçulmanos sunitas de xiitas. "Em sociedade, é preciso manter o status social da sua barba com tanto ciúmes quanto se deve defender os seus princípios ou as suas opiniões políticas na Inglaterra", aconselhou ele[132]. E continuou, dizendo que, se um homem pegasse na sua barba com raiva, era permitido matá-lo e não ser julgado e punido por isso. Burton informou o Sr. Bull, no texto, que ele não se desculpava pelo tamanho da sua preleção sobre barbas, uma vez que era preciso ter esse conhecimento ao viajar pelo "Oriente" para evitar entrar em enrascadas.

---

[131] Ibid., p. 33-34: "This time we travel dressed as natives: there is nothing so intrinsically comfortable or comely in the European costume, that we should wear it in the face of every disadvantage. Young India — by which I mean young Anglo-India — would certainly wax violent if he saw us, and disclaim grandiloquently at our "morbid propensities" and our "contemptible sacrifice of nationality in aping Asiatics." At the same time he knows by tradition that his grandfather and father — who, to say the least were quite as good men as himself — thought the thing no disgrace. You are old enough not to care much about what people say, and I have learned how largely we gain in point of convenience by widening the pantaloons, and by exchanging the beaver for a turban. Peasants will not run away from us as we ride through the fields, nor will the village girls shrink into their huts as we near them: the dogs will forget to deafen us with their barkings, and the cattle to fly in terror at our approach. Finally when halted, we may escape the plague of being invested by a host of loud howling beggars and pertinacious petitioners".

[132] Ibid., p. 36: "In society mind to maintain the social status of your beard as jealously as you would defend your principles or your political opinions in England".

Burton anunciou que John Bull seria "um tipo de turco" e ele próprio seria um "descendente de Ismael", um árabe, porque esses personagens eram adequados para eles. Em seguida, descreveu como o Sr. Bull devia se vestir e se comportar para parecer um turco. O ato de se disfarçar acontece diante dos olhos do leitor: primeiro, ele precisou remover seu chapéu preto e raspar sua cabeça, onde seria colocado um gorro de algodão chamado *arakchin*, ou coletor de suor, ao redor do qual eram presas doze jardas de musseline ramificada. Ele avisou que demorariam meses até que aprendessem a amarrar o turbante na cabeça da maneira adequada, não como as viúvas e as damas de companhia da última geração se disfarçavam, parecendo como os "sombrios guardas dos haréns orientais"[133]. Burton sempre gostou de se mostrar como uma autoridade superior em relação aos seus pares, e aqui não é uma exceção: ele sabia se disfarçar melhor que seus antecessores.

Burton aconselhou John Bull a se livrar de golas e gravatas. "Você deve usá-lo apenas quando é pedido, não sempre, o que é ridículo. Lembre-se, Sir, de que não estamos em terras civilizadas", alertou[134]. As gravatas, ele continuou, eram símbolos da "civilização" que precisavam ser evitados. Descreveu em detalhes o guarda-roupa que o Sr. Bull devia adotar, incluindo uma roupa de montaria, indumentária de inverno adequada e os tipos de anéis que deveria usar em cada dedo. Mencionou também que era preciso "orientalizar" seu nome "respeitável". A partir daqui, os disfarces permanecem anônimos para o leitor.

Como um diretor de teatro, Burton guiou a postura que John Bull devia ter para ser um "oriental": ele precisava desenhar uma linha preta dentro das suas pálpebras com um rímel local chamado *surmeh* e devia colocar uma mão sobre o punho de marfim de sua cimitarra, pendurada um pouco para a frente em seu cinto, enquanto a mão direita encostava no queixo, na sua barba tingida de henna. "Então, Sr. Bull, agora pode se virar e mostre-se para o mundo civilizado", anunciou[135]. Burton apresentou o disfarce de John Bull para o leitor, mas esse momento também pode ser interpretado como o autor apresentando o seu próprio disfarce "oriental". A cena se assemelha a um ensaio, uma vez que o nome de Abdullah só vai aparecer pela primeira vez em *Falconry*, quando ele começará a tomar o centro do palco nos livros de viagem de Burton.

---

[133] Ibid., p. 38: "like the grim guards of an eastern *seraglio*".
[134] Ibid., p. 38-39: "You must wear it however only when it is wanted, not always, which is ridiculous. Remember, Sir, we are not in a civilized land".
[135] Ibid., p. 39: "So, Mr. John Bull, now turn round and show yourself to the civilized world".

2.2) Estreia

Falconry in the Valley of the Indus (1852) é um tratado de falcoaria "oriental", que tinha por objetivo apresentar aos europeus como esse esporte era concebido em terras distantes. Burton escolheu escrever esse tratado em forma narrativa, descrevendo uma visita que ele havia feito anos antes ao Meer Ibrahim Khan, herdeiro da Casa de Talpur, um conhecido falcoeiro que depois veio a governar o Sind. Burton explicou que essa figura já tinha aparecido em *Scinde*, mas que agora era apresentado ao leitor sob uma luz mais "favorável"[136].

A parte mais famosa do livro é o pós-escrito autobiográfico em que Burton contou sobre suas atividades quando trabalhava no Sind Survey investigando os canais de água da região, momento em que passou a coletar informações sobre o ambiente e a população humana da área:

> Minhas novas responsabilidades me obrigaram a passar a estação fria vagando pelos distritos, nivelando o leito dos canais e fazendo esboços preparatórios para um grande levantamento. Fui jogado tão inteiramente entre as pessoas que dependia delas para me socializar, e a "dignidade", para não mencionar o aumento das mesadas de um oficial da equipe, me permitiu coletar um estoque justo de livros e reunir ao meu redor aqueles que poderiam ser úteis. Então, depois do primeiro ano, quando eu tinha o persa na ponta dos dedos, árabe suficiente para ler, escrever e conversar fluentemente e um conhecimento superficial daquele dialeto punjabi que é falado nas partes mais selvagens da província, comecei o estudo sistemático do povo do Sind, suas maneiras e sua língua[137].

Essas atividades foram exigidas pelo general Charles Napier que, aproveitando os talentos linguísticos de Burton, passou a usá-lo como um agente da Companhia Britânica das Índias Orientais para coletar informações que facilitariam o domínio da região. Para começar essa empreitada, sua primeira dificuldade era a de se passar por um oriental. Após experimentar vários disfarces, Burton chegou a uma identidade que não causava muitas suspeitas: o mascate

---

[136] Kennedy (2005, p. 42) observa que Burton apresentou Meer Ibrahim Khan no livro como se fosse seu amigo, retratando a relação dos dois nos "termos familiares dos laços de amizade masculina vitorianos, cheio de relatos de aventuras e conversas brincalhonas".

[137] BURTON, R., 1852, p. 98-99: "My new duties compelled me to spend the cold season in wandering over the districts, levelling the beds of canals, and making preparatory sketches for a grand survey. I was thrown so entirely amongst the people as to depend upon them for society, and the 'dignity,' not to mention the increased allowances of a Staff officer, enabled me to collect a fair stock of books, and to gather around me those who could make them of any use. So, after the first year, when I had Persian at my fingers'-ends, sufficient Arabic to read, write, and converse fluently, and a superficial knowledge of that dialect of Punjaubee which is spoken in the wilder parts of the province, I began the systematic study of the Sindian people, their manners and their tongue" (BURTON, I., 1893, v. 1, p. 155).

Todos esses excertos tirados do pós-escrito autobiográfico de *Falconry* foram copiados diretamente por Isabel Burton para fazerem parte de *The Life*. Para acompanhar essas referências, optou-se por colocar a referência da biografia entre parênteses após a citação original em inglês tirada de *Falconry*.

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"[138]. 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 do 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 diversas, como tecido de algodão, café, açúcar, pérolas e escravos. Era, como descreveu Thomas McDow (2010), valendo-se do termo cunhado por Mary Louise Pratt (1992), uma "zona de contato" entre os mundos árabe e persa com os povos 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 se tornaram 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 Mohammed Hosayn, de Shiraz, que geralmente o acompanhava nas incursões aos vilarejos para auxiliá-lo em momentos de dificuldade. 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, bem como o uso de peruca e barba falsa.

"Com cabelos caindo sobre os ombros, uma longa barba, rosto e mãos, braços e pés, manchados com uma fina capa de hena, Mirza Abdullah de Bushire, seu humilde servo, partiu para muitas e muitas viagens", escreveu Burton sobre seu disfarce. Essa é a primeira menção ao nome de Abdullah em um livro do explorador. Mirza Abdullah era um mascate, um vendedor de bazar, que comercializava linho fino, chita e musselina, e, por vezes, podia ser convidado para exibir suas mercadorias em haréns. Ele também andava por aí com um pequeno pacote de bijuterias reservado para emergências. Burton explicou que Mirza Abdullah só expunha suas mercadorias quando era necessário, aludindo a elas em todas as ocasiões possíveis e fazendo mil perguntas sobre o estado dos bazares. Dessa forma, ele poderia entrar nas casas da maioria dos homens sem cerimônia. Mirza Abdullah conseguiu um grande número de convites, inclusive propostas de casamento, pois era visto como um homem rico e honrado.

Burton escreveu que os locais se reuniam em multidões para ver Mirza Abdullah cavalgando, de lança na mão e pistola no coldre, quando acampava perto dos vilarejos. Todas

---

[138] BURTON, R., 1852, p. 99: "such as may be met with in thousands along the northern shore of the Persian Gulf" (BURTON, I.,1893, v. 1, p. 155).

as noites, Mirza Abdullah saía de sua tenda e vagava entre os moradores, coletando informações e demonstrando mais preocupação com as pessoas do que as autoridades responsáveis. Durante suas viagens, ele se tornou "o *factotum* desta pessoa misteriosa"[139].

Mirza Abdullah, ao chegar a uma cidade estranha, garantia para si uma casa dentro ou próxima ao bazar para conversar com a população local. Ele às vezes alugava uma loja e a ocupava com tâmaras pegajosas, melado viscoso, tabaco, gengibre, óleo rançoso e doces de cheiro forte. Apesar de esses estabelecimentos estarem sempre lotados, eles não prosperavam financeiramente, pois, explicou Burton, "o educado Mirza tinha o hábito de dar mais valor ao dinheiro de todas as senhoras, especialmente as bonitas". De vez em quando, Mirza Abdullah passava a noite em uma mesquita, ouvindo os estudantes maltrapilhos que, esticados de barriga para baixo no chão empoeirado e os braços apoiados na cabeça, murmuravam em árabe páginas de teologia, ou então debatendo as sutilezas da fé com os mulás locais.

Mirza Abdullah também tinha o costume de, quando se sentia mais alegre, entrar sem ser convidado na primeira porta de onde saíssem sons de música e dança, ou jogar xadrez com algum amigo, ou socializar com os "bebedores de maconha" (*hemp drinkers*) e "comedores de ópio" (*opium eaters*), ou visitar as casamenteiras dos muçulmanos, o que fez com que reunisse um inventário precioso da história privada do Sind. Ele tinha o hábito de ir estudar na casa de uma senhora idosa chamada Khanum Jan, às margens do rio Fulailee, a cerca de um quilômetro do Forte de Hyderabad. Ela havia fugido de sua casa, de seu marido e de sua cidade natal, Candahar, na companhia de Mohammed Bakhsh, um velho alfaiate, por quem estava apaixonada.

> A casa de Khanum Jan era um edifício de barro, ocupando um lado de um quadrado formado por paredes de barro altas, finas e em ruínas. A vaidade peculiar da respeitável matrona era dar uma mão amiga em todos os tipos de *affaires du coeur*. Por isso, muitas vezes acontecia que Mirza Abdullah era expulso da casa para passar algumas horas no jardim. Lá, ele se sentava em seu tapete de feltro estendido sob um tamarindo, rodeado por canteiros de manjericão de cheiro adocicado, seu olhar vagando sobre o largo rio que corria rapidamente entre as margens arborizadas e os grupos que se reuniam nas balsas, enquanto os versos suaves do misterioso, filosófico, transcendental Hafiz [poeta persa (1315-1390)] eram entoados em seus ouvidos pelo outro Mirza, seu companheiro, Mohammed Hosayn, que a paz esteja com ele![140]

---

[139] BURTON, R., 1852, p. 101: "this mysterious person's factotum". (BURTON, I., 1893, v. 1, p. 156).

[140] BURTON, R. 1852, p. 104: "Khanum Jan's house was a mud edifice, occupying one side of a square formed by tall, thin, crumbling mud walls. The respectable matron's peculiar vanity was to lend a helping hand in all manner of *affaires du coeur*. So it often happened that Mirza Abdullah was turned out of the house to pass a few hours in the garden. There he sat upon his felt rug spread beneath a shadowy tamarind, with beds of sweet-smelling basil around him, his eyes roving over the broad river that coursed rapidly between its wooded banks and the groups gathered at the frequent ferries, whilst the soft strains of mysterious, philosophical, transcendental Hafiz

A descrição tem um tom nostálgico, como se Burton sentisse encantamento e conforto nessas lembranças. Ele também mencionou, com afeto, seu *munshi* persa, Mirza Mohammed Hosayn de Shiraz, que geralmente o acompanhava nas incursões aos vilarejos para auxiliá-lo em momentos de dificuldade e com quem aprendeu os preceitos do xiismo da Pérsia. "Que cenas ele viu! que aventuras ele passou! Mas quem acreditaria, mesmo que se aventurasse a detalhá-los"[141]. É preciso observar que Burton se refere a Mirza Abdullah na terceira pessoa, como se tentasse se distanciar de seu disfarce muçulmano. O fato de ter se disfarçado também serve para fortalecer sua voz de autoridade em tudo que diz respeito aos "orientais", visto que teve uma experiência pessoal de conviver como o outro, ao contrário dos demais britânicos que tentaram se passar por seguidores da fé islâmica, como vemos nas críticas feitas por ele em *Scinde*.

> Foi assim que formulei minha estimativa do caráter nativo. Estou pronto para reformá-lo quando um homem de mais ampla experiência e maior conhecimento no assunto gentilmente me mostrar o quanto ele transgride os limites bem estabelecidos da moderação. No momento, sustento, por via de regra geral, que a mentalidade oriental de que falo, a partir das nações que conheço por experiência pessoal, está sempre em extremos; que ignora o que se entende por "meio termo" e que tem prazer em voar em voos limitados apenas pela própria Natureza. Sob essa convicção estou aberto à correção[142].

Apesar de sua suposta proximidade com os "orientais", Burton continuou a expressar visões estereotipadas dessas populações até o fim de sua vida. Isso é exemplificado nesse trecho por sua noção de que "a mente oriental" aparece nos extremos e não conhece uma forma de pensar mais equilibrada.

Essa retórica faz parte do discurso colonial, ou seja,

> um conjunto de práticas linguísticas unidas por uma visão comum das relações coloniais. Tal conjunto discursivo, que para [Peter] Hulme inclui desde a documentação burocrática até os romances, compõe o mundo não europeu para a Europa. Poderíamos, entretanto, distinguir entre o discurso colonial

---

[Persian poet (1315-1390)] were sounded in his ears by the other Mirza, his companion; Mohammed Hosayn peace be upon him!" (BURTON, I., 1893, v. 1, p. 157-158).

[141] BURTON, R., 1852, p. 103: "What scenes he saw! what adventures he went through! But who would believe, even if he ventured to detail them" (BURTON, I., 1893, v. 1, p. 157).

[142] BURTON, R., 1852, p. 105: "Thus it was I formed my estimate of the native character. I am as ready to reform it when a man of more extensive experience and greater knowledge of the subject will kindly show me how far it transgresses the well-established limits of moderation. As yet I hold, by way of general rule, that the Eastern mind I talk of the nations known to me by personal experience is always in extremes; that it ignores what is meant by "golden mean", and that it delights to range in flights limited only by the *ne plus* ultra of Nature herself. Under which conviction I am open to correction" (BURTON, I., 1893, v. 1, p. 158).

> como produto histórico das instituições coloniais, e o discurso colonial/imperialista como aparato linguístico e ideológico que justifica, atual ou mesmo retrospectivamente, práticas coloniais/imperiais (SHOHAT; STAM, 2006, p. 44).

Diante disso, esses e outros livros de Burton são facilmente inseridos no quadro de interpretação orientalista desenvolvido por Said, que viu a formação dessa disciplina como um campo discursivo, diretamente ligado às relações de poder, sendo que os textos analisados por ele frequentemente fazem referência uns aos outros. E, apesar da extrema individualidade de Burton, caracterizada pela onipresença do seu vasto conhecimento "oriental" no relato, ele não conseguiu, para Said, 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" (SAID, 2013, p. 272).

Após essa análise, alguns estudos foram realizados sobre o próprio Burton e sua obra partindo dessa visão orientalista (GRANT, 2009; ROY, 1995; WALLEN, 2013; WILLIAMS, 2012). Esta pesquisa, apesar de reconhecer o orientalismo presente nessas obras e valer-se do estudo de Said sobre o tema, propõe inserir a análise da obra de Burton no contexto mais amplo do imperialismo, uma vez que o orientalismo faz parte dessa ideologia imperialista. O próprio Burton travou nesses textos um diálogo com a tradição orientalista da época, podendo ele mesmo ser considerado como "orientalista", no que tange ao seu papel de "especialista em questões orientais", já que ele almejava ter reconhecimento intelectual no Império Britânico.

Ainda que o objetivo principal desta pesquisa não seja discutir os conceitos de "imperialismo" e "colonialismo"[143], é preciso trazer algumas definições para situar este trabalho. O termo "imperialismo" 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. Era usado, portanto, para definir um movimento mais poderoso na política do mundo ocidental, que marcou a expansão econômica e territorial de alguns países, que, por sua vez, acirrou as rivalidades entre os impérios. O colonialismo é visto, portanto, como uma das características do imperialismo.

---

[143] A bibliografia sobre o tema é bastante vasta, podendo ser consultados CAIN; HARRISON, 2001; COOPER, 2005; HOBSBAWM, 1988; LARSEN, 2000; PORTER, 1994; e YOUNG, 2001.

Ainda segundo Hobsbawm (1988), o imperialismo teve maior importância para os britânicos, já que sua supremacia econômica sempre dependera de sua relação com os mercados ultramarinos e as fontes de produtos primários. Era essencial para a sobrevivência da economia britânica preservar o máximo possível seu acesso privilegiado ao mundo não europeu. O sucesso das medidas tomadas foi tal que, ao final do século XIX, o Império Britânico dominava diretamente um quarto da superfície do globo, e é possível que um terço do planeta fosse dominado econômica e culturalmente de forma "indireta".

Para Shohat e Stam, o imperialismo é uma fase ou forma específica de colonialismo que cobre o período de, aproximadamente, 1870 a 1914, quando a conquista de territórios esteve ligada a uma busca por mercados e à exportação expansionista de capital, assim como a uma política de intervenção das metrópoles europeias nas nações recém-emancipadas. Ainda na visão dos autores, o colonialismo se traduziu tanto sob a forma de um controle distante de recursos, como na Indochina francesa, no Congo belga e nas Filipinas, quanto, de forma mais direta, nos assentamentos europeus, como na Argélia, na África do Sul, na Austrália e nas Américas.

Os autores continuam:

> Embora no passado diversas nações tivessem anexado territórios adjacentes, a novidade do colonialismo europeu foi seu alcance global, sua filiação com instituições de poder mundial, além de seu modo imperativo – uma tentativa de submeter o mundo a um regime único e "universal" de verdade e poder. O colonialismo é o etnocentrismo armado, institucionalizado e globalizado. O processo colonial teve início em expansões internas na Europa (as Cruzadas, a invasão inglesa da Irlanda, a reconquista espanhola), deu um salto gigantesco com as "viagens de descobrimento" e a instituição do escravismo, e atingiu seu apogeu com o imperialismo da virada do século, quando a parcela da superfície do planeta controlada por poderes europeus aumentou de 67% (em 1884) para 84,4% (em 1914), situação que começou a se reverter apenas com a desintegração dos impérios coloniais europeus depois da Segunda Guerra Mundial. Algumas das principais consequências do colonialismo foram: a expropriação de territórios em escala maciça; a destruição de povos e culturas locais; a transformação de africanos e índios em escravos; a colonização da África e da Ásia; e a ascensão do racismo não apenas nos territórios colonizados, mas dentro da própria Europa (SHOHAT; STAM, 2006, p. 41-42).

Assim, esta tese vê o colonialismo europeu do século XIX e XX como uma característica do imperialismo europeu, que se insere dentro da expansão do capitalismo pelo

mundo[144]. Todavia, pelos escritos de Burton vistos até aqui e que continuarão a aparecer nesta tese, é possível notar que ele se via como um detentor do saber e do conhecimento "orientais", seguindo um projeto colonial mais ligado à ideia de *colonialidade* do que de colonialismo propriamente dito. Esse termo foi apresentado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano no final dos anos 1980 e início dos anos 1990, e ele deu um novo sentido ao colonialismo. "A colonialidade descreve a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada", conforme cita Walter Mignolo (2017, p. 2).

Segundo Quijano, um dos principais eixos desse padrão de poder é a classificação social da população mundial seguindo critérios de raça,

> uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, consequentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico (QUIJANO, 2005, p. 117).

Ao mesmo tempo, essa classificação social em raças também se refletiu na divisão internacional do trabalho – os lucros da exploração de uma mão de obra não assalariada iam para a "metrópole" europeia, base também de relações trabalhistas assalariadas, enquanto as populações indígenas americanas e africanas permaneciam sob relações não salariais, como a servidão e a escravidão – em meio à configuração do capitalismo mundial iniciada com a colonização das Américas. Nesse sentido, a Europa não apenas tinha o controle do mercado mundial, mas também impôs seu domínio colonial sobre todas as regiões do planeta, incorporando-as ao "sistema-mundo" que estava se constituindo e a seu padrão específico de poder.

Ramón Grosfoguel (2007) usa "colonialidade" para tratar de situações em que as administrações coloniais foram praticamente abolidas do sistema-mundo capitalista. O

---

[144] Conforme se vê em Lênin, *O imperialismo: a fase superior do capitalismo*, livro no qual ele demonstra como o mundo adentrou uma nova fase do capitalismo no início do século XX, com o monopólio industrial de alguns homens ricos europeus e estadunidenses, através da acumulação de capital e de recursos. "Expansão de fins do século XIX e crise de 1900 a 1903: os cartéis tornam-se uma das bases de toda a vida econômica. O capitalismo transformou-se em imperialismo" (2011, p. 127). Lênin também demonstra a importância, para a Inglaterra, da exportação de capitais às suas colônias, cujo domínio colonial se ampliou em fins do século XIX. Citando John Hobson, com seu *Imperialism: A Study* (1902), ele destaca que, entre 1884 e 1900, houve um período de intensa "expansão" (aumento territorial) dos principais Estados europeus, durante o qual a Inglaterra adquiriu 3.700.000 milhas quadradas com uma população de 57 milhões de habitantes.

colonialismo é, então, definido pela existência da "administração colonial", e a colonialidade é a continuidade após a eliminação das administrações coloniais. Em suma, enquanto o colonialismo traz a ideia de uma relação de dominação colonial no âmbito político e econômico de um povo sobre outro, a colonialidade vai além das relações formais de dominação colonial, envolvendo a articulação de relações entre sujeitos calcadas em posições de domínio e subalternidade por um viés racial. É nessa chave, portanto, que pretendemos analisar as obras de Burton.

Ainda assim, é necessário observar que a realidade continua a complexificar esse padrão estruturante, apesar do seu predomínio, como demonstra Ann Laura Stoler, em *Carnal Knowledge and Imperial Power*, ao estudar as interpretações do que significava ser "europeu" nos colônias asiáticas holandesas e francesas. A cor da pele não era a única base para classificar alguém como "europeu"; podiam receber essa designação aqueles que eram vistos por agir com "racionalidade", que tinham afetos "adequados" e um determinado senso de moralidade. Isso vai ao encontro da alcunha de "*white nigger*" que Burton recebera na Índia e à atitude de Speke ao chamar o explorador de "estrangeiro" em um artigo de jornal.

Para as autoridades, era preciso deixar claras as fronteiras entre o que era ou não ser europeu nos espaços coloniais para contornar fenômenos que eram vistos como problemas sociais e perigos políticos: o número crescente de crianças nascidas da união de homens brancos europeus com mulheres não europeias; homens que se "tornavam nativos" (*going native*, em inglês)[145]; pessoas que simplesmente desviavam do seu curso cultural; e crianças europeias que residiam nesses espaços, mas que eram versadas na comida e no conhecimento locais.

> Avaliações de civilidade e as distinções culturais das quais a filiação racial dependia eram medidas menos pelo que as pessoas faziam em público do que por como conduziam suas vidas privadas – com quem coabitavam, onde viviam, o que comiam, como criavam seus filhos, com que língua falavam com os criados e com a família em casa (STOLER, 2002, p. 6).

Claro que essas são exceções aos padrões coloniais predominantes das autoridades, que procuravam impor fronteiras raciais bem demarcadas, mas mesmo assim não deixa de ser importante vermos até que ponto essas categorias podiam ser flexíveis. Os paradoxos, portanto, continuam: grande defensor da superioridade racial branca europeia e um dos principais arquitetos das leis das Índias coloniais holandesas, J. A. Nederburgh afirmou que, ao destruir a

---

[145] Curioso notar que Burton, em *Goa*, critica categoricamente a classe de descendentes de portugueses com indianas que compunha parte da população de Goa. Na sua visão, essa mistura levaria à degeneração racial.

pureza racial (essa obsessão do século XIX), o colonialismo tornou obsoleta a diferenciação entre *jus soli* (local de nascimento) e *jus sanguinis* (descendência sanguínea), pois havia sido criado um novo grupo social de pessoas "misturadas", cujas origens e genealogias colocavam em xeque as classificações anteriores de quem tinha direito à cidade metropolitana e quem estava sujeito à categoria de súdito colonial. Ao mesmo tempo, havia aqueles que tinham "sangue puro europeu", mas que por anos viveram quase totalmente em ambientes "nativos" e "se tornaram quase nativos, não se sentiam mais à vontade com os conterrâneos e tinham dificuldade em se defender contra a moral e os pontos de vista locais". O meio, concluiu Nederburgh, tinha uma influência tão grande a ponto de neutralizar os efeitos da descendência e do sangue (STOLER, 2002, p. 98).

Discutir essas complexidades não significa minimizar as consequências deploráveis que o racismo – baseado principalmente em características raciais fenotípicas – traz para a vida de tantas pessoas, é apenas uma forma de mostrar que essas categorias não são fixas, mas sim que são arbitrárias, que mudam conforme o tempo e o lugar em que se está e dependem de quem está olhando e com quem está se relacionando em determinado espaço.

Como afirma Stoler, o racismo não foi um reflexo colonial para lidar com um outro distante, mas faz parte da própria criação dos europeus, e ele floresceu não entre grupos díspares, mas entre comunidades semelhantes e próximas[146]. "Os racismos ganham força estratégica não na fixidez de seus essencialismos, mas da sua maleabilidade interna atribuída às características mutáveis da essência racial" (ibid., p. 144).

2.3) Palco

Um pouco antes de Burton entrar para a Companhia das Índias, 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. Esse 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 (1826-1828) e russo-turca (1828-1829), o que deixou as forças britânicas apreensivas, até mesmo "histéricas", segundo Lawrence James (1998), com um possível avanço russo até a Índia: seguindo essa lógica, "era inevitável que depois de conquistados os khanatos da Ásia

[146] Argumentos semelhantes podem ser encontrados em *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*, de Norbert Elias e John L. Scotson (Rio de Janeiro: Zahar, 2000); e *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*, de Zygmunt Bauman (Rio de Janeiro: Zahar, 2005).

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 as 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, desse modo, instalada, culminando com a desastrosa invasão do Afeganistão, que tinha por intuito preservar o domínio britânico na região.

Burton embarcou para a Índia em junho de 1842, sendo designado para o 18º Regimento da Infantaria Nativa de Bombaim. 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 que as tropas britânicas estacionadas em Candahar, no sul do país, cruzassem as montanhas até Cabul no meio do 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 a 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, exigiu retaliação. Os britânicos acabaram por enviar, alguns meses depois, novas forças de ocupação, que atacaram a capital afegã, mas estas logo se retiraram para a Índia. As causas desse conflito faziam parte do Grande Jogo, uma vez que os britânicos e os russos disputavam entre si para ver qual líder dos grupos locais ascenderia ao governo, sendo que os impérios manipulavam as rivalidades entre as elites locais a seu favor[147].

De acordo com A. N. Wilson (2008), o único resultado positivo do que ficou conhecido como a Primeira Guerra Anglo-Afegã foi a favor da Companhia, que expandiu seu poderio para o noroeste da Índia. A conquista do Sind foi consequência direta dessa guerra: para garantir o

[147] Peter Hopkirk descreve esses eventos em detalhes no livro *The Great Game*.

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, bem como de estados menores como Satara (1848) e Sambalpur (1849). O estado ao norte da Caxemira foi desanexado do Punjab e colocado sob domínio de um governante favorável aos britânicos. 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.

Hopkirk (1994) também demonstra que a anexação dessas áreas tinha importância no contexto geopolítico da época como uma forma de manter o Império Russo geograficamente longe da Índia, a "joia" do Império Britânico, que era cobiçada pelos russos não só por causa de seus recursos naturais, mas também pelo acesso ao Oceano Índico e ao comércio marítimo dessa parte do mundo. Por isso, enquanto os britânicos tomavam para si esses estados, os russos expandiam suas fortalezas até as estepes do Cazaquistão às margens do rio Syr Darya. Em 1853, essa área ia do mar de Aral até Ak-Mechet, a 400 quilômetros rio acima, em direção ao coração da Ásia central.

A conquista do Sind se insere, então, dentro do Grande Jogo, assim como o papel de Burton como espião da Companhia – embora alguns biógrafos questionem a veracidade desse fato, este trabalho segue o bem pesquisado livro de Lovell (1998), que afirma que realmente o explorador fez trabalhos de espionagem a mando do General Napier, para quem foi trabalhar oficialmente em 10 de dezembro de 1844. Ele foi assistente de Walter Scott, sobrinho do famoso autor escocês de mesmo nome, no Departamento de Pesquisas de Canais do Sind, uma vez que tinha conhecimentos sobre a canalização do vale do rio Pó, na Itália. Segundo Rice, ele teria, por algum tempo, se transformado em *jat* (uma comunidade de pastores do norte da Índia e do Paquistão), juntando-se aos grupos que limpavam e escavavam os canais para Napier (RICE, 2008). Dentre seus trabalhos na área, participou de uma equipe de investigação do rio Guni até a cidade de Hyderabad. Nessa época, ele passou a se dedicar à falcoaria e a coletar material para *Falconry*.

Segundo McLynn, foi em 1845 que ele começou a ver o disfarce como um "estilo de vida".

> Nesse amor pelo disfarce existe um elemento consciente e outro inconsciente. Conscientemente, fazia sentido para Burton tornar-se indispensável para

> Napier ao informar-lhe os segredos que os nativos nunca revelariam a um odiado "franco"[148]. Inconscientemente, o gosto pelo disfarce aponta precisamente para o problema identitário que um cigano poliglota desenraizado esperaria sofrer. Qualquer que seja a origem, o disfarce de Burton permitiu que coletasse um tesouro de informações que criou as bases para seu conhecimento incomparável do Oriente (MCLYNN, 1990, p. 41).

Foi seu conhecimento de sindi e seu talento para o disfarce que chamaram a atenção de Napier, que o enviou em uma missão para investigar os bordéis masculinos de Karachi, em 1845. Na época, a cidade tinha 2 mil pessoas, encontrava-se a não mais do que 1,6 quilômetro do acampamento dos britânicos e apresentava três bordéis em que trabalhavam meninos e eunucos. Burton precisava escrever um relatório sobre a frequência com que oficiais da Companhia iam a esses bordéis e entregá-lo a Napier. A existência ou não desse relatório e suas consequências na vida de Burton já foram discutidas no tópico 1.3 do capítulo 1, contudo, vale relembrar que o explorador visitou esses locais disfarçado de Abdullah, como se pode ler no "Terminal Essay", no décimo volume de *Nights*: "Acompanhado do *munshi* Mirza Mohammed Hosayn de Shiraz, sob o disfarce do mercador Mirza Abdullah, o Bushiri, passei muitas noites no vilarejo, visitei todos os prostíbulos e obtive todos os detalhes que foram devidamente despachados para a Government House"[149]. Ao lado do nome de Abdullah, Burton colocou uma nota de pé de página que recomenda ao leitor que leia *Falconry* para se familiarizar com essa figura.

2.4) Mímica

O disfarce de Burton em seus livros fez toda a diferença para o público inglês, pois transformava-o em um ator, e suas viagens, em uma performance teatral. Parte dos leitores ingleses "admirava a ousadia de suas ações e a engenhosidade que o permitiu realizá-las com sucesso" (KENNEDY, 2005, p. 67). 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 supostamente conseguir personificar identidades estrangeiras em seus atributos externos.

---

[148] "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). A origem desse nome vem da época das Cruzadas, com a chegada dos "francos" para tomar dos muçulmanos a cidade santa de Jerusalém. A partir daí, os europeus passaram todos a ser chamados de "francos" (MAALUF, 1988).

[149] BURTON, R., 1886, v. 10, p. 206: "Accompanied by a Munshi, Mirza Mohammed Hosayn of Shiraz, and habited as a merchant, Mirza Abdullah the Bushiri passed many an evening in the townlet visited all the porneia and obtained the fullest details which were duly dispatched to Government House".

Procurando compreender o gosto de Burton por disfarces "orientais" e a fascinação vitoriana pelo teatro, Kennedy 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 pantomimas e performances teatrais) quanto na privada, era uma forma de transgressão das convenções dessa sociedade. O aspecto transgressor era, para Kennedy, o principal atrativo que Burton via no disfarce, "desafiando as correntes psíquicas impostas pela civilização" (ibid., p. 92). Apesar de o disfarce trazer a ambiguidade de diversas maneiras, na visão de McClintock, ele não é necessariamente "subversivo", uma vez que "grupos privilegiados podem, ocasionalmente, mostrar seu privilégio exatamente pela exibição extravagante do seu direito à ambiguidade" (MCCLINTOCK, 1995, p. 68). Essa foi uma das formas como o relato do disfarce de Burton foi recebido por parte do público inglês.

Como afirma Rana Kabbani:

> É um jogo de habilidades, um esporte competitivo: pessoa disfarçada está brincando de ser árabe. Se ela jogasse artisticamente, ela poderia até ganhar do nativo no seu próprio jogo. Alguns ocidentais conseguiam alcançar uma transformação curiosa na qual o romance e a admiração que por tanto tempo rodeou o beduíno era transferida para eles. Ele se tornava, como argumentou Peter Brent, "beduínos extraordinários, super-árabes" (KABBANI, 2008, p. 146).

Na Indonésia colonial, segundo Stoler, muitos filhos de europeus com asiáticos eram vistos como "nativos disfarçados, europeus fictícios, holandeses fabricados, afetivamente vinculados sentimental e culturalmente às suas mães nativas" (STOLER, 2002, p. 114).

