

Eça de Queirós e o Islão

Questões do Oriente
Questões do Ocidente

Abdool Karim Vakili

De Évora às mesquitas do Cairo
passando por Paris; ou do
Orientalismo Português

EM 1869, EÇA DE QUEIRÓS, ASSIM COMO TEOPHILE Gautier e um numeroso mas selectivo grupo de outros convidados europeus, fez então, e a propósito das festas de inauguração do Canal do Suez, a sua viagem ao Oriente. Para Gautier, que havia anos vinha imaginando, (d)escrivendo, e encenando o Oriente, era finalmente chegado o momento da tão sonhada e desejada viagem ao Egipto. De certa forma, a sua realização ficara tanto decidida como ensaiada dois anos antes, aquando da Exposição Universal de Paris que Gautier assiduamente frequentou. Como para tantos europeus que viriam a viajar ao Oriente, então e mais tarde, a visita às exposições proporcionava e constituía uma espécie de ante-experiência da viagem. Para maior número ainda, aliás, que nunca chegaria a pôr pé nessas exóticas terras de cabeçalho político e fantasia, esse *era* o Oriente; o único que conheceriam de perto.

As representações de África e do Oriente nas grandes exposições, que precisamente a partir da Exposição de 1867 adoptaram o modelo de *representatividade* nacional e colonial que doravante passariam a assumir, constituíram importante vertente do discurso europeu de representação do mundo, estruturante e justificador das suas visões, projectos e ideologias imperiais. Tentativa de trazer, no sentido mais literal do termo, a um público (e opinião pública) mais lato – de lhe permitir ver e de lhe tornar palpável, por assim dizer –, as terras e povos dessas exóticas e cobiçadas paragens, essas representações necessariamente obedeciam a uma lógica simultaneamente do real e da ilusão. Ilusão de real, facultada pela transposição imaginativa de uma visita a distantes e exóticas terras representa-

O presente texto tem por base a comunicação do mesmo título apresentada na Universidade Federal do Rio de Janeiro e na Universidade de São Paulo em Junho 2000 no âmbito do programa «Eça de Queirós Entre Milénios: Pontos de Olhar» a convite do Instituto Camões.

das através da sua re-criação material: instituição de um Oriente orientalizado que ali se patenteava. Mas des-ilusão também: o efeito de real do Orientalismo, como Timothy Mitchell sugere¹, decorre e depende, duma forma mais fundamental ainda, do reconhecimento da cópia como cópia; confirmação portanto da existência de um Oriente 'real', porque origem da cópia, funcionando esta, porém, como âncora daquele, e, perversamente, recriando-o assim à sua imagem.

Durante a sua estadia no Cairo, cujas notas de viagem conhecemos sob a forma do volume postumamente organizado e publicado por seu filho com o título de *O Egípto*², Eça visitou algumas mesquitas. Não foram essas porém as primeiras que nos deixou descritas. Já antes, n'*O Distrito de Évora*, jornal de que foi Director e redactor único, Eça publicara algumas impressões de visita a uma mesquita³. Precisamente a Mesquita que figurara na Exposição de 1867 em Paris, e que Gautier também visitara⁴. Dos três breves parágrafos dessa descrição numas «Notícias da Exposição», outras tantas reflexões se sugerem que poderão aqviservir como uma primeira introdução geral ao tema que proponho tratar.

«A mesquita, que está no parque, é apenas uma amostra de arquitectura [...] Apresenta simplesmente, no conjunto e por partes, a cópia reduzida de uma mesquita célebre⁵. Por isso, o iman que impera naquela mesquita, e que é um simples guarda, não obriga os visitantes a deixar no vestibulo os sapatos e as botas – o que é a maneira de saudar usada pelos fiéis muçulmanos».

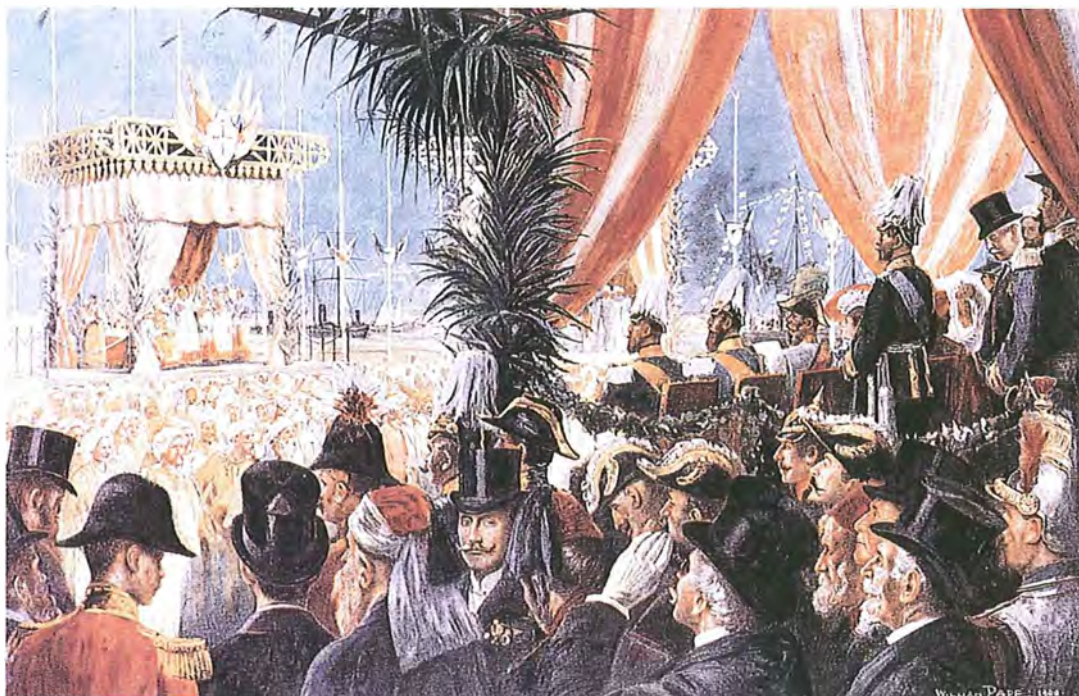
N'*O Egípto*, no fim do capítulo dedicado às mesquitas do Cairo, tendo agora finalmente visitado por si próprio verdadeiras mesquitas, Eça conclui porém – como remate e prova de um parecer que se pretende entre diagnóstico e autópsia do Islão contemporâ-

neo⁶ – afirmando que «os imãs, os scheiks, os ulemas, mostram as mesquitas aos estrangeiros: em algumas, nem exigem que se calcem as sandálias de esparto»⁷. Exactamente como o guarda feito imam da exposição afinal também os verdadeiros imans das verdadeiras mesquitas não obrigavam os visitantes a descalçar. A cópia assumia-se mais fiel ao original do que Eça imaginara.

Se o primeiro parágrafo de descrição da mesquita da Exposição expõe a artificialidade da cópia, o segundo pode ser lido como uma quase que meditação sobre a cópia: «*Contudo, há pessoas que não podem entrar numa mesquita verdadeira sem encarar com respeito o mihrab, espécie de altar orientado na direcção de Meca. É para esse lado que os fiéis, que nós chamamos infiéis, se voltam durante a oração. Sabemos perfeitamente que eles vivem nas trevas, mas também sabemos que se curvam perante o Criador, que crêem e que oram, o que muitos que se dizem católicos, não fazem*».

O Islão, que no estereótipo ainda predominante na época era denunciado como perversa e falsa cópia do Cristianismo, parece assim passar por mais fiel, passe o trocadilho, à Verdade. Em abono desta afirmação o texto de imediato invoca, como imagem por todos conhecida, *A Missa da Kabília* do célebre pintor orientalista Horácio Vernet – quadro referência do imaginário colonial francês, celebração dupla da Conquista da Argélia e da sua consagração cristã⁸. A visão assim conjurada, de árabes «prostra[ndo-se] com respeito» perante a Cruz, dando corpo à retórica dos fiéis vivendo nas trevas, implicitamente aponta para um tema caro do orientalismo católico: o do muçulmano como símbolo de uma fé viva que o Ocidente perdeu⁹. Ao mesmo tempo, a evocação dos fiéis cumpre um outro fim. Ela preenche o vazio da mes-

Cerimónia de abertura do Canal do Suez.
Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlim.



quita substituindo e impondo a representação do visitante à auto-representação para que fora concebida¹⁰. O fazê-lo através da tela ilustra um último aspecto. Exactamente como na descrição do *Kiosco* turco que o artigo de imediato passa a descrever, em que se diz ser aquele «a realidade de tudo quanto neste género temos visto em pintura, nos livros e no teatro», a veracidade e autoridade da representação radica e remete para outras representações.

Esta prisão de representações cumulativamente reforçantes, e sua prevalência mesmo sobre a experiência directa do viajante no Oriente, é um dos pontos assentes da crítica pós-Saidiana do discurso Orientalista em geral e da literatura de viagens em particular. Pelo que a Eça diz respeito, a questão foi recentemente explorada por Isabel Pires de Lima¹¹. É outro o aspecto que aqui me inte-

ressa, e daí a sugestividade do passo demoradamente citado.

Em primeiro lugar, a referência ao Islão não se faz aí apenas por alusão a uma representação assumida – a cópia da mesquita – mas especificamente através de uma visita (para mais de segunda mão), à Exposição Universal; o que implica uma primeira viagem e intermediação a, e por, Paris, centro da cultura europeia, «nova Jerusalem do progresso»¹². Esta mediação pelo centro é, quanto a mim, a perfeita definição do orientalismo, e mais propriamente da islamologia do Portugal oitocentista. País semi-periférico, cuja condição implica, na expressão de Boaventura Sousa Santos, um colonialismo de Próspero Calibanizado, ou Caliban Prosperizado¹³; nação da periferia europeia, cujo passado árabe, como o da Espanha – se bem que, a esse respeito, nunca vivido com o mesmo



complexo e ansiedade – o rende, perante o olhar Europeu do Norte, mais d'além do que d'áquem, o Portugal oitocentista não teve, para mais, um orientalismo, e menos ainda uma islamologia, instrumental colonial: um saber-poder para governar. Correctivo fundamental este para o reenquadramento da análise de Eça no contexto do discurso orientalista.

