

Um império a ruir e a “pena” de Eça de Queiroz

One ruining empire and the “pen” of Eça de Queiroz

Laura Cavalcante Padilha

Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil

Resumo: A leitura procura discutir as razões possíveis para o fato de Eça de Queiroz optar por não representar diretamente a África e mesmo o Brasil em sua produção ficcional. Privilegiam-se algumas de suas produções que enfocam a questão imperial e o processo de decadência desse mesmo império, dando-se especial ênfase às obras: *A ilustre Casa de Ramires* e *A correspondência de Fradique Mendes*.

Palavras-chave: Eça de Queiroz. Colônias portuguesas. A questão imperial. Olhar crítico.

Abstract: This paper aims to discuss the possible reasons for the option Eça de Queiroz has done for not directly represented Africa and also Brasil in his fictional production. In this paper we take into account some of his productions which focus imperial questions and the process of decadency of this Impire, emphasizing the novels *A ilustre Casa de Ramires* and *A correspondência de Fradique Mendes*.

Keywords: Eça de Queiroz. Portuguese colonies. Imperial question. Critical viewpoint.

[...] o empreendimento imperial depende da ideia de possuir um império [...] e numa cultura fazem-se preparativos de toda espécie para isso; aí o imperialismo, por sua vez, adquire uma espécie de coerência, forma um conjunto de experiências, com a presença tanto do dominante quanto do dominado dentro da cultura. (SAID, 1995, p. 45).

Laura
Cavalcante
Padilha

84

O que acontece quando um sujeito histórico-cultural, que ainda vive os restos de um império e tem certeza de seu já agora injustificável empreendimento, percebe que esse império insiste em manter-se, como se estivesse a jogar um jogo de cabra-cega? Parto dessa indagação e com alguns dos dados fornecidos por Said – daí a epígrafe –, para pensar, de um lado, a pena que rasura o branco do papel, no momento da criação do texto, e, de outro, a pena de um sujeito de escrita; ou seja, a do manejador da outra pena, Eça de Queiroz, que vê sua pátria despida do brilho antigo, marca da grandeza no passado erigida. Minhas leituras sempre perseguiram esta espécie de trauma português gerado pela perda da aura da nação havida, aura que se vai apagando pouco a pouco pelos séculos e de forma cada vez mais dolorosa, criando aquele “silêncio hostil” de que fala Fernando Pessoa em *Mensagem* (1965, p. 72). Por isso, uma vez mais, sinto-me levada a debruçar-me sobre o texto queirosiano (PADILHA, 1989, 2000, 2002, 2006), que, qual lâmina afiada, perfura as contradições históricas de seu espaço (Portugal) e de seu tempo (século XIX). Nesse sentido, acompanho a visão crítica, dentre outros, de Margarida Calafate Ribeiro quando a ensaísta afirma:

A grande fratura na imagem de Portugal provocada pela perda do Brasil, confirmada na irreversibilidade do tratado de 29 de Agosto de 1825, não deu origem a uma literatura imediata de luto ou histeria como, mais tarde, a perda africana provocada pelo Ultimatum britânico de 1890 viria a dar, na ressaca de um século de traumas. (2004, p. 55).

Os eventos citados por Ribeiro – e outros tantos, como as leis abolicionistas da escravatura (1815, 1831, 1851), a que se podem aduzir, no Brasil, o fim do tráfico negreiro (1888) e a Proclamação da República (1889) – acabam por criar uma espécie de espaço vazio na configuração simbólica desenhada desde que a nação se lançara na busca do outro, para, por essa arrancada, criar fora a grandeza que lhe faltava dentro, aqui pensando

com Eduardo Lourenço e Boaventura de Sousa Santos, para citar apenas dois nomes insofismáveis quando o assunto é o colonialismo português, em seus vários desdobramentos. Vale notar que, no imaginário lusitano refletido na ficção eciana, e não só, esse “lugar fora” sempre foi pensado singularmente como um, no caso do Brasil, a que se opõe a ideia de conjunto, quando as diferenças nominativas são elididas, no caso da África. A irritação com o destino histórico desses “dois” lugares fica clara no conjunto da obra de Eça, como demonstram, dentre os vários exemplos que se poderiam citar, um trecho da última das cartas que compõem *A correspondência de Fradique Mendes*, endereçada “A Eduardo Prado” e datada de 1888, e um fragmento de *A ilustre Casa de Ramires* (1900, como livro).

Sobre o Brasil, lê-se na carta aqui resgatada com a atualização da grafia da edição das *Obras de Eça de Queiroz*, de 1947, o que se repetirá em todas as demais citações da coletânea:

[...] o que eu queria é que o Brasil, desembaraçado do ouro imoral, e do seu D. João VI, se instalasse nos seus vastos campos, e aí quietamente deixasse que, dentro da sua larga vida rural e sob a inspiração dela, lhe fossem nascendo, com viçosa e pura originalidade [...] toda uma civilização harmônica e própria, só brasileira, só do Brasil, sem nada dever aos livros, às modas, aos hábitos importados da Europa. (1947b, p. 523).