Para Shohat e Stam, as elites sempre saquearam as culturas subalternas, ao passo que os dominados sempre parodiaram e imitaram as práticas das elites. Esse tipo de assimetria é encontrado num termo amplo como "hibridismo", pois este tem como base as relações de poder. "Enquanto historicamente a assimilação do 'nativo' pela cultura europeia foi celebrada como parte de uma missão civilizatória, a assimilação na direção oposta foi ridicularizada como uma reversão à selvageria" (SHOHAT; STAM, p. 81, 2006).

Há uma passagem de *Pilgrimage* que exemplifica bem esse direito à ambiguidade do "branco ocidental": enquanto o europeu é aplaudido e admirado (e até temido) por sua destreza, o "oriental", ao adotar costumes ditos "ocidentais", é desprezado e ridicularizado. Diante de sua experiência na Índia, Burton (ou Shaykh Abdullah, no livro) pensava conhecer o "caráter"

dos indianos que encontrava pelo caminho. É o caso de Miyán[150] Khudábakhsh Námdár, um comerciante de Lahore (hoje uma cidade do Paquistão), que o explorador conheceu no barco 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 o menosprezo e a 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

> 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[151].

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 Cairo. Ao chegarem ao distrito cairota de Bulaq, o indiano insistiu para que Burton se hospedasse em sua casa. A princípio hesitante em aceitar esse gesto de "civilidade" por "não gostar do aspecto" do mercador, o explorador mudou de ideia após o indiano convencê-lo por razões não especificadas no texto – provavelmente, porque não havia vagas nos *wakalahs*, ou caravançarais[152], que já estavam lotados de peregrinos, ou, como Godsall 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" (GODSALL, 2008, p. 3.606-3.821).

---

[150] Em nota, Burton (2014, v. 1, p. 34) explicou que "*myan*" é o termo "hindustani para a palavra 'senhor'", e que era 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. ["'*Myan*', 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."]. Esse 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.

[151] BURTON, R. 2014, v. 1, p. 34-35: "a short, crummy, pursy 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".

[152] Caravançarai, ou *wakalah*, é um estabelecimento que combina as funções de hotel, alojamento e mercado.

Burton ficou hospedado na casa de Khudábakhsh por cerca 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?"[153].

Burton mostrou assim o seu desagrado ao encontrar um indiano que havia se "civilizado" por ter adotado ideias e hábitos tidos como europeus, como sentar-se em cadeiras, usar garfos à mesa e discutir sobre ideias liberais. Essa passagem é particularmente interessante para pensar o conceito de "mímica", cunhado por Homi Bhabha. 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" (BHABHA, 2007, p. 130).

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 *haj* 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 uma "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 se tornavam seu caráter e seus títulos religiosos[154].

Mesmo assim, manteve em terras muçulmanas certos hábitos adquiridos no contato com a "civilização" – ou, pelo menos, assim fez na frente de Burton. Ao mesmo tempo que procurou negar essa experiência por meio de uma expiação religiosa, ainda conservou costumes tidos como não islâmicos – pelo menos na visão do explorador –, os quais Burton demonstrou menosprezar, afinal estava "fugindo da civilização!".

---

[153] 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?".

[154] BURTON, R., 2014, v. 2, p. 209: "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".

Embora o britânico tenha afirmado que Khudábakhsh havia se "civilizado", logo adiante na narrativa ele faz 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 descreveram com um nome vexaminoso. Observando nossos hábitos solitários, e que nós não poderíamos, nem quereríamos, sentar-nos 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[155].

Burton escreve 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, explica 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 a família um sistema de vigilância bem mais eficaz que qualquer um imposto pelo governo[156]. Era do caráter inglês, 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, por consequência fracassando 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

---

[155] Ibid., p. 209: "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".

[156] 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 da mentalidade de castas impregnar tanto uma religião quanto a outra. Ibid., p. 209: "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".

> 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 problematiza as razões de Khudábakhsh para 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 com certeza 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 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 deixa transparecer um certo desprezo pela própria ideia de civilização – estava fazendo a viagem como muçulmano justamente para não ter que se sentar em cadeiras e conversar sobre liberalismo! e a fim de ter acesso a um mundo que lhe era desconhecido e, em princípio, proibido. A dimensão dialógica do texto se revela quando o explorador afirma 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 em mente 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 detinham 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 vestir. 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[157] enfrentavam a espada mas fugiam do chicote."[158].

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]"[159]. Em resumo, os indianos seriam um "povo covarde e servil, que se colocaria acima dos outros ao depreciar aqueles que lhe são superiores na escala da criação"[160]. É interessante notar que Burton usou o termo "escala de criação", que, segundo Gebara (2010), parece trazer a ideia de que as diferenças entre as populações existiam desde sua origem, portanto ligando-o a interpretações poligênicas e não evolucionistas. Ainda assim, haveria raras exceções, pois, como Burton explicou em nota, os rajputes[161] possuíam um território que "sempre foi o foco do cavalheirismo indiano e era o lar dos heróis indianos"[162].

Em nota, Burton, procurando evitar possíveis polêmicas em torno de suas opiniões sobre a 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*, de 1849:

> Esses vulgares ociosos (babus[163] bombásticos, e outros reclamões políticos), deveriam aprender que a chama sagrada do patriotismo é exótica aqui [na Índia], e nunca pode cair em uma mina que pode explodir; pois a história

---

[157] Nome dado a povos nômades cuja principal atividade era o pastoreio, que habitavam a região eurasiática da Cítia (que seria atualmente o sul da Rússia e da Ucrânia) durante o período da Antiguidade, também conhecidos por terem sido exímios cavaleiros.

[158] 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".

[159] Ibid., p. 40: "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 aborigines, being chivalrous races, rather exaggerate the valour of their foes, because by so doing they exalt their own".

[160] Ibid., p. 40: "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".

[161] 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 mai. 2017.

[162] 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'".

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

> mostrará a eles que certas peculiaridades de organização física, assim como moral, que não foram fortalecidas pela dieta nem aprimoradas pela educação, até agora preveniram-nos de tentar uma independência nacional, que continuará a existir para eles apenas em nome e em trechos de declamações estudantis[164].

Esse trecho esclarece a posição de Burton para 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. Ao mesmo tempo, os indianos nunca poderiam "melhorar", nem mesmo mudando sua alimentação e educação, e, por isso, a independência nacional só continuaria existindo no campo das ideias e não na realidade.

Said 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" (SAID, 2013, p. 308). Como insistiu Roy (1995), ainda que o explorador procurasse escandalizar o público britânico, Burton tinha muito cuidado em manter clara a semiótica da diferença racial e cultural em que estava baseada a epistemologia colonial e da qual ele próprio não conseguia escapar.

Mesmo assim, muitos indianos foram educados para trabalharem como representantes administrativos em outras colônias britânicas fora da Índia, pois eram 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)[165],

> "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).

---

[164] 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 a attempting a national independence; which will continue to exist to them but as a name, and as an offscouring of college declamations".
[165] O político Thomas Babington Macaulay (1800-1859) foi um dos principais responsáveis pela introdução de um sistema educacional na Índia baseado no modelo britânico.

Essa classe de "intérpretes" poderia servir tanto na Índia quanto em terras estrangeiras como representantes da 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 em parte à luz do "estereótipo" definido por Homi Bhabha, uma vez que se trata de 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 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 (ibid., 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 uma ameaça*.

Assim, para o explorador, o "companheiro mais antipático para um inglês é o indiano do Leste", uma vez que este 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 terra[166]. Daí falará

[166] 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

> 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 [...][167].

Embora Burton tenha descrito de forma negativa o "indiano oriental", procurando alertar seus compatriotas britânicos de seu caráter não confiável, ele não subestimava o poder de agência dos indianos, o que transparece quando ele mostra 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. Eram também "ameaçadoras", pois, ao aproximarem-se do comportamento e da forma de pensamento europeus, os "mímicos" mostravam o limite da legitimação do colonialismo, que se baseava na inferioridade do outro. Ora, se eles conseguem "elevar-se", o próprio colonialismo como conceito fica ameaçado, assim como a própria epistemologia eurocentrada, que seria a *colonialidade* no sentido tratado por Quijano.

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

---

uma visão acertada do domínio colonial na região indiana e que, devido à sua experiência, deveria ser ouvido pelas autoridades governamentais.

[167] 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 […]. 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 […]".

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, então, 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 uma dimensão dialógica para o texto. Contudo, ele fez essas ressalvas como uma advertência para que o colonialismo inglês tivesse sucesso.

De todo modo, a ambivalência do texto transparece mais uma vez em trechos que mostram a visão que os colonizados tinham 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* (1854), Burton escreveu que, primeiro os indianos haviam sentido 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 que ele seja visto em todo o Oriente como um ser desprezível e perigoso, o que não torna o fato menos verdadeiro". Não obstante, a seu ver, o governo da Companhia era "popular" na Índia, já que o povo "depende" do governo para tudo[168]. 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?[169]

---

[168] 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 ferociores, who would fight like Iblis, 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".

[169] Ibid., p. 37: "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?".

O comportamento repreensível dos britânicos foi novamente destacado quando Burton, a bordo do navio em direção ao Cairo, comparou dois oficiais indianos a britânicos, pois eles "claramente conversavam apenas entre si, bebiam chá ruim, e fumavam seus cigarros especificamente como britânicos"[170]. 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.),

> 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).

Com base nessa visão, é colocando-se no lugar do outro que se fortalece a posição de domínio colonial, que é 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 nunca equânime 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). Mesmo assim, é necessário enfatizar as posições desiguais nessa relação, uma vez que as identidades coloniais são, em geral, impostas pelo colonizador, pelo imperialista, por quem detém o poder sobre o outro.

Desse modo, 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 para que fossem remediados. A identidade do colonizador – e sua legitimidade dentro desse discurso identitário – também

---

[170] Ibid., p. 32-33: "There two Indian officers, who naturally spoke to none but each other, drank bad tea, and smoke their cigars exclusively like Britons".

depende diretamente da visão do colonizado. Burton defende ainda que quanto mais "diferente" e "civilizado" o colonizador britânico se comportar, mais vantagens existirão para o próprio império. Conhecer, então, nesse caso, significa de fato dominar. Britânicos que detivessem um grande conhecimento "oriental" (como o próprio Burton, nesse caso) poderiam "mimetizar" com "perfeição" esses povos, aprender seus valores de mundo e, com isso, reconhecer que o comportamento civilizado, incorruptível e idealizado, seria a melhor forma de domínio, uma vez que não havia como o "oriental" deixar de ser o que era e tornar-se o outro "civilizado". Portanto, eles nunca conseguiriam se civilizar por completo.

Os indianos eram tidos como não confiáveis, astutos, antipáticos, inconvenientes e companhias não muito agradáveis, principalmente quando estavam 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).

Nesse sentido, ao ocupar espaços sociais e discursivos contraditórios, o hibridismo se estabelece como um processo infindável que antecedeu o colonialismo e que vai permanecer depois que este tiver chegado ao fim. O hibridismo é dinâmico, móvel, uma constelação instável de discursos, mais do que uma síntese ou fórmula, que também comporta as identidades, híbridas, e no qual é possível transitar por elas. Segundo Bhabha, essas "identidades híbridas não são redutíveis a uma receita, mas formam um repertório de modalidades culturais. O sujeito híbrido diaspórico se confronta com o desafio 'teatral' de se mover entre modos diversos de atuação em mundos culturais e ideológicos distintos" (ibid., p. 82).

2.5) Jogo de cena

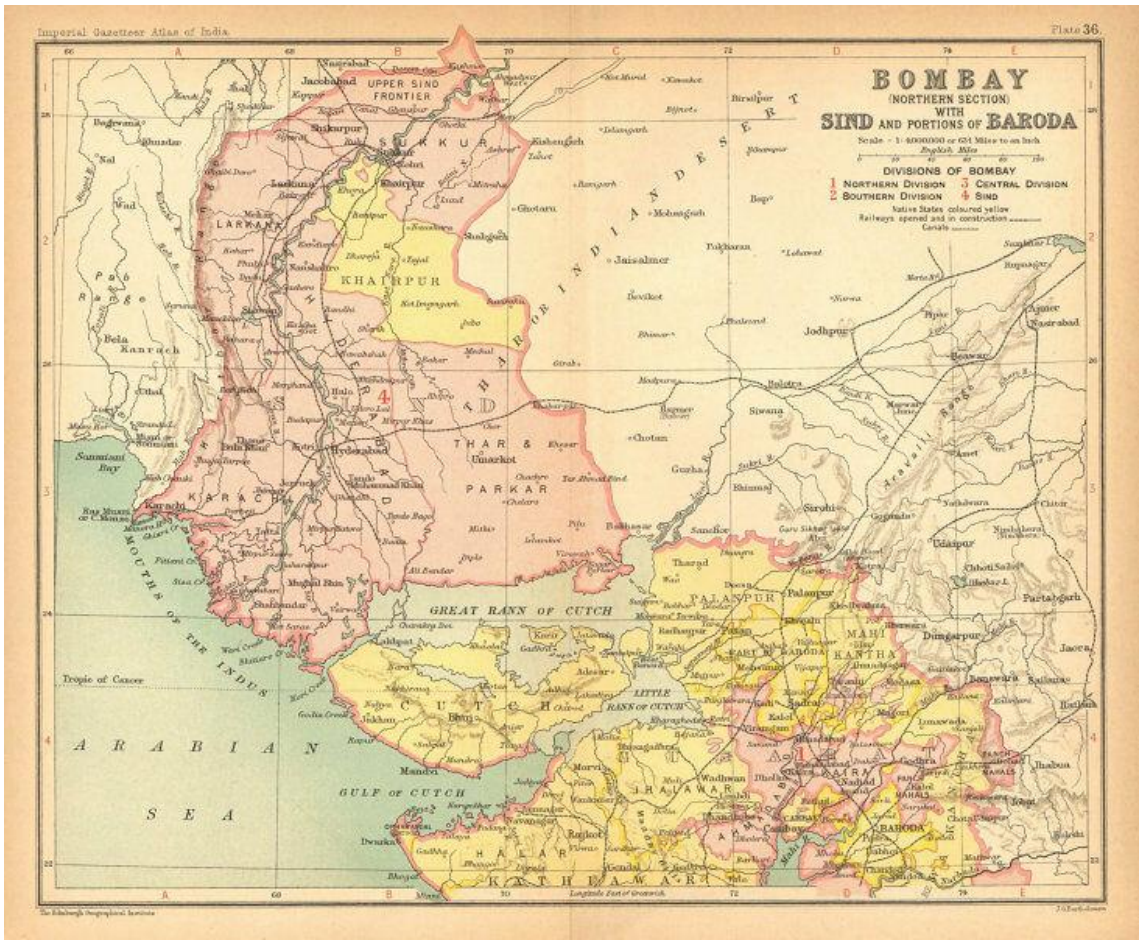

Figura 13 – Mapa de 1909 da província do Sind, de Bombaim e de partes de Baroda. O Sind está marcado pela cor rosa do lado esquerdo.

O Sind era, para Burton, um espaço teatral no qual ele não só apresentou uma série de "cenas" para o leitor, mas no qual ele mesmo interpretou, quando e onde fosse necessário, uma variedade de fantasias, incluindo as do déspota, do *cross-dresser* e do único homem em meio a um grupo de mulheres, deixando sua identidade intacta. O cenário e os "nativos" eram apenas parte do palco no qual ele performou um drama imperial e psicológico. Isso, de acordo com Grant (2009), está relacionado à construção de um espaço imperial em que o abismo entre governantes e governados só aumenta, e no qual a Índia, como um local de agência histórica, é enterrada sob o peso crescente de um cenário orientalista mais "realista".

Em *Comunidades imaginadas*, Benedict Anderson coloca o Oriente como um palco em que o império foi colocado fora da narrativa da história inglesa, em que o nacionalismo é pensado em termos de destino histórico, enquanto o racismo sonha com contaminações eternas, transmitidas desde a origem do tempo por meio de uma sequência de copulações que se

encontram fora da História (ANDERSON, 2013). Em vez de fazer parte da nação moderna, o domínio imperial atuava como o palco onde formas não democráticas de poder podiam ser promulgadas. Para Bhabha, no entanto, o império seria um processo de hibridização da nações "ocidentais".

Segundo Grant (2009), o Sind também aparece na narrativa de Burton como o local onde a nação e o homem europeu moderno surgem como símbolo e estratégia de autoridade, montados apressadamente na cena, para tomar o controle do espaço e da temporalidade da história indiana. A posição hegeliana afirmava que "uma vez que a Índia não desenvolveu os conceitos necessários para adquirir um pensamento histórico, ela permaneceu fora do processo histórico do mundo, no qual só poderia ser conectada por meio da conquista europeia" (GOTTLOB, 2003, p. 8).

Nesse contexto, na visão de uma determinada crítica pós-colonial, o discurso histórico é visto como um "componente da colonização", uma forma de pensamento estrangeira que, ao mesmo tempo, legitima o domínio colonial europeu; por esse viés, o estereótipo de uma Índia a-histórica ganha um significado positivo e é assumida como uma particularidade local. Portanto, assimilar o discurso histórico na sociedade indiana era uma forma de introduzi-la na história do mundo e, consequentemente, na modernidade. A historicização do não histórico era uma forma de controle e domínio colonial, uma vez que os colonizadores se tornavam os demiurgos da mudança temporal. Por isso que retomar a agência da sua própria história virou uma questão central no movimento de independência indiano contra o colonialismo britânico, possuindo um papel político importante ao longo desse processo[171].

Todo arranjo social e de organização dos poderes é governado nos bastidores pela "teatrocracia", segundo definição de Georges Balandier em *O poder em cena* (1982), no qual o autor afirma que o poder é um jogo dramático que sempre existiu, mas sua dinâmica e seus papéis sociais são desenvolvidos por cada sociedade.

> O argumento é menos recente do que o termo que o denomina. Shakespeare já lhe tinha dado o símbolo: "O mundo inteiro é uma cena"; e suas peças principais são o comentário dramático das formas em que as práticas coletivas se revelam, as dos participantes e as dos confinantes dos poderes e das ações sociais. Um jogo encenado a fim de mostrar os jogos da sociedade, que os faz e desfaz; uma sociologia que não depende de enunciação, mas da demonstração pelo drama (BALANDIER, 1982, p. 5).

---

[171] Uma discussão mais aprofundada sobre esse tema é feita no artigo de minha autoria, "O imperialismo da história: reflexões sobre os limites do discurso histórico na historiografia indiana" (CARVALHO, P.C.A, *Revista Hydra: Revista Discente de História da UNIFESP*, v. 1, n. 1, p. 131–141).

O poder, portanto, comanda a sociedade por meio da manipulação do imaginário social dos indivíduos. “Todo sistema de poder é um dispositivo destinado a produzir efeitos, entre os quais os que se comparam às ilusões criadas pelas ilusões do teatro” (ibid., p. 6). O autor argumenta que não é só no teatro que as técnicas dramáticas são utilizadas, mas também na administração das cidades, tomando como guia *O príncipe*, de Maquiavel, que Balandier vê como um grande conhecedor da arte da cena e da arte do governo. A História, nesse contexto, é um dos artifícios desse jogo de cena, uma vez que as sociedades costumam se valer do passado para legitimar o presente, ainda que o passado também seja refeito constantemente. As encenações são fundamentais para a construção de um sentido e para a organização das sociedades, da mesma forma que a figura do herói faz parte do mito das civilizações (BALANDIER, 1982).

Já se discorreu no capítulo 1 sobre como os exploradores tornaram-se uma espécie de heróis imperialistas do século XIX, dos quais Burton é um exemplo. Ele sabia, de alguma forma, jogar como ninguém com as fantasias imperialistas dos britânicos, dentre as quais estaria um suposto conhecimento total sobre os territórios coloniais que se configuraria em poder. E grande parte desse saber fora adquirido através do seu talento de ator e da dramatização desse talento em seus textos.

Na visão de Bishop, Burton tinha gosto por sua habilidade de 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” (BISHOP, 1957, p. 121-122). Bivona complementou, citando o *homo ludens*, de Johan Huizinga, que esse aspecto do “jogo” e do “teatro” (a palavra *play*, em inglês, tem esse duplo significado) presente nessas histórias de aventura, seria 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”. Essa noção de que o imperialismo pode ser visto como um “jogo” a ser jogado apenas pelo jogo não é estranha à literatura do império, ainda segundo Bivona – é bom lembrar que as rivalidades imperiais entre os britânicos e os russos na Ásia central foram chamadas de “Grande Jogo”. Em *Pilgrimage*, por exemplo, entre outros clássicos da literatura de viagem da época, é possível notar o prazer “infantil” de Burton com a exploração, o disfarce e a “penetração dos mistérios” que se encontram por trás do véu das fronteiras culturais (BIVONA, 1990, p. 35).

De todo modo, esses 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 entendidos 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" (ibid., p. 36). Burton, por exemplo, escreveu em *Pilgrimage* que estava cansado do "progresso" e da "civilização".

O jogo é uma função que traz um determinado sentido, sendo o fenômeno mais antigo da cultura, pois esta pressupõe sempre a sociedade humana. No jogo, sempre existe algo "em jogo" que ultrapassa as necessidades imediatas da vida e dá sentido à ação. O jogo é também uma função da cultura e, por que não, da política, sendo uma das bases da civilização, de acordo com Huizinga (2018).

> A capacidade de tornar-se outro e o mistério do jogo manifestam-se de modo marcante no costume da máscara. Aqui atinge o máximo a natureza "extra-ordinária" do jogo. O indivíduo disfarçado ou mascarado desempenha um papel como se fosse outra pessoa, ou melhor, *é* outra pessoa. Os terrores da infância, a alegria esfuziante, a fantasia mística e os rituais sagrados encontram-se inextricavelmente misturados nesse estranho mundo do disfarce e da máscara (HUIZINGA, 2018, p. 16).

Dentro desse jogo, é possível pensar na figura da "dissimulação" e do "impostor", conforme descritas por Sanjay Subrahmanyam a partir do prisma da brincadeira, do engano. Segundo o historiador indiano, esses são personagens-tipos herdeiros de Odisseu e Eneias, contrapontos a representações de outras figuras de narrativas de cruzamentos culturais, como La Malinche, a guia indígena de Hernán Cortés durante a conquista espanhola no México que ajudou a acabar com o Império Azteca e que foi bastante demonizada nas narrativas subsequentes. Os impostores também atraíram romancistas desde o século XVII, e o historiador toma como exemplo o personagem Henry Burlingame, do romance mais atual *The Sot-Weed Factor* (1960), de John Barth, cuja trama é baseada em *Cândido*, de Voltaire. Burlingame é um descendente do capitão John Smith, tutor do autor Ebenezer Cooke (c. 1665 – c. 1732), que escreveu o longo poema *The Sot-Weed Factor: Or, a Voyage to Maryland. A Satyr* (1708). No livro, o órfão Burlingame adota uma série de disfarces para acompanhar Cooke na sua viagem até Maryland para tentar descobrir sua verdadeira identidade, que ao final se revela como tendo origem indígena. O personagem zomba das identidades que querem lhe impor:

> Uma tal liberdade é uma benção e uma maldição, porque significa fé na liberdade e na ausência da lei. Não falo apenas de liberdade política e religiosa, que vão e vem de um ano para o outro, mas a liberdade filosófica, que nos abandona aos nossos próprios recursos e faz de todos um órfão como

> eu, ela pode ser tão opressora quanto estimulante (BARTH apud SUBRAHMANYAM, 2013, p. 34).

Ao final do romance, Burlingame perde a sua substância, enquanto Cooke é confrontado com a dura realidade do mundo colonial. A imagem do impostor pode causar divertimento, mas também pode levar ao testemunho de uma "ausência da história". Subrahmanyam também critica a tendência exagerada de enfatizar o caráter "proteiforme" (que muda frequentemente de forma) da identidade, uma vez que para dissimular a própria identidade, e ainda enganar os outros, é preciso ter, nesse caso, um conhecimento sobre uma determinada cultura em que se está imerso. O historiador ainda comenta que, na etnografia, há uma processo de etnogênese, uma espécie de *self-fashioning* coletivo, em que o objeto observado é transformado pela presença do observador, pois ele se adapta e se metamorfoseia ao entrar em contato com quem o observa, principalmente quando esse observador é o Estado, que impõe determinadas identidades que causam mudanças significativas no mundo real (SUBRAHMANYAM, 2013).

O romance *O colecionador de mundos*, de Ilija Trojanow, tem Burton como protagonista e tematiza as suas "trocas" de identidade 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 conta 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-personagem procurasse se apegar a essa ideia em uma discussão com 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).

Esse trecho conversa diretamente com a ideia de Rana Kabbani, de que "a viagem para o Oriente fornecia um eu alternativo para o viajante inglês habitar, um que ele podia deixar de lado quando tivesse saciado a distração necessária" (KABBANI, 2008, p. 150). O disfarce e a

viagem não passam de uma espécie de figurino e cenário que podem ser trocados ao bel-prazer do viajante europeu do gênero masculino, ainda que muitos pudessem querer se enganar quanto a isso, acreditando que podiam *ser* o outro.

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 apenas 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 tese, o que interessa é, nas palavras de Said, 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 de 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 elas. (SAID, 2011, p. 256-257).

Essa maestria do disfarce advém do que Bivona chamou de a "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 (linguística e cultural)" (BIVONA, 1990, 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 aparece, de alguma forma, em *The Seven Pillars of Wisdom* (1922), de T. E. Lawrence, em que o autor, oficial britânico, narra 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., p. 259).

Said 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 (ibid., p. 259).

Kabbani explica que o disfarce permite a troca das categorias raciais como por um passe de mágica. Essa ideia era estimulante como um jogo, ao mesmo tempo que refletia a rígida categorização da sociedade vitoriana, na qual qualquer divergência séria das hierarquias consagradas levariam ao ostracismo.

> Mudar de uma categoria racial para outra, tirar as roupas europeias pelas vestimentas orientais, tornou-se um passatempo agradável para o viajante. Entretanto, nenhum europeu desejou realmente *se tornar* um oriental ao emular o discurso, o vestuário e os hábitos orientais. Nem um europeu ia preferir socializar com orientais no lugar de europeus, a menos que, como no caso de Lane e de Burton, essa socialização os ajudasse no seu objetivo de acumular fatos (KABBANI, 2008, p. 144, grifo da autora).

O disfarce funcionava, então, na visão da autora, como um teatro divertido para gente rica, uma vez que atraía a entediada imaginação vitoriana para viagens ao exótico “Oriente” e parecia permitir ao viajante um acesso profundo a esse mundo fechado e secreto. Quanto mais difícil a viagem, mais estimulante é a sua concretização. Um dos prazeres do disfarce é que ele provoca divertimento para quem se disfarça e para seu público. “A visão de uma figura mascarada, como pura experiência estética, nos transporta para além da vida cotidiana, para um mundo onde reina algo diferente da claridade do dia: o mundo selvagem, da criança e do poeta, o mundo do jogo”, escreveu Huizinga (2018, p. 30)

No entanto, Kim consegue dominar a metamorfose, provavelmente porque é na ficção que a fantasia pode ser realizada, enquanto Burton (e Lawrence), como personagem “real”, não concretizou plenamente essa fantasia literária, pois, se a metamorfose tivesse sido de fato bem-sucedida, seria mais coerente que Abdullah fosse a voz do narrador dos livros de Burton. 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).

Como afirmado anteriormente, Burton gostava de provocar seus leitores britânicos sobre se ele teria mesmo se “transformado” no outro muçulmano. Em *Falconry*, ao escrever sobre a fala de Meer Ibrahim Khan sobre a diferença entre a falcoaria praticada por “orientais” e pelos europeus (ou “*sahibs*”, como o Khan os chama), ele estabelece a superioridade das práticas orientais. Quando o persa nota a maneira como Burton segura seu falcão, o emir o elogia: “Mas você, *sahib*, segura seu falcão como um balúchi; e você parece muito *Sayyid*[172]. Você deve ser muçulmano! Venha, *Wallah*! confesse que você já não foi”[173]. Esse discurso termina no meio da frase para sugerir que Burton tenha sido circuncidado e convertido ao Islã. É certamente um dispositivo discursivo, porque ele próprio nunca se declarou muçulmano, ainda que seja provável que tenha passado por uma circuncisão. Independentemente disso, sua relação com Abdullah se tornou ainda mais ambígua em alguns livros subsequentes, em especial *Pilgrimage*, tema do próximo capítulo.

---

[172] *Sayyid* (سعيد, na grafia árabe) significa “feliz”, em árabe.
[173] BURTON, R., 1852, p. 27: “But you, Sahib, hold your hawk just like a Beloch; and you look a very Sayyid. You must be a Moslem! Come, Wallah! confess have you not been”. (BURTON, I., 1893, v. 1, p. 158).

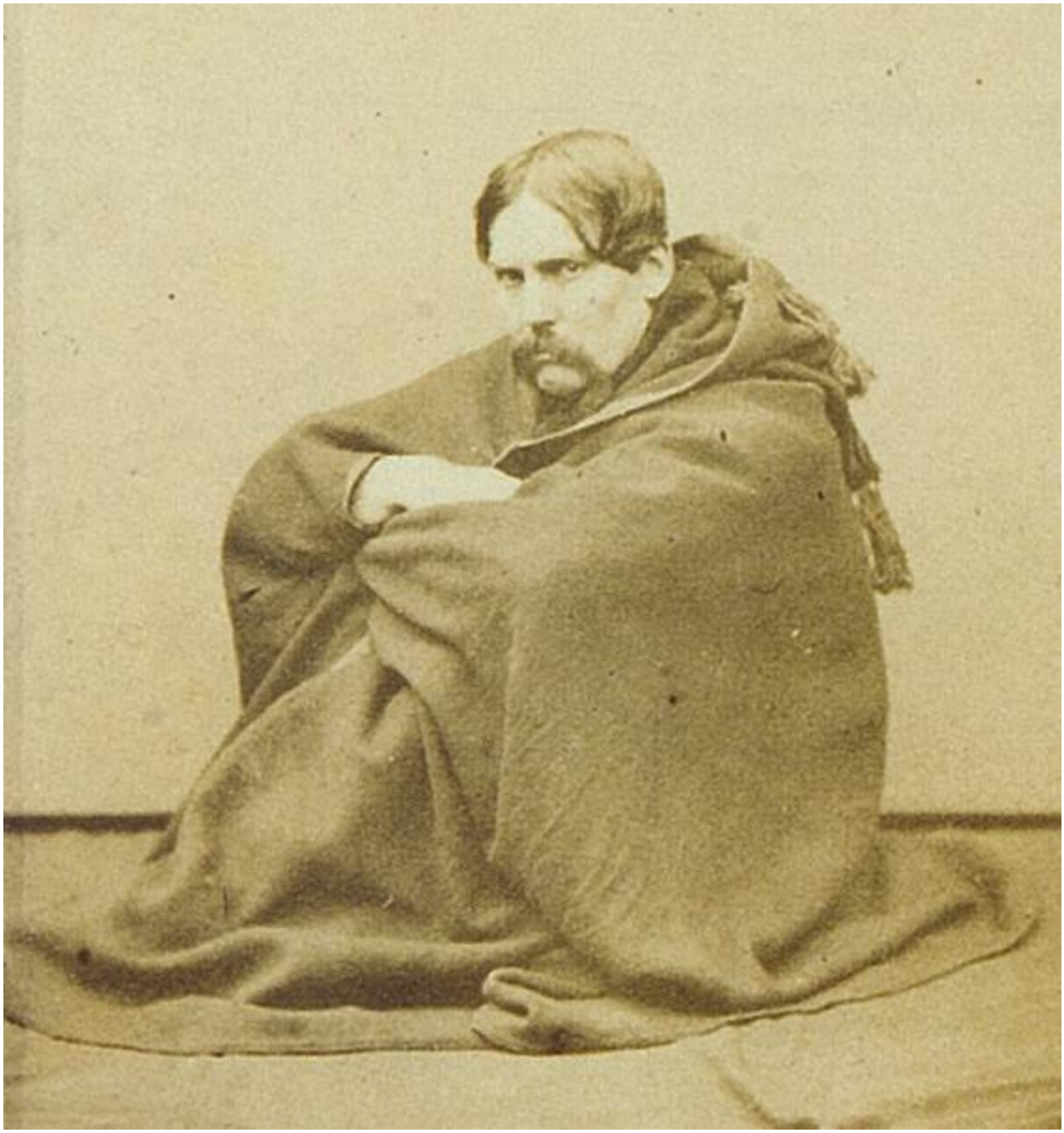

Figura 14 – Richard Burton em fotografia tirada na África, em 1854.

Capítulo 3
A transformação: Shaykh Abdullah

O homem quer viajar, e ele deve fazê-lo, senão morrerá.
Richard F. Burton[174]

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. Este também é o ápice da trajetória de Abdullah, pois conseguiu completar um dos mais importantes rituais dos muçulmanos, que simboliza a renovação da aliança feita entre Abraão, Ismael e seus descendentes com Deus.

Ao compor seu disfarce, Burton não deixou de cair em generalizações, criando uma tipologia do "oriental" ou do "asiático", ainda que reconhecesse a heterogeneidade dos muçulmanos que faziam o *haj*. No fundo, é um problema que envolve identidades, e o século XIX, como observou Said, consolidou uma noção estática de identidade, sendo este 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 não variou foi a de que existe um "nós" e um "eles", cada qual bem definido, claro, intocavelmente autoevidente (SAID, 2011, p. 28)[175].

No entanto, é preciso fazer uma ressalva no que tange a esse tipo de divisão identitária, uma vez que ela não é uma exclusividade do imperialismo europeu do século XIX, nem deve ser vista dessa maneira. Como indicou Goody, "todas as sociedades humanas exibem um certo etnocentrismo que, em parte, é um requisito de identidade pessoal e social de seus membros" (GOODY, 2013, p. 15)[176]; portanto, o etnocentrismo – entre cujas variações estão o eurocentrismo e o orientalismo – é um fenômeno muito mais geral. Ainda para o autor, o etnocentrismo europeu foi agravado posteriormente com o domínio mundial da Europa em

---

[174] BURTON, R., 2014, v. 1, p. 16: "The man wants to wander, and he must do so, or he shall die".
[175] Aijaz Ahmad (2002) critica essa visão de Said, por não levar em conta as mudanças históricas nessas relações, como se elas fossem as mesmas desde a época da Grécia Antiga até meados do século XIX.
[176] Subrahmanyam (2013) também faz uma observação parecida a partir de relatos de viagem de chineses e árabes.

várias esferas, que foi com frequência 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 da Renascença 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 transparecendo em *Pilgrimage*. Essa tensão fica clara quando se comparam as descrições de Burton de grupos e de personagens individuais. Se por um lado Burton enxerga os "orientais" como entidades fixas, sem história e, portanto, de um modo baseado fortemente em estereótipos orientalistas, por outro, ao se relacionar com diferentes indivíduos, também percebe as condições sociais e econômicas nas quais se movimentam e de que maneiras esses fatores também influenciam suas atitudes, ações e comportamentos. As transformações da sua identidade no relato eram bastante influenciadas pela forma como alguns desses personagens reagiam ao disfarce. Procura-se, com isso, reconhecer a agência desses atores. Em *Pilgrimage*, 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; outros, entretanto, desafiavam-no (MCDOW, 2010).