Por outro lado, a degeneração do Islão, que o desleixo dos imãs das mesquitas do Cairo supostamente revela, é atribuída no mesmo texto ao «contacto com o estrangeiro»; ao facto, (para antecipar), de que o mundo vai perdendo a sua originalidade, tornando-se

todo ele «uma contrafacção universal do Boulevard e da Regent's Street»¹⁴. Lembremos que as primeiras páginas de *O Egipto* são sobre a ainda bem Peninsular cidade de Cádiz, e que as primeiras observações sobre um povo são já aí, também elas, sobre a degeneração da raça em consequência da «invasão da vida moderna» – aqui a andaluza, como depois a árabe, e aquela não menos que esta igualmente decorrente do desfasamento entre as ideias literárias e a realidade encontrada¹⁵. Como logo aí explica, «a entrada num cérebro de ideias estranhas, contrárias ao elemento primitivo desse cérebro, deforma, muda, destrói as linhas fisionómicas»¹⁶. E assim *O Egipto*

«Quartier Turco da Exposição Universal de Paris de 1867», *L' Illustration. Journal Universel*, vol. LXIX, nº 1253, 2 de Março de 1867, p. 140.

de Eça se transforma toda ela numa crónica da perda da fisionomia da raça, e o seu pranto pela descaracterização duma forma de vida, tema recorrente de toda a sua obra.

De facto, o Islão revela-se uma referência relativamente insistente na obra de Eça, e assim como no exemplo citado, o que ela nos permite, é traçar através das suas várias expressões, e focando um aspecto menos explorado, todo um feixe de temas maiores do imaginário queirosiano. Mas se, por um lado, essas referências se prendem (e de forma talvez mais perversamente íntima ainda do que em muitos outros autores portugueses que contemporaneamente versaram temas islâmicos) com a própria questão de Portugal, por outro, nelas quase não encontramos qualquer eco dos temas nodulares do imaginário do Islão no Portugal do terceiro quartel de oitocentos.

O Mata-Mouros do Outeiro de São Bento e a Feira de S. João; ou os árabes e a História Pátria

Para efeitos de clareza de exposição podemos dizer que a temática do Islão em Eça de Queirós se reparte por três tópicos principais: referências ao passado islâmico Peninsular e Português e seu legado; a chamada «Questão do Oriente»; e o Islão-religião. Seguindo embora aqui esta divisão, logo se tornará evidente a forma como a circulação e tensão entre os vários temas, e o reenquadramento mais alargado dessas referências subjaz e reinscreve o seu sentido.

As referências ao passado islâmico da península, aspecto que aqui tratarei muito resumidamente, são dominadas pela visão de um Portugal forjado na Guerra constante com o Islão. Destasai, por um lado, uma forte especificidade e individualidade Peninsular, comprovada e traduzida numa literatura verdadeiramente popular, contrastante com o

Norte Europeu¹⁷, mas também, por outro lado – devido à diferente componente do elemento mourisco pós-reconquista –, uma forte diferenciação nacional em relação a Espanha¹⁸. A alusão ao *corpus* de literatura e tradição popular que revela e legitima esta consciência e visão da história portuguesa é duplamente significativa. Primeiro, porque a faz radicar numa memória de infância e mocidade quando pela repetida lição das xácaras logo aprendera que «sempre o crescente detestou a Cruz»¹⁹. Segundo, porque esta lição interiorizada de descritiva passa a explicativa, e portanto analiticamente limitadora quando se assume como um ódio de raça, mútuo e eterno. É o caso por exemplo da citada referência às xácaras que ocorre na discussão dos Ingleses no Egipto, ou ao *Romancero* na discussão da questão espanhola de Melila²⁰. Por outro lado, se os Ramires, na exemplaridade da sua identificação senhorial com Portugal, não podiam deixar de passar simbolicamente pelos míticos graus de Ourique, Salado, e Las Naves de Tolosa²¹; se Eça cita a expulsão dos Mouros da Península entre os grandes marcos da História²², e a tradição de «bater o moiro» lhe ocorre facilmente²³, o mesmo Eça não é menos presto a ridicularizar esses mesmos traços quando de vanglória *patriotaça*²⁴. Dos esplendores da civilização islâmica Peninsular, que Herculano e Oliveira Martins evocaram, e que nas últimas décadas do século maior e mais variado reconhecimento estavam assumindo na imaginário português às mãos de arqueólogos, escritores e poetas regionalistas, não há em Eça mais eco que aquela meia evocação da parte do Brejense João Gouveia quando, face ao cepticismo desdenhoso dos companheiros acerca da potencialidade agrícola do Alentejo, oportunamente lembra a obra outrora realizada pelos «Árabes» naquela província²⁵.

A «terrível questão» e os «resumos supremos»; ou das Cavalaricas de Augias à aprendizagem da Crónica e do Mundo

A chamada «Questão do Oriente» – «a grande e difícil questão política que ocupa todos os espíritos e assusta todos os gabinetes»²⁶ – representa inquestionavelmente o aspecto sob o qual o mundo islâmico maior atenção recebeu na obra de Eça de Queirós, atravessando mesmo todo o arco temporal da produção jornalística do autor, desde uma primeira referência logo no quarto número de *O Distrito de Évora*, a 17 de Jan. de 1867, até uma última já em 1897²⁷. Nem se concebe que assim não fosse. A Questão do Oriente designava então o problema suscitado pela suposta «enfermidade» do Império Otomano; ou seja, por um lado, os planos e interesses em jogo face ao seu desmembramento, e, por outro, as oportunidades, desafios e perigos inerentes na redefinição do mapa político Europeu em consequência de tal partilha, particularmente o de uma Rússia substancialmente aumentada em território e influência. Nela se cruzavam e concentravam, para a opinião pública como para a diplomacia e para política internacional, as pequenas e grandes questões da época. O problema da administração dos Lugares Santos adquiria então uma nova urgência perante a re-descoberta arqueológica, histórico-bíblica, missionária, literária, e turística da Palestina²⁸; processo a que o próprio Eça, viajante e escritor, não foi estranho²⁹. As reivindicações dos protectorados sobre as minorias religiosas do Império, com seu capital simbólico-religioso, anteriormente causa da rivalidade entre os monarcas francês e russo, disputavam-se agora em termos das pretensões de russificação e demagogia pan-slávica. As «obrigações» internacionais face ao «escândalo» dos massacres de

cristãos revestiam-se, para mais, de interesse político doméstico, exacerbando o confronto dos estilos políticos da filantropia cristã Gladstoniana e do novo-imperialismo Disraeliano; dos idealismos e da hipocrisia política e politqueira dos governos; do imperialismo dos estados e do chauvinismo das multidões. Fenómenos, todos eles, e que cada vez mais, atraíram e exercitaram a ironia crítica de Eça. Nela se conjugavam, ainda, através da agitação nacionalista nos balcãs, as «questões de nacionalidade» e os espectros da violência étnica; e através do pan-Helenismo, a memória político-literária do romantismo byroniano, e a arquetípica memória Esquileana e Tucídideana do conflito Perso-Grego. Por ela passavam, finalmente, como Eça fez passar, questões filosóficas e pragmáticas da legitimidade histórica das nações e dos impérios, do movimento da História, e do triunfo da liberdade e da soberania popular sobre o despotismo anacrónico do Sultão e do Czar. Como então deixaria ela de interessar um Eça que despertou para a crónica da política internacional em 1867? Aquele Eça que na periferia das periferias que era o Alentejo, comentando a histórica separação federal das monarquias Austro-Húngara, o expansionismo da Prússia, a absorção da Polónia pela Rússia, o triunfo da agitação reformista na Inglaterra, e a sorte de Maximiliano no México, procurava discernir naquela «*época sem nome*», «*em que tudo se abala, tudo se move*» o carácter da «*nova Europa*» gradualmente emergindo da «*luta de velhas tradições e novas renascenças*»³⁰. Que, atento e receptível a esta «*transformação subterrânea*» da Europa, teme precisamente da Questão do Oriente a guerra europeia que para melhor ou pior «*chamar[ia] à superfície umas questões terríveis e assombrosas, que poderiam precipitar muitas ruínas e acabar muitas sobera-*

nias»³¹. Ou aquele outro Eça que, retomando a crónica dez anos mais tarde, no ano em que a Guerra Russo-Turca chegou a levar a Europa à beira da conflagração geral, se encontrava então no centro do debate político Europeu. E se, como sustenta alguma historiografia revisionista, o que fez da Turquia uma «Questão» foram antes as ansiedades e reacções bloqueadoras das potências europeias face às iniciativas de reforma e modernização (e não a decadência) do Império Otomano³², também por aí ela se reveste de grande interesse, precisamente por salientar exactamente o ponto cego da visão queirosiana sobre o mundo não europeu: a incapacidade de reconhecer projectos reformistas e modernizadores da parte de elites não europeias como formas de reacção e não como mero mimetismo descaracterizador. Por último, a Questão do Oriente revela-se em Eça de um outro interesse ainda. O de se reconhecer nela afinal uma questão prismática, cujo efeito podemos tentativamente sugerir lembrando a identificação que Oliveira Martins faz ao aplicar a Portugal a designação de «*o enfermo do ocidente*»³³: ou seja, o facto de Eça tomar Portugal por referência implícita da discussão da Questão do Oriente.

Uma leitura de alguns números de *O Distrito de Évora* dos primeiros meses de 1867 poderá sugerir uma primeira aproximação à relação entre as várias faces da questão. Um, de 20 de Janeiro, publicado na secção de «*política estrangeira*», lamenta o «*finis Polónia*». Outrora o «*cavaleiro errante da Cristandade*», nos seus confins «*contendo a maré Turca*»³⁴, (palavras em que não podemos deixar de entrever a imagem simétrica de Portugal paladino), a Polónia fora agora, a exemplo de todas as pequenas nacionalidades, sacrificada no jogo das grandes potências. Mês e meio mais tarde a revelação de que «*em Lon-*

dres se tratavam certos negócios secretos que punham em perigo a nossa nacionalidade», e o angustiante e resignado reconhecimento de que «*nós estamos aqui por compassiva misericórdia dos poderosos, e que um dia vem chegando em que nos será intimada a ordem suprema de aniquilação*»³⁵, não só – retomando a questão das pequenas nacionalidades sacrificadas – remete para o artigo anterior tornando explícita a identificação implícita com a Polónia, como deixa já adivinhar, e até pelo seu apelo ao patriotismo, o tema dos «*tratados secretos*», «*partilha dos pequenos Estados*» e «*invasão*»³⁶ sucessivamente e diversamente retomado por Eça³⁷. Um segundo texto do mesmo número de 20 de Janeiro, publicado este na secção de «*política nacional*», inaugura uma segunda vertente fértil de referência. Denunciando «*a decadência*» de Portugal que Eça define de «*íntima, estéril, destruidora*», e caracterizando esse processo pelo recurso a uma série de comparações históricas, a única a outra nação contemporânea é à Turquia, à qual Portugal se assemelharia pelo «*embrutecimento*»³⁸. Conjurando o estereótipo de enfermidade, que já de si sugeria a aniquilação como fatal, e referindo-se para mais às causas culturais da decadência, e à relação entre estas e a própria sobrevivência da nação, (exactamente retomada, trinta e três anos mais tarde, na Circular da *Revista de Portugal*³⁹), a analogia deixa transparecer a identificação dilacerante que precisamente simboliza a Geração de 70 e o seu cavalo de batalha.

Antes de entrar na Questão do Oriente propriamente dita, uma palavra preliminar ainda. Anos passados sobre os textos de *O Distrito de Évora*, escrevendo sobre a Questão da Irlanda, Eça começa por recordar o impacte da Questão da Polónia sobre a sua geração⁴⁰. Esta transposição das várias «Questões» do

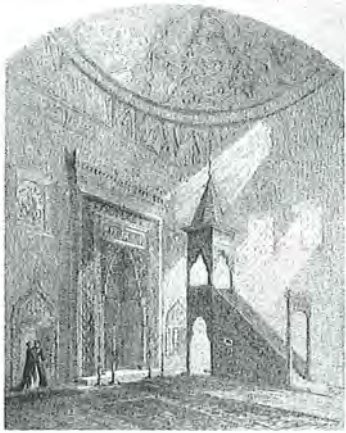
século XIX alerta também para a complexa transposição e trans-identificação dos intervenientes. Assim, se em anterior artigo da mesma série⁴¹, Eça passara do aventureirismo colonial inglês no Afeganistão para a igualmente «melancólica história» da presença inglesa na Irlanda; da repressão dos movimentos insurreccionais afegãos, com os seus «messias indígenas» pregando a guerra santa «com os grandes nomes de Pátria [e] de Religião», para a brutal supressão da inevitável insurreição pregada pelos «agitadores da Irlanda, os seus profetas, os seus chefes»; justificada uma pela «segurança do Império», e pela «integridade do Império» a outra –, também neste outro artigo sobre a Irlanda a recordação da Polónia funciona em explícita identificação da esclarecida e liberal Inglaterra com a despótica Rússia⁴².

O artigo sobre o Afeganistão sugere duas observações mais. Estruturada a discussão da intervenção inglesa em termos da ilustração do «humorístico lugar comum» de que «a História é uma velhota que se repete sem cessar»⁴³, o próprio texto se articula em termos de uma descrição comparativa repetitivamente fundada sobre a frase «foi assim em 1847, é assim em 1880». Ao contrário de Marx, não é a farsa em repetição da tragédia que Eça aqui pinta, mas farsa em caricatura de farsa, e é portanto a caricatura o princípio que preside ao texto. Os factos, como a seis vezes repetida referência a «1847» significativamente indicia⁴⁴, contam bem pouco. Fundindo a invasão de 1839 com a expedição punitiva de 1842, caracterizando-a como «invasão arruinadora» parecendo ter por objecto e razão unicamente o próprio Afeganistão, e omitindo conspícua e deformadoramente qualquer referência à Rússia, esta crónica é bem representativa das séries adiante referidas. Assim, por um lado, o «Afeganistão» não passa aqui de mero pre-

texto para uma discussão da Inglaterra e do imperialismo inglês que é o verdadeiro objecto em causa. Por outro, em contraste pronunciado com as referências à Irlanda no mesmo artigo, os afegãos nunca passam de mal esboçados figurantes, «massa bárbara» de «uns poucos milhões de fanáticos», não faltando também as referências ao inevitável serralho, aos «vagares orientais» do cerco, e a uma Cabul que Eça não pode deixar de inventar «santa cidade».

O Bosque de Azambuja e os Pontos de Reticência; ou como vamos a caminho do Egipto

Na discussão da Questão do Oriente, pelo que respeita ao Islão enquanto religião e civilização, duas facetas diferentes são reveladas por cada uma das duas principais séries de textos que Eça lhe dedicou: a série sobre a Guerra Russo-Turca escrita para o jornal *A Actualidade* do Porto em 1877-78; e os artigos sobre os ingleses no Egipto, publicados na *Gazeta de Notícias do Rio de Janeiro*, de Setembro a Outubro de 1882. Os artigos sobre a Guerra Russo-Turca, cruzados que são pelas críticas ao despotismo Russo, por um lado, e às intrigas políticas da Inglaterra e demais potências europeias, por outro, são porém também aqueles em que mais se revela a forte repetição dos piores estereótipos orientalistas sobre a Turquia e sobre o Islão⁴⁵. Assim, por exemplo, quando a 5 de Março de 1878, comentando o tratado de San Stefano e as consequências da Guerra agora concluída, Eça declarava, uns quarenta anos prematuramente, a morte do Império Otomano, acrescentou ainda: «Como potência europeia findou: é uma potência asiática. Ei-los enfim depois de tantos séculos expulsos do continente; mas custou: entre a guerra que os arrojou do algarve e da Andaluzia, até à campanha



«Interior da «Mesquita de Brussa», Exposição Universal de Paris de 1867», *L'Exposition Universelle de 1867 Illustrée*, nº 3, p. 36.

que a sacode da Romélia e da Bulgária, medeiaram séculos. A luta começada pelos reis católicos da Península é completada pelo Czar e será terminada pelo Czar»⁴⁶.

Ora, não foram, claro está, os Otomanos que invadiram a Península Ibérica, nem foram eles que foram expulsos do Algarve. Eça funde aqui todo o Islão numa massa única sem diferenciação histórica, traindo o dicotomismo clássico do Orientalismo⁴⁷. Mas a imagem verdadeiramente representativa do tom destes artigos, é a que logo completa o passo anterior: «Constantinopla é deixada simplesmente aos turcos, como um favor transitório, que bem depressa perderão também; o Sultão levará a sua corte, o seu serralho, os seus eunucos e os seus tamborins para Drussa ou para Esmirna, na Ásia Menor, e nunca mais ouviremos falar dele; reentrarão talvez na bárbarie da raça decaída, longe da corrente da civilização que na Europa os envolvia, os vivificava, recairão com toda a inércia do fatalismo, na passividade e no animalismo da vida puramente asiática; esquecerão tudo o que aprenderam na Europa, e na desgraça, prendendo-se mais ao mais puro maometanismo e, isolando-se no Alcorão, não serão bem depressa mais do que um povo pitoresco e semibárbaro, que se irá visitar com risco e com fadiga, ao interior da Ásia Menor!»⁴⁸

Na verdade, Eça retoma aqui os termos da sua ainda mais impetuosa declaração da «resolução conclusiva» da questão do Oriente e da expulsão dos turcos da Europa formulada dez anos antes. Descrevendo então a presença dos turcos na Europa como «um acampamento de bárbaros na praça duma capital»⁴⁹, e recorrendo constantemente agora às pressupostas qualidades de «impassividade», «fatalismo», «fanatismo» e «asiatismo» do turco⁵⁰, Eça adopta os mais banais estereótipos orientalizantes da Turquia. Nem nas pró-

prias palavras Eça se distingue, no artigo de 1867, de Manuel Pinheiro Chagas, ou no de 1877, de Serpa Pimentel, nos seus respectivos textos das mesmas datas⁵¹. Em todos três, a designação da quatro vezes centenária presença turca na Europa como acampamento⁵² traduz e reduz a imagem do Império Otomano à originária e perene condição de bárbaro, nómada e guerreiro, cuja civilização contemporânea é mera aparência de circunstância devida ao meio, mas impermeável à raça. Doze anos sobre esta última data, em comprovação da tese de que «é o carácter das raças, e não a forma dos governos, que faz ou impede as civilizações» é à mesma convicção que Eça dá expressão afirmando que «uma república na Turquia, mesmo com todos os direitos do Homem traduzidos do francês, seria sempre turcamente abjecta»⁵³; como é também ainda a mesma «imbecil esterilidade da Turquia» imputada pelo jovem viajante no Líbano em fins de 69⁵⁴.

Bem mais interessante e complexa pelo que se refere a esta questão dos estereótipos e de toda a relação de Eça com o Oriente é a série sobre os ingleses no Egipto, que também mais complexamente evidencia os múltiplos níveis de referência e estruturação ideológica do discurso. Os textos de Eça sobre a Guerra Russo-Turca foram escritos ao longo de vários meses, correspondendo, pontualmente, ao assunto do dia; dobravam-se entre comentário noticioso e reflexão crítica. Os seis artigos de 1882, pelo contrário, constituem uma peça integral, estruturada como um todo; e é o olhar retrospectivo (datado de poucos dias antes da derrota de Arabi em Tel el-Kibir⁵⁵) que determina não apenas a narrativa mas todo o processo analítico e a própria montagem retórica. São textos assumidamente do domínio do ensaio interpretativo, e mordazmente sarcásticos, cujo efeito portanto

importaria ter em conta. Deixando de parte, porém, a análise da estruturação retórica do artigo em si, que não cabe aqui fazer, limito-me a uma desconstrução exemplificativa da contextualização e representação do Islão⁵⁶.