A busca por Abdullah também leva ao paradigma indiciário formulado por 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, caso ela apareça, em que momentos isso ocorre, e como ela 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, que objetiva "transportar o outro ao

mesmo (*tradere*) constituindo portanto uma espécie de *transportador da diferença*" (HARTOG, 2014, p. 268, grifo do autor).

3.1) A conquista de itinerários

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 Mirza Abdullah. A jornada começou quando Burton, disfarçado, embarcou em um navio em Southampton, na Inglaterra, para Alexandria, no Egito, em 3 de abril de 1853. Já fazia quatro anos desde a última vez que ele tinha se passado 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 na Companhia. 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.

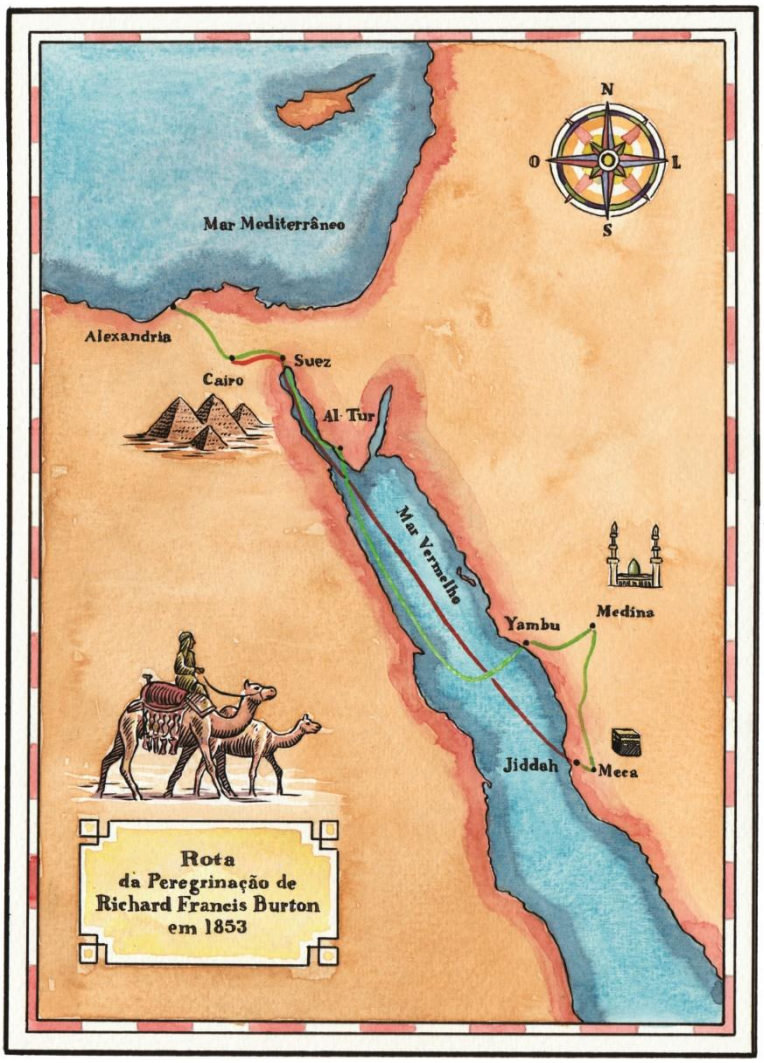

Figura 15 – Rota da peregrinação feita por Burton em 1853 (aquarela de Vitor Flynn, 2017).

De Alexandria, partiu para o Cairo, onde passou mais 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 junho[177]. 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 (na região que hoje é a Arábia Saudita), a principal entrada para Medina pelo mar Vermelho. Burton ficou um mês em Medina, onde realizou a *ziyárat*, a visita à Mesquita do Profeta e a outros lugares sagrados da cidade; em seguida, uniu-se à caravana que vinha de Damasco para Meca, o destino final da sua viagem. Após realizar todos os ritos da

[177] 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.

peregrinação, ele foi para o porto de Jiddah, de onde voltou para Suez em 26 de setembro; depois, dirigiu-se para o Cairo, onde começou a escrever *Pilgrimage*.

O relato recebeu um reconhecimento que seus livros sobre a Índia não tiveram. A *Athenaeum*, 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 sólido e antigo conhecimento oriental[178] e a vívida familiaridade de uma aventura selvagem e contemporânea" (apud BRODIE, 1967, p. 107). 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* (1776-1789), de Edward Gibbon (GODSALL, 1993).

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"[179] no mundo visto como proibido e perigoso do outro islâmico. Essa aura de aventura estava associada à própria ideia de viagem do período, que foi constituída a partir do olhar idealizado dos românticos sobre os viajantes antigos, medievais e renascentistas (ENZENSBERGER apud ROMANO, 2013, p. 34). Conforme explicou Gebara (2001), 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 Bivona (1990), 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 por 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 ainda 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 tendo em vista um público mais amplo que movimentava o mercado editorial (GEBARA, 2010). E esse mercado, embora fosse um

---

[178] É importante notar como é orientalista a visão de um "sólido e antigo conhecimento oriental", que essencializa todas as culturas e histórias de povos e lugares bastante heterogêneos, além de passar a ideia de que é um conhecimento que não passou por contatos ou alterações ao longo do tempo, sendo portanto de caráter imutável.

[179] É muito comum, nas biografias e escritos de Burton e em textos sobre colonialismo de várias épocas, o uso do verbo "penetrar" (*penetrate*, em inglês), no sentido de adentrar um território inexplorado ou pouco explorado pelos europeus, "virgem", portanto. O termo carrega em si uma conotação sexual diretamente ligada ao imaginário da dominação imperial e colonial europeia e, nesta pesquisa, tentou-se evitar a sua utilização de forma naturalizada, a não ser que faça parte da tradução de uma citação direta. Para esse caráter sexualizado do domínio colonial, ver SHOHAT; STAM, 2006.

tanto limitado, floresceu em meados do século XIX[180]. Os livros de viagem mais lidos, segundo Hobsbawm,

> 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 [...] (HOBSBAWM, 1977, p. 74).

Assim, Burton escreveu o relato tendo em mente o público inglês que já estava familiarizado com esse tipo de história e 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 apud ROMANO, 2013, p. 34).

O escritor-viajante funcionava como um mediador para introduzir ao seu público leitor os povos e 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 expõe Gebara, 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

---

[180] 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?".

> adversidades e, principalmente, pelo fato de realizar a textualização dos habitantes, convertendo-os em conhecimento (GEBARA, 2001, p. 58).

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, o "Oriente" era a Índia, uma possessão britânica real; e passar pelo Oriente Próximo era visto como percorrer um trajeto até uma colônia importante:

> 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 (SAID, 2013, p. 149).

Rana Kabbani (2008) apresenta uma posição bastante radical em relação ao relato de viagem. Para ela, a literatura de viagem sempre implica em uma relação colonial, pois a declaração de que alguém viaja para aprender é uma forma de ocultar a verdade maior, que é a de exercer poder sobre terras, mulheres e povos. Bebendo diretamente do orientalismo de Said, a historiadora síria mostra como o "Oriente" foi transformado em um clichê literário nesse tipo de obra.

A visão de Said sobre a relação entre o surgimento do gênero do romance e 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 (SAID, 2011, p. 39).

Da mesma forma que o romance, o relato de viagem foi o tipo de literatura que cresceu junto com o expansionismo imperial. No primeiro capítulo de *Pilgrimage*, Burton elencou uma série de razões que o levaram a realizar a viagem. A primeira delas foi uma motivação cartográfica, para "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"[181]. O próprio itinerário nesses relatos torna-se uma narrativa de sucesso, na qual a viagem é, em si, um triunfo. "O que se conquista são itinerários, não reinos", escreve Pratt (1992, p. 256). Nesse sentido, *Pilgrimage* não deixa de ser a narrativa dessa vitória, pois Burton conseguira adentrar esse mundo de difícil acesso a um não muçulmano. Said observou que "cada cena de *Pilgrimage* o mostra vencendo os obstáculos que o confrontam, um estrangeiro, num lugar estranho" (SAID, 2013, p. 270). No entanto, esse triunfo é tributário da presença de Abdullah, pois Burton só poderia ver esse mundo por meio dessa figura.

3.2) Ver com os próprios olhos

Outro motivo[182] 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 vida interna muçulmana em um verdadeiro país muçulmano", além de "ansiar, verdade seja dita, 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'"[183]. 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 ter realizado a viagem, usando os meios da Royal Geographical Society (RGS) para atingir esse fim, sem se

---

[181] 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".

[182] 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 inquire 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 em 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 populações árabes beduínas, além da população de Meca e Medina, inclusive lançando hipóteses sobre as suas origens.

[183] 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 […]".

importar se tinha combinado outro itinerário com a Sociedade. É evidente ele não podia revelar oficialmente essa intenção, nem no relato da viagem 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), o ato de ver não é inocente ou passivo, principalmente em contextos imperiais, sendo que essa ideologia se baseia na ótica da "anticonquista"[184]. 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 seriam 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, dada a 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"; em seguida, 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"[185].

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 [...][186].

---

[184] O conceito cunhado por Pratt mostra que o evidente discurso catalogador, aparentemente pacífico e reflexivo, do autor viajante que observa, reflete e cataloga terras estranhas e povos "selvagens", dá origem a uma configuração nova e extremamente efetiva de conquista que, a princípio não parece ser uma "conquista" – por isso seria uma "anticonquista".

[185] BURTON, R., 2014, 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".

[186] 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

Esse trecho pode ser visto como uma forma de Burton fazer autopromoção, pois parece descrever a si mesmo e atribuir a sua pessoa toda sorte de competências, advindas de sua experiência na Índia, com vistas a 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 nessas regiões.

O próprio ato de testemunhar com os próprios olhos algo a 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 ter sido um dos poucos privilegiados a contemplá-la: "como poucos [europeus] olharam para esse templo tão celebrado!"[187]. 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"[188].

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 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 (PRATT, 1992, p. 342-3).

---

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 […]".

[187] Ibid., p. 161: "and how few have looked upon the celebrated shrine!".

[188] Ibid.: "But, to confess humbling truth, theirs was the high feeling of religious enthusiasm, mine was the ecstasy of gratified pride."

A viagem, ou a "descoberta", só virava um referente na vida real quando ganhava o formato de texto no sentido amplo, fosse na forma de discursos, fosse em imagens, ou outros escritos. No 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 conhecido. Como não foi nem o primeiro nem seria o último europeu a conseguir realizar a peregrinação a Meca e a escrever sobre ela, sabia que para que seu relato se tornasse memorável ele precisaria trazer algo de novo em relação aos de seus antecessores[189].

Ao que tudo indica, um dos primeiros europeus a visitar Meca (sem levar em conta os muçulmanos que fizeram parte do Império Islâmico localizado na Península Ibérica, que hoje é tida como parte da Europa, entre os séculos VIII e XV) e a escrever sobre o assunto foi o aristocrata italiano Ludovico de Varthema, que fez a viagem em 1503 e a relatou em *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 sua experiência em *Neue Reysbeschreibung eines Gefangenen Christen*. 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 em 1704 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*. Em 1807, o espanhol Domingo Badía 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*. 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 tendo morrido antes de voltar para a Europa, seus diários referentes à viagem foram publicados postumamente, em 1829, sob o título de *Travels in Arabia*[190].

---

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

[190] 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 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'" (1904, p. 188); quanto à Caaba, "contentou-se em reproduzir a planta de Ali Bei" no Apêndice II, dedicado à Grande Mesquita, pois num lugar que já havia sido "tão bem descrito como Meca não havia nada para ele descobrir", sendo possível perceber, a partir das observações de Burton, como os relatos dos seus predecessores estavam "corretos" (ibid., p. 186). Mesmo assim, Hogarth admitiu que houve "algum resultado geográfico" da viagem de Burton, devido às suas descrições de Medina, cidade sobre a qual Burckhardt não conseguira produzir um relato aprofundado, pois já estava muito doente quando lá esteve. Burton também foi reconhecido por Hogarth como o primeiro europeu a acompanhar a caravana de Damasco, saindo de Medina até

Embora demonstrasse respeito pelos viajantes que o antecederam, em especial Burckhardt – tanto que até passou por seu túmulo 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 e, "quando Burckhardt começava a ler alguns versos para os beduínos, eles não se continham e, com impaciência, tiravam o livro das mãos dele"[191] – afinal, Burton tinha que mostrar sua superioridade em 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 possuiu o Oriente através de seu método de descrever e categorizar, conquistando as cidades santas por meio de categorias científicas impostas por ele, como indicou Kathleen Zane. A autora também destacou que Burton conquistava esses lugares imaginativamente, porque "não tem dúvida de que nenhuma qualidade essencial e misteriosa do lugar tenha sido deixada de lado [por ele]" (ZANE apud LAISRAM, 2006, p. 160). Portanto, Burton procurou passar a ideia de que o domínio que exercia sobre esses locais era quase total.

3.3) Orientalizar-se

Antes de partir para ver como Abdullah foi apresentado em *Pilgrimage*, é preciso primeiro saber quem são os outros nesse relato. Embora a resposta pareça simples – "são os muçulmanos" –, essa pergunta carrega o problema da heterogeneidade presente nessa categoria, ainda mais no contexto do *haj*, 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 poderia deixar de cair nesse tipo de generalização, criando uma tipologia do "oriental" ou do "asiático".

É bastante comum que, ao longo do livro, 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. E foi a partir dela que o explorador descreveu os grupos que encontrou na viagem, procurando também encaixar as características observadas nos

---

Meca pela rota do *Darb al-Sharki* ("estrada oriental"), 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 com o 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 (HOGARTH, 1904).

[191] 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".

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, capitão 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 barco a vapor *Bengal*, da Companhia de Navegação a Vapor Peninsular e Oriental[192].

Ele passou, então, treze dias treinando 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", que poderia ser aplicada tanto em "orientais" quanto "ocidentais". A ideia de que o "oriental" seria o "reverso" do cavalheiro/europeu é bastante esclarecedora, pois é uma maneira de ver o "ocidental" espelhando o "oriental", e um dos tipos de recursos 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 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 Deus, o Misericordioso, o Misericordiador" antes de molhar seus lábios; em terceiro, ele embebe-se dos 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 sussurra: "Abençoado seja Deus" – algo cujo significado completo só se compreende no deserto; e, em quinto, ele retruca: "Que Deus torne aprazível 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

[192] 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'".

> 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 dos pés colocados retos na frente, o olhar sério e o hábito de proferimentos devotos[193].

Ainda que não as 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 sunitas procuram seguir. De acordo com as *sunnas*, ao beber, é preciso que o muçulmano primeiro inicie o ato em nome de Deus; beba com a mão direita, "de acordo com a tradição"; respire fora da vasilha entre os goles, pois, segundo a tradição, "o Profeta (Deus o abençoe e lhe dê paz) costumava respirar três vezes entre os goles ao tomar água (Narrada por Muslim)"; beba sentado; e agradeça a Deus por tomar água, pois "Deus fica satisfeito com o servo que, após comer, O agradecer, 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 familiar 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. Seu conhecimento sobre o comportamento dos muçulmanos estava baseado não apenas em autores europeus orientalistas, mas também na própria literatura religiosa islâmica e em livros escritos por autores muçulmanos, 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 apontou, Burton via o "oriental" como um "tipo distinto de personalidade, funcionando de uma maneira

---

[193] BURTON, R., 2014, v. 1, 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 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 'Pleasurably 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".

consistente, sem levar em conta tempo, espaço ou 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" (LAISRAM, 2006, p. 148).

É comum encontrar em *Pilgrimage* expressões que generalizam o "oriental", seja em termos do seu caráter, seja em termos de personalidade e de comportamento. Essas generalizações são tentativas de Burton para explicar quem são os "orientais", destacando a imutabilidade de certos aspectos[194], o que, para Laisram (2006), mostra que as concepções de Burton sobre o "Oriente" eram baseadas em uma certa fixidez.

Nesse sentido, seria interessante retomar o conceito de "estereótipo", de Homi Bhabha (2007, p. 105), para pensar no "oriental" representado pelo explorador, cuja obra encontrava-se inserida no contexto da expansão imperialista britânica pelo mundo e, consequentemente, 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.

Assim, a mente oriental precisa ser estática e a-histórica, sendo o próprio "Oriente" e o "oriental" 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 ambivalência. Pois Burton reconheceu em alguns grupos a busca por mudanças, ainda que ele não viesse a concordar com a maioria dessas tentativas e justificasse o fracasso delas ao aplicar os ditames da ciência popular de então para defender suas próprias noções de superioridade cultural (LAISRAM, 2006).

Tanto é 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 para descrever as populações que encontrava na viagem – uma função

---

[194] Elas podem ser encontradas em: ibid., v. 1, p. 7; 93; 165; 212; e em: ibid., v. 2, p. 211.

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 acabava por se sobressair às características físicas, devido "à educação, ao acaso, ao exemplo, ao hábito e à necessidade". Mas elas eram "guias toleravelmente seguras" 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"[195].

Burton também se valeu de metáforas de animais para descrever os "orientais". De acordo com Laisram, essa justaposição "representa a crença do seu estado primitivo de desenvolvimento" (LAISRAM, 2006, p. 150). Essa comparação aparece com mais frequência quando ele 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, 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 sempre sobre suas adagas[196].

Segundo Shohat e Stam, a animalização é um tropo essencial da retórica da alteridade colonial. 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

---

[195] BURTON, R., 2014, 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."

[196] BURTON, R., 2014, v. 1, 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".

intelectuais" (SHOHAT; STAM, 2006, p. 200). 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 "selvagens", Burton costumava chamar os orientais de "semibárbaros", mas não deixava de admirar algumas das suas qualidades. Os albaneses – em sua visão, "meio asiáticos em suas maneiras"[197] – foram elogiados por sua habilidade superior em combates em relação aos ingleses:

> O finado Capitão Nolan [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 individualidade do soldado, enquanto nós procuramos torná-lo um mero autômato[198].

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 no ambiente de trabalho e, talvez, na identidade nacional. 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. Ao mesmo tempo, podia ser uma observação sobre diferentes classes sociais na própria Grã-Bretanha, uma vez que os autômatos supostamente deveriam pertencer a classes mais baixas.

Por vezes, o explorador fazia comparações entre os "orientais" e os irlandeses, tanto em relação ao caráter quanto aos hábitos, e até a aspectos físicos – provavelmente para oferecer

---

[197] BURTON, R., 2014, v. 1, p. 136: "These Albanians are at most half Asiatic as regards manner".

[198] 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".

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"[199]; "Os cidadãos [de Medina] deleitam-se em conversas sobre tâmaras como o irlandês sobre batatas"[200]. Não surpreende que a comparação seja feita entre os "orientais" e irlandeses e camponeses, que eram comumente vistos como os outros internos dos ingleses e de uma Europa urbana, sendo que a própria Irlanda foi uma colônia britânica. 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. É preciso então ter em mente que a concepção conservadora e aristocrática de estrutura social via essas classes como uma "ameaça" que devia ser melhor controlada (GEBARA, 2010, p. 44).

Nesse contexto, o domínio colonial torna-se de importância estratégica não só na política, mas até no caráter psicológico: pois, se há uma ascensão social que modifica 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.

Isso se dá porque 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". 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" (BHABHA, 2007, p. 111).

De alguma forma, é o que Burton acabou por fazer em grande parte de *Pilgrimage*; contudo, à medida que as categorias vão se afunilando, 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, as descrições feitas por Burton de personagens individuais mostram como ele

---

[199] Ibid., p. 63: "The Berberi, I must remark, is the 'Paddy' of this part of the world, celebrated for bulls and blunders".
[200] Ibid., p. 402: "The citizens delight in speaking of dates as an Irishman does of potatoes".

os via mais como indivíduos do que como "orientais", e, ainda que continuasse a descrever o comportamento deles como "oriental", em tom condescendente, ele também aprendeu a compreendê-los em termos das suas circunstâncias sociais (LAISRAM, 2006, p. 157).

3.4) Representar-se

Assim, chega-se à parte na qual Abdullah passa a ganhar uma forma mais clara, a partir de sua representação feita por Burton como "oriental". Ao aportar em Alexandria, o explorador – devidamente trajado de Abdullah – alegrou-se ao perceber que a "força de uma barba e uma cabeça raspada" havia sido 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*" 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 "*Bakhshísh*", no que obteve como resposta um "*Mafísh*", o que convenceu os espectadores que a pele de cordeiro abrigava um cordeiro verdadeiro[201].

É este o primeiro momento da narrativa em que Burton mostra como, em sua visão, teria conseguido enganar os "nativos" com seu disfarce, contrastando sua cabeça descoberta com as dos demais europeus que usavam chapéus e destacando seu uso da língua árabe para se comunicar com um garoto que pedia dinheiro.

Assim que chegou, dirigiu-se à casa de John W. Larking, cônsul-geral britânico no Egito, onde 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

---

[201] 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 'Bakhshísh', he obtained in reply a 'Mafish;' which convinced the bystanders that the sheep-skin covered a real sheep".
Burton (ibid.) usou a grafia "Alhamdolillah" para escrever esta expressão bastante comum entre muçulmanos. Em nota, explicou que significa "Louvado seja Deus, 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". Sobre *bakhshísh*, Burton (ibid.) 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." Com relação a *mafish*, em nota, o explorador (ibid.) traduziu esse termo para "não há nada", 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'".

principal, onde poderia ter mais liberdade e privacidade. Garantiu que ninguém tinha ideia do papel que estava interpretando, além daqueles a quem fora confiado seu segredo – ainda que tenha observado que, ao vê-lo, um intérprete armênio teria comentado: "*voilà un Persan diablement dégagé*" ("olhe, um persa que não sabe ser persa"). Ao passo que os criados, muçulmanos devotos, falavam que ele era um *ajami*, o que, segundo Burton, era "uma espécie de maometano, não do tipo bom como eles, mas isso era melhor que nada"[202].

Conforme apontou McDow, os criados não descobriram que ele era um europeu, mas perceberam que havia alguma coisa estranha com o convidado do seu patrão, uma vez que o chamavam de *ajami* que, segundo nota explicativa de Burton, significa um "persa em oposição a um árabe"[203]. No entanto, de acordo com McDow, 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, considerava os xiitas quase como apóstatas[204]. As dúvidas desses criados também demonstram que o conhecimento de Burton não era suficiente para que ele passasse sem chamar a atenção no Egito (MCDOW, 2010, p. 500).

Como se vê, a identidade de Mirza Abdullah também levantou suspeitas de um intérprete armênio em Alexandria. McDow 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 público leitor. O fracasso da identidade de Abdullah poderia ser uma dessas ideias. McDow acredita que é possível que ninguém soubesse que Burton fosse um europeu fazendo papel de um

---

[202] 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 diablement 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."
[203] Ibid.: "A Persian as opposed to an Arab."
[204] Os sunitas são a vertente majoritária do Islã e têm esse nome por seguirem as *sunnas* do Profeta, um conjunto de práticas de vida realizadas pelo próprio Muhammed. Já os xiitas formaram um dos grupos que se opôs ao califado iniciado por Mu'awiya após a morte de Uthman como sucessor do Profeta, e eles viam "Ali e uma linha de seus descendentes como chefes legítimos da comunidade, ou imãs. [...] Achava-se que Ali e seus herdeiros tinham recebido por transmissão de Maomé uma qualidade especial de alma e um conhecimento do significado profundo do Corão, que eles chegavam a ser em certo sentido mais que humanos; um deles se ergueria para inaugurar o governo da justiça. Essa expectativa do advento de um mahdi, 'aquele que é guiado', surgiu cedo na história do Islã. Em 680, o segundo filho de Ali, Husayn, 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*, os xiitas). (HOURANI, 2006, p. 55-56). A cisão entre esses grupos perdura até hoje.

“oriental”, mas havia muitos comentários sobre o fato de que ele não era o que parecia ser (ibid.).

Em seguida, Burton comentou que foi procurar um sheik 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 consistia em sentar-se no balcão, fumar, tomar café e contar as contas (da *masbahah*), para mostrar que não era um dos “escravos” do tempo (condição imposta pelos britânicos), 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 disfarce. A questão é que ele chamava a atenção por onde ia com suas caixas de remédios, e um médico indiano também era uma novidade, uma vez que os egípcios desprezavam os europeus, mas não um homem que tinha vindo de “tão longe do Oriente e do Ocidente!”. Ou seja, a ideia de um indiano no Egito era vista como algo exótico pelos próprios egípcios, que tinham curiosidade de saber como seria um médico vindo dessa região do mundo[205]. Essa profissão permitiu que ele visse as pessoas face a face, em especial as mulheres, com quem os europeus tinham pouco contato. Burton contou que foi muito bem-sucedido nessa prática, uma vez que era muito procurado – em dado momento, um homem mais velho teria oferecido sua filha em casamento e uma mulher de meia-idade havia prometido pagar-lhe o equivalente a quase uma libra esterlina se ficasse em Alexandria para supervisionar a restauração do seu olho esquerdo que estava cego[206].

Após um mês em Alexandria, preparou-se para assumir o disfarce de um dervixe (asceta sufi), modificando seu título de Mirza (ligado aos persas) para Shaykh Abdullah[207]. 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

---

[205] BURTON, R., 2014, v. 1, 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’”.
[206] BURTON, R., 2014, v. 1, 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”.
[207] 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”.

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"[208]. Percebe-se, portanto, que Mirza Abdullah não se movimentava com tanta liberdade em Alexandria quanto no Sind ou na Índia ocidental, onde suas contradições eram mais fáceis de serem 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[209].

Com isso, percebe-se como a experiência da viagem é essencial para o aprendizado de Burton, pois uma coisa era ser Mirza Abdullah na Índia, e outra, ser Shaykh Abdullah no Egito. As especificidades de cada local o obrigaram a adaptar seu disfarce muçulmano, o que mostra que seus conhecimentos sobre o "oriental" não era tão completo quanto seu discurso fazia transparecer; ao mesmo tempo, mostra que sua generalização dos "orientais" era falha, ainda que ele não admita isso no relato.

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. Segundo ele,

---

[208] 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".

[209] BURTON, R., 2014, v. 1, 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 sistema de passaporte, que está morrendo na Europa, floresceu, ou melhor, reviveu, no Egito, com vigor peculiar. Os seus efeitos benéficos reivindicam o nosso respeito, mas *nós* não podemos deixar de lamentar sua inconveniência. Por *nós* me refiro aos *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)[210].

Esse trecho é de suma importância, pois mostra como Burton passou a se identificar diretamente com os "orientais" e as agruras pelas quais eles precisavam passar para conseguir algum tipo de documentação. Nessa passagem, Burton claramente se confunde, 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 se identifica textualmente com Abdullah: a voz do Burton-narrador entra em consonância com a do seu disfarce muçulmano.

Para obter esse documento indispensável, Burton revelou que teve que recorrer à influência de Larking sobre as autoridades locais para agilizar o trâmite de conseguir o passaporte. O processo, do qual ele participou completamente disfarçado de Abdullah, envolveu "muita roupa suja e um gasto ilimitado de um inglês mal falado" para obter um certificado em Alexandria que o declarava como "um súdito indo-britânico chamado Abdullah, cuja ocupação era de médico, de trinta 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!"[211]. É importante deixar claro que apenas Larking sabia da verdadeira identidade de Burton, ao contrário das demais autoridades consulares. É claro que, se ele se apresentasse como um britânico que estava se disfarçando de muçulmano, Burton conseguiria o documento com facilidade, pois o tratamento dado aos europeus era diferente do oferecido aos "orientais".

---

[210] 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".

[211] 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!".

Após descrever exaustivamente todos os preparativos tomados para sua ida ao Cairo, Burton voltou-se para o leitor e pediu desculpas pela exposição minuciosa, pois tinha por objetivo mostrar como os negócios eram feitos em "países quentes".

> 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[212].

Com tudo pronto, em maio de 1853 Burton se despediu 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 pés[213]. Novamente, Burton mostrou uma certa identificação com os "orientais" nesse tipo de situação, pois ele mesmo viveu esse tratamento. O mesmo acontece em outros trechos de *Pilgrimage.* Em nota, explicando como o senhor era 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)[214] .

Assim, Burton representou a si mesmo como "oriental", tendo passado 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. 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 ao ganhar um corpo físico. Ao mesmo tempo, Abdullah parece só conseguir ser *re-presentado* através de um signo, que é seu nome escrito em caracteres árabes.

---

[212] 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".

[213] Ibid., p. 28: "anxious, of late, to induce in me the true Oriental feeling, by a slight administration of the bastinado".

[214] 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".

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 a profusão de inscrições nas pedras e paredes dos monumentos que via: “Nós, viajantes ingleses, estamos começando a envergonhar-nos 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 por 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 a seguinte inscrição: “Abdullah, servo de Deus Ano 1269”[215].

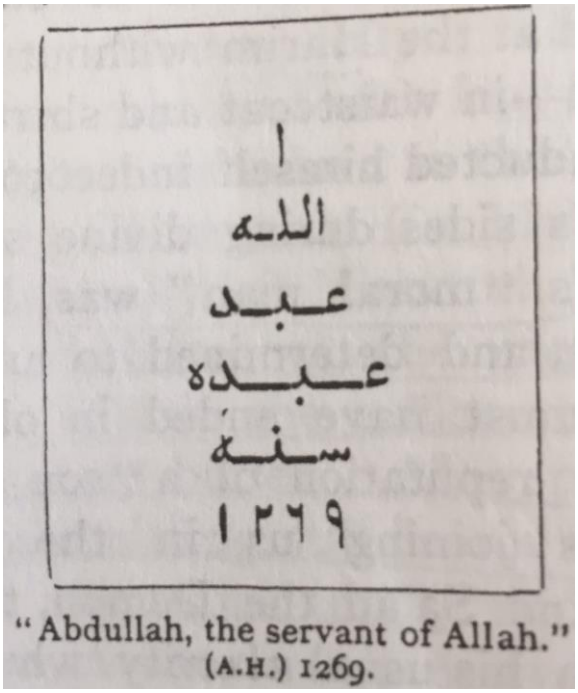

Figura 16 – Inscrição: “Abdullah, servo de Deus Ano 1269”.

Abdullah, cujo significado é “servo de Deus”. “Servo de Deus, o servo de Deus”. O nome em uma inscrição dupla – o significante e 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 inscreveu seu nome

[215] 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”.

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 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, ao passo que deixou registro de uma existência material de Abdullah nas paredes do templo.

No relato, Burton-personagem assume a voz do narrador na primeira pessoa, enquanto Abdullah surge mais comumente na terceira pessoa. De acordo com a classificação de Émile Benveniste (apud HARTOG, 2014, p. 288, grifos do autor), "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*". Com base nessa 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.

Essa descrição coincide com a definição de representação de Henri Lefebvre, segundo a qual o conteúdo (Burton) continua presente, mas dissimulado pela forma (Abdullah). "O homem busca representar-se a si mesmo, tornar-se presente, criando seres ('sendo') semi-ilusórios, semirreais, incontáveis" (LEFEBVRE, 2006, p. 148). É através de Abdullah que Burton consegue representar-se como "oriental". "As representações não são nem falsas nem verdadeiras, senão ao mesmo tempo falsas ou verdadeiras: verdadeiras como respostas aos problemas 'reais' e falsas como dissimuladoras de finalidades 'reais'. Viver é representar(-se), mas também transgredir as representações" (ibid., p. 161). Abdullah é a transgressão da própria representação de Burton, que o extrapola. "A representação não pode se reduzir à sombra, ao eco, ao reflexo. Não contém menos do que o representado, mas contém mais. Não se define como o duplo do objeto; acentua-o, o torna intenso ao vinculá-lo aos afetos" (ibid., p. 98). Abdullah é, portanto, o "algo a mais" de Burton. Ainda nesse caso, o representado se representa "representando" (ou atuando), ou seja, o explorador representa a viagem atuando como Abdullah.

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 in SPIVAK, 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 que tenta se distanciar desse outro, Burton se aproxima dele ao tornar *suas* as vivências de Abdullah. Nesse sentido, vai ao encontro das ideias de Lefebvre, para quem o poder das representações reside na força de dissimular situações que se manifestam tanto a favor de eliminar as relações bipolares quanto de evidenciá-las. Assim, a força das representações reside na capacidade de criar vínculos que não existem no plano da realidade, mas são bastante eficazes quando representados – quanto mais ativa for a representação, maior será a capacidade de dissimulação, ou seja, aumenta a dissimulação do real. Como a representação circula entre o individual e o coletivo, ela passa por alterações para melhor se adequar às situações – algo que Burton fez desde o início de *Pilgrimage*, adequando Abdullah de acordo com as circunstâncias.

Nesse sentido, os apontamentos de Julia Kristeva 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? (KRISTEVA, 1994, p. 16).

Abdullah seria, por analogia, como o *estrangeiro*, pois seu *eu* não pertence a ele mesmo, mas a Burton. Esse jogo de enunciação também serve como argumento a favor da autoridade do explorador diante do leitor inglês, para provar 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-crer 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 a favor da 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".

É preciso destacar que Burton intitulou seu relato de *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*, com a justificativa de que seria "*o pessoal que interessaria à humanidade*"[216] e de que havia se esforçado para expressar exatamente isso no texto. Assim, o autor informava que a narrativa era propositadamente centrada nele mesmo e que era minuciosa na descrição dos entreveros causados por seu disfarce, na expectativa de que tais ensinamentos pudessem ser úteis para futuros viajantes que pretendessem se aventurar pela região, além de ter caráter irônico, pois ele sabia que poucos europeus poderiam empreender essa viagem[217]. Desse modo, Burton apresentava-se ao leitor como se participasse de uma peça teatral, o que ia ao encontro do gosto inglês pelo teatro, e o aspecto dramático da trama de seu relato, ambientada em um cenário tido como exótico, seria a ameaça recorrente de que alguém pudesse descobrir sua identidade europeia. O leitor já sabia de antemão o desfecho, a viagem fora bem-sucedida, bem como o disfarce, uma vez que o livro já era a materialização dessa vitória.

É possível que o explorador tenha exagerado um pouco 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, com base no que havia aprendido sobre o *haj* e em vários incidentes em que não muçulmanos foram mortos ao serem detectados em lugares sagrados. Já para Philip Williams (2012), o explorador teria exagerado a 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 *haj*, 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" fora 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". O finlandês George A. Wallin

---

[216] Citação tirada de *Coningsby, or The New Generation* (1844), romance de Disraeli.

[217] 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".

fizera a peregrinação em 1845, mas sua "'posição perigosa e a companhia suja dos persas'" foram obstáculos para que tomasse notas[218].

Mesmo assim, o risco de ser descoberto era parte integrante da "trama" criada por ele para seu leitor. É o caso de sua segunda visita à Caaba, em que afirmou ter se sentido "preso como um rato em uma armadilha" ao olhar para as paredes sem janelas do templo e ver os oficiais na porta e a multidão de "fanáticos excitados"[219]. 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"[220]. Entretanto, esse temor não o impediu de fazer um rascunho da planta do templo com um lápis dentro do seu *ihram*[221]. Essa passagem mostra que, mesmo se o perigo não fosse real, essa tensão era um importante recurso retórico para "ambientar" 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) 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, e o último o encerra. Para o autor, 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 ator, disfarçado, escreve sobre, procura apagar o outro, aquele que faz a autêntica peregrinação para Medina e Meca, o bom muçulmano" (2009, p. 72).

---

[218] 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".

[219] 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 […]".

[220] 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".

[221] O *ihram* é a veste usada pelos muçulmanos durante o *haj* e outras peregrinações, consistindo em dois pedaços de tecido branco que devem ser colocados de 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".

Grant escreveu que surge uma outra voz para finalizar o relato, dessa vez na forma de uma citação de 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"[222]. Burton escolheu terminar assim sua narrativa pessoal, com as palavras de outro viajante. Grant comentou que essa citação final seria a voz do agente imperial dizendo que "apesar de todas as tentações que passei nesse lugar para onde eu fui pelo seu bem [do Império Britânico], voltei para você, cumpri a minha missão. Perdoe as minhas pequenas rebeliões" (GRANT, 2009, p. 72). Esta pesquisa não concorda com essa interpretação, uma vez que a ideia de que Burton pudesse ter causado os efeitos que teve sob sua visão mostra a importância que ele dava ao sentido visual. Ele tinha consciência de que o próprio ato de ver já causaria modificações por onde passasse, tanto no sentido de objetificar e transformar o "Oriente", quanto de provocar uma transformação íntima, dentro de si mesmo, pois, como Abdullah, ele era visto como um "oriental".

3.5) Diferenciar-se

Como Burton havia comentado antes, ele se arrependera de ter escolhido inicialmente o disfarce de persa para realizar o *haj*, e, por isso, teve que procurar a melhor origem para Abdullah para evitar problemas e não se diferenciar demais dos outros muçulmanos. 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 local na capital egípcia. Haji Wali acabou se tornando o guia 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 este não tivesse nenhuma conexão com os persas, visto 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"[223]. Segundo informou McDow, Burton deixou de ser um dervixe persa porque nas terras da Arábia 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

---

[222] 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".

[223] BURTON, R., 2014, v. 2, 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".

diferença que Burton fazia entre sufismo e xiismo, duas formas não ortodoxas do Islã" (MCDOW, 2010, p. 502).

Com relação a esse ponto, Godsall questionou a credibilidade de Burton diante da sua escolha de se disfarçar primeiro 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" (GODSALL, 1993, p. 343). Ainda destacou que o explorador comparou, em *Nights*, a rivalidade entre os dois grupos com a que existia entre católicos e protestantes. A referência que Burton devia ter da religião islâmica vinha da época em que vivera na Índia, onde tivera como *munshi* o persa Mirza Mohammad Hosayn de Shiraz. Portanto, inicialmente, o xiismo da Pérsia devia ter sido sua primeira referência sobre o Islã, ainda que ele tenha afirmado ter sido iniciado no sufismo.

Embora tivesse modificado a identidade de Abdullah, a suspeita de este fosse persa acompanhou-o a viagem inteira, principalmente no Egito. No Cairo, Burton procurou um professor sob 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" [224] – 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 e 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"[225].

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"[226]. 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 rearranjos". E, ao longo da sua jornada, "até mesmo na Arábia, ainda que mostrasse a minha faca toda vez que percebia uma insinuação mais ofensiva, a má fama grudou em mim"[227].

---

[224] BURTON, R., 2014, v. 1, p. 66: "the pretext being that as an Indian doctor I wanted to read Arabic words on medicine, as well as to perfect myself in divinity and pronunciation".

[225] 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".

[226] Esse princípio seguido pelos muçulmanos, especialmente os xiitas, é chamado de *taquia* (ou quietismo), e tinha por intuito evitar perseguições religiosas da maioria sunita.

[227] 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

Com efeito, 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*[228] neste local sagrado'"[229].

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 foi 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", e ele ficava melancólico por estar ao lado dos seus "compatriotas" ingleses, mas privado de socializar com eles – essa lembrança "obscurecia" a memória da sua primeira estadia no Egito[230].

Entre essas recordações estava a noite 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 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"[231]. Reclamou com o chefe local que "o mero fato de ele ser persa não dava direito ao homem de 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

---

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".

[228] É a Sura de Abertura do Alcorão, formada por sete versos, sendo uma oração que pede orientação e piedade divinas.

[229] 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".

[230] 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".

[231] Ibid., p. 120: "Again your name, nation, – I suppose you to be masquerading, – offence, and other particulars were asked".

manhã, o janízaro[232] da embaixada foi chamado, e este chegou e perguntou pelo súdito encarcerado, que foi logo solto sem acusações formais e com o conselho de que fosse "mais cuidadoso no futuro"[233]. Burton explicou que isso não aconteceria com um europeu, que seria libertado na hora ou teria acionado seu cônsul, já que este era o "juiz, o júri e o encarcerador. A autoridade egípcia, nos últimos anos, perdeu o seu prestígio"[234].

Mas mesmo em Medina Burton sentia que os demais muçulmanos o viam como um persa em potencial. Ao se aproximar da janela onde estavam 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"[235]. Em nota, explicou que esse "fanatismo tolo" foi responsável pela morte de muitas

---

[232] 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 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 acessão deixou de ser uma recompensa para se tornar uma forma de extorsão".

[233] BURTON, R., 2014, v. 1, 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 Curacao, 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".

[234] 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".

[235] 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".

“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. Ainda 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”. Disse também 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 “corromper a Casa de Deus onde qualquer ato infiel faria tremer tanto um xiita quanto um sunita”[236].

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”[237]. Ou seja, *Pilgrimage* deixa claro que ser “herege” estava associado ao persa e, como consequência, ao xiismo. Por causa dessa conexão, os persas eram geralmente mal tratados pelos árabes e turcos ao longo do *haj*. Em nota, Burton afirmou que os persas no Hejaz “em nenhum momento estão a salvo de serem abusados e feridos”[238].

No monte Uhud, nos arredores de Medina, conforme narrou Burton, cerca de 1.200 peregrinos persas que haviam ido visitar a tumba de Hamza[239] 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 se encontrava no caminho de qualquer árabe ou turco, ele era “rudemente empurrado, insultado com resmungos em um volume que podia ser ouvido em todos os lugares”. Em resumo, “todos os olhos os seguiam enquanto faziam as cerimônias” relacionadas à visitação da Mesquita do Profeta, especialmente quando se

---

[236] 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”.

[237] 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”.

[238] Ibid., v. 1, p. 232: “in no part of Al-Hijaz are they for a moment safe from abuse and blows”.

[239] Tio do Profeta Muhammad que foi assassinado pelo seu escravo abissínio Wahshi ibn Harb na Batalha de Uhud, em 625.

aproximavam das tumbas de Abu Bakr e Omar – "que todo homem estava destinado a corromper se pudesse" – e no local onde Fátima (a filha do Profeta e mulher de Ali) supostamente estaria enterrada[240]. Foi, portanto, para evitar esse tipo de desconfiança e maus tratos que Burton acabou por mudar a origem de Abdullah.

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[241].

Embora de início visse Abdullah como 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 assumiu o discurso de que os persas seriam "hereges", como foi possível constatar nos excertos acima. Como observou Laisram (2006), ao contrário de se distanciar do grupo com que andava, ele participava das hostilidades contra os persas.

Burton contou como, na viagem de navio de Suez para Yambu, durante uma das paradas em terra firme, o grupo de persas que estava embarcado não desceu até a costa e, por isso, tornou-se alvo de comentários "espirituosos" do grupo de sunitas do qual ele fazia parte, o "*nosso* grupo": "um de *nós* se levantou e pronunciou o chamado ortodoxo para a oração, após

---

[240] 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 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".

[241] 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".

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 xingamentos[242]. Para Laisram (2006), o fato de Burton ter usado as expressões "*nosso* grupo" e "um de *nós*" demonstra 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", e ainda insistiam em realizar "o seu próprio chamado para as preces, cujos procedimentos heréticos – pois admitia cinco palavras extras[243] – *nosso* grupo, muçulmanos ortodoxos, preferiria morrer a permitir que fossem ditas" (grifo nosso)[244]. Esse grupo de persas, segundo o explorador, acompanhou-o até o fim da sua viagem e, à medida que se aproximavam de Meca, suas maneiras mudavam "para melhor" (escreveu em tom irônico), e "em Mahar, eles docilmente aceitavam uma variedade de insultos, e em Yambu, encolhiam-se diante de *nós* como cachorros" (grifo nosso)[245]. Esses trechos mostram como Burton passou a se identificar com o "grupo de muçulmanos ortodoxos" em relação aos persas xiitas.

Portanto, fica clara a transformação que se deu na representação que Burton fez dos persas que, em um primeiro momento, eram mais próximos, pois Abdullah, em sua origem, era um persa – ou seja, havia alguma identificação de Burton com 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, mas ainda assim teve que lidar com a suspeita

---

[242] 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 which the rest joined in a pelomical 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'".

[243] Burton não especifica quais são essas cinco palavras extras.

[244] 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".

[245] 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".

de que era um persa xiita ao longo da viagem. Sua aproximação com os peregrinos sunitas também fez com que seu discurso em relação aos persas mudasse ao longo do relato, sendo que eles foram descritos por Burton como "hereges" em vários momentos da narrativa. Diante disso, é possível afirmar que a relação de identificação com esse grupo se reflete no próprio texto.

Nota-se, com isso, que a própria identidade de Abdullah contém originalmente uma duplicidade outra que não é a representada em relação a Burton, o "ocidental", mas sim à que existe dentro do mundo muçulmano, que é a do xiita – que no relato é identificado com o persa – em relação à maioria sunita. É o que se poderia chamar da "regra do terceiro excluído", seguindo de modo análogo essa 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 nessa 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 esta parece "incapaz de traduzir uma alteridade em dobro", operando por deslizamentos (ibid., p. 289). Para continuar o relato, Burton deixou de identificar Abdullah aos persas-xiitas com o intuito de evitar problemas durante a viagem. Por isso, cruzou para o lado dos sunitas e, ao fazê-lo, tornou mais sensível a alteridade persa-xiita, transformando, de algum modo, os sunitas em europeus, ou seja, o grupo ao qual seu leitor deve potencialmente se aproximar no decorrer da história, uma vez que este passou a ser o "lado" em que Burton está.

Pois, seguindo de modo análogo a visão de Hartog, "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).

3.6) Identificar-se

Diante desse cenário, após uma "longa deliberação sobre a escolha de nações", Abdullah tornou-se um "patane"[246] – 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 ele 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, desse modo, as maneiras polidas e flexíveis de um médico indiano e as roupas de um pequeno *effendi*[247], mas ainda se apresentava como um dervixe e frequentava os locais onde os dervixes se reuniam[248].

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

---

[246] 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, '*Sulaymáni*', descendente de Salomão, lembra as pessoas do provérbio, '*Sulaymánia hárámi*!' – 'os afegãos são rufiões!'". ["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, 'Sulaymáni hárámi!' – 'the Afghans are ruffians!'".]

[247] Esse título honorífico, ainda presente no Oriente Médio atual, significa "cavalheiro" e é uma corruptela turca da palavra grega "*authentes*", título usado pelos governantes bizantinos que quer dizer "príncipe" (STONE, 2012).

[248] BURTON, R., 2014, v. 1, p. 45: "Born in India of Afghan parents, who had settled in the country, educated at Rangoon, and sent out to wander, as men of that race frequently are, form 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".

> importante disfarçado, e você receberá mais civilidade do que talvez mereça[249].

Essas observações mostraram a "sagacidade" de Haji Wali, e Burton, "depois de ampla experiência", garantiu não ter se "arrependido de ter sido guiado pelos conselhos" do amigo[250].

Nesse meio tempo, outro problema burocrático surgiu: o passaporte que havia conseguido 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, ao qual Haji Wali estava associado. No entanto, o cônsul, ainda que pudesse reconhecer que "meu pai *pudesse* ser original de Shiraz e minha mãe, uma afegã, ele não havia tido a honra de me conhecer" (grifo do autor), e acabou cobrando quatro libras esterlinas para conceder o passaporte a Abdullah, ao que este ofereceu pagar uma libra esterlina; o explorador saiu "perplexo" do consulado e de mãos abanando. Burton contou que, ao retornar ao Cairo alguns meses depois, o cônsul persa lhe enviou um recado declarando que, se soubesse que ele era um inglês, teria conseguido o documento gratuitamente[251], mostrando novamente o contraste entre o tratamento 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 a pena perder tempo convosco' (agora sussurrando) 'será vosso amigo'"[252]. Shaykh Abd al-Wahháb jantou na companhia de Burton e, tendo gostado do que viu, falou para encontrá-lo no dia seguinte na universidade. Shaykh Mohammad e Abdullah Khan[253] foram ao encontro de Shaykh Abd al-Wahháb, que os levou a uma mesquita onde estavam dois oficiais turcos. "Meu

---

[249] 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'".

[250] Ibid., p. 46: "The remark proved his sagacity; and after ample experience I had not repent having been guided by his advice".

[251] 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 sterling 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".

[252] 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'".

[253] 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". ["Khan is a title assumed in India and other coutries by all Afghans, and Pathans, their descendants."]

nome e outras informações essenciais foram pedidas, e nenhuma objeção foi feita, pois quem mais sagrado que Shaykh Abd al-Wahháb ibn Yúnus al-Sulaymáni?" 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"[254]. 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 para a própria existência dessa figura. Para que ele pudesse existir, era preciso que adquirisse "uma identidade, uma individualidade sobre a qual poder-se-ia se basear de modo certo e duradouro" (GINZBURG, 2012). Essa identificação se dá pela sua filiação e pela palavra de terceiros, que garantem que Abdullah é quem ele diz ser[255].

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 de seu disfarce. Em meio a uma disputa com magrebinos por espaço em um barco que saíra 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)[256]. Essa filiação também está presente no "diploma" de *murshid*, que consta no Apêndice III de *Pilgrimage*[257]: o "Dervixe *Abdullah*[258], filho do Peregrino *Joseph*, o Afegão"[259]. Nessas duas passagens, nota-se que Burton manteve o nome inglês do pai, sem traduzi-lo para seu equivalente árabe, que é Yusef (Yusuf é a grafia turca) – "José" é seu equivalente em português –, ao mesmo tempo que deixa o nome árabe de seu disfarce. *Abdullah*, filho de *Joseph* (este também um Peregrino, conforme o "diploma"); por vezes, *Abdullah*, filho de *Yusuf*. Assim, a genealogia de Abdullah confunde-se com a de Burton pelo modo como se dá a nomeação paterna.

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*[260] como representante da família de Burton-Abdullah. O explorador tentou dissuadi-lo

---

[254] BURTON, R., 2014, v. 1, 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-Sulaymáni? [...] 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".

[255] 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.

[256] BURTON, R., 2014, v. 1, p. 192: "'I am Abdullah the son of Joseph!'".

[257] A discussão sobre esse documento encontra-se no capítulo 1.

[258] Nesse ponto, Burton colocou uma nota em que esclarece que Abdullah é "seu humilde criado, gentil leitor", ou seja, ele mesmo. ["Your humble servant, gentle reader."]

[259] Ibid., v. 2, p. 330: "Darwaysh Abdullah son of the Pilgrim Joseph the Afghan".

[260] 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

de tal ato – garantindo que sua família estava em dia com suas práticas religiosas –, mas em vão, pois aquele foi irredutível, 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*!"[261].

Se a família de Abdullah é uma espécie de "duplo" da família de Burton, pode-se fazer as seguintes equivalências: Yusuf é Joseph, enquanto 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 traduziu devidamente para o inglês foi o do seu pai Joseph; os demais mantiveram a origem árabe. Mas, se a equivalência genealógica fosse completamente espelhada, o nome do avô materno de Burton, que é *Richard*, não deveria ser também *Abdullah*, o mesmo nome árabe que o explorador escolheu, em vez de *Yunus*? Quais seriam as razões para tais escolhas? Foi interessante descobrir que Yunus é o nome árabe para Jonas, o profeta da Bíblia, o *viajante* que foi para Nínive e acabou ficando preso no interior de um peixe gigante por alguns dias, para depois ser vomitado em uma praia. Não deve ter sido por acaso a escolha dessa tradução para esse nome. Na visão de Hartog, 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" (HARTOG, 2014, p. 277).

---

islâmico – segundo um *hadith* do Profeta: "Fazer a *umrah* durante o Ramadã é igual ao *haj* (peregrinação)" (AL-NAWAWI, s.d., Hadith 1278), mas realizar a *umrah* nesse período não substitui o *haj*; 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).

[261] BURTON, R., 2014, v. 2, 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! Allaho Akbar!'".

Burton não revelou como escolheu os nomes da família de Abdullah, mas 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 disfarce, sendo que estes jamais haviam tido nomes até o momento em que resolveu nomeá-los. E, ao mesmo tempo que as vidas de Burton e Abdullah estavam invariavelmente entrelaçadas, era necessário criar algum distanciamento entre as duas figuras.

3.7) Traduzir-se

A questão da tradução é de especial atenção no que concerne a Burton, pelo fato de ele ser reconhecido por saber vários idiomas. Para Arnaldo Momigliano (apud HARTOG, 2014, p. 269), o conhecimento de 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 este tivesse um parco conhecimento de inglês e italiano, duas línguas que o explorador dominava.

Burton escreveu que, quando estava no porto de Alexandria, vestido de Abdullah, "*eu* perguntei quando os barcos partiam, ao que me foi apontado um cartaz, uma vez que *eu* falei um italiano ruim. *Eu* declarei não saber ler ou escrever, ao 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)[262]. Por mais que Burton tentasse criar distanciamento de Abdullah, nesse trecho fica claro que, ao usar a primeira pessoa para se referir ao seu disfarce 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" (grifo nosso)[263] –, Burton conseguiu distanciar-se de Abdullah com o uso da terceira pessoa, ainda que a passagem pareça ter o objetivo de mostrar o explorador como alguém mais "esperto" que seu interlocutor muçulmano, que conseguiu enganar ao fingir que não possuía um bom conhecimento do idioma inglês. Aqui, podemos pensar que a primeira pessoa é usada por Abdullah quando Burton está "performando", ou seja, quando Burton está contando uma performance que fizera vestido como Abdullah.

---

[262] 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.".

[263] 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".

Diante do seu conhecimento dos costumes locais, Burton também funcionava como uma espécie de *tradutor cultural* para seus leitores europeus. Nesse trecho, ele 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 distraindo-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[264].

Essa descrição mostra como o conhecimento de Burton sobre os árabes não vinha 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 plateia britânica. A comparação também faz parte da retórica da alteridade, como "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 da língua árabe. Burton também demonstrou grande admiração pela poesia árabe, destacando sua superioridade. Procurou também defender a língua árabe dos seus detratores; declarou que muitos acreditavam que ela fosse "uma língua gutural e dura", e argumenta: "Mas o som da língua, em primeiro lugar, depende principalmente do seu articulador". Quanto a isso, fez ainda uma comparação com as línguas europeias: "Quem pensa que o alemão é áspero na boca de uma mulher, mais como um sussurro, ou que o inglês é o dialeto dos pássaros quando falado por italianos?". Por fim, comentou que a "guturalidade da Arábia é menos ofensiva que as das montanhas da Barbária", a qual, para ele, era resultado do

---

[264] BURTON, R., 2014, 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".

“hábito de falar alto adquirido pelos vendedores nas tendas e por aqueles que vivem muito tempo ao ar livre”[265].

Burton também buscava mostrar que conhecia a visão de mundo dos árabes, trazendo um aspecto dialógico ao relato, mas que tinha mais uma função de exibir todo seu conhecimento sobre esse povo. Em nota, comentou que os árabes dividiam o mundo em dois grandes grupos: “primeiramente, 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 *mlenchhas* (não védicos), os judeus e os gentios, e os gregos e os bárbaros[266] – 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 eram vistos sob 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, quando 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 que eram mais “afetuosos que os persas” e mais incisivos nas demonstrações de carinho que os indianos[267]. Interessante notar que, quando Burton se referiu aos africanos, que eram “inferiores”, disse que estes não exibiam emoções nem quando um filho era retirado da mãe, por exemplo, o que explicaria a crueldade dos sacrifícios e castigos entre os reinos africanos da África oriental (GEBARA, 2010).

Eram árabes também alguns dos principais personagens de *Pilgrimage*, pois muitos deles foram 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, que conheceu no navio que o levou de Suez para Yambu, ele escolheu não realizar um dos rituais que os peregrinos deveriam fazer na cidade para aproveitar os últimos momentos com seus amigos:

---

[265] 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”.

[266] 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 Mlenchhas, the Jews and Gentiles, the Greeks and Barbarians”.

[267] 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”.

> Disseram-me para correr até o *haram* para a *ziyárat 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[268].

Laisram comentou que o modo como esse grupo é representado evidencia "a assimilação e compreensão" que Burton tinha deles, além de demonstrar seu conhecimento das técnicas orientalistas tradicionais de retratar "orientais". Embora 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" (2006, p. 155).

Entre os personagens mais importantes do livro, está Mohamed al-Basyúni, ou "garoto Mohammad", como é chamado por Burton. Esse jovem mecano conheceu o explorador ao vendê-lo, no Cairo, o *ihram* que ele viria a usar durante o *haj*. Como estava retornando para casa depois de uma temporada em Istambul, o jovem estava "ansioso" para 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"[269]. 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.

Em sua descrição do garoto Mohammad, Burton contou que ele era um "jovem imberbe de uns dezoito 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 o havia 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 Istambul "deu-lhe o gosto pela canção anacreôntica [em que se canta o amor, os prazeres e o vinho], a companhia de mulheres de moral duvidosa e um amor profundo pelos líquidos fortes". Era um jovem egoísta e afetuoso, "facilmente ofendido e rapidamente pacificado (o oriental), cobiçoso dos bens do próximo e pródigo com os seus (o árabe)", além de "meio corajoso, altamente astuto, com um grande senso

---

[268] BURTON, R., 2014, 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 in consent, assuring me that the ceremony could be performed as well at a distance as in the temple".

[269] 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 honra”[270]. Essa descrição feita por Burton coincide com as descrições dos *street Arabs* presentes em histórias do famoso detetive Sherlock Homes, escritas por Arthur Conan Doyle (como *Um estudo em vermelho*, por exemplo). Os meninos de rua na Londres vitoriana eram assim chamados por não terem residência fixa, sendo uma espécie de “nômades”, a exemplo de como os britânicos viam os árabes, e que eram usados pelo detetive para obter informações para seus casos[271].

Gebara 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 na 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 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” (GEBARA, 2001, p. 62-63).

Em resumo, de acordo com Gebara:

> 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 (ibid., p. 63-64).

---

[270] 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”.

[271] Sobre o assunto, ver Cheetham, 2012.

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, indicando uma "maleabilidade de consciência, pois ele suspeitava desde o início que eu fosse ao menos um herege"[272]. O garoto Mohammad chegou a afirmar que "o pretenso *haji* era um infiel da Índia" para os companheiros de viagem, ao mostrar a eles o sextante que Burton carregava na bagagem, e 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"[273]. Ao fim da viagem, quando o garoto Mohammad teve suas suspeitas confirmadas, despediu-se "friamente" de Burton, que só entendeu a razão de tal comportamento após conversar com seu escravo indiano, Shaykh Núr, que explicou que Mohammad havia falado que "o seu mestre é um *sahib* da Índia; ele riu por debaixo das nossas barbas"[274].

No entanto, é bem possível que o grupo de peregrinos suspeitasse que Burton não fosse quem dizia ser, mas não fizeram nada pois dependiam financeiramente dele para realizar o trajeto. Com efeito, 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[275].

Percebe-se, portanto, que em alguns momentos de *Pilgrimage*, Burton assumiu que seu disfarce possuía falhas e que elas foram detectadas por alguns de seus interlocutores, ainda que

---

[272] BURTON, R. 2014, v. 2, p. 152: "When he prayed, he stood behind me, thereby proving pliacy of conscience, for he suspected me from the first of being at least a heretic".

[273] 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".

[274] 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'".

[275] 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."

tenha procurado reiterar ao longo da narrativa que ele havia conseguido enganar os muçulmanos.

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*[276], 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 estivesse próximo a uma vila. Ao mesmo tempo, Amm Jamal suspeitava dele: em meio ao trajeto pelo deserto, perguntou ao garoto Mohammad onde ele "tinha conhecido o hindi"; Burton, ao ouvir isso, "vociferou com indignação", perguntando como ele, como um árabe, se sentiria se fosse chamado de felá[277].

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 partes mais civilizadas"[278]. Em seguida, continuou a dar uma explicação detalhada de cada item do figurino usado por ele, que parece ser a descrição do seu retrato vestido de "árabe", que se encontra impresso em *Pilgrimage*:

---

[276] De acordo com Hourani (2006, p. 62), *jizya* era um "imposto de captação aplicado a não muçulmanos, avaliado mais ou menos segundo sua riqueza".

[277] 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. 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?".

[278] 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 17 – Richard F. Burton vestido de peregrino árabe.

Essa pintura foi realizada pelo pintor pré-rafaelita Thomas Seddon (1821-1856), especialista em retratar cenas do Egito e de Jerusalém, logo no começo da estadia de Burton no Egito, em 1853 (STEVENS, 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, este é o retrato de Abdullah, pois ele que 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 se passar por peregrino turco para conseguir "dois

quartos desconfortáveis" em um alojamento no Cairo[279]. Burton também modificou as origens de seus familiares de acordo com as necessidades do momento: se no consulado persa ele havia garantido que seu pai tinha nascido na cidade persa de Shiraz (e que 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 dos personagens que o cercavam e que poderiam descobrir sua verdadeira identidade por trás do disfarce. Conforme propõe Bakhtin, "na autoenunciação 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 a forma do seu discurso (BAKHTIN, 2013, p. 240). Ou seja, a criação de Abdullah tem um caráter relacional essencial, pois era através do olhar dos outros que Burton podia se ver como "oriental" e adaptar seu disfarce conforme as necessidades do momento. Isso significa que sua própria consciência "oriental" e até mesmo a "não oriental" eram tributárias do modo como era percebido pelos demais "orientais".

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 de sobreposições de identidades desses contextos imperiais no relato. 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 as identidades eram bastante complexas e, no limite, flexíveis – especialmente no que concernia a Abdullah.

3.8) Converter-se

Em última instância, pode-se, então, levantar a questão se de fato Burton se converteu – não em muçulmano, mas em Abdullah –, pois o caminho da peregrinação religiosa pode ensinar muito ao peregrino. A partir das ideias de Victor Turner (1979), cujos estudos sobre as peregrinações cristãs podem ser transpostos para esse mesmo tipo de prática dentro do Islã, o *haj*, 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

[279] BURTON, R., 2014, v. 1, p. 42: "I was obliged to call myself a Turkish pilgrim in order to get possession of the two most comfortless rooms".

importantes classificações, categorias e contradições de processos culturais". 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 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* (a comunidade islâmica como um todo) em meio ao *haj*.

Para Narinder K. Hollands (2003), 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 havia começado a se disfarçar de "oriental". Contudo, para Godsall (2008), Burton não poderia saber das circunstâncias futuras que o levariam à peregrinação, embora essa visão tenha sido inserida em sua biografia para dar a impressão de que *Pilgrimage* era o caminho natural de algo que ele planejara por anos. De qualquer forma, Burton teve que aprender a dominar os códigos exteriores da religião islâmica e das cerimônias do *haj*, uma vez que se propôs a realizar a peregrinação.

Em *Pilgrimage*, Burton afirmou que fora iniciado no sufismo, vertente islâmica de difícil definição diante da sua diversidade[280]. Até mesmo a origem do termo é um tanto obscura: "sufismo" seria uma derivação 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 de seu desligamento do mundo – para Hourani (2006) seria o equivalente árabe a "misticismo" ainda que ligado ao sunismo, enquanto para Aslan seria a tradução literal de "o estado de ser um sufi". Como um termo descritivo, "sufi" é "praticamente intercambiável com as palavras *darvish* e *faqir*, que significam 'mendicante' ou 'pobre'" – não só no sentido de carência material, mas também de alguém "digno de pena" (ASLAN, 2006, p. 198).

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 *qadiriyah*, na 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

---

[280] Ver ASLAN, 2006; BERKEY, 2003; PINTO, 2014; HOURANI, 2006.

ocupava o centro das práticas religiosas, isso desde a fundação dos qadiris". A rosa era o símbolo do mistério e a 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, o prédio do oratório não tinha nada de atraente, 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"[281], 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 através da aniquilação do ego. Segundo Aslan, 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, e sim 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 que se atinja a evolução espiritual quando 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". O sufismo trata o Islã como uma "casca que deve ser retirada para que se tenha a experiência do contato direto com Deus". Conforme a explicação de Aslan: "A religião formal do Islã é o prelúdio do sufismo, mais do que seu motivo proeminente. O Islã, como todas as religiões, pode apenas dizer que *aponta* a humanidade para Deus, enquanto o sufismo procura *lançar* a humanidade na direção de Deus" (ibid., p. 200; 206, grifos do autor)

É provável, que a ordem *qadiriyah*, à qual Burton estava associado, tenha sido 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,

---

[281] BURTON. R., 2014, v. 1, 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 its 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".

2006), e ainda está presente, em especial 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 – os discípulos costumavam ficar 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 relembrado" (ASLAN, 2006, p. 216-217).

"A sensação de ser invadido pela presença de Deus, mesmo que só por um momento", era "inebriante", e alguns sufis, de acordo com Hourani (2006, p. 110), 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 está despido de sua existência para ser invadido por Deus, afirmou ter compreendido 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 ter feito declarações tidas como blasfemas, como "Eu sou a Verdade", que significaria "Eu sou Deus". Ele também enfureceu as autoridades religiosas ao afirmar que o *haj* 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).

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 no último já existe um caminho pronto". O seu "espírito" não podia aceitar que fosse tachado de "*burmá*"[282], um "renegado – de ser apontado e afastado e catequizado, ser um objeto de suspeita para muitos e de desprezo para todos". Além disso, teria

[282] 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'".

“obstruído o objetivo das minhas perambulações”, uma vez 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 tivesse 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, preferiria desistir desse projeto a 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*[283]. Essa documentação garantia a existência de Abdullah.

Ainda que não seja possível saber precisamente quais foram os significados da peregrinação para Burton, pois ele não deixou nada explícito sobre o assunto em seus escritos, algumas reflexões podem ser elaboradas a partir da noção de peregrinação *interna* do sufismo e dos estudos de Turner (1979). A própria ideia 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 se assemelha à descrição que Tzvetan Todorov 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) (TODOROV, 1999, p. 25-26, grifo do autor).

Diante disso, pode-se pensar que *Pilgrimage* narra duas peregrinações: o *haj* 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

---

[283] 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”.

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", da qual pouco se sabe pois, apesar de toda sua individualidade, ele revelou pouco sobre seus dilemas interiores em seus escritos.

A "peregrinação exterior" é o que há de concreto no livro, e ela só pôde ser realizada porque Burton materializou um novo ser – Abdullah – para fazer essa viagem. Sem Abdullah, *Pilgrimage* não existiria. E essa materialização se dá 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 *haj*. Ou seja, Abdullah foi o *meio* que Burton criou para fazer a peregrinação.

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

Ainda que Burton não tenha falado quase nada sobre essa "peregrinação interior", é possível afirmar que ela de alguma forma tenha existido, com base nas constantes reconstruções que ele fazia da 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.

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!"[284] – a "frase do peregrino", segundo Sardar (2014), que chama atenção para sua presença na cidade sagrada e é repetida em vários momentos ao longo dos ritos do *haj*. Nesse

[284] BURTON, R., 2014, 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".

mesmo dia, Burton narrou o ponto culminante do seu relato: 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"[285].

No Apêndice I de *Pilgrimage*, o explorador explicou que, de acordo com os teólogos muçulmanos, o significado da palavra *haj* 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"[286]. 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 *haj* 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 por setenta. 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 haviam preparado". Nesse sentido, então, 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 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).

---

[285] 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".

[286] 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 [...]".

O *haj* marca também uma morte coletiva, a partir do momento em que todos os peregrinos assumem o *ihram*, atingindo – para usar o termo empregado 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". Esse acontecimento "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 *haj*, 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 sua emoção, mas confessou a "humilde verdade, que o sentimento deles [dos outros peregrinos] era o de entusiasmo religioso, enquanto o meu é o êxtase de orgulho satisfeito"[287]. Para a autora, essa metáfora de uma "cidadania cultural e racial dual é representada e reapresentada por Burton", indicando que o explorador não queria deixar que o leitor esquecesse que ele estava apartado da experiência cultural coletiva da peregrinação. Nem mesmo importava o quanto essa experiência fosse codificada como "autêntica", o fato de o livro estar repleto 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, 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 peregrinação pela região", tendo como fonte principal "a ideia romântica de reconstrução restauradora" (SAID, 2013, p. 234-235). Irwin também concorda com essa visão de que "o papel formador dos anos de viagem é uma característica recorrente na história do orientalismo" (IRWIN, 2008, p. 240). O "Oriente" seria

[287] BURTON, R., 2014, v. 2, p. 161: "to confess humbling truth, theirs was the high feeling of religious enthusiasm, mine was the ecstasy of gratified pride".

> 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 *haj* para "tirar o mofo do arquivo orientalista preexistente. A sua escrita devia ser um novo e viçoso repositório da experiência oriental", 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 orientalistas [...] 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. p. 235).

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 *haj* 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 apenas 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 Deus", um dos "nomes mais aprovados por Deus"[288] – 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 Burton, não é *Burton* que está imerso no Oriente, mas sim *Abdullah*. Ou seja, quem de fato teria realizado a peregrinação não fora precisamente Burton, mas Abdullah. Contudo, ao contrário do ponto de vista de Grant, esta pesquisa defende a ideia da peregrinação dupla presente no livro, visto que, em termos discursivos, as instâncias "Burton" (como narrador-personagem) e "Abdullah" (como o disfarce do narrador-personagem) permanecem imbricadas, mas não sofrem uma ruptura total.

---

[288] BURTON, R., 2014, 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 pround to adopt'. The Moslem Prophet said, 'the names most approved of God are Abdullah, Abd-al-rahman (Slave of the Compassionate), and such like'".

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 *haj*, o peregrino adquire um novo título – *haji* para homens, e *haja* para mulheres – que traz muita honra para seus detentores. Em *Pilgrimage*, nota-se que, a partir do momento em os olhos do peregrino pousaram sobre a Caaba pela primeira vez, Burton não era 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)[289]. O "extremo norte" aqui funciona como um sinônimo da Europa. Qual seria a razão dessa emoção? Orgulho e sentimento de superioridade por ter "enganado" a todos e adentrado um local proibido a infiéis? Uma dupla vitória dessa jornada dupla? Simples arrogância por achar que entendia melhor do que os próprios muçulmanos o que era ser muçulmano?

O título de *haji* reaparece em outros momentos do relato: quando Burton tentou visitar a Caaba vazia, um grito fez 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)[290]. 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)[291].

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*[292]:

---

[289] 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".
[290] Ibid., p. 206: "At the cry of 'Open a path for the Haji who would enter the House,' the gazers made way".
[291] 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".
[292] BURTON, R., 2014, v. 1, p. XXIV.