A título preliminar, num primeiro elemento caracterizador que é de imediato uma declaração de posição do escritor, Eça cita a incompreensão Europeia da realidade Egípcia, e portanto de Arabi, por não o verem avançar com um «programa», explicando que «em país muçulmano, sob a lei do Alcorão, não os há»⁵⁷. Ora, sabemos que esta montagem de Eça visa censurar a incapacidade europeia de reconhecer um contexto político-cultural diferente, e que Eça logo defende que, não obstante a falta de programa, «Arabi trazia três ou quatro ideias que, se houvesse uma Europa decente, que lhe permitisse a realização, podiam ser o começo de um novo Egipto [...] um Egipto para os Egípcios»⁵⁸. Mas não podemos ignorar o facto de Eça assentar esta posição de empatia sobre um preconceito de base cultural-religioso que ainda mais profundamente ignora e deturpa o contexto político-cultural egípcio. Na verdade, o programa – que era o do «Partido Nacional» formado em 1881 – existia, era de base liberal constitucional, e precedeu o movimento militar de Arabi cuja revolta se fez em apoio do partido⁵⁹. O mesmo processo transparece na caracterização do patriotismo de Arabi. Arabi «não é», não pode ser, «um Mazzini, nem um Luís Blanc» porque para Eça ele é «um árabe do antigo tipo, que apenas leu um livro – o Alcorão»⁶⁰. O Arabi de Eça é antes a expressão de uma afirmação heróica, individual, o sabre da revolta onde o resto da população se resigna, passiva e fatalisticamente, «invocando o nome de Alá»⁶¹; o último reduto da autoridade contraposto a uma «população de cem mil fanáticos»⁶².

A mesma relação entre imagem estereotipada e empatia paternalista, se bem que incontestavelmente sincera e mesmo visceral, é patente num passo (que é, para mais,) profundamente revelador da relação entre esta produção jornalística de Eça e a sua experiência de viajante. Comentando a explosão de violência que rebentou em Alexandria, e permitindo-se de imediato, a «respeitosa» sugestão correctiva, de que o «*massacre dos cristãos*» se devesse talvez antes chamar de «*matança dos muçulmanos*»⁶³, Eça começa por estruturar o texto com a recordação da cena por ele testemunhada em Alexandria, dum empregado europeu «*arrancando a pele das costas de um árabe*», após o que, o árabe «*fora-se agachar a um canto, com os olhos luzentes como brasa, mas quieto e fatalista, pensando decerto que Alá é grande nos céus e necessário na terra a courbacha do estrangeiro*»⁶⁴. Acrescentando retoricamente que não pretende com o episódio evocado sugerir uma alegoria das relações entre os europeus e os egípcios (o que de facto faz), muito menos insinuar que o massacre fora tardia vingança de tais brutalidades burocráticas, o que a inserção do testemunho pessoal no texto⁶⁵ sugere – exactamente como a invocação do conhecimento directo da realidade do *fellah* sob a administração kedival em abono da opinião emitida sobre a realidade dos súbditos da administração otomana sugerira na série anterior – é uma alegoria. Mas uma alegoria da relação do próprio Eça com o Oriente; do comentador político autorizado com, e pela, experiência sentida do viajante.

Entrando na contextualização da questão, Eça começa por afirmar que «*o Egipto não é a Serra Leoa; e o Crescente ainda não anda tão de rastos que consinta em ser sistematicamente espancado pela Cruz*»⁶⁶. Por um lado, Eça exprime aqui uma autêntica crítica do impe-



«Ismail-Pacha, Vice-rei do Egipto», *Archivo Pittoresco. Semanário Ilustrado*, vol. X (1867), nº 45, p. 553.

rialismo enquanto *olhar* hierarquizante. O europeu no Egipto que considera e trata o *fellah* como um ser de raça ínfima – atitude partilhada aliás, a título exemplar e já com outro peso, por um Gambeta – revela o «*absurdo desprezo por uma raça, a quem a civilização tanto deve*». Atitude esta, que Eça atribui à «*complicada abundância da nossa civilização material, as nossas máquinas, os nossos telefones, a nossa luz eléctrica*»⁶⁷ que tornaram os europeus «*intoleravelmente pedantes*». E o cúmulo desse pedantismo, é o inglês *jingo*. O mesmo pedantismo e *jingoismo* que Eça retratará na satisfação estonteada do inglês gozando a suposta «*compra do Egipto*»⁶⁸ e na comemoração da vitória do Afeganistão⁶⁹. Por outro lado, o próprio olhar de Eça se revela igualmente hierarquizante: a comparação das civilizações islâmica e europeia tem por contraponto a não-civilização africana. Se a denuncia indignada do tratamento do Egipto abre com a afirmação da sua superioridade à Serra Leoa, ela fecha igualmente pela sua demarcação da Zululândia e da Cafraria. E no entanto, exactamente quando Eça estava descrevendo o Rei Zulo como selvagem nu e mais coisa bruta que humana⁷⁰, o próprio Cetywayo, como Eça bem sabia pela imprensa, estava em Londres, cortejando a alta sociedade inglesa, requerendo da Rainha a rectificação do seu injusto desterro, e apresentando-se como soberano de um Estado invadido pelos ingleses cujo único crime tinha sido a defesa do seu próprio reino⁷¹. Mas como a Zululândia não é o Egipto, assim Cetywayo não pode ser um Arabi.

Mas mesmo pelo que respeita a caracterização da civilização islâmica importa, ainda que parenteticamente, salientar um outro aspecto. Se a base da crítica do imperialismo cultural implícita na denúncia Eciana do olhar desprezadoramente hierarquizante do

europeu, de certa forma se desdobra numa crítica do positivismo redutivista – aquele mesmo que progressivamente vai assumindo a importância que sabemos no Eça da chamada última fase –, não menos interessante se afigura o reverso da imagem representada pelo egípcio: «*O árabe de modo nenhum se julga inferior a nós; as nossas indústrias, as nossas invenções não o deslumbram; e estou mesmo que, do calmo repouso dos seus haréns, o grande ruído que nós fazemos sobre a Terra lhe parece uma vã agitação. [...] Assim, o muçulmano admira um momento o nosso gás, os nossos aparelhos, os nossos realejos, todo o nosso génio mecânico, depois cofia a barba, sorri, e pensa consigo: tudo aquilo prova paciência e engenho, mas eu tenho dentro em mim qualquer coisa de melhor, e superior mesmo ao vapor e à electricidade – é a perfeição moral que me dá a lei de Maomé*»⁷².

O árabe, combinando o anti-materialismo estéril com a esterilidade do fanatismo espiritual, deixa assim antever a outra face e atitude para com a marcha do mundo que é a reacção ultramontana, igualmente repudiada por Eça.

A análise do movimento de Arabi, leva à constatação do que toda a história do século XIX parecia estar provando, quer internamente na Europa, quer imperialisticamente fora dela: o facto de que «*concentrada a questão entre uma poderosa nação invasora e um patriota que defende o seu solo*» para as Polónias deste mundo a «*Europa*» não passa afinal de «*um grande pinhal de Azambuja*»⁷³. E é este passo que dá lugar ao trecho chave: «*A pequena propriedade política tende a acabar. Toda a terra vai em breve reunir-se nas mãos de quatro ou cinco grandes proprietários... Ontem era Tunis – porque a França necessita proteger a fronteira da Argélia. Hoje, é o Egipto, porque a Inglaterra precisa assegurar o cami-*

*nho da Índia. Amanhã, será a Holanda – porque a Alemanha não pode viver sem colónias. Depois a Sérvia – por motivos que a seu tempo a Áustria dirá. Mais tarde, a Roménia – porque a Rússia é forte. Depois a Bélgica – porque sim. Depois...»*⁷⁴.

Pela forma como convida, (impõe mesmo), o leitor a preencher o nome de Portugal, a pensar Portugal na sequência duplamente invocada do rol de pequenas nacionalidades sacrificadas, e duma inexorável cadeia de efeito dominó na balança de poderes europeia – que Eça várias vezes vem repetindo desde os já referidos textos de *O Distrito de Évora*⁷⁵ – a elipse inserida é precisamente a representação paradigmática de toda a discussão Eciana da Questão do Oriente: o do seu sempre presente subentendido, que cabe ao leitor saber pensar⁷⁶. Assim é que, escrevendo a Eça no contexto do Ultimato, e comentando a situação a 26 de Julho de 1890, em termos de um «afogar-se a gente mansamente num banho de merda», Oliveira Martins remata concluindo precisamente que «assim caminhamos para o Egipto, e não faltará em breve a comissão administrativa inglesa»⁷⁷; e que, comentando a mesma situação duas semanas mais tarde em carta ao Conde de Arnoso, Eça compara uma consequente ocupação espanhola de Portugal simultaneamente com a ocupação inglesa do Egipto, e com o retalhar da Polónia cuja lamentável história Portugal iria repetir⁷⁸.

Do Vale do Nilo aos Renans do Islão; ou do Mundo analisado

Após a fecunda elipse, o trecho citado fecha do seguinte modo: «Este assunto é lúgubre. Voltemos ao vale do Nilo!»⁷⁹. Mas o que traz essa mudança de cena? Literalmente uma descrição das forças posicionadas para a Guerra⁸⁰. Mas esta, perante a interrogação a

que convida o facto de o resultado não estar em causa, rapidamente se resolve numa meditação mais abrangente: a derrota do sonho egípcio é certa, mas haverá a possibilidade de um *Jihad*? A resposta de Eça é um não absoluto. E é a certeza dessa convicção que, precisamente pelo facto de o Islão simbolizar para o Ocidente o último reduto de um atavístico e ferrado fanatismo religioso, necessariamente a alarga – ou talvez melhor dito, a reduz – a uma discussão sobre o estado religioso do mundo. Emblematicamente, tratando-se da sua mais importante discussão do Islão (razão porque a cito mais demoradamente), é de facto mais uma vez o Ocidente que afinal está em causa:

*«Em primeiro lugar, [porque] nunca se fez! O Crescente tem sido muitas vezes humilhado pela Cruz [...] e todavia o estandarte do profeta continuou enrolado nos sacrários de Meca. E a minha opinião é que se ele fosse um dia desenrolado – haveria apenas um pedaço de pano verde mais, flutuando ao vento do céu»*⁸¹.

E querem que lhes diga porquê? Porque penso que os muçulmanos estão a esta hora tão cépticos como nós outros, os cristãos. [...] Dentro do Alcorão vê-se já o caso melancólico de uma lei divina ir caindo em desuso. [...] Como o nosso evangelho, a palavra de Maomé vai-se tornando objecto de poesia, de comentário, de controvérsia. Há Renans no Islão; e o verbo divino, uma vez analisado, deixa de inspirar a fé que leva à morte.

Por todo o universo a religião desaparece das almas: e apenas lá fica essa vaga religiosidade [...] Neste estado negativo, de passividade na dívida, não se gera facilmente um impulso de acção forte. Um Jihad no Islão é tão impraticável – como uma cruzada no cristianismo. [...]

Maomé nas suas mesquitas, Cristo, nas nossas capelas, vão singularmente envelhe-



«Abdul-Aziz, Sultão da Turquia», *Archivo Pittoresco*.
Semanário Ilustrado, vol. XI (1868), nº 11, p. 85.

cendo; o nosso messias vai-se cobrindo a pouco e pouco do pó que levanta o forte arado da razão, lavrando um mundo novo; e o profeta do Islão, tendo perdido a força da sua unidade, subdividido em mil profetas menores que presidem a mil seitas diferentes, mal pode resistir à lenta avançada da civilização ocidental. E com Cristo e Maomé [...] desaparece o que nessas religiões havia de vivo e militante. Resta Deus, resta Alá. Sublimes abstrações, incapazes de inspirar amor ou heroísmo.

Clovis batia-se por Jesus, que tinha um peito de homem como o dele [...] Soliman morreria feliz por Maomé, que era como ele um guerreiro [...] Mas quem se vai bater por Deus, por Alá, essas entidades tão vastas [...] e tão pequenas [...] que nos são subalternas porque feitas á nossa imagem, e são no fundo a nossa própria alma alargada até ao infinito com todas as suas fraquezas!»⁸².

As considerações tecidas por Eça sobre o Mahdismo e o Jihad, requerem algum comentário. Na verdade estes aspectos, que são precisamente os que indiciam a maior vitalidade do Islão no período em causa, e que assumiam as mais das vezes um traço especificamente anti-colonial⁸³ são, talvez não por acaso, exactamente aqueles que Eça menos compreendeu. Não os viu nem com os olhos pragmáticos dos estadistas e comentaristas, imperialistas ou anti-imperialistas ingleses – de que um Batalha Reis, cronista em Inglaterra, com não menos ironia de expressão que Eça tão bem se compenetrara⁸⁴; nem com os dos neo-românticos e decadentistas exotistas e orientalistas; nem chegou alguma vez a reconhecer no Islão o papel (racista e determinista embora), que um Oliveira Martins ou um Adolfo Coelho lhe concediam em África, e que Magalhães Lima comentou na própria *Revista de Portugal* aventando que «de todos os fenómenos religiosos do século XIX, o mais

considerável será talvez o renascimento e o progresso do Islam no continente negro»⁸⁵.

Em parte esta cegueira resulta de ignorância e arreigados preconceitos acerca do imobilismo, do fatalismo e do cismatismo inerente ao Islão. Mas o que verdadeiramente a determina, é acima de tudo a incapacidade de conceber uma modernidade Islâmica, ou simplesmente não Ocidental, em cujas expressões portanto apenas reconhece um mimetismo embasbacado de elites desenraizadas⁸⁶. Por outras palavras, uma concepção do mundo e da marcha da história em termos de uma inexorável massificante e banalizante europeização cujo índice é o próprio desencantamento do Oriente. Assim, a carta de Fradique a Mr Bertrand B.⁸⁷, mais não é que um eco da primeira «Carta de Paris e Londres» onde o lamento de que «no Cairo, cidade dos califas, há cópias do Mabille, e os ulemás esquecem as metáforas gentis dos poetas persas, para repetir os ditos do 'Figaro'»⁸⁸ logo se apoia na sua «recordação» de viajante de que «o primeiro som que ouvi, ao penetrar as muralhas de Jerusalem, foi o câncã da 'Bela Helena'» – como poderia igualmente ter lembrado a visita à mesquita do Cairo em que não teve que descalçar os sapatos.

*A Porta, o Ponto, os Sinos
e os Sinos*

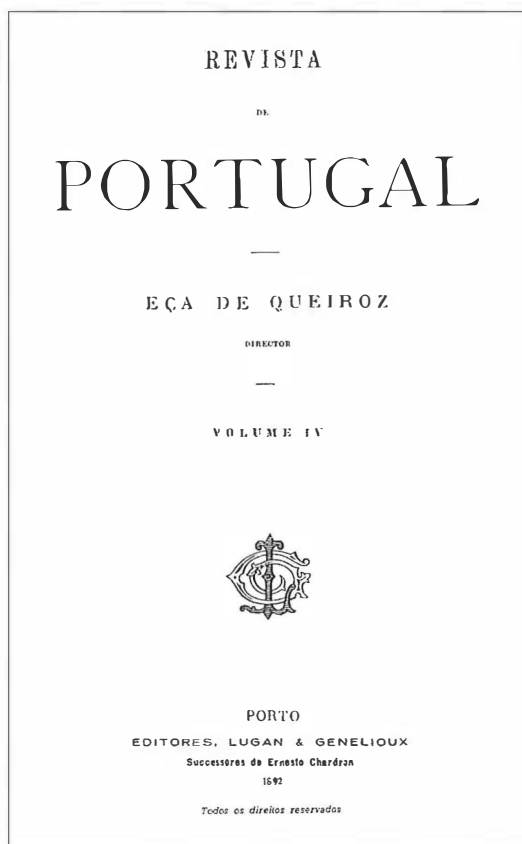
Desde a sua primeira entrada em cena como personagem, quando pela recordação confessional da Condessa de W. Fradique nos é apresentado num folhetim do *Mistério da Estrada de Sintra* «sentado num sofá com abandono asiático», logo também a sua costela orientalista é anunciada pela concisa referência às suas viagens pelo Oriente e, mais significativamente, ao facto de ter estado em Meca⁸⁹. Blague mais afim da igualmente afectada alusão a ter sido corsário grego, é aqui

ainda um traço entre Byroniano e Burtoniano, mais carregado de romantismo, aventura e risco, de exotismo, transgressão e dissimulação do que da caracterização de que mais tarde Fradique se vai realmente revestir. Aliás, se é esse mesmo sentido de fuga, romantismo e sensação que é confirmado pelo facto de também já a própria Condessa, na excitação embriagante e libertadora dos seus primeiros planos de viagem, ter sugerido a seu primo o «*ir a Meca disfarçados*»⁹⁰ a par dum «*beber água do Nilo*» ou «*caçar os chacais*», este simultaneamente revela o quanto a ideia se teria vulgarizado no imaginário europeu do século XIX⁹¹, e o quanto, como tal, seria indigna do Fradique que ele mais tarde se tornou. Também a sua segunda entrada em cena – agora pela mão do biógrafo que o eternizou – se faz novamente revestir de um orientalismo meramente de pose, híbrido de turco e asiático, sugerido pelas referências ao «*divã*», aos «*dois cobrejões orientais*», à «*cabaia chinesa*» e ao «*aroma oriental*» que lhe dá aos aposentos um «*ar abafado de serralho e de academia*»⁹². Por outro lado, esse orientalismo assume-se e revela-se agora já de um outro tom: as «*quatro vezes*» que as suas viagens o levaram «*ao Oriente*», incluíram, para além de passagens ou estadias pelo Saara, Marrocos e Egipto, períodos de residência alongada em Jerusalém, na Pérsia e no pashalik Otomano de Bagdade⁹³. E Fradique, que «*falava com abundância e gosto*» o árabe, que «*conhecia o Oriente*» com «*profundidade e miudeza*», exhibe agora o traço revelador da atitude orientalista, classificando enciclopedicamente a olho nu as raças, história, costumes e «*lugar próprio na civilização muçulmana*» dos tipos do Oriente⁹⁴.

Ora, precisamente o ponto em que essa autoridade singularmente se expõe em concreto, e que coincide, na narrativa do episódio

babista, com a mais enrodilhada convergência dos *topoi* islâmicos de Eça, é também, e tão pouco por acaso, aquele em que o orientalismo de Fradique mais radicalmente se desautoriza e o orientalismo de Eça melhor se define.

Antes, porém, uma palavra ainda de metacrítica sobre o episódio babista. Onde António José Saraiva vê no apostolado babista de Fradique apenas a sôfrega busca de emoção, entretenimento e razão de existência a que é forçada a «*personalidade desancorada*» que é a do individualista desenquadrado do grupo – no fundo o egotista e desistente que é Fradique⁹⁵; Álvaro Lins descobre antes uma tomada de atitude excêntrica em que se espiritualiza, como no próprio Fradique, «*o que havia no seu tempo, de mais elevado e de mais encantador*», inventando-o até, para maior efeito, «quasi-mártir» dessa religião⁹⁶. Para Isabel Pires de Lima, o interesse militante de Fradique pelo babismo reflecte o seu carácter de «*eterno pesquisador das panaceias da humanidade*»⁹⁷, do utopismo e do diletantismo *touriste*, que precisamente define o «*heroísmo decadente*» do dandi. Para Ofélia Paiva Monteiro, o episódio do babismo, reflectindo por um lado sobre o narrador memorialista, exprime a comicidade do seu provinciano «embasbacar» em proporção com a grandeza que para ele Fradique vai assumindo; por outro, exemplifica o tipo de atitude desconcertante que, concretizando embora o dandismo fin de siècle de Fradique, o transforma num «*cómico 'hiper-dandi'*». Por um lado e por outro, portanto, e assim exemplificando o «*jogo humorístico que preside ao texto*», o babismo exemplifica a montagem que permite ao autor implícito a formulação de uma crítica da sua geração espelhada na personagem de Fradique⁹⁸. Na discussão de cada um destes críticos, o babismo funciona,



pois, como significante esvaziado de sentido ou referente, mero espelho de cada leitura-construção de Fradique. Lindeza Diogo e Osvaldo Silvestre, por último, cuja leitura crítica denuncia embora a *reductio* da passagem do moinho budista de orações ao moinho de café como «uma apropriação do exótico, do estranho, do elevado, do lírico, pelo banal, familiar, normal e europeu»⁹⁹, citam porém a crença no babilismo em exemplificação da «epistemologia 'interessada'» de Fradique-antropólogo, segundo a qual «é necessário 'amar' para compreender costumes e valores estranhos»¹⁰⁰. Mas como especificamente compreendeu então o babilismo o babilista Fradique?