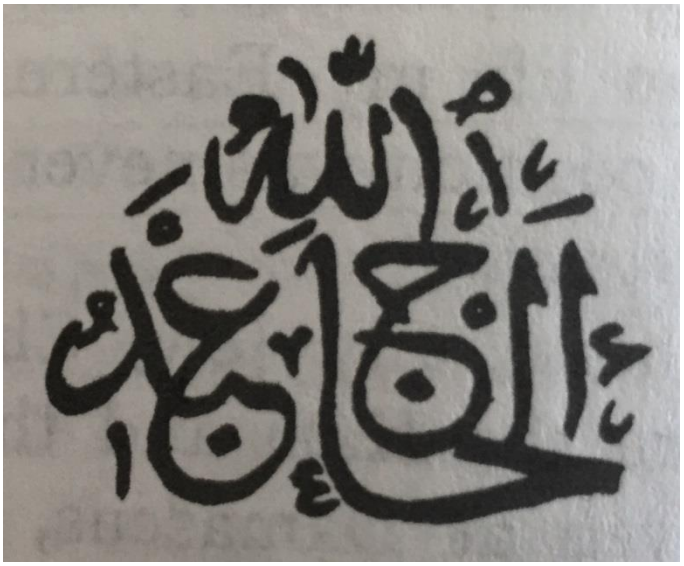

Figura 18 – Monograma de Richard Francis Burton em árabe (Haji Abdullah).

Para marcar essa transformação, o próprio Burton passou a exibir-se em terras "orientais" com um turbante verde nos anos subsequentes ao seu *haj* (WRIGHT, 1906), o que, segundo ele próprio, era indicativo de como sua viagem fora difícil de ser cumprida.

Tendo chegado ao fim da peregrinação, esta pesquisa parte agora para o momento em que o disfarce de Haji Abdullah foi finalmente revelado, quando Burton foi para Harar. A partir daí, sua relação com Abdullah passou por mudanças mais drásticas, e são essas alterações que serão abordadas no capítulo seguinte.

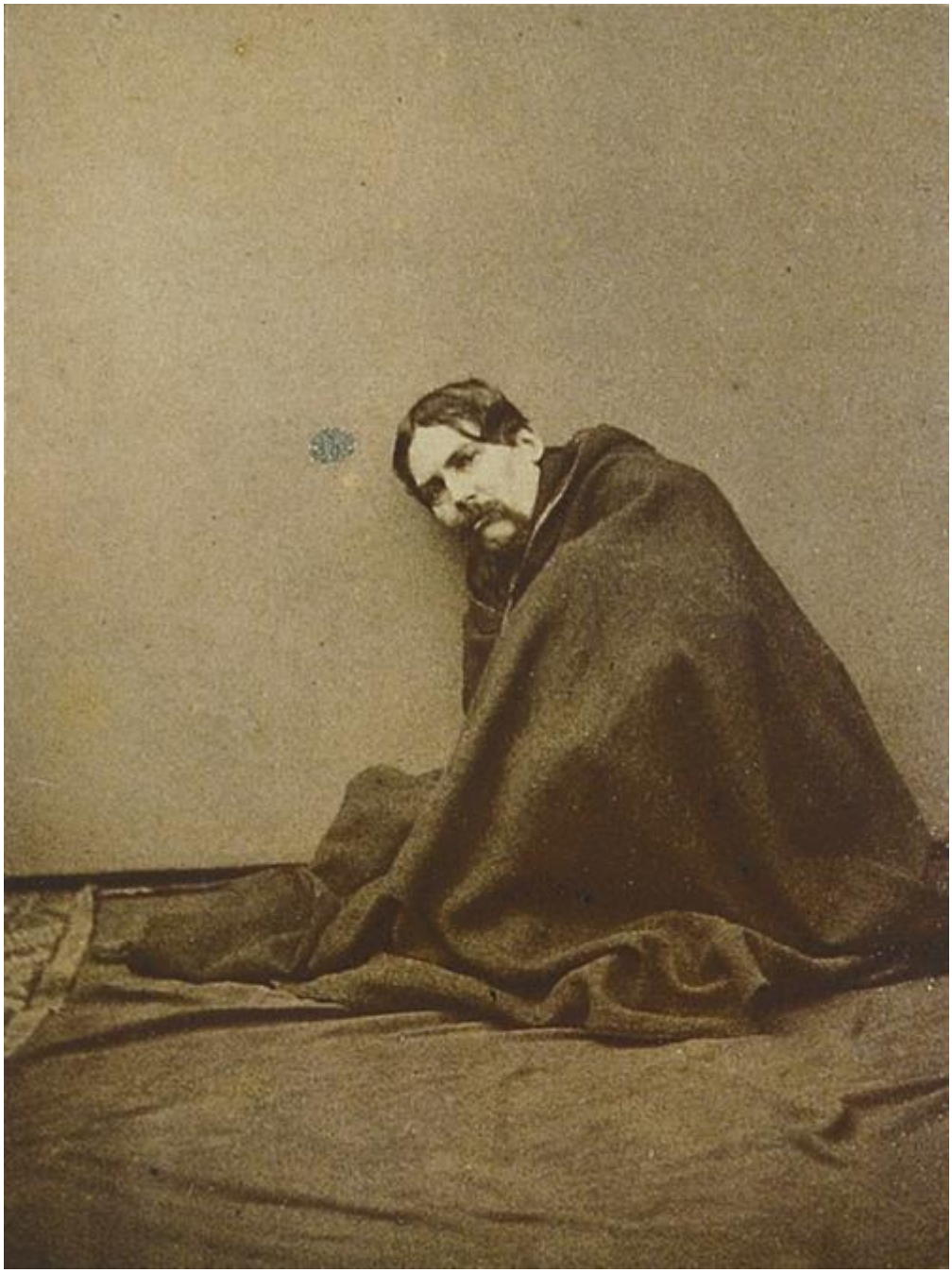

Figura 19 – Richard Francis Burton em foto tirada na África, em 1854.

Capítulo 4
A revelação: Haji Abdullah

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 Lispector, *Para não esquecer*

Em uma das várias cartas escritas a Norton Shaw, funcionário da Royal Geographical Society, quando ainda se encontrava no Cairo, Richard Francis Burton informou que, em novembro de 1853, dois meses após retornar da peregrinação, ainda se vestia como um "negro e era chamado de *haji*" – ainda que tivesse assinado a carta como "Shaykh Abdullah" (apud LOVELL, 1998, 16%). Em 1853, ele começou a assinar várias cartas com essa alcunha, inclusive algumas com letras árabes, ou então como "O Peregrino", ou apenas "Abdullah", mas mais especificamente cartas para Shaw e seu amigo, o político e patrono literário Richard Monckton Milnes (1809-1885) (TREDOUX, 2016).

O título de *haji* o acompanhou 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*, junto com *The Land of Midian Revisited* (1879) – descreveu-o como um "dervixe e *haji* ortodoxo". Para Hogarth (1904, p. 185), Burton tinha ido a Meca justamente para ganhar "o nome e a notoriedade que o título de *haji* traz", para que isso o auxiliasse em futuras viagens por domínios muçulmanos nos continentes africano e asiático.

No Shepherd's Hotel, onde os britânicos se hospedavam no Cairo, ele enganou um grupo de oficiais fingindo ser um "nativo". O grupo estava sentado na varanda fumando, e na frente deles passava com frequência um árabe perambulando de cabeça erguida com suas roupas soltas. Em determinado momento, o tecido das suas vestes encostou em um dos oficiais, que teria dito: "Dane-se o atrevimento desse negro! Se ele fizer isso de novo, vou chutá-lo". Para sua surpresa, o árabe se voltou para ele, exclamando: "Caramba, Hawkins, que maneira agradável de receber um companheiro depois de dois anos de licença". "Por Deus, é o Dick Rufião", respondeu Hawkins, maravilhado (BURTON, I., 1893, p. 182). Foi nessa época também que, segundo a biografia de Isabel Burton, o explorador começou a escrever as primeiras estrofes da *Kasidah*, sobre a qual falaremos mais para frente neste capítulo.

Na capital egípcia, em novembro daquele mesmo ano, Burton começou a escrever o relato da peregrinação. Ficou no Egito até um pouco antes do fim de sua licença da Companhia, tendo chegado lá no início de outubro, e, quando esta estava para expirar, em março de 1854, retornou a Suez, onde embarcou em um navio para Bombaim, que passou por Aden. Burton fez a viagem usando as roupas soltas árabes e o turbante verde que o anunciava como *haji*, mostrando que havia realizado a peregrinação a Meca. Uma vez tendo chegado a seu destino, segundo o biógrafo Thomas Wright (1906), o explorador 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. Este, 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 enviá-la ao editor inglês, John Gardner Wilkinson (LOVELL, 1998, p. 3.013-21).

Para os biógrafos de Burton, continua a ser um mistério o motivo pelo qual ele 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 Harar. Para Lovell (1998), ele não foi à Inglaterra por algumas razões, entre as quais estava o fato de que sofria de disenteria, o que dificultaria deslocamentos mais longos; era provável que os termos da sua licença o impedissem de retornar para a Inglaterra; e que, pelos padrões de Burton, sua missão não fosse vista como bem-sucedida, já que o plano original era cruzar toda a Arábia, e não só fazer a peregrinação. Brodie especulou que a "euforia de ter penetrado Medina e Meca foi temporária, ilusória e substitutiva. Talvez [...] Meca fosse 'o lugar errado'" (BRODIE, 1967, p. 107). Ou, então, talvez Burton estivesse em busca de outro espaço onde Abdullah pudesse circular novamente, ostentando, dessa vez, o título de *haji*, comprovando que havia completado a peregrinação, e esse lugar era Harar.

4.1) Cicatrizes

As viagens de Burton ao continente africano aconteceram depois da sua triunfante peregrinação a Meca, realizada em 1853. Ao voltar do *haj*, ele ficou no Egito, onde descobriu o interesse da Royal Geographical Society (RGS) em organizar uma expedição para Zanzibar, ilha na costa leste africana, então governada pelo sultanato de Omã e que hoje pertence à Tanzânia. Ele obteve essa informação com o Dr. John Ellerton Stocks, seu amigo de Karachi com quem se encontrou no Cairo e que lhe disse que estava indo para Londres tentar reavivar

uma expedição de caráter botânico na costa da Somália. Em 1853, a África oriental ainda era pouco explorada, tendo sido "penetrada" apenas por alguns missionários, mas a RGS ensaiava desde 1849 obter a licença da Companhia Britânica das Índias Orientais de dois de seus mais competentes oficiais para realizar essa exploração.

Assim, Burton escreveu para o secretário da RGS, Norton Shaw, propondo ampliar a expedição de Stocks, partindo de rumores ouvidos durante sua peregrinação a respeito do interior do continente onde, de acordo com árabes traficantes de escravizados, havia um sistema vasto de mares e montanhas com eternos picos nevados – e essas histórias estavam sendo corroboradas por missionários que retornavam da região. Com isso, procurou convencer Shaw da possibilidade de realizar, junto à viagem ao interior africano, uma "missão científica" a Zanzibar, porque esta era uma base do tráfico de escravos. Segundo ele, ainda que o tráfico atlântico tivesse sido abolido em 1807, "os americanos continuam a dar prosseguimento ao comércio no país, ainda que discretamente"[293] e usavam Zanzibar como ponto de compra. No mais, a ilha possuía uma série de recursos ainda não desenvolvidos. Sobre sua preferência por Zanzibar em relação à Arábia, explicou que havia tentado os dois lados da Arábia e não via "nenhum resultado prático. Viajar por ali é uma alegria e não haveria nada que me agradasse mais do que ficar três ou quatro anos na costa leste. Mas nada mais viria disso além da descoberta de vales desérticos e tribos"[294].

Mas foi uma passagem de *Geografia*[295], do astrônomo grego Ptolomeu, que viveu nos séculos I e II d.C., que o fez transferir sua atenção da Arábia para a África, pois indicava que o Nilo corria saindo de um conjunto de lagos no meio do continente[296]. "Era a *mot de l'enigme*, o modo de fazer com que o ovo ficasse em pé, o rasgo no véu de Ísis", escreveu Burton[297]. Por 3 mil anos se havia tentado encontrar a nascente do Nilo seguindo seu fluxo. Para Lovell, seria

---

[293] BURTON, R. (RGS: Correspondência de Burton, 1851-1860 apud LOVELL, 1998, 13%): "the Americans are quietly but surely carrying off the commerce of the country".

[294] Ibid.: "Because I have tried both sides of Arabia and see no practical results. Travelling is a joy there and nothing would delight me more than leave for 3 or 4 years to the Eastern Coast. But nothing except more discoveries of desert valleys & tribes would come out of it".

[295] A obra, dividida em oito volumes, reunia todo o conhecimento científico greco-romano, inclusive com coordenadas geográficas.

[296] Interessante notar que Lovell (1998) confirmou que, ao contrário do que Speke escreveu em seus livros, redigidos depois de 1859, quando já havia brigado com Burton, não havia nenhuma menção à busca pelas nascentes do Nilo nas cartas desse período. A ideia de explorar e de investigar tinha pouca importância na sua vida, e não foi mencionada nenhuma vez em sua correspondência o interior da Somália ou as montanhas da Lua; o que ele queria mesmo era caçar. A biógrafa questionou até mesmo se Speke teria lido Ptolomeu alguma vez em sua vida, uma vez que possuía problemas nos olhos que dificultavam a leitura – Speke alegou que fora uma passagem do pensador grego que o inspirou a fazer a busca do Nilo, sendo que, na verdade, foi Burton quem chamou a atenção dele para esse trecho do livro.

[297] BURTON, R., apud LOVELL, 1998, 13%: "It was the *mot de l'enigme*, the way to make the egg stand upright, the rending of the veil of Isis".

uma forma de Burton fazer história e neutralizar um antigo provérbio oriental: *Facilius sit Nili caput invenire* [“Seria mais fácil descobrir a nascente do Nilo”]. Ainda no Egito, Burton conversou com o missionário e viajante alemão Johann Ludwig Krapf (1810-1881), que explorara o interior africano com outro missionário, Johannes Rebmann (1820-1876), considerados os primeiros europeus a terem visto o monte Quênia, sobre a possibilidade de encontrar a nascente do Nilo. Em carta a Shaw, Burton escreveu que esperava que Krapf fosse seu “João Batista” nessa empreitada, enquanto ele seria o verdadeiro descobridor da nascente do Nilo. Ou seja, a ideia de ir para Harar e explorar a costa leste da África era uma forma de dar início a uma exploração mais longa para procurar o local onde o Nilo Branco nasce.

Mesmo assim, Burton viajou para a Índia para retomar seu cargo de oficial na Companhia, uma vez que sua licença para realizar a peregrinação estava acabando. Ao chegar lá, em fevereiro de 1854, concentrou suas energias em conseguir permissão para liderar uma expedição na África. Apesar de não ser popular na Índia, ele tinha apoio de homens poderosos, como Lorde Elphinstone, então governador da Índia, e James Grant Lumsden, membro sênior do Conselho do Governo de Bombaim que conheceu Burton no navio que o levou de Aden até Bombaim.

Assim, uma carta oficial foi enviada com uma recomendação do Conselho de Bombaim para que Burton liderasse a expedição na Somália, acompanhado pelo Dr. Stocks e o tenente G. E. Herne, do 1º Regimento Europeu de Fuzileiros de Bombaim. Para ajudá-lo a se preparar para a expedição enquanto esperava a autorização oficial do Conselho de Diretores da Companhia, em Londres, ele foi transferido temporariamente para Aden. A permissão oficial chegou ao mesmo tempo que Burton recebeu a notícia de que Stocks, que faria parte da expedição, morrera de uma hemorragia cerebral em Londres. Isso afetou diretamente a equipe, já que, além de botânico, Stocks também tinha conhecimentos de medicina, habilidade importante em missões desse tipo. Com isso, Herne assumiu o papel de botânico da expedição, enquanto o tenente William Stroyan, da Marinha da Índia, considerado o melhor astrônomo e investigador da instituição, foi recrutado como terceiro homem. Diante disso, o principal objetivo da expedição se tornou geográfico, e não mais botânico.

Outro fator que afetou o empreendimento foi o fato de James Outram ter sido nomeado residente político/governador de Aden, o que colocava Burton diretamente sob seu comando. Outram era um inimigo político do general Charles Napier, a quem Burton foi subordinado durante o período em que viveu no Sind. Segundo Burton, Outram, quando jovem, também havia organizado um plano para explorar a costa leste africana, mas, mesmo assim, ele se opôs ao plano do explorador, pelo “risco iminente à vida e o problema que um assassinato causaria”.

Lovell comentou que era realmente estranha essa oposição aos planos de Burton, visto que em novembro de 1852 ele havia apoiado sua proposta inicial na RGS, mas interpretou o fato como uma preocupação genuína com a vida do explorador (LOVELL, 1998, 14%).

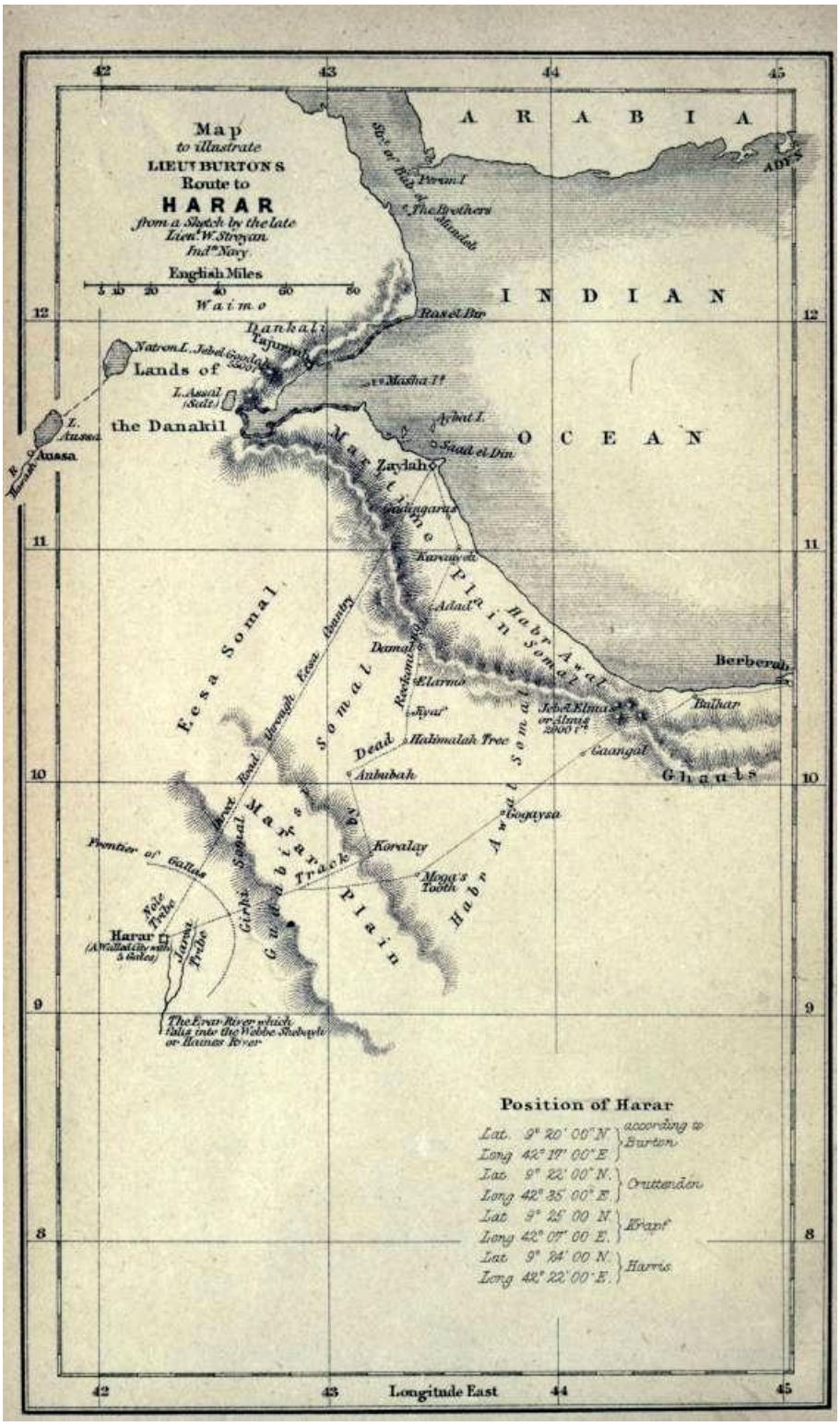

Figura 20 – Mapa da rota de Burton e seus companheiros de expedição na África oriental.

Para contornar essa oposição, Burton aceitou fazer três mudanças em sua proposta inicial que, no final, mostraram-se "desastrosas", nas palavras de Lovell (ibid., 14%). Primeiro, ele adiou a expedição para o interior da África até o fim da Feira de Berbera[298], uma grande e famosa feira comercial na costa somali, em abril de 1855, para que os membros da expedição pudessem viajar parte do caminho em meio a uma das grandes caravanas que voltavam para casa depois do evento. A segunda mudança foi a direção da missão, que em princípio era marchar para o oeste em grupo, em direção a Harar, tendo Berbera como base, e depois seguir rumo ao sul, em direção a Zanzibar. Burton acabou dividindo o grupo, dando a cada integrante uma missão individual, e decidiu viajar sozinho para Harar. E a terceira e mais significativa mudança: ele aceitou receber um outro homem no grupo como investigador assistente e coletor de espécimes zoológicas, o tenente John Hanning Speke (ibid.).

Speke era filho de William Speke e Georgina Elizabeth Hanning, um casal moderadamente rico de Somerset. Nascido em 4 de maio de 1827, o segundo de quatro filhos, ele detestava atividades intelectuais e preferia procurar ninhos de aves. Aos dezessete anos, tinha ido para a Índia, onde combatera nas campanhas do Punjab. Segundo Brodie, Speke foi "o mais enigmático e menos dado a se revelar" dentre os exploradores da África (BRODIE, 1967, p. 142). Ele era um caçador que caçava não apenas para matar, mas para dissecar, conservar e colecionar. Enviava para a casa dos pais amostras de cabeças e peles de animais com o intuito de montar um museu particular de história natural. Tendo concluído sua coleção de espécimes animais da Índia, partiu para os Himalaias em busca de uma fauna diferente no Tibete. Lá, sem instrumentos, aprendeu a realizar mapeamentos e desenvolveu um olhar aguçado de investigador profissional. Ele andava de modo duro e infatigável e era um soberbo atirador. Os biógrafos de Burton comentaram seu hábito de comer embriões das fêmeas

---

[298] Esse nome significa "bárbaro", e teria sido originado do grego "*barbaroi*", que significa "tagarelas", usado para identificar qualquer povo não grego, definindo os que não falavam grego. O termo é, na verdade, uma onomatopeia, pois faz referência ao som que os gregos achavam que ouviam da boca dos não gregos: "bar bar bar". Foram os romanos (também "bárbaros", no sentido original grego), no entanto, que transformaram o termo para identificar todos os estrangeiros que não possuíssem tradições gregas e romanas. Vários povos diferentes, como os vândalos, os saxões e os hunos, entravam nessa categoria uniformizadora, ainda que fizessem alianças entre si para lutar contra os romanos. Geograficamente, a localização do que era chamada de Costa da Berberia (ou Barbaria) era, para os gregos antigos, uma região do nordeste da África que possuía várias cidades-Estados ao longo das rotas de comércio do mar Vermelho e do oceano Índico. Dentro desse território estão países como Somália, Somalilândia, Djibuti, Etiópia e Eritreia. Interessante notar que os árabes adotaram o nome grego da região, chamando-a de *bilad al-Barbar* (país dos bárbaros). Berbera é, hoje, o nome da capital da região do Sahil, da Somalilândia, um país cuja independência não é reconhecida internacionalmente. Localiza-se no Chifre da África e faz fronteira com Somália, Etiópia e Djibuti. Berbera é também o principal porto marítimo da Somalilândia.

grávidas que ele matava, que os africanos achavam terrível[299]. Apesar de ter vivido na Índia, seu hindustani era limitado.

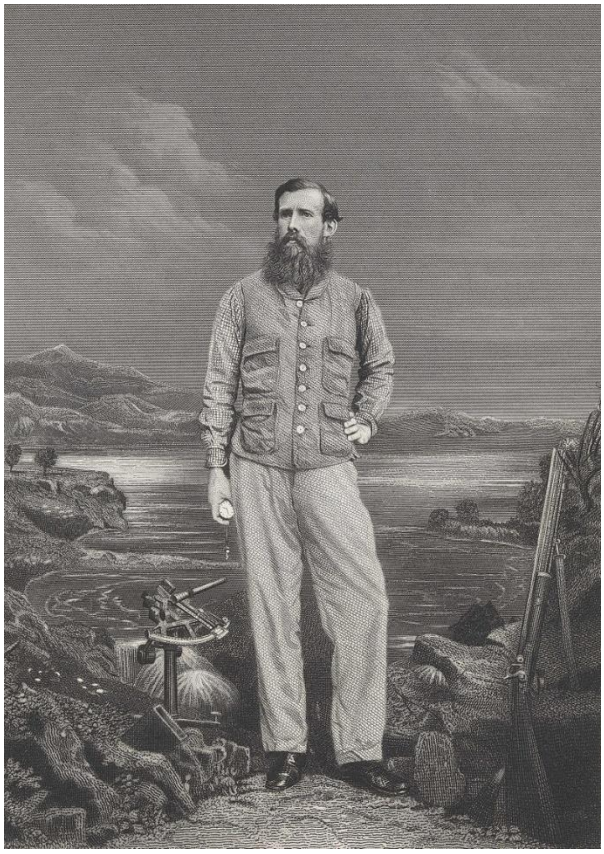

Figura 21 – Retrato de John Hanning Speke feito por Samuel Hollver a partir de uma fotografia original feita pelos Irmãos Southwell, cerca de 1863.

Na época que foi para Aden, estava com 27 anos, seis a menos que Burton. Ele tinha a aparência típica de um oficial inglês: alto, magro, de cabelos claros e olhos azuis. Foi para lá com o intuito de conseguir permissão para caçar em terras africanas. Outram não autorizou seu pedido de viajar sozinho para caçar, mas sugeriu que integrasse o grupo de Burton. Speke

[299] Os biógrafos de Burton comentam com certo horror o gosto que Speke sentia pela caça. Contudo, Lovell observou que essa paixão precisa ser vista dentro do seu contexto histórico. Era comum que muitos ingleses de classe média vissem a caça e o tiro como a razão da sua vida, sendo que Speke seria "mais dedicado do que a maioria". As cartas de Speke mostram como ele também apreciava as rotinas esportivas do exército na Índia. "Era Richard que era incomum", esclareceu a biógrafa, pois ele tinha crescido com um pai e um irmão que adoravam caçar. Ainda que participasse de caçadas ocasionais na Índia, ele nunca foi um grande entusiasta de matar animais, principalmente depois de ter matado um macaco. Burton ficara perturbado com os gritos e lamentos do animal, que se assemelhavam aos de uma criança ferida. Desde então, nunca mais atirara em nenhum animal a não ser que fosse para comer ou para se proteger, e ele era "um atirador bastante preciso e cauteloso" (LOVELL, 1998, 14%); a exceção eram os pássaros. Mesmo assim, na Índia, Burton virou um entusiasta das rinhas de galo locais. Ele até tinha um galo chamado Bhujang.

deveria ser uma espécie de faz-tudo no grupo. A relação de Burton com Speke foi uma das mais importantes de sua vida[300].

O grupo foi, então, para a costa leste africana e, de lá, se dividiram. Herne foi para Berbera, onde mais tarde Stroyan o encontrou; Speke deveria descer em um porto pequeno chamado Bunder Guray e mapear os rios do Wady Nogal, comprar cavalos e camelos e investigar a possibilidade de que existisse ouro na área – Burton contratou para ele um *abban* (guia e intérprete sem o qual não se podia adentrar as terras do leste africano) chamado Samuntar, original de Bunder Guray, que não sabia inglês, apenas árabe e um pouco de hindustani, o que dificultava sua comunicação com Speke. Burton resolveu viajar sozinho para Harar. Stroyan e Herne foram bem-sucedidos em suas missões, enquanto Speke falhou.

Burton retornou então para Aden para informar do sucesso da sua missão, reequipar-se para a expedição mais longa que estava por vir e pedir um período mais longo de licença. Quando chegou lá, descobriu que Outram tinha sido transferido para a Índia e sido substituído pelo coronel Coughlan, que também não lhe era muito amigável. Speke retornou ao mesmo local deprimido com sua falta de sucesso e culpando todo mundo pela falha na sua missão. Para Lovell (1998), Burton interpretou mal o caráter de Speke, pois ele não tinha como saber que o rapaz geralmente colocava a culpa nos outros por seus fracassos. Tanto que Speke culpou seu *abban* pelo fracasso da sua missão, porque estava realmente endividado e havia usado o orçamento da expedição para pagar seus credores. Sob a recomendação de Burton, Samuntar foi processado por fraude, tendo Speke e dois dos seus criados preferidos como testemunhas. Samuntar foi considerado culpado, punido (provavelmente com chibatadas), como uma espécie de aviso caso outros quisessem seguir seu exemplo, e obrigado a pagar uma multa de 200 rúpias, além de ter ficado preso por dois meses e sido banido de Aden. Esse tratamento causou grande ressentimento na Somália: para a população local, o comportamento de Samuntar era comum aos *abbans*, uma vez que o desvio de alimentos e suprimentos era considerado como "privilégio" desse tipo de trabalho.

De todo modo, em fins de março de 1855, o grupo se dirigiu novamente para a costa da Somália, coincidindo com os últimos dias da Feira de Berbera, que atraía 20 mil visitantes, vindos a pé ou em qualquer tipo de embarcação do oceano Índico. Para Lovell (1998), após seus triunfos na Arábia e na Somália, Burton estava confiante demais. O grupo de Burton tinha

---

[300] É bastante comum que os biógrafos dos dois exploradores sugiram que Speke fosse homossexual ou que os dois sentissem uma atração mútua. Logo no início da expedição, Speke foi cativado por Burton, e eles criaram uma dinâmica fraternal que era emocionalmente satisfatória para ambos. Além disso, Speke teria aprendido muito com Burton.

acampado na costa e, ao contrário do que Burton esperava, um navio da Marinha britânica atracado no mar Vermelho deixou o porto antes da partida da sua expedição. Essa embarcação era importante, pois mantinha um outro ponto de vigilância e assistência caso fosse necessário. E ela teria sido crucial para evitar as ações que se desenrolaram em seguida.

Depois de uma semana sem grandes acontecimentos, Burton e Speke (que era o responsável pela segurança do grupo) afrouxaram a fiscalização da vigilância noturna. Ao mesmo tempo, a Feira de Berbera estava sendo desmontada e caravanas estavam sendo organizadas para fazer o caminho para outras paragens. Era para a expedição ter se juntado a uma dessas caravanas escoltadas por homens armados, pois era uma forma mais segura de viajar pela região. Entretanto, Burton decidiu esperar pela chegada de outro navio britânico que, supostamente, apareceria em uma semana com equipamentos de investigação, como sextantes, bússolas etc. Grande parte dos carregadores e guias da expedição de Burton se juntou à Caravana de Ogaden, sendo que o restante do grupo correria para encontrá-los assim que o navio chegasse. Só o acampamento dos britânicos permaneceu em uma linha costeira deserta.

Burton descreveu os acontecimentos que se seguiram em *First Footsteps in East Africa; or, An Exploration of Harar* (1856). Na tarde do dia 18 de abril, foram ouvidos tiros atrás das tendas. Eram três homens do mesmo grupo do *abban* Mahmoud Guled, apelidado Balyuz ("embaixador"), que tinham se aproximado do acampamento. Burton repreendeu os sentinelas que atiraram, advertindo-os para que guardassem o fogo para quando tivessem certeza de que estavam sendo atacados. Apesar da suspeita de Burton, ele aceitou a justificativa dada pelos três homens (de que tinham ido averiguar se o acampamento pertencia aos homens do sheik Sharmarkay, de Zayla, que pretendia invadir Berbera). Acreditando neles, colocaram apenas dois sentinelas de guarda e se retiraram para dormir. Para McLynn (1990), Burton estava tão obcecado com as montanhas da Lua e a nascente do Nilo que não via direito a situação. Segundo Lovell (1998), Burton desconhecia os fatos, ou escolheu não acreditar no que a maioria dos membros locais da expedição depois afirmaram saber. Os rumores da presença britânica na costa podiam significar duas coisas: que os britânicos pretendiam acabar com o tráfico de escravos, que era uma fonte de renda importante para os somalis, ou os britânicos queriam tomar a Somália e entregar Berbera para seu aliado, o sheik Sharmarkay, que desejava há muito tempo dominar a costa. Era, portanto, importante que a expedição britânica não chegasse a Ogaden. A biógrafa comentou que

> era surpreendente que Richard, que se orgulhava de conhecer a mente dos povos das áreas pelas quais viajava, não tenha pressentido o antagonismo que

> existia. Seus flertes com o perigo na Arábia e em Harar, onde estava testando a si mesmo constantemente, e de onde saiu ileso, parecem ter lhe dado uma ilusão de invulnerabilidade, tornando-o descuidado dos potenciais perigos. É quase certo que se a expedição tivesse partido com a Caravana de Ogaden, como era o plano original, o desastre que se seguiu não teria acontecido (LOVELL, 1998, 16%).

Semanas depois, Balyuz contou que havia dito a Burton que não acreditara na história dos três homens, a quem chamou de "espiões", e recomendara que aumentassem o número de sentinelas para oito ou nove. Lovell (1998) sugeriu que Burton ignorou Balyuz pelo fato de seus avisos terem se originado de práticas de necromancia por parte de alguns somalis do grupo, através das quais teriam descoberto que um grupo de homens atacaria o acampamento. Um dos dois guardas daquela noite, chamado Said, testemunhou que tinha pedido mais munição para Burton pouco antes. O *abban* de Stroyan declarou que havia avisado Burton diversas vezes que tinha medo de permanecer no acampamento.

> O Sr. Burton respondeu que não temia ninguém [...] Disse ao Sr. Burton em ao menos três ocasiões que ele seria atacado, que as tribos tinham partido e saqueadores sempre vinham quando acabava a feira. O Sr. Burton disse que se mil homens o atacassem, ele não teria medo. Ele disse, "A solidão não irá comê-lo" (apud LOVELL, 1998, 16%).

O ataque ocorreu na madrugada do dia 19, e foi um desastre. Stroyan morreu logo no início, mas Herne conseguiu escapar quase ileso. Burton, ao contrário, teve seu rosto perfurado por uma lança. Em um momento de distração, a arma entrou pela sua bochecha esquerda e saiu pela bochecha direita, o que fez com que seu céu da boca fosse destruído, assim como alguns dentes; por um "milagre" ele escapou com vida. No meio do ataque, Burton se perdeu de Balyuz e ficou procurando pelos companheiros antes do nascer do sol, quando, não conseguindo mais andar, deitou-se na areia tomado pela dor e pela tontura. À medida que o dia raiava, com as poucas forças que ainda lhe restavam, conseguiu chegar até as pessoas que o procuravam e ser levado para um navio que estava atracado próximo ao porto.