Apenas o sabemos, conceda-se, em segunda mão, pela recordação do narrador, o qual imediatamente se escuda por trás da passagem dos anos de forma a desculpar alguma eventual incorrecção dos factos¹⁰¹. Mas o que temos, é elucidativo: não tanto pela incorrecção factual¹⁰², ignorância e, anacronismo¹⁰³ evidentes na representação do babilismo, mas pela completa deformação a que este é sujeito enquanto religião, reproduzindo de perto a tradição medieval de polémica anti-islâmica. Desprovida a sua origem e doutrina do contexto histórico, cultural e religioso especificamente islâmico que foi o seu – o milenarismo shiíta e shaiki iraniano¹⁰⁴ –, reduz-se-a finalmente a um modelo «clássico» judeo-cristão: o Bab «em resumo era um messias, um Cristo»¹⁰⁵.

Tendo em conta a versão Fradiquiana do Babilismo, não deixa de ser algo curioso, para não dizer desconcertante, o facto não só de Eça e Fradique constarem na historiografia do babilismo, pela autoridade de um dos seus mais reputados cronistas, como a primeira ficcionalização em prosa do episódio do Bab¹⁰⁶, mas de Eça aparecer nomeado, mercê de uma apresentação cuidadosamente censurada do texto em tradução¹⁰⁷, entre os poucos europeus que teriam «simpatizado com a nova religião»¹⁰⁸. Para mais, ao propor, comentando a questão das fontes do escritor português, que Eça muito possivelmente teria suplementado a leitura de *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Central* de Gobineau (fonte primeira e fundamental do conhecimento europeu da época sobre este movimento) com um conhecimento em primeira mão do facto da expansão bahai no Egipto colhido aquando da sua estadia no Cairo¹⁰⁹, (onde a perseguição de mercadores Bahai persas em 1868 teria possivelmente deixado eco em alguns círculos consulares ou outros),



Constantinopla nos finais do século XIX.

o autor acaba por revestir a presença do episódio babista no texto Fradiquiano de ainda maior autenticidade. Estranha vingança do destino esta, em que Fradique Mendes é recuperado pelos seus congéneres de ocasião e se transforma no episódio babista de Eça.

Fradique, o «leão português»¹¹⁰, e nenhum estranho a Cruzadas em terras de Oriente¹¹¹, sugerindo a Said el Souriz, «a ideia de apoiar o babismo nas raças agrícolas do vale do Nilo e nas raças nómadas da Líbia», a partir das quais, fazendo-se insinuar e adaptar pelos jovens imãs de Al-Azhar poderia vir a «atacar com vantagem as velhas fortalezas do muçulmanismo dogmático»¹¹², propõe nada menos do que uma revolução messiânica e milenar dos miseráveis. Se por um lado, de certa forma, esta ideia apenas dá corpo à

opinião que na Europa pós '48 via no Babismo um movimento revolucionário de apostolado socialista, por outro, e o que a torna particularmente sugestiva, o plano de Fradique sintetiza, e põe em jogo, precisamente os tópicos e preconceitos fundamentais do Orientalismo islâmico de Eça: a reacção veementemente sentida perante a incomparável miséria dos fellahs; a prevalência de heresias no Islão; a tensão entre o fatalismo islâmico vergado à igualmente islâmica opressão despótica exercida pelos poderosos, e o sentimento de revolta pronto a eclodir sob o fanatismo ulémico; e o Oriente islâmico imaginado como caldeirão messiânico por transposição do Oriente Bíblico.

Se a já referida descontextualização das origens e doutrina islâmicas do babismo

reflecte por si, e em simultâneo, a ignorância do Islão e a tenacidade redutivista de um padrão de referência Bíblico, a representação do mundo islâmico que subjaz aos planos revolucionários de Fradique – fundamentalmente a divisão principal entre «os Sieds[sic] e os Sunis»¹¹³ (isto é entre xiitas e suniitas) – mais o confirma. Qualquer que seja a interpretação crítica do personagem Fradique, ou o grau de ironia queirosiana que se lhe queira imputar, a erudição é um dos seus elementos caracterizadores. Certamente essa erudição é sugerida mais que expressa; anuncia-se e subentende-se. E se, de certa forma faz lembrar o Pacheco da carta de Fradique ao Sr E. Mollinet, o que o diferencia daquele, é precisamente o facto de a erudição de Fradique ter de ser tida por real. O efeito Fradique depende do facto. Ora, um dos únicos momentos nas «Memórias e Notas» em que os conhecimentos de Fradique não são apenas sugeridos mas realmente e extensivamente transcritos, é precisamente no episódio em causa. E o que transparece desta suma autoridade orientalista é, afinal, o pouco domínio dos factos mais elementares da religião e da realidade político-cultural do Islão, o estereótipo, a fantasia e a projecção do orientalismo literário oitocentista.

Da Polónia e da nossa natureza meio árabe, ou em Conclusão

É o facto de a Questão do Oriente, por um lado, e das referências ao Islão, mais latamente, por outro, reflectirem e serem atravessadas por tantas das questões que tão insistentemente preocuparam Eça na sua visão do seu tempo, convergindo nelas, para mais, a temática do fim com a temática do fim de século – a progressiva mesmice do mundo moderno, as relações de poder entre a Europa e as antigas civilizações históricas – mas atra-

vessada no caso particular pelo a-historicismo estereotípico da sua visão do Islão, e pelas ambiguidades da sua análise culturalmente eurocêntrica do colonialismo Europeu, que justificam e tornam sugestivo o outro ponto de olhar que é o do Islão na obra de Eça de Queirós.

É ainda o facto da agónica consciência de um Portugal semiperiférico «*enfermo do ocidente*»; de um Portugal, à beira da bancarrota feito Egipto face aos credores; virtual colónia da Inglaterra; culturalmente embrutecido qual velha Turquia; pequena nacionalidade sujeita, como a Polónia e a Bélgica, às conveniências do equilíbrio de poderes – é todo este jogo de correspondências, enfim, que perpassando as páginas de Eça melhor revela essa consciência da dupla ambiguidade do Orientalismo português: simultaneamente consumidor das imagens ocidentais do Oriente e vítima delas, angustiadamente consciente de ser objecto de outras formas de orientalização.

¹ Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 7.

² Temos sempre em conta portanto o facto de se tratar de um texto que, na expressão de Carlos Reis, «só por convenção» se pode chamar de «queirosiano», Carlos Reis, «Para a edição crítica das obras de Eça de Queirós», in *Estudos Queirosianos: Ensaio sobre Eça de Queirós e a sua obra*, Lisboa, Presença, 1999, pp. 188-9, 192; sobre esta questão vide: Jean Girodon, «'O Egypto' d'Eça de Queiroz», *Bulletin des Etudes Portugaises et de L'Institut Français au Portugal*, n.s. XXII, 1959-60, pp. 129-186, e Luís Manuel de Araújo, *Eça de Queirós e o Egipto Faraónico*, Lisboa, Editorial Comunicação, 1988, pp. 15-20 e 233-35.

³ 'Notícias da Exposição', *DE* nº52, 7 Julho, in Eça de Queirós, *Páginas de Jornalismo 'O Distrito de Évora' (1867) [PJ]*, vol.II, Porto, Lello & Irmão Editores, 1981, p. 212. Trata-se, como é óbvio, de uma tradução do francês (como aliás previamente declarara, vide nº46, 16 de Junho, p. 164) com evidentes interpolações, da responsabilidade do próprio Eça ou de folha intermediária onde a tenha colhido, que a adaptam a um público português.