Já a fuga de Speke foi de "todas as formas maravilhosa", na visão de Burton[301]. Após ter sido gravemente ferido e conseguido escapar dos seus captores, ele teve forças para se reunir

---

[301] BURTON, R. 1987, v. 2, p. 102: "Speke's escape was in every way wonderful". Ao sair da tenda, apesar de ter uma pistola em mãos, Speke foi atingido no peito por um bastão de guerra. Ao cair, dois ou três homens foram até ele, prenderam suas mãos e o revistaram. Levaram-no, então, para os fundos do acampamento, onde ele acreditava que seria massacrado. Ali, Speke, que quase não conseguia respirar por causa do golpe no peito, pediu para que suas mãos fossem atadas na parte da frente e implorou por um pouco de água. O homem que o defendeu contra um grupo de somalis que o ameaçava com lanças lhe trouxe um pouco de água e um pedaço de tecido para que se deitasse. Speke ficou ali deitado até o nascer do sol e, durante esse tempo, viu a dança de guerra do grupo. À

aos seus companheiros. Quando os três britânicos embarcaram no navio, o capitão mandou homens armados verificarem se os agressores continuavam na costa. Com o acampamento saqueado, o corpo de Stroyan foi levado a bordo. Eles esperavam levar o corpo do companheiro para Aden, mas a decomposição estava bastante acelerada, portanto tornaram o mar sua sepultura no dia 20 de abril. De lá, dirigiram-se à cidade mais próxima para embarcar para Aden com as notícias desastrosas.

Quando lá chegaram, Speke parecia ter o estado de saúde mais grave, pois tinha febre e seu pior ferimento era o da coxa direita. O médico havia sugerido que demorariam três anos para que ele se recuperasse totalmente; um mês depois, ele se recuperou e se voluntariou para lutar na Guerra da Crimeia. "Uma lição tocante de como é difícil matar um homem em boa saúde!", comentou Burton (1987, v. 2, p. 105), que, ainda em nota, contou que em menos de um mês Speke já tinha se recuperado dos ferimentos sem apresentar nenhuma sequela.

---

medida que o dia raiava, os mortos e os moribundos foram sendo deixados para trás e objetos e animais foram levados como saque, enquanto alguns homens combatiam entre si. Quando o homem que capturou e defendeu Speke foi atrás da sua parte do espólio, um somali se aproximou do britânico, perguntando em hindustani o que um franco estava fazendo em seu país e dizendo que o mataria se Speke fosse um cristão, mas que o pouparia se fosse um "irmão muçulmano". Speke respondeu que estava indo para Zanzibar, que ele ainda era um "nazareno" e que era melhor matá-lo logo. Um segundo somali apareceu, girando uma espada em torno da cabeça de Speke, duas vezes fingindo que a acertaria, mas voltou ao saque sem feri-lo. Nesse meio tempo, o britânico conseguira desatar suas mãos e, quando um outro somali apareceu para provocá-lo, pegou a lança que estava na altura do seu peito ao mesmo tempo que recebeu um golpe de bastão que paralisou seu braço, o que fez com que deixasse cair a lança. Ao defender seu coração de uma série de golpes, ficou ferido nas costas das mãos, no ombro e coxa direitos; uma lança ainda trespassou sua perna direita. Speke, então, sentindo que ia morrer, deu um salto e, aproveitando-se do terror do somali, correu em direção ao mar. Ele conseguiu desviar-se das lanças jogadas contra ele e, quando percebeu que estava longe o suficiente, parou para descansar, pois perdera muito sangue. Ao recobrar as forças, correu em direção à cidade, onde algumas mulheres mais velhas o levaram até o restante dos seus companheiros. Ele havia andado quase cinco quilômetros depois de receber onze ferimentos, dois dos quais nas coxas.

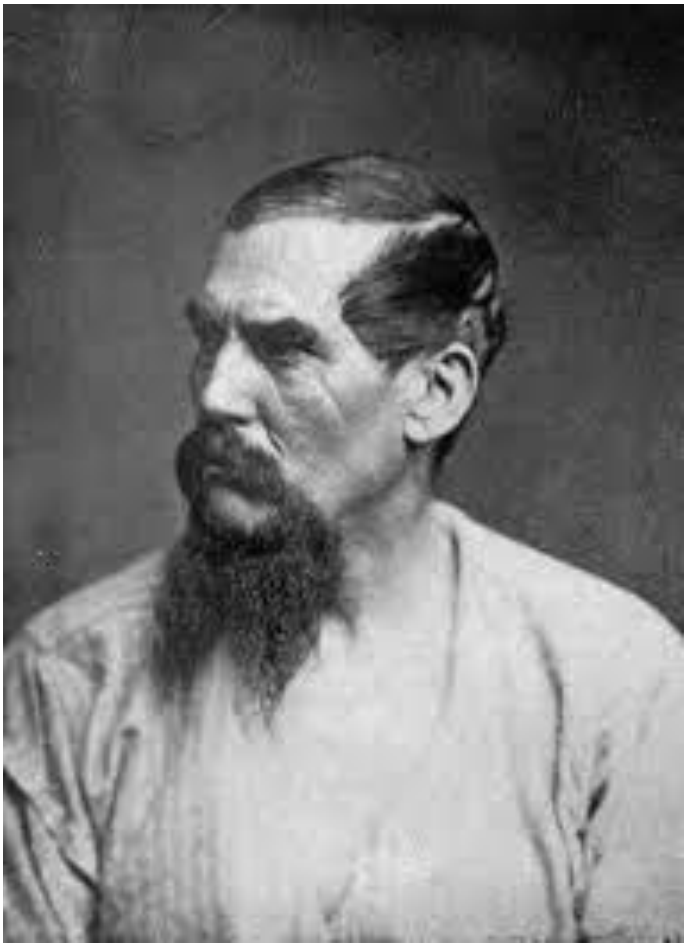

Figura 22 – Foto que mostra a cicatriz que Burton ganhou quando teve o rosto atravessado por uma lança somali (s.a., s.d.).

Fica claro, por essa descrição, que Burton estava bastante admirado da resiliência e força de Speke, tanto para escapar da morte quanto para se recuperar dos ferimentos em uma situação tão extrema. A admiração fica ainda mais evidente quando se sabe que Burton nunca chegou a se recuperar totalmente dos ferimentos que sofrera durante esse ataque. Sua saúde ainda não tinha se restaurado completamente depois da viagem a Harar (onde quase morreu de sede no deserto, entre outras privações), quando estava liderando a segunda etapa da expedição. Como Lovell (1998) observou, a longo prazo, os ferimentos de Burton foram os mais graves dos dois, deixaram-no com uma sequela para a vida toda e uma cicatriz do lado esquerdo do rosto. Comer e beber passaram a ser ações difíceis de serem realizadas devido às feridas abertas e aos danos causados na mandíbula e nos dentes; a sífilis também o atacava na época.

Burton ficou, então, hospedado na casa do seu amigo, o médico John Steinhaueser, até se recuperar para poder ir à Inglaterra. O relatório oficial de Burton sobre os eventos desse dia, em que culpou um grupo de beduínos pelo saque, encontra-se nos arquivos do Indian Office

junto aos testemunhos assinados de Speke e Herne. Ainda que várias versões do incidente tenham sido publicadas posteriormente, essas declarações, feitas no calor dos acontecimentos, possuem um "imediatismo" que falta às declarações que se seguiram, e são especialmente interessantes levando-se em conta o fato de que Speke mais tarde modificaria muitos aspectos do seu testemunho[302]. As autoridades culparam Burton por não ter se precavido melhor contra o ataque e não pagaram a compensação financeira pedida por ele[303].

Tanto Rice (2008) quanto Lovell (1998) defenderam que Burton foi vítima de uma armação após o desastre da expedição somali. Ele foi acusado de não ter protegido o acampamento de modo adequado, ao que ele procurou em vão contra-argumentar[304]. Rice afirmou que as autoridades fizeram de tudo para lançar a culpa sobre Burton, uma vez que Coughlan, que substituiu Outram como representante britânico em Aden, não queria que o governo assumisse nenhuma responsabilidade. Após a partida de Burton de Aden, deu-se início a uma investigação "secreta" sobre o ocorrido, cujos papéis só vieram à tona na década de 1960 (RICE, 2008). As autoridades britânicas acreditavam que a culpa do desastre havia sido a liderança inadequada de Burton. Assim, o pedido do explorador para estender sua licença para continuar as pesquisas na Somália foi recusado pela Companhia. Ao mesmo tempo, ninguém queria assumir a responsabilidade para ressarcir financeiramente as perdas dos oficiais após o incidente[305].

Quando Burton voltou para a Inglaterra, estava deprimido pelo fracasso da sua expedição e sua apresentação sobre Harar na RGS não chamou a atenção que ele gostaria. O mesmo pode ser dito sobre seu disfarce: Abdullah não foi tão confiável no leste africano quanto o havia sido na Índia e na Arábia.

4.2) Meca da África

First Footsteps é uma clara tentativa de Burton reviver a experiência bem-sucedida de *Pilgrimage*, mas dessa vez adentrando a cidade de Harar, na Abissínia, também proibida a não

---

[302] Lovell fez questão de apontar que os principais fatos do relato de Burton foram corroborados por todos os testemunhos, visto que é "normal" que cada depoimento apresente algumas inconsistências entre si, em relação a horários e posições exatas, uma vez que cada testemunha possui "um ponto de vista e um objetivo próprios" (LOVELL, 1998, 16%).

[303] Burton pediu 13.800 rúpias, o equivalente a 1.380 libras (BRODIE, 1967).

[304] Em sua defesa, Burton afirmou não se podia confiar nos "nativos"; um ataque não era algo esperado, por exemplo, pois Herne e Stroyan tinham vivido na mesma região por seis meses sem ter tido nenhum problema; o navio da Marinha britânica que deveria prestar assistência a eles havia partido antes do combinado; o navio que deveria chegar com os equipamentos atrasou uma semana; e, se ele não tivesse dado ouvidos a Outram e adiado a expedição, eles teriam partido havia meses.

[305] Speke gastou 4.100 rúpias; Herne, 500; Stroyan, 1.750; e Burton, 1.950 (LOVELL, 1998).

muçulmanos, como Meca, mas o relato dessa empreitada não consegue atingir o mesmo brilho do anterior. Segundo Burton contou no começo do livro, um mago local teria alertado o governante de que quando um infiel adentrasse a cidade, ela entraria em declínio. Em nota, Burton explica que o tenente Cruttenden contou que existia uma tradição em Harar de que a prosperidade da cidade dependia da exclusão de todos os viajantes não muçulmanos, com uma interdição especial aos cristãos. E, dos estrangeiros, os ingleses eram os mais odiados pelo povo da cidade.

Na descrição de Burton, Harar,

> a antiga metrópole de uma raça outrora poderosa, o único assentamento permanente na África Oriental, a sede de ensino muçulmano, uma cidade murada de casas de pedra, possuindo seu chefe independente, sua população peculiar, sua língua desconhecida e sua própria moeda, o empório do comércio de café, o quartel-general da escravidão, o local de nascimento da planta de *kat*[306] e a grande manufatura de tecidos de algodão, amplamente, ao que parecia, merecia ser explorada[307].

O emirado de Harar era remanescente do poderoso reino islâmico de Adal, que se desintegrou depois da morte de Ahmad Gragn, em 1543, apesar de menções à cidade já existirem em documentos árabes e abissínios dos séculos XIII e XIV. Ameaçados por grupos saqueadores de migrantes oromo (os galla) e dissenções internas, os governantes de Adal mudaram sua residência para a planície de Awssa em 1577, onde foram derrotados por vários inimigos. Da mesma forma que o Estado Adal em Awssa, Harar permaneceu em uma posição precária desde o século XVI, rodeada por inimigos locais. No século XVIII, os pastoralistas afar tinham substituído o Estado Adal em Awssa por um sultanato próprio. As cidades muçulmanas a oeste de Harar foram abandonadas, e parte dessa população, que falava um idioma semítico próximo ao harari, refugiaram-se em Harar. Nesse meio tempo, Harar se tornou uma cidade-Estado independente sob a dinastia fundada pelo Amir Ali ibn Dawd (1642-1662). Harar manteve sua independência até a ocupação turco-egípcia, que durou de 1875 a 1885. Um ano depois de uma nova independência, a região foi anexada por Menelek, em janeiro de

---

[306] *Kat*, *khat* ou *qat* é uma planta nativa da Etiópia, que contém uma substância estimulante que causa excitação e euforia e leva à perda de apetite. É comumente consumida em comunidades que a cultivam e a mascam, seguindo uma tradição de milhares de anos, análoga ao consumo das folhas de coca na América Andina e da noz de areca (mais conhecida como *betel*) na Ásia. Burton escreveu, por sinal, uma nota de rodapé sobre a planta que dura quatro páginas!

[307] BURTON, R., 1987, v. 1, p. XXVI: "the ancient metropolis of a once mighty race, the only permanent settlement in Eastern Africa, the reported seat of Moslem learning, a walled city of stone houses, possessing its independent chief, its peculiar population, its unknown language, and its own coinage, the emporium of the coffee trade, the head-quarters of slavery, the birth-place of the Kat plant, and the great manufactory of cotton-cloths, amply, it appeared, deserved the trouble of exploration".

1887[308], e até hoje faz parte da República Democrática da Etiópia, cujas fronteiras foram formadas no século XX (AHMED et al, 2015 [2008]; CAULK, 1977).

First Foosteps é visto por estudiosos da história de Harar como uma fonte documental importante sobre a cidade. Quando Burton visitou Harar em 1855, é provável que os súditos que pagavam os impostos para o emir Ahmad bin Sultan Abu Bakr fossem os fazendeiros oromo, conforme especula Caulk (1977), que ainda explica que o governante recebia grãos como pagamento pelo uso de terras que pertenciam ao Estado. Havia mercados para trocas de mercadorias como leite e manteiga, além de marfim, advindo da caça de elefantes, cujo monopólio pertencia ao emir (em troca, os caçadores recebiam tecidos importados da Índia ou variedades mais finas de tecidos fabricadas localmente com algodão).

Quando Burton foi visitar Harar, a cidade já estava em decadência havia algum tempo, devido a saques feitos por grupos oromo e yifat às caravanas que faziam a rota do interior para o mar, que se iniciaram durante o governo de Amir Abu Bakr (1834-1852), pai de Ahmad Abu Bakr, que Burton conheceu. O governo de Ahmad chegou ao fim um ano depois da visita de Burton, em 1856, quando Muhammad ibn Ali (m. 1875) usurpou o trono. Os harari culparam a falta de postura guerreira dos primeiros emires do século XIX pelo declínio da cidade, pois isso teria incentivado a arrogância dos seus vizinhos, como os oromo, que fizeram uma aliança com Muhammad para ajudá-lo a chegar ao poder. No entanto, para Caulk, o enfraquecimento do governo adveio de disputas internas dentro da dinastia governante (CAULK, 1977).

Antes da chegada de Burton a Harar, o Amir Ahmad já tinha perdido grande parte do respeito do seu povo por ter entrado em disputas com sua mãe Fatima, a respeitada filha de Abu Bakr, que, sem filhos do sexo masculino, casou-a com seu sobrinho, também chamado Abu Bakr, um líder que foi respeitado até sua morte, em 1852[309]. Burton percebeu a saúde frágil do emir, descrevendo-o assim:

> Sua aparência se assemelhava à de um pequeno rajá indiano, um jovem raquítico, de 24 ou 25, sem graça e barbudo, com tez amarela, sobrancelhas enrugadas e olhos protuberantes. Ele vestia um manto esvoaçante de tecido carmesim, debruado com uma pele branca e um turbante branco firmemente enrolado em volta de um gorro cônico alto de veludo vermelho, como o antigo capacete turco dos nossos pintores. Seu trono era um *kursi*[310] indiano comum, ou berço elevado, com cerca de um metro e meio de comprimento, com as

---

[308] Sobre o tema, ver CAULK, 1971.

[309] Percebe-se o respeito dado a Abu Bakr em nota de rodapé escrita por Burton, na qual ele informa que, quando o emir morreu, o Haji Sharmakay de Zayla mandou rezar uma grande *maulid*, ou missa, em sua honra; daquele momento em diante, não houve mais intercâmbio nem sinais de cordialidade entre Harar e Zayla (BURTON, R., 1987).

[310] *Kursi* significa “cadeira”, “trono” em árabe, assim como em hindi.

> costas e os lados apoiados por uma grade pequena: sendo um inválido, ele apoiou o cotovelo em um travesseiro, sob o qual aparecia o punho de um sabre de Cutch[311].

Mais adiante na narrativa, Burton comentou que a saúde frágil do emir fora atribuída a uma queda de cavalo, enquanto outros afirmavam que ele estava sendo envenenado por uma de suas quatro esposas, mas o explorador achou que ele estava tuberculoso. Depois da partida de Burton, o emir Ahmad ficou tão doente que teve de entregar o governo para sua mãe, e o explorador contou que tiveram que chamar um médico de Aden para tratá-lo. Apesar das suas habilidades políticas e da sua coragem, Fatima não conseguiu romper a barreira que os oromo criaram ao redor da cidade na época em que o sucessor de Ahmad teve que ser escolhido, em 1856 (CAULK, 1977). Muhammad ibn Ali, que veio a se tornar o próximo governante, era esposo de Kadija, tia de Ahmad, irmã de sua mãe Fatima. Ele organizou uma revolta, fugiu de Harar e, depois, com ajuda de alianças, tomou o poder, o qual exerceu por vinte anos até ser deposto por turcos e egípcios em 1875.

Burton também comentou que a escravidão era ubíqua em Harar, sendo que o leste da África ainda era um local muito procurado pelo tráfico de escravizados existente no Império Turco-Otomano e em regiões do Oceano Índico. A ilha de Zanzibar, por exemplo, era um dos principais pontos desse comércio. Aqui vale um parêntese para refletir sobre como o explorador se relacionava com esse tema. Para McLynn, Burton defendia, na teoria, a ideia de trabalho forçado como um meio de acabar com a pobreza, mas denunciava o tráfico de escravos, que ele tinha visto diretamente (MCLYNN, 1990). Ainda assim, ele se opunha ao trabalho missionário para acabar com a escravidão no continente africano. No artigo "Notes on Waitz's *Anthropology*", escrito pelo próprio Burton e publicado na revista *The Anthropology Review*, em 1864, ele declarou que a escravidão teria sido "o grande agente civilizador das raças primitivas" e, uma vez que "o negro não conseguiu melhorar no seu próprio país", seria um ato de "piedade removê-los desse estado", para colocá-los sob a supervisão de um senhor branco, conforme disse em uma palestra realizada no Brasil, em 1866[312]. Em sua opinião, era preciso retirar o negro da África para que ele pudesse melhorar, enquanto os missionários cristãos não

---

[311] BURTON, R. 1987, v. 1, p. 206: "His appearance was that of a little Indian Rajah, an etiolated youth twenty-four or twenty-five years old, plain and thin-bearded, with a yellow complexion, wrinkled brows and protruding eyes. His dress was a flowing robe of crimson cloth, edged with snowy fur, and a narrow white turban tightly twisted round a tall conical cap of red velvet, like the old Turkish headgear of our painters. His throne was a common Indian Kursi, or raised cot, about five feet long, with back and sides supported by a dwarf railing: being an invalid he rested his elbow upon a pillow, under which appeared the hilt of a Cutch sabre".

[312] BURTON, R. apud KENNEDY, 2005, p. 140: "Since the Negro cannot improve in his own country [...] it is a mercy to remove him from it".

viam “os benefícios” que esse sistema trazia para superar um “estágio” na escalada civilizatória. Suas posições sobre o tema, aliás, estavam repletas de argumentos contraditórios.

Mesmo que reconhecesse que o tráfico de escravos era responsável pela degradação das populações africanas, ele não percebeu como essa prática afetou a sociedade e a economia do continente. Ainda que se declarasse contra o tráfico de escravos, conforme Nurse, o plano de Burton para “melhorar” a África se assemelhava à escravidão: seria um sistema em que “imigrantes livres”, ou seja, africanos, seriam exportados de suas terras para regiões dentro ou fora do continente para serem empregados em grandes obras pelas “raças superiores” em benefício mútuo. Nesse ponto, Nurse indicou que essas ideias não se diferenciavam tanto dos esquemas organizados por agências de emigração em Serra Leoa, em 1844, por exemplo (NURSE, 1999).

Retomando a viagem de Burton a Harar: o explorador contou que ficou na cidade por apenas dez dias. Ele descreveu o período que esteve lá como monótono; passava as manhãs vendo mulas, espantando os gatos e comendo o que era enviado pelo sultão, ao mesmo tempo que era vigiado por um eunuco. Ele se tornara uma espécie de prisioneiro no palácio do sultão e não podia circular pela cidade com liberdade, como desejava. Mesmo assim, procurou descrever a cidade, a língua e o povo com o máximo de detalhes possível. Comparou o clima local ao da Toscana – “seu calor não é quente, nem o seu frio é frio” –, citando diretamente um poeta persa não identificado por ele. Contou que a história local teve início no século VII, passou pelas rivalidades com o império cristão da Etiópia no século XIV e comentou a migração árabe para Aden e para o leste africano fugindo da perseguição turca.

Segundo Burton, Harar era apenas uma vila beduína durante o reinado de Mohammed Gragne, que havia mudado sua grafia para Ahmad Gragn, “o Átila canhoto de Adel” – o explorador esclareceu em nota que “*gragne*”, no dialeto somali “*guray*”, significa “homem canhoto”. Comentou também as relações da Etiópia com o Império Português. Em seguida, descreveu a geografia da cidade e como os habitantes tinham orgulho do seu conhecimento, sua santidade e seus mortos sagrados. Ele tentou descrever como seria o idioma harari, sendo que um dos apêndices do livro traz as regras gramaticais da língua, bem como um vocabulário. Sobre a população de 8 mil pessoas, ela era também de uma “raça” distinta, com homens nada charmosos e mulheres mais bonitas “se comparadas aos seus senhores”. Sobre os estrangeiros, ele disse que os harari odiavam todos eles, que eram divididos entre árabes e somalis. Havia também cerca de trezentos beduínos dentro da cidade, além de gallas fora das muralhas de Harar.

Cansado de descrever o que viu, Burton começou logo a contar como conseguira sair são e salvo da cidade. Valendo-se da sua lábia, ele conseguiu uma audiência com o sultão, na qual o convenceu a deixá-lo partir com seu grupo para Aden, onde providenciariam o envio de remédios e estabeleceriam laços comerciais com Harar.

4.3) O turco, o ouriço e o branco antropófago

Era para Burton "uma questão de honra" utilizar o título de *haji* para entrar na cidade, visitar o governante e retornar em segurança, após quebrar o "feitiço do guardião". Ele estava confiante em seu disfarce. Descreveu deste modo Haji Abdullah:

> Eu sou um comerciante muçulmano [...]. Geralmente de nascimento gentil, ele [o mercador muçulmano] é bem-vindo e respeitado em toda parte; e ele tem em mente e nas suas maneiras que, se Deus quiser, pode se tornar primeiro-ministro um mês depois de lhe vender um metro de tecido. O comércio parece ser algo acidental, não essencial, para ele; no entanto, não lhe falta perspicácia. Ele é um *signior* sério e reverendo, com o rosário na mão e o Alcorão na boca, geralmente é um peregrino, fala longamente sobre os lugares sagrados, escreve com uma caligrafia bonita, leu e pode recitar muita poesia, é mestre na sua religião, deprecia a si mesmo com respeitabilidade, é perfeito em todos os pontos de cerimônia e polidez e se sente igualmente em casa quer ao lado do sultão ou do escravo. Ele tem mulher e filhos em seu próprio país, onde pretende passar o resto de seus dias; mas "o mundo é incerto", "O destino desce e os olhos do homem não o veem", "A terra é um cemitério"; resumidamente, seus variados velhos ditos sábios lhe dão uma espécie de consciência teórica de que seus ossos podem se fundir a outros lugares, exceto a sua pátria[313].

No texto, ele confundiu a si mesmo com Abdullah, ao escrever "*eu* sou um comerciante muçulmano", não "*Abdullah* é um comerciante muçulmano". Em Aden, na cidade de Zayla, visitou o governante Sharmakay para receber instruções com relação à sua segurança pessoal. Depois de uma visita de uma hora, ele foi levado como hóspede à casa de outro *haji*. E escreveu:

---

[313] BURTON, R., 1987, v. 1, p. 93: "I am a Moslem merchant, a character not to be confounded with the notable individuals seen on 'Change. Mercator in the East is a compound of tradesman, divine, and T. G. Usually of gentle birth, he is everywhere welcomed and respected; and he bears in his mind and manner that, if Allah please, he may become prime minister a month after he has sold you a yard of cloth. Commerce appears to be an accident, not an essential, with him; yet he is by no means deficient in acumen. He is a grave and reverend signior, with rosary in hand and Koran on lip, is generally a pilgrim, talks at dreary length about Holy Places, writes a pretty hand, has read and can recite much poetry, is master of his religion, demeans himself with respectability, is perfect in all points of ceremony and politeness, and feels equally at home whether sultan or slave sit upon his counter. He has a wife and children in his own country, where he intends to spend the remnant of his days; but 'the world is uncertain' – 'Fate descends, and man's eye seeth it not' – 'the earth is a charnel house'; briefly, his many wise old saws give him a kind of theoretical consciousness that his bones may moulder in other places but his father-land".

> Os conhecidos sons do El Islam voltaram à memória. Mais uma vez, o canto melodioso do *muezzin* — nenhum sino noturno se compara a ele em solenidade e beleza — e na mesquita vizinha, os *Amin* e *Allaho Akbar* entoados em voz alta — muito superior a qualquer órgão — tocaram em meu ouvido. O canhão noturno do acampamento foi representado pelo *Nakkarah*, ou tímpano, que soou por volta das sete horas da noite, no portão sul; e às dez uma segunda batida de tambor avisou ao *pater familias* que era hora de voltar para casa, e aos ladrões e amantes que era hora das chibatadas. O anoitecer foi introduzido pelo festival do casamento, da música e da dança — aqui nenhuma permissão é necessária para a "música nativa" — e figuras ocultas esvoaçavam misteriosamente pelos becos escuros.
> Depois de espiar pela janela aberta, adormeci, sentindo-me mais uma vez em casa[314].

Esse momento deve ter lhe trazido lembranças nostálgicas de sua recente viagem à Arábia, em que Shaykh Abdullah teria se misturado aos demais peregrinos. No entanto, o mesmo não aconteceu com Haji Abdullah, que não conseguiu se misturar com sucesso nessa nova terra. Burton tentou, em vão, fazer Stroyan, Herne e Speke se vestirem como comerciantes árabes.

> Speke, que acreditava que Burton queria que eles "aparecessem como seus discípulos", despiu o turbante e as vestes assim que seu comandante oficial saiu de vista, achando-os desconfortáveis e inadequados para um cavalheiro inglês. Stroyan e Herne provavelmente fizeram o mesmo (KENNEDY, 2005, p. 87).

O explorador também não conseguiu esconder sua identidade da tripulação somali que o acompanhava, composta por vinte guardas armados e duas cozinheiras — eles provavelmente informavam as pessoas ao longo do caminho que Haji Abdullah era na verdade um britânico disfarçado.

Outro problema era sua pele branca, que atraía um tipo de atenção com o qual não estava acostumado, fazendo-o lamentar não ter um unguento de nozes para escurecer a pele. Assim ele narra um encontro, na Somália, com uma tropa de beduínos nus

---

[314] *Amin* é grafia que Burton usa para "Amén", enquanto *Allaho Akbar* significa "Deus é grande", em árabe. O *muezzin* é o responsável por recitar as preces diárias na mesquita.
BURTON, R., 1987, v. 1, p. 17-18: "The well-known sounds of El Islam returned from memory. Again the melodious chant of the Muezzin, – no evening bell can compare with it for solemnity and beauty, – and in the neighbouring mosque, the loudly intoned Amin and Allaho Akbar, – far superior to any organ, – rang in my ear. The evening gun of camp was represented by the Nakkarah, or kettle-drum, sounded about seven P.M. at the southern gate; and at ten a second drumming warned the paterfamilias that it was time for home, and thieves, and lovers, – that it was the hour for bastinado. Nightfall was ushered in by the song, the dance, and the marriage festival, – here no permission is required for 'native music in the lines,' – and muffled figures flitted mysteriously through the dark alleys.
"After a peep through the open window, I fell asleep, feeling once more at home".

> […] que dançam e pulam de espanto sempre que me veem: "O homem branco! o homem branco!" eles gritam. "Fujam, fujam, ou seremos devorados!". Em uma ocasião, porém, meu *amor propre* foi decididamente lisonjeado pelas atenções de uma garotinha negra, aparentemente de quatro ou cinco anos, que me seguia pelas ruas ejaculando "*Wa Wanaksan*!", ou "Bonito!" Os beduínos, apesar de suas carrancas ferozes, parecem bem-humorados; as mulheres saem das cabanas para olhar e rir, os homens para olhar e se maravilhar. Certa vez, eu disse: "Eis que viemos para olhar para eles e eles olham para nós; nós olhamos para sua pele e eles olham para a nossa!". Um beduíno que entendia de árabe traduziu esse discurso para os outros, o que causou grande divertimento[315].

Há um interesse especial nessa passagem, pois ela mostra que beduínos na Somália acreditavam que seriam devorados pelo homem branco, que devia ser visto como um "bicho-papão" local, e com isso reverte outro tropo colonial: o do canibalismo que seria praticado por populações indígenas nas Américas e populações africanas. Esse temor não surgiu do nada. É indício de que um boato que circulava entre os africanos escravizados da costa oeste africana havia chegado ao leste do continente e continuava bastante presente no imaginário popular: o de que os brancos europeus compravam africanos para serem canibalizados nas Américas. Só assim para explicar a quantidade gigantesca de pessoas vendidas para além-mar! O temor de ser comido era tanto que, por exemplo, africanos escravizados eram acometidos por pensamentos terríveis antes de serem embarcados para o Brasil, obrigando os traficantes de Luanda a dizerem que eles não seriam canibalizados, mas que trabalhariam para parentes dos mercadores. Era comum também ficarem deprimidos ("banzando"), o que levava muitos à morte. Outros sofriam de tal forma pela impressão de que seriam comidos nas Américas que tinham de ser levados para serem batizados por religiosos, enquanto outros tentavam fugir (FERREIRA, 2012)[316]. Percebe-se aqui uma pequena dimensão dialógica do texto de Burton,

---

[315] BURTON, R., 1987, v. 1, p. 35: "who dance and jump in astonishment whenever they see me: 'The white man! the white man!' they shriek; 'run away, run away, or we shall be eaten!'. On one occasion, however, my amour propre was decidedly flattered by the attentions of a small black girl, apparently four or five years old, who followed me through the streets ejaculating 'Wa Wanaksan!' – 'O fine!" The Bedouins, despite their fierce scowls, appear good-natured; the women flock out of the huts to stare and laugh, the men to look and wonder. I happened once to remark, 'Lo, we come forth to look at them and they look at us; we gaze at their complexion and they gaze at ours!' A Bedouin who understood Arabic translated this speech to the others, and it excited great merriment".

[316] O abolicionista negro Olaudah Equiano escreveu um texto conhecido, *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African, Written by Himself* (1789), em que informa sobre a crença dos negros africanos de que os brancos eram canibais. Para saber mais sobre o tema, ver, entre outros, PIERSE, 1977. A antropóloga Beth A. Conklin tem estudado a presença do canibalismo europeu no imaginário das populações indígenas americanas, tendo inclusive recuperado um costume europeu do século XVI sobre a crença em um canibalismo medicinal entre alguns grupos europeus. Essa crença no branco canibal, mais especificamente no português antropófago, também era compartilhada no Extremo Oriente, conforme se vê em um relato de viagem do chinês Yueh-shan Ts'ung'-t'an ao Vietnã. Segundo ele, os portugueses procuravam em segredo crianças com mais de dez anos para comerem. "Cada criança foi comprada a 100 dinheiros. Isto fez com que os jovens maus de Kwangtung se apressassem a raptar crianças e o número de crianças comidas foi incomensurável. O método era

ao trazer à tona esse detalhe sobre como os beduínos somalis o percebiam. O olhar do outro acaba por dominar essa parte da narrativa, em que o suposto objeto se torna o sujeito que olha. Burton se transforma, então, no objeto do olhar dos beduínos.

Burton não conseguia se perder em Abdullah quando aqueles que o cercavam sempre o lembravam da sua verdadeira identidade[317]. Ao mesmo tempo, seu disfarce trazia muitas suspeitas, como nesta passagem: "Na volta para casa encontramos um grupo de garotas Isa, que ridicularizavam minha cor e duvidavam do fato de eu ser muçulmano"[318]. Por causa da cor de sua pele, ele era considerado um estranho: "Eu ouvi frequentemente murmúrios dos lanceiros de cabelo vermelho o termo sinistro '*Faranj*'; e embora não houvesse perigo, considerou-se aconselhável causar sem demora uma boa impressão"[319]. Em nota de rodapé, ele explicou o termo "*faranj*", que vem de "estrangeiro": "Eles aplicam este termo a todos menos a eles próprios; um comerciante indiano que viajou para Harar queixou-se comigo de que sempre fora chamado de franco pelos beduínos por usar *shalwar* ou calça comprida"[320]. Novamente, nota-se a dimensão dialógica do texto, que mostra não só como as populações africanas reagiam a ele, mas também a um personagem indiano, que reclamou com Burton pelo fato de ser confundido com um "franco", um europeu, apenas por ser visto como um estrangeiro nessas regiões. Mostra, portanto, que as populações dessas regiões supostamente não diferenciavam europeus de indianos.

Ao chegar a uma aldeia, o grupo foi recebido da seguinte forma:

> Logo chegamos a uma aldeia, de onde as pessoas correram, algumas exclamando: "Olhem! vamos olhar para os reis!", outros, "Venha, veja o homem branco, ele é o governador de Zayla!". Fiz objeções a tal dignidade, principalmente por causa do preço: meus companheiros, porém, estavam inexoráveis; eles seriam *Salatin* — reis — e minha cor se opunha a qualquer alegação de um nível social baixo. Essa branquitude e as roupas árabes me

---

primeiro ferver alguma sopa num grande panelão de ferro e colocar a criança, presa numa gaiola de ferro, dentro do panelão. Depois de começar a suar, a criança era retirada pelada com uma escova de ferro. A criança, ainda viva, seria então morta, e uma vez tiradas as entranhas, voltava a ir ao lume até poder ser comida" (SUBRAHMANYAM, 2012, p. 51).

Apesar do caráter dialógico dessa passagem, Burton voltou a escrever sobre o suposto canibalismo africano em *A Mission to Gelele, King of Dahome* (1864), dizendo que ficou decepcionado por não ter visto rituais antropofágicos quando visitou o reino de Daomé.

[317] A questão da cor da pele como um obstáculo para "tornar-se" o outro também aparece com grande carga dramática no filme Lawrence da Arábia. Ver CARVALHO, 2016.

[318] BURTON, R., 1987, v. 1, p. 60-61: "On our return home we met a party of Isa girls, who derided my colour and doubted the fact of my being a Moslem".

[319] Ibid., v. 1, p. 102: "I heard frequently muttered by the red-headed spearmen, the ominous term 'Faranj'; and although there was no danger, it was deemed advisable to make an impression without delay".

[320] Ibid., v. 1, p. 102: "They apply this term to all but themselves; an Indian trader who had travelled to Harar, complained to me that he had always been called a Frank by the Bedouins in consequence of his wearing Shalwar or drawers".