- ⁴ Théophile Gautier, *L'Orient*, 2 vols, Paris, G. Carpentier, 1877, II, pp. 87-88.
- ⁵ Trata-se da famosa Mesquita Verde de Bursa cujo modelo, juntamente com o Kiosque ou Pavilhão do Bosforo e os Banhos constituía o quarteirão Turco da Exposição. Ver Zeynep Çelik, *Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth Century Worlds Fairs*, Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 96-106.
- ⁶ De facto o capítulo sobre as Mesquitas do Cairo (Eça de Queirós, *O Egito. Notas de Viagem* Lisboa, Livros do Brasil, s.d., pp. 116-124), que este episódio conclui, constitui a mais detalhada e importante discussão da religião do Islão pela voz do narrador, seguida pelo trecho respeitante à visita a Al-Azhar (129-35). A discussão de outros aspectos do Islão é diversamente atribuída ao Engenheiro do canal do Suez (60), a um «arménio positivista» (108), e ao secretário de Nubar Paxá (112-15).
- ⁷ *Egito*, p. 124.
- ⁸ Ver «The First Massin Kabylia», in Mary Anne Stevens (Coord.), *The Orientalists: Delacroix to Matisse*, Londres, Royal Academy of Arts, 1984, p. 231.
- ⁹ Malcom Warner, «The Question of Faith: Orientalism, Christianity and Islam», in Stevens, *The Orientalists*, op. cit., p. 39.
- ¹⁰ Aliás, o controle da imagem e interior das mesquitas de exposição constituíu precisamente um dos campos de batalha simbólicos da auto-representação do Islão nas Exposições. Ver sobre esta questão Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, Londres, IB Tauris, 1998, cap. 6 e 7 esp. pp. 154-64.
- ¹¹ Isabel Pires de Lima, «Os Orientales de Eça de Queirós», *Semear: Revista da Cátedra Padre António Vieira de Estudos Portugueses*, 1:1 (1997), pp. 81-95 (p. 85); id., «L'Imaginaire Oriental chez Flaubert et Eça de Queirós: Le Voyage en Egypte», separata da Revista *Intercâmbio*, sn, sd. Não partilhando embora da conclusão da autora sobre a singularidade do relato Eciano no panorama do orientalismo oitocentista (pp. 91 e 27 respectivamente), não há que duvidar a contribuição inovadora que, na senda do estudo pioneiro de Jean Girodon, estes artigos representam na bibliografia crítica sobre *O Egito*.
- ¹² Expressão de E.A. Vidal no artigo que dedica à visita de «Ismail-Pacha, vice-rei do Egito» à Exposição Universal de 1867, *Archivo Pittoresco*, vol. X, p. 354.
- ¹³ Boaventura de Sousa Santos, «Interidentities: Prospero, Caliban and Subaltern Colonialisms», comunicação apresentada ao Colóquio 'New Perspectives on Cultural studies in Portuguese', Institute of Romance Studies, Londres, 19 Maio 2000.
- ¹⁴ Eça de Queirós, *Cartas de Paris* [CP], Lisboa, Livros do Brasil, s.d., p. 10.
- ¹⁵ Cf. Pilar Vázquez Cuesta, «Eça de Queirós e a Espanha», in *Eça de Queirós et la Culture de Son Temps*, Actes du Colloque, Paris, FCG-CCP, 1988, p. 70.
- ¹⁶ *O Egito*, p. 20; e CP, p. 10; contrastar com Visconde de Benalcanfôr, *De Lisboa ao Cairo*, Porto, Ernesto Chardron, 1876, p. 105.
- ¹⁷ Noção evidente logo desde o texto «Ao Acaso» de 1866 (Eça de Queirós, *Prosas Bárbaras*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., pp. 150-52, e muito de perto retomada, mas já com uma outra entoação irónica, ao referir «a nossa natureza meio árabe» em «A Europa», de 1888 (Eça de Queirós, *Notas Contemporâneas* [NC], Lisboa, Livros do Brasil, s.d., pp. 148-49), (a que se deve
- ajuntar a Zagaliana observação de que «não somos nós de raça árabe?», *Condade Abranches*, p. 57) e que podemos ver também diversamente manifestada na breve referência às tradições populares das Mouras Encantadas no texto do *DE* sobre «A Feira de S. João» (PJ, II, pp. 430-31).
- ¹⁸ PJ, I, p. 542.
- ¹⁹ Eça de Queirós, *Cartas de Inglaterra e Crónicas de Londres* [CICL], Lisboa, Livros do Brasil, s.d., p. 126 e p. 149.
- ²⁰ CP, pp. 88-92.
- ²¹ Eça de Queirós, *A Ilustre Casa de Ramires* [ICR], ed. crítica de Elena Losada Soler, Lisboa, IN-CM, pp. 75, 83 e 316-17 respectivamente.
- ²² CP, p. 284.
- ²³ NC, p. 287.
- ²⁴ PJ, II, p. 25; NC, p. 51.
- ²⁵ ICR, pp. 105-6; (opto aqui pela origem Brejense do administrador na versão da *Revista Moderna* pelo que ela antecipa do reivindicacionismo histórico-regionalista de um Oliveira Parreira).
- ²⁶ PJ, I, p. 17.
- ²⁷ PJ, I, p. 9, e *Revista Moderna* de 15 Maio 1897, in NC, p. 291, respectivamente.
- ²⁸ Vide Naomi Shepherd, *The Zealous Intruders: The Western Rediscovery of Palestine*, Londres, Collins, 1987.
- ²⁹ «Palestina» e «Alta Síria» in Eça de Queirós, *Folhas Soltas*, Lisboa, Lello & Irmão, 1966; Eça de Queirós, *A Relíquia*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d..
- ³⁰ PJ, I, pp. 3, 8, 3 respectivamente.
- ³¹ PJ, I, pp. 26 e 32.
- ³² Como argumenta Malcom Yapp em *The Making of the Modern Middle East, 1792-1923*, Londres, Longman, 1987, p. 92.
- ³³ Ver Alan Freeland, «The Sick Man of the West': A late nineteenth century diagnosis of Portugal», in T.F. Earle e Nigel Griffin (Coord.s), *Portuguese, Brazilian and African Studies*, Warminster, Aries & Phillips, 1995, pp. 205-216.
- ³⁴ PJ, I, pp. 11-13. Ver também o poema «A Polónia. Último adeus» publicado no nº 6 de 24 de Janeiro, PJ, II, p. 32.
- ³⁵ PJ, I, pp. 218-21.
- ³⁶ «A Batalha do Caia», Ms nº 232, in Carlos Reis e Maria do Rosário Milheiro, *A Construção da Narrativa Queirosiana: O espólio de Eça de Queirós*, Lisboa, IN-CM, 1989, p. 207.
- ³⁷ A já citada «Batalha do Caia» e carta a Ramalho Ortigão (10 Novembro 1878); «Novos Factores da Política Portuguesa» [Abril 1890], in Eça de Queirós, *Textos de Imprensa VI (da Revista de Portugal)*, org. de Maria Helena Santana, Lisboa, IN-CM, 1995, p. 93; carta ao Conde de Arnoso (10 agosto 1891), cit. por Santana in id, p. 42; «A Catástrofe», in Eça de Queirós, *O Conde de Abranches e A Catástrofe*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., p. 199.
- ³⁸ PJ, I, p. 119.
- ³⁹ «Circular [1890]», in *Textos de Imprensa VI*, p. 121 (que retoma Eça de Queirós, Correspondência de Fradique Mendes [CFM], Lisboa, Livros do Brasil, s.d. p. 112); ver também, «A Revista», do mesmo ano, in id., p. 125..
- ⁴⁰ «A Irlanda e a Liga Agrária» (5 Abril 1881), in CICL, p. 71.
- ⁴¹ «Afganistão e Irlanda» (19 Setembro 1880), in CICL, pp. 7-15.
- ⁴² CICL, p. 73. Ou como Eça mais sucintamente se exprimeira em carta a Ramalho Ortigão (20 de Janeiro 1881): «estão fazendo da Irlanda uma Polónia e dando ao mundo o espectáculo da Inglaterra governando pela lei marcial, como o Czar», Eça de

- Queirós, *Correspondência*, org. de Guilherme de Castilho, 2 vols, Lisboa, IN-CM, 1983, I, p. 190.
- ⁴³ *CICL*, p. 7.
- ⁴⁴ Sob a referência a 1847, ano em que não houve qualquer actividade inglesa no Afeganistão, Eça alude a aspectos do que convencionalmente se designa de Primeira Guerra Afegã, desde a invasão de 1839 à expedição de 1842.
- ⁴⁵ Convinha ter igualmente em conta a conformidade da análise Eçiana da Rússia com os estereótipos prevalentes na época, p. ex. *CICL*, pp. 300-301 e 310-11 ou a orientalização da Rússia in *CP*, pp. 228-9.
- ⁴⁶ *CICL*, p. 322.
- ⁴⁷ Cf. a maior ambiguidade manifestada na repetição da mesma dicotomia da «briga entre a Cruz e do Crescente» na referência retrospectiva à Guerra Russo-Turca em 1897 in *CP*, p. 334.
- ⁴⁸ *CICL*, p. 322, ênfase minha; Cf. id., p. 256.
- ⁴⁹ *PJ*, I (7 de Fev. 1867), p. 18.
- ⁵⁰ *CICL*, p. 196, pp. 193, 206, 321, p. 194, 205, e pp. 270 e 300 respectivamente; esta última, é conclusiva a esse respeito: «*uma tão rica porção de território europeu, como a Turquia, nas mãos de uma raça preguiçosa e asiaticamente passiva, é uma esterilização de força produtiva*». Cf. sobre a natureza igualmente resignada do árabe, *O Egipto*, pp. 60, 123; sobre o fanatismo contrastar *O Egipto*, p. 124 e 135, e a extraordinária descrição de «*uma oliveira ascética, enrugada, concentrada, semelhante a um velho maometano fanático*», nas notas de viagem à Palestina, *Folhas Soltas*, p. 50.
- ⁵¹ Manuel Pinheiro Chagas, artigo escrito (a 2 de Outubro 1867) por ocasião da visita do Sultão Abdul-Aziz à Europa e à Exposição Universal, *Arquivo Pittoresco*, vol.XI (1868), pp. 84-86, 103-4, 127-28, 135 e 148-49, e António de Serpa Pimentel, *A Questão do Oriente*, Porto, 1877, pp. 18-19, 66, 71, 75.
- ⁵² Chagas, pp. 103 e 135; Pimentel, p. 18.
- ⁵³ *Textos de Imprensa VI* (6 Dez 1889), p. 64.
- ⁵⁴ *Folhas Soltas*, p. 119.
- ⁵⁵ *CICL*, p. 151 situa o texto a 7 de Setembro; Tel el-Kibir ocorreu a 13.
- ⁵⁶ Comparar Elza Miné, *Eça de Queirós Jornalista*, Lisboa, Livros Horizonte, 1986, pp. 74-86.
- ⁵⁷ *CICL*, p. 114.
- ⁵⁸ id., *ibid.*
- ⁵⁹ Vide Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Londres, Oxford University Press, 1970, p. 195; e mais demoradamente Alexander Schölch, *Egypt for the Egyptians*, London, Ithaca Press, 1981, e Juan R.I. Cole, *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's Urabi Movement*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- ⁶⁰ Assim como mais à frente a decisão perfeitamente política e pragmática de Arabi quanto aos tribunais mistos é antes reforçada na sua sinceridade por referência à «lei santa» da hospitalidade no Islão, *CICL*, p. 134.
- ⁶¹ *CICL*, p. 116.
- ⁶² *CICL*, p. 144. Sobre esta questão importa referir um trecho fundamental do mesmo artigo. Comentando a explosão de violência com que «*a população muçulmana enfurecida*» reagiu às «*nove horas de bombardeamento*» de Alexandria, Eça, de facto, parece rejeitar e muito enfaticamente qualquer acusação de fanatismo, remetendo antes para uma explicação comparativa do domínio da revolta popular. Esta faz-se, porém, precisamente em função da atribuição da responsabilidade última aos Ingleses em consequência do afastamento de Arabi e portanto do último reduto de autoridade. É nesse sentido que Eça retoricamente pergunta «*colocou-se a população de Alexandria, por tais excessos, fora da humanidade?*», a que, contrapondo o seu não, responde que «*Os ingleses dizem que sim*» (p. 143, ênfase minha). Ora, atenda-se ao seguinte passo do comentário do muito inglês Sir Wilfred Lawson no meio do próprio debate oficial sobre o bombardeamento no parlamento inglês quando perguntou qual seria a reacção: «*if the Germans had sent their Fleet into the Thames and demanded the dismissal of his right hon. Friend the Minister for War? They would have had riots in England. All the disreputable people would have risen, as well as a good many that were not disreputable, against such an insult, and they would have had a similar massacre*» (cit. in Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966, pp. 390-91). Aqui está porque uma leitura e apreciação crítica da retórica de Eça não se pode ficar pela conclusão fácil baseada numa análise meramente interna do texto.
- ⁶³ *CICL*, p. 132.
- ⁶⁴ *CICL*, pp. 123-24; Cf. *Egipto*, p. 37.
- ⁶⁵ A que volta a recorrer ainda duas vezes mais neste texto, *CICL*, pp. 129, e 130.
- ⁶⁶ *CICL*, p. 124.
- ⁶⁷ *CICL*, p. 125; repetido no contexto da discussão da questão do Sião, *CP*, pp. 47-48, e da Coreia e Guerra Sino-Japonesa, *CP*, p. 200.
- ⁶⁸ *CICL*, pp. 291-92.
- ⁶⁹ *CICL*, p. 9.
- ⁷⁰ *CICL*, pp. 156-57.
- ⁷¹ Vide John Laband, *The Rise & Fall of the Zulu Nation*, London, Arms and Armour Press, 1998, pp. 346-350.
- ⁷² *CICL*, p. 126, Cf., *CP*, p. 207.
- ⁷³ *CICL*, p. 147. A imagem do Pinhal de Azambuja é retomada de perto na *Revista de Portugal* quando o Ultimatum inglês é comparado à «*brutal surpresa com que outrora José do Telhado, ou outro dos nossos salteadores lendários, apontava, num caminho de pinheiral, o bacamarte ao peito de um marchante em jornada*», *Textos de Imprensa VI*, op. cit., p. 72.
- ⁷⁴ *CICL*, p. 148.
- ⁷⁵ *PJ*, I, p. 43, e notas 35 e 37 supra.
- ⁷⁶ Temos por absolutamente entendido que mesmo nos artigos escritos para a *Gazeta* do Rio o leitor implícito dos textos de Eça é o leitor português; na expressão de Elza Miné, «*tudo se passa como se Eça escrevesse para Portugal, via Brasil*», «Posições de Leitura: textos de imprensa de Eça de Queirós para a «Gazeta de Notícias», *Queiroziana*, nº5/6, p. 75.
- ⁷⁷ J.M. Eça de Queirós/ J.P. Oliveira Martins, *Correspondência*, coord. de Beatriz Berrini, Campinas, Unicamp, 1995, p. 104.
- ⁷⁸ *Correspondência*, II, p. 172.
- ⁷⁹ *CICL*, p. 148.
- ⁸⁰ «*Pinta[da] gráficamente*» logo em epígrafe a abrir o artigo através da citação de uma xacara alusiva à Batalha de Alcacer Quibir, *CICL*, p. 149.
- ⁸¹ *CICL*, p. 153; contrastar com a afirmação ainda muito ingénua sobre o Jihad aquando do seu primeiro artigo sobre a Guerra Russo-Turca, *CICL*, p. 196.
- ⁸² *CICL*, pp. 153-155, ênfase minha.
- ⁸³ Ver Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of*

- Jihad in Modern History*, The Hague, Mouton, 1979.
- ⁸⁴ Crónicas de 9 e 10 Julho 1893, in Jaime Batalha Reis, *Revista Inglesa: Crónicas*, org. de Maria José Marinho, Lisboa, Dom Quixote/BN, 1988, pp. 125-27.
- ⁸⁵ Magalhães Lyma, «Ideias e Factos», *Revista de Portugal* Vol. III (1890), p. 440.
- ⁸⁶ Vide *Egipto*, pp. 64, 173, 174.
- ⁸⁷ *CFM*, pp. 185-192.
- ⁸⁸ (24 Julho 1880), *CP*, p. 9.
- ⁸⁹ Eça de Queirós, *O Mistério da Estrada de Sintra*, Lisboa, Livros do Brasil, p. 258.
- ⁹⁰ *MES*, p. 115.
- ⁹¹ Cf. F.E. Peters, «Through European Eyes: Holy city and Hajj in the nineteenth century», in *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- ⁹² *CFM*, pp. 27, 31.
- ⁹³ *CFM*, pp. 76, 17, 32, 35.
- ⁹⁴ *CFM*, pp. 72, 44.
- ⁹⁵ António José Saraiva, *As Ideias de Eça de Queirós* [1947], Amadora, Bertrand, 1982, p. 146.
- ⁹⁶ Álvaro Lins, *História Literária de Eça de Queiroz*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1965, p. 181.
- ⁹⁷ Isabel Pires de Lima, «O Dandismo de Fradique ou o exercício impossível de um heroísmo decadente», in *Eça e os Maias Cem anos Depois*, Porto, Asa, 1990, p. 105.
- ⁹⁸ Ofélia Paiva Monteiro, «Sobre a excentricidade humorística de Fradique», *Queiroziana* nº5-6, *op. cit.*, pp. 211-12, 214, 198 e 217.
- ⁹⁹ Américo António Lindeza Diogo e Osvaldo Manuel Silvestre, *Les Tours du Monde de Fradique Mendes. A Roda da História e a Volta da Manivela*, Sintra, Câmara Municipal de Sintra, 1993, p. 37.
- ¹⁰⁰ *Les Tours du Monde*, p. 63.
- ¹⁰¹ *CFM*, p. 48.
- ¹⁰² Cf. Peter Smith, *The Babi and Baha'i Religions from Messianic Shi'ism to a World Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- ¹⁰³ Passando-se o episódio em 1871 na sequência de uma intimidade de um ano em viagem pela Pérsia e Bagdade, não se compreenderia que Fradique se referisse ao Babismo como movimento triunfante na Pérsia. Por um lado, porque sob Bahauallah, declarado Bab em 1866, o movimento evoluiu entretanto para a fé Bahai (ou, minoritariamente, para a rival facção Azali) encontrando-se os seus elementos exilados na Síria desde 1868. Por outro lado, por ter o movimento sido virtualmente aniquilado na Pérsia na sequência do atentado contra o Sha em Agosto de 1852, episódio, aliás, que mais chamou o babismo à atenção da Europa, mas a que Fradique não faz qualquer referência.
- ¹⁰⁴ Sobre as origens e contexto milenarista da formação do movimento babista ver Smith, *The Babi*, e especialmente Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal: The making of the Babi movement in Iran, 1844-1850*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- ¹⁰⁵ *CFM*, p. 46.
- ¹⁰⁶ Moojan Momen (Coord.) *The Bábí and Bahá'í Religions 1844-1944. Some Contemporary Western Accounts*, Oxford, George Ronald, 1981, pp. 47-49.
- ¹⁰⁷ Reproduzindo em tradução as páginas da *Correspondência* referentes ao episódio babista (*CFM* 45-48) omite, porém, por inteiro o trecho em que tão erradamente são caracterizados o babismo, a vida do Bab, e as divisões religiosas do Islão, i.e. desde «Tendo conhecido os evangelhos cristãos...» até «Fradique, que em Bagdade...» (*CFM* pp. 46-47).
- ¹⁰⁸ Momen, *The Babi*, p. 315, não porém sem um qualificador «talvez» em que se pressente alguma ambiguidade.
- ¹⁰⁹ Não só esta hipótese nos parece pouco plausível, mas na verdade, e embora saibamos que o livro de Gobineau consta, por exemplo, do catálogo da livraria de Antero, o mais elementar cotejo dos dois textos põe em duvida a utilização até mesmo desta fonte. Mais provável se me afigura uma possível impressão imaginativamente colhida na leitura (para a qual temos o testemunho de Batalha Reis) de *Les Apôtres* de Renan (Paris, Michel Lévy Frères, 1866, cap. XIX «Avenir des missions», pp. 378-81, o que não só desde logo sugeriria, aliás, o paralelo do apostolado babista com o de Cristo, mas vem ao encontro do facto de o «interesse militante» de Fradique pelo movimento ter por base a «veneração dos apóstolos» babistas, *CFM*, p. 46.
- ¹¹⁰ O epíteto teria-lhe sido atribuído por Robert Napier com quem Carlos Fradique Mendes teria participado na campanha da Abissínia (isto segundo a sumula biográfica prestada por seu primo, Marcos Vidigal, ao narrador memorialista da *Correspondência* em Agosto de 1867 (*CFM*, p. 17), ora a campanha apenas foi decidida a 13 de Agosto de 1867, só em Janeiro de 68 a força expedicionária começou a chegar à Etiópia, e Magdala só foi tomada em Abril de 1868!).
- ¹¹¹ A expedição contra Tewodro II, cujo objecto era a libertação do Consol e demais prisioneiros europeus do Imperador etíope e a punição deste, teve por origem remota uma carta dele à rainha Vitória que ficara sem resposta. Nela o Imperador, que estava então procurando erradicar o Islão da Abissínia, sugeria à Rainha inglesa uma aliança com vista ao resgate de Jerusalém para o qual se cria proféticamente anunciado. Inevitavelmente logo a expedição se revestiu aos olhos da opinião pública inglesa em Cruzada vingadora. Várias razões poderão explicar a escolha desta campanha para o currículo Fradiquiano, como sejam o paralelo que o leitor português saberia estabelecer com a heroica expedição de D. Cristóvão da Gama pelas mesmas terras; ou simplesmente o facto do renovado interesse suscitado pela Abissínia, devido à ocupação Italiana e sua derrota, precisamente no período em que Eça estaria escrevendo as «Notas e Recordações». Não deixa, porém, por várias razões de ser algo paradoxal esta escolha: pelo facto da campanha em si, ordenada pelo Tory Disraeli, não passar afinal de uma expedição punitiva, (comparável à da Retribuição na campanha Afgã, tão ironicamente descrita por Eça); para mais, por se tratar de uma operação militar em que, na expressão de um seu historiador (Frederick Myatt, *The March to Magdala: The Abyssinian War of 1868*, London, Leo Cooper, 1970), «houve relativamente pouco guerra» caracterizando-se antes principalmente por questões de logística; e por último, pelo facto de, conscientemente encetada como lição de poder imperial, logo se revestir da mais farisaica boa-consciência vitoriana, e do genero de popularização que a viu convertida em teia duma fantasia para piano. Em suma, uma expedição em tudo nos antípodas da romântica e libertária campanha Garibaldiniana.
- ¹¹² *CFM*, pp. 47-48.
- ¹¹³ *CFM*, p. 47.