> tornaram em diferentes momentos o governante de Aden, o chefe de Zayla, o filho do Haj, um menino, uma velha, um homem pintado de branco, um guerreiro com armadura de prata, um comerciante, um peregrino, um ouriço, Ahmed o indiano, um turco, um egípcio, um francês, um Banyan, um sharife e, por último, uma calamidade enviada do céu para acabar com a vida dos somalis: cada *kraal*[321] tinha suas próprias conjecturas, e cada nova teoria foi recebida por meus companheiros com gargalhadas[322].

Nesse trecho, percebe-se que a pele branca também era associada a pessoas com poder político e econômico e que, por isso, podiam ser mais bem tratadas por essas populações, que vinculavam a branquitude a posições importantes que inspiravam autoridade. Mesmo assim, Burton elenca todo tipo de pessoa com que era confundido, mostrando que ele não tinha nenhum controle sobre a forma como era olhado e percebido. Sua identidade, portanto, era bastante flexível e maleável, e dependia sempre de quem o olhava. Por outro lado, ele mostrou textualmente que, ao não diferenciar "um homem pintado de branco" de um turco, um egípcio ou um francês (um absurdo para um europeu), a população local homogeneizava quem não era "si mesmo".

No entanto, algumas pessoas os viam como inimigos e diziam: "Eles vão estragar essa sua pele branca em Harar!"[323]. Espalharam-se rumores que o identificavam como espião: "diziam-lhe que o árabe não era quem comprava e vendia, que não tinha outro propósito senão espionar as riquezas da terra, e que todo o grupo devia ser mandado como prisioneiro em suas mãos para Harar"[324].

Antes de entrar em Harar, Burton decidiu tirar seu disfarce e aparecer como um oficial britânico: "Duas razões me influenciaram a adotar esse plano de 'tudo ou nada'. Todas as raças entre as quais viajei aprisionam aquele que esconde o seu local de origem; e em segundo lugar,

---

[321] *Kraal* é um assentamento ou grupo de casas que rodeiam uma área voltada para criação de gado, ou uma unidade social que é organizada em torno dessas estruturas. O termo também é usado para definir o modo de vida associado ao *kraal* que é encontrado em várias partes da África, especialmente entre povos da África do Sul. (ENCYCOPLEDIA BRITANNICA. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/kraal>. Acesso em: 30 dez. 2021.)

[322] BURTON, R., 1987, v. 1, p. 120: "Presently we fell in with a village, from which the people rushed out, some exclaiming, "Lo! let us look at the kings!" others, "Come, see the white man, he is governor of Zayla!" I objected to such dignity, principally on account of its price: my companions, however, were inexorable; they would be Salatin – kings – and my colour was against claims to low degree. This fairness, and the Arab dress, made me at different times the ruler of Aden, the chief of Zayla, the Hajj's son, a boy, an old woman, a man painted white, a warrior in silver armour, a merchant, a pilgrim, a hedgepriest, Ahmed the Indian, a Turk, an Egyptian, a Frenchman, a Banyan, a sherif, and lastly a Calamity sent down from heaven to weary out the lives of the Somal: every kraal had some conjecture of its own, and each fresh theory was received by my companions with roars of laughter".

[323] Ibid., v. 1, p. 166: "They will spoil that white skin of thine at Harar!".

[324] Ibid., v. 1, p. 195: "told him that the Arab was not one who bought and sold, that he had no design but to spy out the wealth of the land, and that the whole party should be sent prisoners in their hands to Harar".

meu rosto branco tinha me convertido em um turco, uma nação mais odiada e suspeita do que qualquer europeu, sem nosso prestígio”[325]. Kennedy analisa essas razões:

> Essas considerações não podem ser desconsideradas: Burton certamente teria procurado resistir a qualquer acusação de covardia, e está correto ao afirmar que os povos locais consideravam os turcos (e os egípcios) uma ameaça mais séria aos seus interesses do que os britânicos. Mas mesmo se aceitarmos a afirmação de Burton de que ele abandonou seu disfarce por sua própria vontade, o fato é que sua ação equivaleu a um indício de que seu objetivo havia falhado. Ele havia descoberto que sua pele branca o tornava um *outsider*, reduzindo a questão à escolha de desejar ser confundido com um estrangeiro turco ou reconhecido como um britânico (KENNEDY, 2005, p. 88).

Ser confundido com um turco: tinha sido a isso que Abdullah fora reduzido. Não era nem de longe o que Burton queria. Ainda que ele tivesse mudado a identidade de Abdullah em *Pilgrimage* de acordo com as circunstâncias, o explorador parecia ter conseguido um certo controle para adaptar seu disfarce muçulmano ao longo da viagem. Em *First Footsteps*, provavelmente devido não só à cor da sua pele, mas também às circunstâncias mais gerais – afinal, ele não estava no meio de uma multidão heterogênea de muçulmanos como na peregrinação – o destacavam de um modo que fugia completamente ao seu controle. Entre a cruz e a espada, ele preferiu adentrar Harar sem disfarce nenhum. Abdullah havia evaporado.

Quando Burton retornou para encontrar seus companheiros em Berbera, escreveu que:

> Nosso destino foi provavelmente decidido pela chegada de um jovem do clã Ayyal Gedid, que relatou que três irmãos haviam desembarcado no país somali, que dois deles aguardavam ansiosamente em Berbera o retorno do terceiro de Harar, e que, embora vestidos como muçulmanos, eles eram realmente ingleses a serviço do governo[326].

O disfarce, de fato, não surtira efeito. Boatos sobre europeus ou turcos disfarçados já tinham se espalhado pela região.

Burton terminou o primeiro volume de *First Footsteps* afirmando que fora “o único europeu que já ultrapassou seu limiar inóspito e o instrumento predestinado de sua futura

---

[325] Ibid., v. 1, p. 197: “Two reasons influenced me in adopting this ‘neck or nothing’ plan. All the races amongst whom my travels lay, hold him nidering who hides his origin in places of danger; and secondly, my white face had converted me into a Turk, a nation more hated and suspected than any Europeans, without our prestige”.

[326] BURTON, R., 1987, v. 2, p. 37: “Our fate was probably decided by the arrival of a youth of the Ayyal Gedid clan, who reported that three brothers had landed in the Somali country, that two of them were anxiously awaiting at Berberah the return of the third from Harar, and that, though dressed like Moslems, they were really Englishmen in government employ”.

queda”[327]. O sentimento de fracasso se reflete no fato de que levou muito tempo para que o nome de Abdullah aparecesse no livro. Burton o chamou de “comerciante”, “peregrino”, “viajante”, “o Haji” muitas vezes, mas somente na página 160 do primeiro volume é que seu nome próprio aparece: “Os animais estavam provavelmente na parte alta do Vale Harira, e seriam atraídos para as partes baixas pelo frio em período posterior: algum futuro Gordon Cumming pode, portanto, ter sucesso onde o *Haji Abdullah* notavelmente falhou”[328] (grifo nosso).

O contexto dessa frase é o de que o grupo de Burton não conseguira caçar nenhum elefante no vale onde se encontravam, daí a referência ao escocês Gordon Cumming (1820-1866), conhecido na época como o “caçador de leões” devido às suas caçadas pelo continente africano, contadas no livro *Five Years of a Hunter's Life in the Far Interior of South Africa* (1850).

Após essas experiências, a linha entre Burton e Abdullah não estava mais tão confusa quanto em *Pilgrimage*. Mesmo assim, o nome de Abdullah aparece uma segunda (e última) vez: em uma canção composta por Ali, o Poeta, homem educado da Somália:

> Antigamente, meu senhor e eu nos víamos como cantores
> Mas foi apenas hoje que eu comecei a cantar.
> Sob as ordens de *Abdullah*, Deus exigiu, minha língua se soltou,
> O filho do Kuraysh por milhares de gerações,
> Ele visitou Audal, e o Sahil e Adari;
> Centenas de seus navios flutuam no mar;
> Seu intelecto etc. etc. etc. (grifo nosso)[329].

Para finalizar este tópico, faz-se aqui um questionamento sobre como é a memória de Burton entre as populações de países asiáticos e africanos por onde passou. Segundo Kennedy, o fato de editoras na Índia e no Paquistão reimprimirem suas obras mostra o contínuo interesse pelo seu trabalho entre as elites que falam inglês desses países (KENNEDY, 2005, p. 267). Além disso, a tradução para o sindi do livro *Sindh, and the Races that Inhabit the Valley of the Indus*, feita em 1976, que Christopher Ondaatje afirmou ter visto ser usada nas escolas em

---

[327] Ibid., v. 1, p. 209: “the only European that had ever passed over their inhospitable threshold, and the fated instrument of their future downfall”.
[328] Ibid., v. 1, p. 160: “The animals were probably in the high Narirah Valley, and would be driven downwards by the cold at a later period: some future Gordon Cumming may therefore succeed where the Hajj Abdullah notably failed”.
[329] Ibid., v. 2, p. 46: “Formerly, my sire and self held ourselves songsters:/ Only to day, however, I really begin to sing./ At the order of Abdullah, Allah sent, my tongue is loosed,/ The son of the Kuraysh by a thousand generations,/ He hath visited Audal, and Sahil and Adari;/ A hundred of his ships float on the sea;/ His intellect, &c. &c. &c.”.

Karachi quando viajava pela região, é prova do respeito que seu trabalho provoca nos descendentes dos povos sobre os quais escreveu nos anos 1840.

Parece que também na Somália sua memória sobreviveu, mas com muito mais ambivalência. A ênfase é dada ao fracasso de Burton em ter mantido seu disfarce de muçulmano durante sua viagem a Harar. Ralph E. Drake-Brockman, um oficial colonial britânico que escreveu sobre a Somália no começo do século XX em *British Somaliland* (1912), faz uma referência a Burton que deve ter vindo de informantes somalis, uma vez que diverge de aspectos-chave do relato do explorador. Ele afirmou que Burton foi obrigado a fugir de Harar porque seu disfarce havia sido exposto enquanto ele estava na cidade, acarretando raiva por parte dos somalis e desespero da sua parte.

Já o escritor somali Faarax Cawl, ou Farah Awl (1937-1991), representa Burton em seu romance *Ignorance is the Enemy of Love* (1982) como um vigarista, um agente do Império Britânico infiel e hipócrita, cujos esforços para disfarçar sua verdadeira identidade são expostos por um clérigo erudito somali, forçando-o a fugir do país (KENNEDY, 2005), o que de alguma forma já demonstra qual a opinião dos somalis sobre o viajante que tentou enganá-los como Haji Abdullah, que, reza uma lenda, teria entoado o chamado às preces em uma mesquita sunita.

Apesar do fracasso do disfarce em território africano, Burton surpreendentemente continuou a viajar sob a pele de Haji Abdullah. Ele aparece brevemente em *The Lake Regions of Central Africa* (1860), que narra a busca de Burton pela nascente do Nilo junto com John Speke (e que foi analisado no capítulo 1), conforme é possível ver nas seguintes passagens: "Todos os quatro, quando consultados, declararam que preferiam morrer a manchar sua reputação ao abandonar 'Haji Abdullah'"[330]; "Daí eles chamaram 'Haji Abdullah' para ajudar, no que ele respondeu: 'Meu poder não é tão grande aqui!'"[331]; "claro que foi relatado que 'Haji Abdullah' matou o homem que ele acertou com um instrumento notável"[332]. Enquanto isso, os carregadores da sua equipe o chamavam de "Mdula", pois, segundo Burton, Abdullah era uma "palavra impronunciável para os órgãos dos negros"[333]. Dessa vez, contudo, o nome de Abdullah aparece entre aspas, o que não aconteceu nas suas aparições anteriores. Uma marcação escrita que, talvez, diferencie Abdullah de Burton. Embora, ao mesmo tempo, ele insistisse em se vestir como Abdullah e ser chamado por esse nome.

---

[330] BURTON, R., 1860, v. 1, p. 245: "All four, when consulted, declared that they would die rather than blacken their faces by abandoning the 'Haji Abdullah;' that same evening".
[331] Ibid., v. 2, p. 112: "Then they had called upon 'Haji Abdullah' for assistance, to which he had replied 'My power does not extend here!'".
[332] Ibid., v. 2, p. 125: "of course it was reported that 'Haji Abdullah' killed the man he hit upon a notable device".
[333] Ibid., v. 2, p. 243: "a word unpronounceable to Negroid organs".

4.4) O tilintar do sino do camelo

Quando Burton se tornou diplomata, Abdullah parou de aparecer nos seus relatos de viagem, ainda que Isabel Burton, na biografia que escreveu do marido, tenha revelado que os dois saíam disfarçados com roupas árabes quando moravam na Síria. Ela podia alternar as vestes masculinas e femininas árabes, passando-se ora por um amigo, ora pelo irmão mais novo do disfarce anônimo de Burton (BURTON, I., 1893). No entanto, o nome de Abdullah retorna em um longo poema: *The Kasidah of Haji Abdu El-Yezdi*, que, segundo Isabel Burton, teve sua escrita iniciada em 1853, no Egito, quando Burton havia voltado da peregrinação, mas só foi publicado em 1880. Abdu é, como dá para notar, uma forma abreviada de Abdullah. Também chamado de "The Lay of the Higher Law", foi apresentado como uma tradução dos versos árabes de Haji Abdu al-Yezdi pelo "tradutor" ou "F.B." (Frank Baker, um pseudônimo inglês que junta o segundo nome de Burton, "Francis", ao sobrenome de sua mãe, "Baker"). Isabel Burton comparou esse trabalho ao *Rubaiyat*, de Omar Khayyam (1048-1131), traduzido por Edward FitzGerald (1809-1883) e publicado pela primeira vez em 1859[334]. *Kasidah* pode ser considerado um tratado filosófico e religioso que Burton levou muito a sério; como Frank Baker, ele explicou o conteúdo dos versos do Haji em uma nota de seção que excede a extensão do poema. Poucas cópias do livro foram publicadas na época, mas ele apareceu na íntegra em *The Life* (1893), de Isabel Burton, que havia confessado tê-lo lido muitas vezes e sempre se emocionado ao entrar em contato com esses versos.

A *qasida*, ou *Kasidah*, na grafia de Burton, foi a forma mais cultivada da poesia pré-islâmica; possui no mínimo sete versos, mas pode chegar a ter mais de cem. É a base da poesia árabe clássica, e os exemplos mais famosos dela foram os *muallaqat* ("Os Poemas Suspensos"). Segundo a tradição, essas *qasidas*, em virtude do valor inestimável, foram escritas com ouro sobre tecidos de linho e penduradas nas cortinas da Caaba, o santuário de Meca. As mais importantes são atribuídas a Umru al Kais, Taraf Ibn al Abd, Zuhair Ibn Salma, Amar Ibn Kulsun, Antara Ibn Chadad, Haris Ibn Hilliza. Através dessas *qasidas* se consegue ter uma ideia da vida social e dos fatos da época, uma vez que os poetas pré-islâmicos relatavam nelas sua experiência pessoal, suas lutas, suas viagens, as lições de sabedoria, a desculpa e a lamentação elegíaca, sendo esta essencialmente lírica (NABHAN, 1996). Burton, então, escolheu essa forma de poesia justamente para se juntar a uma tradição poética árabe milenar.

---

[334] Até hoje não se tem certeza de que todos versos tenham mesmo sido escritos por Omar Khayyam, conhecido em sua época não como poeta, mas como astrônomo e matemático. De toda forma, a tradução feita por FitzGerald foi ganhando notoriedade entre leitores de língua inglesa, até virar uma febre a partir dos anos 1880.

Como explica Idries Shah, *Kasidah* é um comentário na forma de verso sobre métodos de pensamento, teorias modernas e filosofias ocidentais a partir do ponto de vista sufi. Ele também faz perguntas às quais não oferece respostas fixas. "Essa é uma técnica de ensino sufi que coloca questões e espera para ver se os seus interlocutores oferecerão ou não uma resposta" (SHAH, 2020, p. 304). Em suas notas, Burton seguiu o método dos professores sufis, o que mostraria que ele foi ensinado por um mestre sufi, na visão desse autor, que foi um grande conhecedor e divulgador do sufismo. "Não há dúvida de que Burton estava tentando projetar o conhecimento sufi no Ocidente. Por isso, deve ser considerado como parte de um processo que tem sido contínuo: o intercâmbio entre Oriente e Ocidente [...]" (ibid., p. 304). Shah faz uma análise do Caminho sufi presente no poema e conclui que a *Kasidah* de Burton faz uma ponte entre o pensamento ocidental e os conceitos sufis essenciais.

O que interessa para esta tese é que, ao final do poema, Haji Abdu recebeu uma nota biográfica escrita por F.B. no final do livro, intitulada "Haji Abdu, o Homem". O tradutor conhece Haji Abdu há mais anos do que gostaria de registrar. Um nativo de Daribghird na província de Yazd, na Pérsia (atual Irã), "ele sempre preferiu chamar a si mesmo de Al-HichmakAni, um sobrenome jocoso, que significa 'De Lugar Nenhum'. Ele tinha viajado por muito tempo com os olhos abertos; como dá para ver por seus 'dísticos'"[335]. Em uma nota na edição *The Arabian Nights: Tales from a Thousand and One Nights* (uma seleção de contos das traduções de *Nights* do explorador), Burton mencionou novamente essa figura ao comentar a forma de um nome em persa: "Conheço um inglês que em persa chama a si mesmo de 'Mirza Abdullah – Hichmakáni' = Mestre Abdullah de Lugar Nenhum"[336]. O fato de Haji Abdu preferir usar um sobrenome que enfatiza que ele não é de nenhum lugar em particular – apesar de identificar sua origem como sendo na província de Yazd, um local que Burton não conheceu – é muito revelador a respeito de como Burton criou Abdullah: uma figura que pode ser de qualquer lugar do mundo colonial, que poderia ser moldada de acordo com suas necessidades.

Como Burton, Abdu tem

> uma facilidade natural, um talento especial para o aprendizado de línguas, ele acrescentou uma reserva de várias leituras incoerentes; pedaços de textos chineses e egípcios antigos; de hebraico e siríaco; de sânscrito e prácrito; de eslavo, especialmente lituano; de latim e grego, incluindo romaico; berbere, dialeto núbio, de zend e acadiano, além do persa, sua língua materna, e do

[335] BURTON, R., 1880, p. 22: "he always preferred to style himself Al-HichmakAni, a facetious 'lackab' or surname, meaning 'Of Nohall, Nowhere.' He had travelled far and wide with his eyes open; as appears by his 'couplets'".

[336] BURTON, R., 1880, p. 795: "I've met and Englishman who in Persian calls himself 'Mirza Abdullah – Hichmakáni' = Master Abdullah of Nowhere".

> árabe, o clássico das escolas. Tampouco ignorava as "teologias" e os triunfos da descoberta científica moderna. Resumidamente, sua memória estava bem armazenada; e ele tinha todos os talentos, exceto o de usar seus talentos[337].

Essa descrição, como Grant coloca, "pode ser lida como a construção teatral de si mesmo de Burton, como uma figura oriental é claro, mas também como alguém multilíngue e polímata. No entanto, a descrição do autor do texto é distante, construindo o poema como performance" (GRANT, 2006, p. 83).

De acordo com o tradutor, ninguém sabia que Haji Abdu havia guardado esses belos versos que lhe foram confiados quando se encontraram pela última vez na Índia ocidental. Os amigos próximos de Haji Abdu o chamam de Nabbiand ("nosso Profeta"), "e o leitor verá que o Peregrino tem, ou acredita que tem, uma mensagem para entregar"[338]. Ele quer pregar uma religião que ele mesmo criou, "uma versão oriental do humanitarismo misturada com os céticos ou, como dizemos agora, o hábito da mente científica"[339]. Tal religião adora a Santa Causa da Verdade, da Verdade por si mesma, não pelos bens que pode trazer. Segue-se uma longa descrição de suas filosofias religiosas. No meio dessa descrição, há uma explicação de como Haji Abdu concebe sua individualidade, que pode ser interpretada como a forma como Burton via sua própria individualidade naquele momento da vida:

> Eu sou um indivíduo (*qui nil habet dividui*), um círculo tocando e cruzando meus vizinhos em certos pontos, mas em nenhum lugar correspondendo, em nenhum lugar se mesclando. Fisicamente, não sou idêntico em todos os pontos a outros homens. Moralmente, difiro deles: em nada as abordagens do conhecimento, meus cinco órgãos dos sentidos (com sua "interpenetração" shelleyana), se parecem exatamente com as de qualquer outro ser. Logo, o efeito do mundo, da vida, dos objetos naturais, não será no meu caso o mesmo dos seres que mais se parecem comigo. Assim, reivindico o direito de criar ou modificar, para meu uso próprio e privado, o sistema que mais me importa; e se a autorização razoável me for recusada, eu o farei mesmo assim.
> Mas minha individualidade, embora suficiente para mim, é um ponto infinitesimal, um átomo sujeito em todas as coisas à Lei das Tempestades chamada Vida. Eu sinto, eu sei que o Destino é. Mas não posso saber o que está ou não destinado a acontecer comigo. Portanto, na busca da perfeição como um indivíduo está o meu maior e, na verdade, meu único dever, o "eu" sendo devidamente mesclado ao "nós". Eu me oponho a ser um homem

---

[337] Ibid., p. 22: "a natural facility, a knack of language-learning, he added a store of desultory various reading; scraps of Chinese and old Egyptian; of Hebrew and Syriac; of Sanskrit and Prakrit ; of Slav, especially Lithuanian; of Latin and Greek, including Romaic; of Berber, the Nubian dialect, and of Zend and Akkadian, besides Persian, his mother-tongue, and Arabic, the classic of the schools. Nor was he ignorant of 'theologies' and the triumphs of modern scientific discovery. Briefly, his memory was well-stored; and he had every talent save that of using his talents".

[338] Ibid., p. 22: "and the reader will see that the Pilgrim has, or believes he has, a message to deliver".

[339] Ibid., p. 22: "an Eastern Version of Humanitarianism blended with the skeptical or, as we now say, the scientific habit of mind".

> altruísta, o que denota um senso moral inverso. Devo pensar cuidadosamente sobre as consequências de cada palavra e ação. Quando, porém, o Futuro se tornou passado, seria uma mera vaidade para que eu lamente ou me arrependa daquilo que foi decretado pela Lei Universal[340].

Burton não fala muito sobre sua identidade em seus escritos. Ele é muito reservado sobre esses assuntos e, sem seus diários, esse trecho é provavelmente o retrato mais íntimo de sua visão de si mesmo depois de Abdullah completar o *hajj* e, com isso, tornar-se um haji, um peregrino. Ele está em contato com as pessoas ao seu redor, mas não se confunde totalmente com elas, ele ainda se sente separado delas. Afinal, ele é "De Lugar Nenhum". Ele sentiu a fé, sabe o que ela é, mas as religiões que existem não satisfazem suas necessidades. É por isso que reivindica o direito de mudar o sistema de crenças como lhe convém. Ele vive de acordo com suas próprias leis, não as de outra pessoa. Em *Kasidah*, ele traz um amálgama de várias crenças, com destaque para o sufismo, que ele estudou e sobre o qual acumulou conhecimento ao longo da vida, para sintetizar uma filosofia de vida própria.

Por fim, embora o nome de Abdullah não apareça, é importante mencionar ainda o poema satírico "Stone Talk", escrito por Burton também sob o pseudônimo de Frank Baker e publicado em 1865, pois nele Burton mostra mais uma vez uma identidade dividida. Na história, o Dr. Polyglot (uma referência óbvia ao fato de o autor ser poliglota) fica embriagado e conversa com uma pedra do chão da rua sobre sua filosofia de vida. Sob a luz fraca da lâmpada da rua, essa pedra assumia as feições de um indiano oriental. "O diálogo era entre Burton e ele mesmo – uma parte sardônica, amarga, deprimida e fria como uma pedra; a outra, animada, protestadora, espirituosa e calorosa", descreveu Brodie (1967, p. 235), sendo que o texto também atacava vários luminares britânicos na Índia. A alteridade, portanto, vivia dentro de Burton, fazia parte de quem ele era, e ele tentou vivê-la nas suas viagens e, por que não, nos seus escritos.

---

[340] Ibid., p. 28: "I am an individual (qui nil habet dividui), a circle touching and intersecting my neighbours at certain points, but nowhere corresponding, nowhere blending. Physically I am not identical in all points with other men. Morally I differ from them: in nothing do the approaches of knowledge, my five organs of sense (with their Shelleyan "interpenetration"), exactly resemble those of any other being. Ergo, the effect of the world, of life, of natural objects, will not in my case be the same as with the beings most resembling me. Thus I claim the right of creating or modifying for my own and private use, the system which most imports me; and if the reasonable leave be refused to me, I take it without leave.
"But my individuality, however all sufficient for myself, is an infinitesimal point, an atom subject in all things to the Law of Storms called Life. I feel, I know that Fate is. But I cannot know what is or what is not fated to befall me. Therefore in the pursuit of perfection as an individual lies my highest, and indeed my only duty, the 'I' being duly blended with the 'We.' I object to be a selfless man, which to me denotes an inverted moral sense. I am bound to take careful thought concerning the consequences of every word and deed. When, however, the Future has become the Past, it would be the merest vanity for me to grieve or to repent over that which was decreed by universal Law".

Chega-se assim ao percurso final desta tese, recitando estes dois versos de despedida, presentes em *Kasidah*:

> A luz da manhã se tornou a da noite, empalideceu com o entardecer, o adeus pleno!
> Vá, desapareça da minha Vida como morre o tilintar do sino do camelo[341].

[341] Ibid., p. 2: "The light of morn has grown to noon, has paled with eve, and now farewell!/ Go, vanish from my Life as dies the tinkling of the Camel bell".

Figura 23 – Richard Francis Burton com vestes árabes em *carte-de-visite* – para efeitos desta tese, uma foto de Abdullah em uma *carte-de-visite*.

Considerações finais

O disfarce na escrita

Na verdade, jamais paramos de viajar, desde o instante em que nossa constituição original é aquela da constituição dos nossos princípios físicos, até o infinito...

Ibn Arabi

Viver com o outro, com o estrangeiro, confronta-nos com a possibilidade ou não de ser um outro. Não se trata simplesmente, no sentido humanista, de nossa aptidão em aceitar o outro, mas de estar em seu lugar – o que equivale a pensar sobre si e a se fazer outro para si mesmo. O "Eu é um outro" de Rimbaud.

Julia Kristeva, *Estrangeiros para nós mesmos*

Para finalizar esta tese de doutorado, disfarço minha voz ao recorrer a esta longa citação do romance *Bússola*, de Mathias Énard, que me levou a um encontro comigo mesma, como se olhasse para uma imagem distorcida no espelho: é ser e não ser ao mesmo tempo:

> Com a garrafa na mão, como era seu hábito, [Bilger] deu sua contribuição ao deserto, como ele dizia, nos falando dos arqueólogos e botânicos que tinham contribuído para a exploração da Arábia misteriosa: Bilger, tão urbano porém, também sonhara com o deserto, e não só seguindo as aventuras de Kara Ben Nemsi na televisão; antes de se tornar um especialista do período helenístico, tentara sem sucesso "cavar seu buraco" na arqueologia da Arábia pré-islâmica – a gesta dos exploradores da península não tinha segredos para ele. Começou eliminando o interesse por personagens como essa Marga d'Andurain que ele acabava de descobrir. Em termos de violência, loucura e excentricidade, os viajantes do Négede, do Hejaz ou Djebel Chammar ofereciam relatos bem mais extraordinários – e até, acrescentava com grandiloquência, verdadeiras obras-primas literárias. Lançou-se em seguida numa complicada história da Arábia da qual não guardei muita coisa, a não ser os nomes do suíço Burckhardt, dos ingleses Doughty e Palgrave, do francês Huber e do alemão Euting – sem esquecer os incontornáveis do deserto, Richard Burton, o homem das mil vidas, e os esposos Blunt, incorrigíveis hipófilos que trilharam as areias em busca dos mais velozes cavalos cuja raça em seguida eles criaram, o nobre *stud* árabe, em seu haras em Sussex – Anne Blunt, aliás, era para mim a mais simpática de todo esse monte de exploradores, pois era violinista e possuía nada menos do que um Stradivarius. Um Stradivarius no deserto.
> Talvez houvesse uma apostila a acrescentar à minha obra, uma coda, quem sabe um codicilo,
>
> **Sobre as diferentes formas de loucura no Oriente**
> **Adendo**
> **A caravana dos disfarçados**

> que desse conta da paixão de meus confrades de outrora pelos disfarces e pelos costumes locais – muitos desses exploradores políticos ou científicos viram-se obrigados a se disfarçar, tanto pelo conforto como para passar despercebidos: Burton, de peregrino na caravana de Meca; o simpático orientalista Ármin Vámbery, amigo do conde Gobineau, de vagabundo místico (crânio raspado, túnica de Bukara) para explorar a Transoxiana desde Teerã; Arthur Connolly, primeiro jogador do Grande Jogo, que terminará sendo desmascarado e decapitado em Bukara, de mercador persa; Julius Euting, de beduíno; T. E. Lawrence (que lera muito bem seu Kipling), de guerreiro dos howeitat – todos contam o prazer um pouco infantil que existe (quando se ama o perigo) em se fazer passar por alguém que não se é, sendo que a palma de ouro vai para os exploradores do sul do Saara e do Sahel, René Caillié, o conquistador de Tombuctu que se fantasiava de egípcio, e, sobretudo, Michel Vieuchange, jovem apaixonado pelo deserto do qual ignorava tudo ou quase e que se disfarça primeiro de mulher e depois se esconde dentro de um odre de sal para entrever por quinze minutos a cidade de Smara, sem dúvida mítica mas arruinada e abandonada há muito tempo por seus habitantes, antes de retornar para o seu grande saco de juta, doente, sacudido ao sabor dos passos dos camelos dias a fio, sem luz e num calor infernal: acabou morrendo de exaustão e disenteria em Agadir, com apenas vinte e seis anos de idade. Sarah prefere a simplicidade das almas mais sinceras ou menos loucas, algumas com destino infelizmente igualmente trágico, como Isabelle Eberhardt, apaixonada pela Argélia e pela mística muçulmana – Isabelle se vestia, sem dúvida, como um cavaleiro árabe e se fazia chamar Si Mahmud, mas sua paixão pelo Islã e sua fé eram profundíssimas; acabou tragicamente afogada numa inundação súbita, em Ain Sefra, esse sul oranês que ela tanto amava. Sarah costumava lembrar, a respeito dela, que chegara a conquistar o general Lyautey, em geral pouco apaixonado por excentricidades, a tal ponto que ele passou dias, desesperado, primeiro em busca de seu corpo, e em seguida de seus diários – ele acabou encontrando aqueles caderninhos nas ruínas do casebre de Isabelle, e o manuscrito completo de *Sud oranais* foi arrancado da lama pelos militares com uma paciência de filatelistas descolando selos (ÉNARD, 2018, p. 129-131).

Portanto, esta pesquisa de doutorado tem no disfarce seu objeto de estudo, mais especificamente o do britânico Richard Francis Burton, o "homem das mil vidas". Como se viu, Burton passou grande parte da vida valendo-se de disfarces, em especial o de Abdullah, que tem seu nome mencionado nos livros *Falconry in the Valley of the Indus* (1852), *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah* (1855-1856), *First Footsteps in East Africa; or, An Exploration of Harar* (1856), *The Kasidah of Haji Abdu El-Yezdi* (1880), além de uma breve aparição em *The Lake Regions of Central Africa* (1860) e em *The Book of the Thousand Nights and a Night* (1886) – ademais, o explorador discorre sobre o costume de se disfarçar em *Scinde; or, The Unhappy Valley* (1851), assim como em *Goa and the Blue Mountains* (1851).

Os quatro capítulos percorridos para se chegar até aqui, além da introdução, mostram o percurso desse disfarce – é assim que vamos chamá-lo aqui – que seguiu Burton ao longo de

toda sua vida. O caminho traçado começou com uma apresentação biográfica do explorador, seguindo para o nascimento de Abdullah nos livros escritos no período em que Burton esteve na Índia, depois seu apogeu com a peregrinação a Meca e o seu declínio em Harar e nas viagens subsequentes, quando ele se deu conta de que o disfarce tinha suas limitações. A questão que se coloca é: qual a relação de Burton com Abdullah, o "outro" que é o "mesmo"?

Como explicado na introdução, o percurso desta pesquisa foi iniciado na minha dissertação de mestrado, *"Going Native": Islã e alteridade em Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah & Meccah, de Richard Francis Burton (1855-6)*, defendida no Departamento de História da EFLCH-Unifesp, em agosto de 2017. Aqui, vale dizer algumas palavras sobre o processo de escrita do mestrado, pois foi nele que descobri Abdullah. Não vi Abdullah quando li *Pilgrimage* pela primeira vez, antes mesmo de escrever o projeto de pesquisa que deu origem à dissertação. Estava procurando outra coisa, uma confirmação de uma determinada ideia que tinha na época: a de 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 me deixava 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 *haj*, 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 com essa ideia em mente, passei para uma terceira leitura de *Pilgrimage*, dessa vez mais cuidadosa, pois tinha o objetivo de 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 esquadrinhar o livro para descobri-lo. Dessa maneira, foi possível refletir sobre como ele e Burton se relacionavam 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. Fiz o mesmo procedimento com as fontes escritas por Burton para esta tese, pois Abdullah sempre foi uma presença escorregadia nesses textos, como se o explorador tentasse controlar e moderar sua presença, ainda que em determinados momentos ele claramente se vangloriasse dos seus talentos para enganar seus interlocutores "orientais" e até europeus.

É o "disfarce na escrita", em que o disfarce aparece na própria materialidade da escrita. Seguindo o que Said comentou sobre o livro *Playing in the Dark*, no qual Toni Morrison analisa como, paradoxalmente, autores clássicos como Edgar Allan Poe, Mark Twain e Hermann Melville, ao se valerem de um vocabulário específico para disfarçar a presença africana nas histórias, acabavam por trazer uma narrativa principal que falava *para* os africanos e seus descendentes, assim como *sobre* eles (SAID, 2000), pode-se pensar que o trajeto textual de Abdullah e sua relação com Burton se inserem em um contexto mais amplo, no qual

> 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).

A figura textual de Abdullah, ao final, é uma "metonímia" dessa "descoberta do outro em si mesmo" – a "descoberta" de Abdullah por Burton, a "descoberta" do "oriental" pelo "ocidental" (para o leitor inglês, pelo menos). E a descoberta do outro leva, consequentemente, à descoberta de si mesmo.

Na visão de Marshall Sahlins, é preciso estar fora da cultura observada para poder conhecê-la melhor. O antropólogo, parafraseando Mikhail Bakhtin e Ruth Benedict, respectivamente, afirma que "precisamos de outra cultura para conhecer outra cultura" e que "a última coisa que um peixe inteligente teria a probabilidade de nomear seria a água na qual vive". Em resumo, "quanto podem os participantes conhecer a cultura por meio da qual conhecem?" (SAHLINS, 2006, p. 7). Isso não significa que não seja importante descobrir os "pontos de vista dos nativos", mas para tal requer-se "compreensão criativa" do olhar externo antropologicamente informado e exotopia, um ponto de observação externo à cultura, pois a "cultura em observação passa a ser vista a partir da experiência de outras culturas – incluindo

em especial a do próprio observador. Uma dada forma de vida torna-se compreensível por sua posição relativa no arranjo geral de outros esquemas culturais" (ibid., p. 7).

O fato de Burton ser um estrangeiro imerso nessas culturas graças ao seu disfarce lhe deu a possibilidade de fornecer descrições detalhadas. Contudo, isso está longe de ser o suficiente para se chegar à exotopia defendida por Bakhtin (apud SAHLINS, 2006, p. 7). A princípio, o disfarce seria uma forma "parcial, e portanto falsa" de se entender melhor uma cultura estrangeira, pois passa a ideia de que para compreendê-la seria preciso viver nela e, esquecendo-se da sua própria, olhar o mundo com os olhos dela.

> esta é uma imagem parcial. É certo que entrar em alguma medida numa cultura estranha a nós e olhar o mundo com os seus olhos é um passo necessário no processo de compreendê-la; mas se a compreensão se exaurisse nesse momento teria sido não mais que uma única duplicação, sem agregar nada de novo ou enriquecedor. A compreensão criativa não renuncia a si mesma, ao seu lugar no tempo, à sua cultura; não esquece nada. A principal questão da compreensão é a exotopia de quem "faz" a compreensão – no tempo, espaço e cultura – em relação àquilo que quer entender criativamente. Mesmo o próprio aspecto externo de uma pessoa não é verdadeiramente acessível para ela, que não tem como o interpretar no todo; espelhos e fotografias provam-se inúteis; o verdadeiro aspecto externo de uma pessoa só pode ser visto e compreendido pelas outras graças à exotopia espacial de que estas dispõem e ao fato de que são outras (BAKHTIN apud TODOROV, 1984, p. 109-110).

Entretanto, o disfarce, em Burton, funciona menos para compreender as culturas "orientais" em si, e mais para perceber a interpretação que ele fazia dessas culturas e no disfarce da sua escrita, cuja existência é tributária a Abdullah. A relação de Burton com Abdullah segue o método de Brecht, de que "distanciar é mostrar". Em paráfrase de Didi-Huberman, esse método significa:

> justamente fazer aparecer a imagem, informando ao espectador que o que ele vê é senão um aspecto lacunar e não a coisa inteira, a própria coisa que a imagem representa. Assim, o ator não deve nunca "se tomar por", identificar-se completamente ao personagem da fábula que representa: ele não deve mentir sobre sua posição de intérprete, não deve mentir sobre o fato de que não é somente Júlio César, mas um homem do século XX trabalhando como ator e representando uma cena berlinense na época da Guerra Fria, por exemplo: "Em momento algum ele se deixa levar numa completa metamorfose [...] Ele deve se contentar em mostrar [e fazer] da própria ação de mostrar um ato artístico" (DIDI-HUBERMAN, 2017, p. 62).

O aspecto lacunar é, portanto, Abdullah, que nunca aparece em sua inteireza, impedindo que se vislumbre a "coisa inteira", que é uma junção dele com o Burton-personagem – mas, em

alguns momentos, Abdullah não consegue ser escondido, pois a escrita, ao mesmo tempo que disfarça, também revela.

Didi-Huberman aponta que, antes de Brecht, Georg Simmel já havia produzido uma análise da estranheza ou "estraneidade" (*Fremdsein*) como "síntese do próximo e do longínquo". Desse modo,

> o estrangeiro, assim como a estranheza, tem como efeito lançar uma dúvida sobre toda realidade familiar. Trata-se, a partir desse questionamento, de recompor a imaginação de outras relações possíveis na própria imanência dessa realidade. É ainda isto, distanciar: fazer aparecer toda coisa como estranha, como estrangeira, depois tirar disso um campo de possibilidades inauditas (ibid., p. 67).

Segundo Didi-Huberman, "distanciar é demonstrar desmontando as relações de coisas mostradas juntas e agrupadas segundo suas diferenças". E esse "conhecimento pela montagem será também conhecimento por estranheza" (ibid., p. 65). Nos livros de Burton, Abdullah passa por uma série de decomposições e recomposições quando necessário, até mesmo quando Burton não desejava fazer nenhuma mudança, como aconteceu em Harar.

Ainda que o disfarce de Burton não se traduza em metamorfose, a presença de Abdullah causa estranhamento. É fácil Abdullah passar despercebido em uma primeira leitura dessas obras de Burton, uma vez que sua presença parece camuflada diante de toda a erudição e informação presentes na prolífica retórica do explorador – tanto que ele é pouco mencionado em estudos e obras feitos sobre o explorador. Isso, na verdade, mostra como Burton foi efetivo em criar o disfarce da sua escrita. Para perceber essa faceta da obra, foi preciso realizar o movimento que Ginzburg compreende como estranhamento, em que "o selvagem, o camponês, o animal, quer isoladamente, quer combinados entre si, forneceriam um ponto de vista do qual se pode olhar a sociedade com olhos distantes, estranhados, críticos" (GINZBURG, 1998, p. 28).

Ginzburg levanta a seguinte questão: por que os historiadores "deveriam perder tempo com o estranhamento e com conceitos semelhantes elaborados pelos teóricos da literatura?", à qual responde:

> Parece-me que o estranhamento é um antídoto eficaz contra um risco a que todos nós estamos expostos: o de banalizar a realidade (inclusive nós mesmos). As implicações antipositivistas dessa observação são óbvias. Mas ao salientar as implicações cognitivas do estranhamento, eu gostaria também de me opor com a máxima clareza possível às teorias da moda que tendem a esfumar, até torná-los indistintos, os limites entre história e ficção. [...] Para

> descrever o projeto historiográfico em que pessoalmente me reconheço, utilizaria, com uma pequena modificação, uma frase de [Michel] Proust [...]: "Mesmo supondo-se que a história seja científica, ainda assim seria preciso pintá-la como Elstir pintava o mar, ao revés" (GINZBURG, 2001, p. 41).

Partindo dos termos de análise cunhados por Mikhail Bakhtin 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 que crie uma terceira entidade, então o que existe é "coexistência e interação" entre as duas figuras no discurso textual, pois é um conflito que não chega a se resolver nas obras. Não se defende nesta tese que os livros de Burton em que Abdullah aparece sejam obras polifônicas, 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 (BAKHTIN, 2013, p. 34).

Não existe uma metamorfose que siga de alguma forma o aspecto lacunar do distanciamento brechtiano: "Ora, não há, em sentido estrito, nem metamorfoses completas, nem fatos absolutos" (BRECHT apud DIDI-HUBERMAN, 2017, p. 60). Ainda assim, Abdullah é uma parte integral de Burton que aparece de modo lacunar, 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 *unheimlich*, termo conceituado por Sigmund Freud no texto "Das Unheimliche" (1919), a partir de sua leitura do conto fantástico "O homem de areia", de E. T. A. 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" (PASSOS apud SILVA, 2016, p. 139).

Maurice Blanchot situava da seguinte maneira o "efeito de estranheza" brechtiano:

> A imagem na qual se realiza o efeito de estranheza é, diz Brecht, aquela que, permitindo-nos reconhecer o objeto, o fará parecer estranho e estrangeiro [...], capaz de em todas as coisas designar outra coisa e, sob o familiar, o insólito, e naquilo que é, o que não poderia ser. Poder que separa as coisas para nos torná-las sensíveis, e sempre desconhecidas, a partir e por meio dessa separação que se torna seu próprio espaço.
> Ora, é precisamente essa separação, essa distância que Brecht procura, pelo efeito de estranheza, produzir e preservar. [...] A imagem capaz de efeito de estranheza realiza uma espécie de experiência, mostrando-nos que as coisas talvez não sejam o que elas são, que depende de nós vê-las diferentemente, e por essa abertura torná-las imaginariamente outras, depois, realmente outras (BLANCHOT apud DIDI-HUBERMAN, 2017, p. 69-70).

Assim, pensa-se que Abdullah por vezes é apenas um disfarce, mas, em outras, é um disfarce que acaba por se transformar em duplo, o *unheimlich* de Burton, aquela presença que aporta algo de familiar e que, ao mesmo tempo, deveria permanecer oculta (FREUD, 1976). "Familiar" porque Abdullah é o próprio Burton; oculto, porque é o outro narrador dentro da narração principal e que se deixa entrever nas entrelinhas, por exemplo, na seguinte passagem de *Pilgrimage*: "Pois se eu não fosse Abdullah o Dervixe, mas um rico mercador nativo, teria sido a mesma coisa"[342]. O duplo acarreta o fracasso da metamorfose; o duplo fica em um "caminho do meio" da relação do eu com o outro, não desemboca na tão desejada unidade do sujeito; a metamorfose implicaria a transformação do outro em eu, da duplicidade em unicidade.

Nos livros de Burton, Abdullah é uma presença que precisa, de alguma forma, ser apagada, pois sua narrativa pessoal (em especial em *Pilgrimage*) entra em conflito com a de Burton. "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" (FREUD, 1976) – não há como reprimir Abdullah na integridade das obras.

A partir disso, é possível refletir sobre o processo de produção de identidade que aparece no discurso de Burton em seus livros, 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., p. 84). Por mais que Burton tente fixar ou oprimir a identidade de Abdullah, ela, em sua alteridade, desliza, é fugidia. É o que escapa em meio às "fissuras do texto": por mais que o discurso aparente seja de que a

---

[342] BURTON, R., 2014, v. 1, p. 27: "For had I not been Abdullah the Dervish, but a rich native merchant, it would have been the same".

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 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 ótica 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 esta a realidade que se traz dentro de si. A relativização de si mesmo é o que permite que se veja 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 in BAKHTIN, 2013, p. XXII). A descoberta do outro sempre causa estranhamento (*das Unheimliche*), porque é o momento de descobrir a si mesmo e, talvez, essa tenha sido a principal viagem empreendida por Burton.

Com essa leitura, é possível traçar um paralelo entre os relatos de viagem escritos por Burton e a visão que Mario Vargas Llosa tem dos romances de ficção: "Com efeito, os romances mentem – não podem fazer outra coisa –, mas essa é apenas uma parte da história. A outra é que, mentindo, expressam uma curiosa verdade, que só pode ser expressa encoberta, disfarçada do que não é". A ficção, então, surgiu porque todos os homens

> queriam uma vida distinta da que vivem [...] Elas são escritas e lidas para que os seres humanos tenham as vidas que não se resignam a não ter. No embrião de todo romance ferve um inconformismo, palpita um desejo insatisfeito [...] Não se escrevem romances para contar a vida, mas para transformá-la, acrescentando algo (VARGAS LLOSA, 2002, p. 16).

É por isso que "viver as vidas que não se vive" é perigoso, por ser uma "fonte de ansiedade, um desajuste com a existência que pode se tornar rebeldia, atitude indócil frente ao estabelecido. [...] Sair de si mesmo, ser outro, ainda que ilusoriamente, é uma maneira de ser menos escravo e de experimentar os riscos da liberdade" (ibid., p 23). Ainda que a metamorfose de Burton não pudesse existir, não significa que fosse uma mentira, pois ele realmente era Abdullah.

O grande estudioso e seguidor do sufismo Idries Shah (1924-1996) escreveu categoricamente que "Se Burton era um maçom ou não [não sabemos], mas não há dúvida de que ele era um sufi" (SHAH, 2020, p. 222). Parafraseando Shah, se Burton era ou não um seguidor do sufismo, não há dúvida de que ele, de alguma forma, compreendia o que era ser um

sujeito no mundo a partir da visão sufi. Segundo Beatriz Machado, o "pecado que Deus proibiu-se de perdoar" é o de ver as coisas como "fixidez, identidades, definição – a fixidez das coisas é fruto da percepção egoica" (MACHADO, 2010, p. 57). Ou seja,

> o pecado seria, então, tomar cada coisa como uma essência "por si", independente de Deus – o que equivale a lhe dar um estatuto que só Deus possui porque só Deus *é* – sem perceber que cada "coisa" é um conjunto de relações [...]. Portanto, o pecado seria ver uma simples cadeira como cadeira, sem ver que ela é um Nome de Deus, isto é, um conjunto de relações possíveis (ibid., p. 43).

Essa visão levaria ao pecado da idolatria, e o maior ídolo do ser humano é seu próprio ego, que o incapacita de ver Deus em todas as coisas. O ego não é capaz de perceber o movimento constante, pois tende à fixidez, ao contrário do coração, que consegue perceber essa "realidade secreta das coisas" e o fato de que elas estão vivas e louvam a Deus, e que esta é a razão de serem. Talvez Burton tenha aprendido essa lição instintivamente. Pois se nenhuma coisa é fixa, toda identidade está em movimento e se refaz o tempo inteiro – nessa perspectiva, até mesmo o próprio conceito de identidade entra em xeque.

Essa viagem interior é transposta nos versos deste poema do poeta sufi persa Rumi (1207-1273):

> O que eu posso fazer, ó muçulmanos?
> Eu não me conheço mais.
> Não sou cristão ou judeu. Nem um islâmico, nem um mago.
> Não venho do Oriente nem do Ocidente. Nem do continente, nem do mar. [...]
> Meu lugar é sem lugar, minhas pegadas não deixam rastros.
> Nem corpo nem alma: tudo que há é a vida do meu Amado.
> Eu afastei toda dualidade: eu vi dois mundos como um.
> Eu desejo Um, eu conheço Um, eu vejo Um, eu clamo: "Um" (RUMI, 2013).

Nesse sentido, esta tese acredita em seguir uma lógica que não é a do "ou", mas sim a do "e". Burton era *e* não era sufi, Abdullah era o disfarce *e* o duplo de Burton, é possível ser e não ser ao mesmo tempo, é possível ser múltiplas coisas ao mesmo tempo, inclusive – e por que não – Deus.

****

Assim, esta tese termina com a parábola sufi "A Conferência dos Pássaros" do alquimista e perfumista iraniano Farid ad-Din Attar (m. 1230) – do qual Burton era grande

admirador, tanto que sua esposa o apelidara de "Pássaro" por causa dessa narrativa, cujo significado ele explicou em uma parte breve do "Terminal Essay" (BURTON, R., 1886, p. 130). A narrativa é a que segue, a partir da descrição feita por Aslan (2006, p. 206-208)[343]: 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 porque 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 chegarem até o Simurgh, os pássaros precisaram atravessar sete vales perigosos, cada um representando uma etapa do Caminho. O primeiro era o Vale da Busca, em que os pássaros precisaram "renunciar ao mundo" e se arrepender de seus pecados. Em seguida vinha o Vale do Amor, onde cada pássaro seria 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 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, quando duvidaram de tudo 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 trinta chegaram ao final, e estes 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 "trinta pássaros", e foi no fim do Caminho que os pássaros se confrontaram com 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.

---

[343] Uma versão brasileira foi publicada como *A linguagem dos pássaros* (1987).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Richard Francis Burton pesquisadas

BURTON, Richard Francis. *The Book of the Thousand Nights and a Night*, v. 1. Londres: Burton Club, 1885. Disponível em: <http://www.wollamshram.ca/1001/Vol_1/vol1.htm>.

_____. *The Book of The Thousand Nights and a Night*, v. 10. Londres: Burton Club, 1886. Disponível em: <https://ia802700.us.archive.org/27/items/plainliteraltran10burtuoft/plainliteraltran10burtuoft.pdf>.

_____. *Falconry in the Valley of the Indus*. Londres: John van Voorst, 1852. Disponível em: <http://www.burtoniana.org/books/1852-Falconry/index.htm >.

_____. *First Footsteps in East African; or, An Exploration to Harar*. Nova York: Dover Publications, 1987 [1856].

_____. *Goa and the Blue Mountains; or, Six Months of Sick Leave.* Londres: Richard Bentley, 1851a. Disponível em: <https://burtoniana.org/books/1851-Goa%20and%20the%20Blue%20Mountains/goabluemountains00burtrich.pdf>. Acesso em:

_____. *The Kasidah of Haji Abdu Al-Yazdi; A Lay of The Higher Law*. Londres: Bernard Quaritch, 1880. Disponível em: <http://burtoniana.org/books/1880-The%20Kasidah/kasdahcouplets00burtrich.pdf>.

_____. *The Lake Regions of Central Africa*, v. 1. Nova York: Harper and Brothers, 1860. Disponível em: <http://burtoniana.org/books/1860-The%20Lake%20Regions%20of%20Central%20Africa/index.htm>.

_____. *Personal Narrative of a Pilgrimage to Mecca and Medina*, 2 volumes. Nova York: Dover Publications, 2014 [1855-1856].

_____. *Scinde; or, The Unhappy Valley*. 2 volumes. Londres: Richard Bentley, 1851b. Disponível em: <https://burtoniana.org/books/1851-Scinde%20or%20the%20Unhappy%20Valley/index.htm>.

_____. *Stone Talk*. Londres: Robert Hardwicke, 1865.

_____. *Zanzibar; City, Island, and Coast*, 2 volumes. Londres: Tinsley, 1872. Disponível em: <http://www.burtoniana.org/books/1872-Zanzibar/index.htm>.

Biografias de Richard Francis Burton

BISHOP, Jonathan. The Identities of Sir Richard Burton: the Explorer as Actor. *Victorian Studies*, Londres, 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*. Nova York: Norton, 1967.

BURTON, Isabel. *The Life of Sir Richard Burton.* 2 volumes. Londres: Chapman & Hall, 1893.

_____.; WILKINS, W. H. *The Romance of Isabel Lady Burton*. Londres: Hutchinson & Co, 1897.

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, Londres, v. 3, n. 3, p. 331-351, nov. 1993.

_____. *The Tangled Web.* Leicester: Matador, 2008. Ebook Kindle.

KENNEDY, Dane. *The Highly Civilized Man: Richard Burton and the Victorian World*. Boston: Harvard University Press, 2005.

LOVELL, Mary. *A Rage to Live*: A Biography of Richard and Isabel Burton. Nova York: W. W. Norton, 1998. Ebook Kindle.

MCLYNN, Frank. *Burton: Snow upon the Desert*. Londres: 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.

PENZER, Norman. *An Annotated Bibliography of Sir Richard Francis Burton*. Londres: Maurizio Martino, 1923. Disponível em: <http://www.burtoniana.org/bibliography/Penzer-1923-Burton-1up-ocr.pdf>.

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 de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

STISTED, Georgiana M. *The True Life of Capt. Sir Richard Francis Burton.* Londres: H. S. Nichols, 1896. Disponível em: <https://ia600201.us.archive.org/25/items/truelifeofcaptsi00stisiala/truelifeofcaptsi00stisiala.pdf>.

TREDOUX, Gavin (Org.). *The Book of Burtoniana: Letters and Memoirs of Sir Richard Francis Burton*. 4 volumes. 2016. Disponível em: <https://burtoniana.org/burtoniana>.

WRIGHT, Thomas. *The Life of Sir Richard Burton*. Nova York: G. P. Putnam's Sons/Londres: Everett, 1906. Disponível em: <http://www.wollamshram.ca/1001/Biography/losrb.htm>.

Obras de Burton traduzidas no Brasil

BURTON, Richard Francis. *Cartas aos campos de batalha do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora Biblioteca do Exército, 1997.

_____. *O jardim perfumado do xeque Nefzaui: manual erótico árabe*. Tradução de Alexandre Raposo. Rio de Janeiro: Record, 2002.

_____. *Kama Sutra – da Versão Clássica de Richard F. Burton, de Mallanaga Vatsyayana.* Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

_____. *Kasidah – o tilintar da sineta do camelo*. São Paulo: Editora Thot, s.d.

_____. *Viagens aos Planaltos do Brasil*. 3 tomos: *Do Rio de Janeiro a Morro Velho; Minas e os mineiros; O rio São Francisco*. Tradução de Américo Jacobina Lacombe. São Paulo: Editora Nacional, 1941. O terceiro tomo também foi publicado como *Viagem de canoa de Sabará ao oceano Atlântico*. 1ª ed. 1869. Tradução de Murilo Carvalho e Ronaldo Kotscho. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp.

_____. *Vikram e o Vampiro, coletado e adaptado por Richard Francis Burton*. Tradução de Sérgio Augusto Teixeira. São Paulo: Círculo do Livro, s.d.

Livros e trabalhos acadêmicos sobre Burton publicados no Brasil

BARROSO, Giane Aparecida. *Pensando a Guerra do Paraguai: representações simbólicas*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2005.

BATISTA, Eduardo Luis Araújo de Oliveira; VIEIRA, Else R. P. Sir Richard Burton e Elizabeth Bishop: Pioneiros na tradução da literatura brasileira em língua inglesa. *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 13, n. 1, p. 13-25, jan./jul. 2009.

FERREIRA, Lúcio Menezes; NOELLI, Francisco Silva. Richard Francis Burton, os sambaquis e a Arqueologia no Brasil Imperial (Com tradução de textos de Burton). *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 17, p. 149-68, 2007.

GEBARA, Alexsander Lemos de Almeida. *A África presente no discurso de Richard Francis Burton: uma análise da construção de suas representações*. 2006. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006, depois publicada como livro pela Editora Alameda, em 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.

MORAES, Caléu Nilson. *O racista ignóbil e o perspectivista compassivo: refletindo sobre as traduções dos poemas de A Kasidah de Richard Burton*. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.

TORCATO, Lisa Marina Ofélia. *Sir Richard Francis Burton: andarilho nas fronteiras entre Oriente e orientalismo*. 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 de Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SILVA, Wilton Carlos Lima da. *As terras inventadas: discurso e natureza em Jean de Léry, André João Antonil e Richard Francis Burton*. São Paulo: Unesp, 2003.

VIDAL, Thiago Tavares. *Richard Francis Burton e os planaltos do Brasil: o cônsul, explorador, orientalista e antropólogo*. Dissertação (Mestrado) – Instituto Rio Branco, Kinshasa, 2011.

WEISSHEIMER, Felipe Salvador. *Richard Francis Burton e a inserção do Kama-Sutras como um manual sexual entre os vitorianos (Inglaterra, 1883)*. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2014.

Bibliografia geral

AHMAD, Aijaz, Orientalismo e depois: ambivalência e posição metropolitana na obra de Edward Said. In: _____. *Linhagens do presente*. Tradução de Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2002, p. 109-165.

AHMED, Wehib M. et al. *History of Harar and the Harari*s. Harar: Harari People Regional State Culture, Heritage and Tourism Bureau, 2015 [2008]. Disponível em: <https://www.everythingharar.com/files/History_of_Harar_and_Harari-HNL.pdf>.

ALCORÃO. Português. *Nobre Alcorão*. Tradução de 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>.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ASLAN, Reza. *No god but God*: the origins, evolution, and future of Islam. Nova York: Random House, 2006.

ASSAD, Thomas J. *Three Victorian travellers: Burton, Blunt, Doughty*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1964.

ATTAR, Farid ud-Din Attar. *A linguagem dos pássaros*. Tradução de Alvaro Machado e Sergio Rizek (a partir da versão integral em persa e francês de Garcin de Tassy, 1863). São Paulo: Attar Editorial, 1987.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tradução de Paulo Bezerra. 5ª. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Tradução de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

BALZA, Guilherme. "Deputado federal diz no Twitter que 'africanos descendem de ancestral amaldiçoado'", Uol, 31 março 2011. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2011/03/31/deputado-federal-diz-no-twitter-que-africanos-descendem-de-ancestral-amaldicoado.htm?cmpid=copiaecola>.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BECKER, Howard S. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. 2ª. ed. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

BERKEY, Jonathan. *The Formation of Islam*: religion and society in the Near East, 600-1800. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BIRD, Dúnlaith. *Travelling in Different Skins: Gender Identity in European Women's Oriental Travelogues, 1850-1950*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe: A civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

BIVONA, Daniel, *Desire and Contradiction*: imperial visions and domestic debates in Victorian literature. Manchester; New York: Manchester University Press, 1990.

BOB, Yonah Jeremy, "The top Shin Bet official who 'converted' a Hamas supporter to Judaism", março 2020. Disponível em: <https://www.jpost.com/israel-news/the-top-shin-bet-official-whoconverted-a-hamas-supporter-to-judaism-620657>.

BORGES, JORGE LUIS. "Biografia de Tadeu Isidoro Cruz (1829-1874)". In: ARRIGUCCI Jr., David. *Enigma e comentário: ensaios sobre literatura e experiência*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

BORGES, Jorge Luis. "Los traductores de Las 1001 Noches". In: _____. *Historia de la eternidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1997. Disponível em: <http://patriciadamiano.blogspot.com/2013/05/jorge-luis-borges-los-traductores-de.html#ixzz42tgukxih>.

CAIN, Peter J.; HARRISON, Mark (Org.). *Imperialism: Critical Concepts in Historical Studies*, v. 3. Londres: Taylor & Francis, 2001.

CAMBRIDGE DICTIONARY, Cambrige: Cambridge Unviersity Press, s.d. Disponívem em: <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/pandit>.

CARVALHO, Paula C. A. O imperialismo da história: reflexões sobre os limites do discurso histórico na historiografia indiana. *Hydra: Revista Discente de História da UNIFESP*, Guarulhos, v. 1, n. 1, p. 131–141, 2016.

_____. *Lawrence da Arábia* e a representação do nacionalismo árabe. *Temporalidades*, Belo Horizonte, ed. 22, v. 8, n. 3, p. 406-424, set.-dez. 2016.

CAULK, Richard A. Harär Town and Its Neighbours in the Nineteenth Century. *The Journal of African History*, Cambridge, v. 18, n. 3, p. 369-386, 1977.

_____. The Occupation of Harar: January 1887. *Journal of Ethiopian Studies*, Addis Abeba, v. 9, n. 2, p. 1-20, jul. 1971. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41967469>.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHEETHAM, Dominic. Middle-Class Victorian Street Arabs: Modern Re-creations of the Baker Street Irregulars. *International Research in Children's Literature*, Edimburgo, v. 5, n. 1, p. 36-50, jul. 2012.

COLLINS DICTIONARY. Glasgow: HarperCollins, s.d. Disponível em: <http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/mirza?showCookiePolicy=true>.

COOPER, Frederick. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press, 2005.

CUNHA, Paula Cristina Ribeiro da Rocha de Morais. Apontamentos teóricos sobre a literatura de viagem. *Caracol*, São Paulo, n. 3, p. 152-174, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/caracol/article/view/57686>.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Quando as imagens tomam posição – O olho da história*, v. I. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

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.

DOSSE, François. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 2009.

EBERLE, Marie. Behind Many Great Male Writers, There Are Even Greater Wives. Disponível em: <https://writingcooperative.com/behind-many-great-male-writers-there-are-even-greater-wives-1eb26596c07b>.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ÉNARD, Mathias. *Bússola*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Todavia, 2018.

ENCYCLOPEDIA BRITANNICA. Londres: Encyclopaedia Britannica (UK) Ltd. Disponível em: <http://global.britannica.com>.

EUROPEAN COMISSION, "Responses to returnees: Foreign terrorist Fighters and their families", julho. 2017. Disponível em: <https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/ran_br_a4_m10_en.pdf>.

FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

FREUD, Sigmund. O estranho. In: _____. *Além do princípio de prazer*. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Disponível em: <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxhbmFrZXluZXNzaXRlfGd4OjczZDE5NDk5YzI4ZmM1Mw>. Acesso em: 18 maio 2017.

GINZBURG, Carlo. As vozes do outro – uma revolta indígena nas Ilhas Marianas. In: _____. *Relações de força: história, retórica e prova*. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

_____. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GOETHE, J. W. *Divã Ocidento-Oriental*. Tradução de Daniel Martineschen São Paulo: Estação Liberdade, 2020.

GOODY, Jack. *O roubo da história*: *como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente*. Tradução de Luiz Sergio Duarte da Silva. São Paulo: Contexto, 2013.

GOTTLOB, Michael. *Historical Thinking in South Asia: A Handbook of Sources from Colonial Times to the Present*. Nova Delhi: Oxford UP, 2003.

GRANT, Ben. *Postcolonialism, Psychoanalysis and Burton: Power Play of Empire*. Nova York; Londres: Routledge, 2009.

GROSFOGUEL, Ramon. The epistemic decolonial turn beyond political-economy paradigms. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, p. 211-223, mar./mai. 2007.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. 2ª ed. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

HOBSBAWM, Eric. *A era do capital*: 1848-1875. Tradução de Luciano Costa Neto. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1977.

_____. *A era dos impérios: 1875-1914*. Tradução de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988

HOGARTH, D. G. *The Penetration of Arabia*. Nova York: Frederick A. Stokes, 1904.

HOLLANDS, Narinder K. *Preparing for a pilgrimage: Richard F. Burton, disguise, and India*. 2003. Dissertação (de Mestrado em Artes) – Departamento de Estudos Asiáticos da University of British Columbia, 2003.

HOPKIRK, Peter. *The Great Game: The Struggle for Empire in Central Asia*. Londres: Kodansha, 1994. Ebook Kindle.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes.* Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2018 [1938].

IRWIN, Robert. *Pelo amor ao saber: os orientalistas e seus inimigos*. Tradução de Waldea Barcellos. Rio de Janeiro: Record, 2008.

JAMES, Lawrence. *The Rise and Fall of the British Empire*. Londres: Little, Brown, and Co., 1994.

KABBANI, Rana. *Imperial Fictions: Europe's Myths of Orient*. Londres: Macmillan, 2008 [1986].

KIPLING, Rudyard. The Bronckhorst Divorce-Case. 1888. Disponível em: <http://pinkmonkey.com/dl/library1/kplng044.pdf>. Acesso em: 1 mai. 2020.

_____. *Kim*. 1887. Ebook Kindle.

_____. Mark of the Beast, 1890. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/134558/TheMarkOfTheBeastRudyardKipling.pdf?sequence=1>.

_____. The Return of Imray. 1891. Disponível em: <https://en.wikisource.org/wiki/The_Return_of_Imray>.

_____. Miss Youghal's Sais. 1888. Disponível em: <http://pinkmonkey.com/dl/library1/kplng037.pdf>.

KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos.* Tradução de Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LAISRAM, Pallavi Pandit. *Viewing the Islamic Orient: British travel writers of the nineteenth century*. Nova Delhi: Routledge, 2006.

LARSEN, Neil. Imperialism, Colonialism, Postcolonialism. In: SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeeta (Org.). *A Companion to Postcolonial Studies*. Nova York: Blackwell Publishing, 2000.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. *O imperialismo: a fase superior do capitalismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011 [1916]. Ebook disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1916/imperialismo/imperialismo.pdf>.

LEFEBVRE, Henri. *Presencia y ausencia*. México: Fondo de Cultura Económica. 2006.

_____. *The production of space*. Nova York: Blackwell Publishing, 1991.

LORDE, Audre. *A unicórnia preta*. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Ubu, 2020

MAALUF, Amin. *As Cruzadas vistas pelos árabes*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MACHADO, Beatriz Barcellos. *A trama e a urdidura* - um ensaio sobre educação a partir do encantamento. Tese (Doutorado) em Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MARZOLPH, Ulrich. *The Arabian Nights Encyclopedia*, tomo 1. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004.

MCCLINTOCK, Anne. *Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial contest*. Nova 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*, Durham, v. 30, n. 3, p. 491-511, 2010.

MEIHY, Murilo Sebe. *Habemus Africas: Islã, Renascimento e África em João Leão Africano (século XVI)*. Tese (Doutorado) em Letras, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

MERRIAM-WEBSTER DICTIONARY. Springfield: Merriam-Webster, Inc. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary>. Acesso em: 03 maio 2017.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-17, junho 2017.

MIL SUNNAS NOITE E DIA, s.d. (panfleto).

NABHAN, Neuza Neif, "Arabescos poéticos", Folha de S.Paulo, 10 mar. 1996. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/3/10/mais!/17.html>.

OXFORD DICTIONARIES. Oxford: Oxford University Press. Disponível em: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/munshi>. Acesso em: 03 maio 2017.

PALMER, Alan. *Declínio e queda do império otomano*. Tradução de Gleuber Vieira. São Paulo: Globo Livros, 2013.

PIERSE, William D., White Cannibals, Black Martyrs: Fear, Depression, and Religious Faith as Causes of Suicide Among New Slaves. *The Journal of Negro History*, Chicago, v. 62, n. 2, p. 147-159, abr. 1977.

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 ingénuo na literatura de viagens. In: CRISTÓVÃO, Fernando (Org.). *O olhar do viajante*: dos navegadores aos exploradores. Coimbra: Almedina, 2003.

PORTER, Andrew N. *European Imperialism, 1860-1914*. Nova York: Macmillan, 1994.

PORTER, Venetia et al. *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 de Jézio Gutierre. Bauru: EDUSC, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgar (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RIMBAUD, Arthur. *Je ne suis pas venu ici pour être heureux: correspondance*. STEINMETZ, Jean-Luc (Org.). Paris: Flammarion, 2015.

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, Durham, v. 22, n. 1, p. 185-210, 1995. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/303666>.

RUMI, Jalaludin. *A dança da alma.* Tradução de Rafael Arrais. Edição do Autor, 2013. Ebook Kindle.

SAHLINS, Marshall. *História e cultura: apologias a Tucídides*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

_____. *Orientalismo – o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosana Eichenberg. São Paulo: Companhia de bolso, 2013.

_____. *Reflections on Exile: & Other Literary & Cultural Essays*. Londres: Granta, 2012 [2000].

SARDAR, Ziauddin. *Mecca*: the sacred city. Nova York: Bloomsbury, 2014.

SHAH, Idries. *The Sufis*. Richardson, TX: ISF Publications, 2020 [1964]. Ebook Kindle.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. Tradução de Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SILVA, Amanda Luzia da. *"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.

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 de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

STEVENS, Mary Anne (Org.). *The Orientalists: Delacroix to Matisse: The Allure of North Africa and the Near East*. Londres: Thames and Hudson; The National Gallery of Art, 1984.

STOLER, Ann Laura. *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 2002.

STONE, Norman. *Turkey: A Short History*. Londres: Thames and Hudson, 2012.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Comment être un étranger: Goa, Ispahan, Venise (XVIe-XVIIIe siècle)*. Paris: Alma Éditeur, 2013.

_____. *Impérios em concorrência: histórias conectadas nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *O homem desenraizado*. Tradução de 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.

TURNER, Victor. *Process, Performance and Pilgrimage: A Study in Comparative Symbology.* Nova Delhi: Concept Publishing Company, 1979.

VARGAS LLOSA, Mario. *La verdade de las mentiras*. Buenos Aires: Alfaguara, 2002.

WALLEN, John. Burton, Said and postcolonial theory: an unreasonable discourse. *The Victorian*, Londres, v. 1, n. 2, p. 1-36, 2013.

WARD, Clarissa, "ISIS Behind the mask", CNN, março 2017. Disponível em: <https://edition.cnn.com/interactive/2017/03/europe/isis-behind-the-mask/>.

WILLIAMS, Philip. Extreme virtue and horrible vice: Sir Richard Francis Burton and orientalism. 2012. Disponível em: <http://www.writerightnow.co.uk/wp-content/uploads/2012/11/extreme-virtue-and-horrible-vice-by-phil-williams.pdf>.

WILSON, A. N. *The Victorians*. Londres: The Folio Society, 2008.

WIKTIONARY. San Francisco: Wikimedia Foundation. Disponível em: <https://en.wiktionary.org/wiki/sais>.

YOUNG, Robert. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Nova York: John Wiley & Sons, 2001.