Já no que se refere à África, é simbólica e sintomática a postura crítica do personagem Gouveia, que assim se manifesta em *A ilustre Casa* sobre a forma como Portugal governa suas colônias. Nesta passagem do romance, o administrador nomeia uma delas, Moçambique, para depois generalizar sua visão:

[...] ele, como Governo, venderia Lourenço Marques e Moçambique, e toda a Costa Oriental! E às talhadas! Em leilão! Ali toda a África posta em praça, apregoada no Terreiro do Paço! [...] Pelo santo princípio de que todo o proprietário de terras distantes, que não pode valorizar por falta de dinheiro ou gente as deve vender para consertar o seu telhado [...] (1947c, p. 42).

Neste trecho se reitera o fato de que Eça se utiliza, com frequência, da metáfora da casa para pensar Portugal (PADILHA, 1989), casa que por várias vezes é surpreendida e plasmada como coberta por um processo

*Um império
a ruir e a
“pena” de Eça
de Queiroz*

de corrosão, daí, no presente caso, a referência ao “telhado” a necessitar de reparos. Neste quadro simbólico é possível pensar as colônias como os abandonados quintais da velha construção imperial em ruínas. Conforme também em outra parte afirmei (2002), as casas queirosianas se bordam recorrentemente com as linhas ou lãs do espanto, funcionando como um abrigo de sujeitos em crise, assim como em crise está a nação que os identifica e irmana. Por isso, ao escrever seus contos, romances, crônicas etc., ele, ao flagrar a ruína, mesmo que tente recuperar o passado glorioso – como se dá em *A ilustre Casa*, quando o solar era mostrado em sua solidez –, fixa seu olhar teimosamente no presente, de certo modo ainda querendo apostar em uma espécie de patriotismo inconformado, como podemos depreender de um fragmento de uma das *Notas contemporâneas*, mais exatamente na que se nomeia “Brasil e Portugal”, datada de 14 de dezembro de 1880 e endereçada a Pinheiro Chagas. Eça, nesta resposta irritada, afirma haver, em sua percepção, duas formas de “patriotismo”. O primeiro, que aqui me interessa, é por ele classificado como “nobre” e como sendo a inscrição daquela classe de “patriotas” que

[...] amam a pátria, não dedicando-lhe estrofes, mas com a serenidade grave e profunda dos corações fortes. Respeitam a tradição, mas o seu esforço vai todo para a nação viva, a que em torno dele trabalha, produz, pensa e sofre [...] Nada do que é da pátria lhes é estranho: admiram de certo Afonso Henriques, mas não ficam para todo o sempre petrificados nessa admiração [...] (1947e, p. 62).

Firma-se aqui a ideia de que o olhar para o passado não pode ser descartado, mas é o presente que deve ser o objeto privilegiado de tal olhar, evitando-se a saudade e a nostalgia, marcas daquele XIX português vivido pelo escritor. Tem razão mais uma vez Edward Said, quando, ao comentar a visão de T. S. Eliot sobre o sentido do passado e a síntese por este estabelecida com o presente e o futuro, sustenta que tal

[...] concepção temporal não leva em conta a combatividade com que os indivíduos e as instituições decidem o que é e o que não é tradição, o que é e o que não é pertinente. Mas sua ideia central é válida: a maneira como formulamos ou representamos o passado molda nossa compreensão e nossas concepções do presente. (SAID, 1995, p. 34-35).

A antiga e as atuais colônias, por isso mesmo, são convocadas no tecido textual queirosiano para demonstrar que é preciso olhar para dentro da casa do hoje, deixando de parte os quintais míticos do império, cujo cuidar é, para Eça, impossível de ser realizado com êxito. Mesmo Gonçalo Ramires, que abandona a pátria e parte, no pacote Portugal, em busca do “sonho de África”, não é mostrado diretamente na Zambézia, a construir sua grande casa de “vinte janelas pintada de azul” ou a plantar – como diz a carta da prima lida em voz alta pelo mesmo administrador Gouveia que queria leiloar a África – “dois mil coqueiros [...] muito cacau, muita borracha”, além de criar “galinhas [...] aos milhares” (1947, v. VII, p. 410). Para Alberto Costa e Silva (2000), este empreendimento, nos quatro anos vividos por Gonçalo “em seu prazo de Macheque” seria de todo inviável em termos dos lucros que o romance apregoa. Os perigos seriam muitos e as dificuldades maiores ainda, dado o fato de haver, além de vários outros empecilhos, forte impossibilidade de entendimento entre Gonçalo e os chefes locais, o que geraria demasiados confrontos. Só muito dificilmente se ultrapassaria a barreira das duas formas distintas de europeus e africanos verem e pensarem o mundo, formas que sempre os separaram histórica e culturalmente, ainda resgatando o texto de Costa e Silva. Parece não haver africanos no território de Gonçalo, mas eles naturalmente é que teriam construído a casa, feito a plantação e cuidado das galinhas. Tal ausência demonstra que só a terra interessa ao império. Os homens nada representam.

Há duas hipóteses suscitadas pela volta de Gonçalo a Portugal. A primeira, que a mim parece mais plausível, é a de que Eça produza uma de suas finas ironias, ao mostrar o esplendor dos Ramires e de Portugal recuperados “em África”. A outra hipótese é de que o romancista se tenha deixado envolver pela crença na possibilidade de pôr de pé o velho sonho imperial, daí – quem sabe? – “acreditar” no que diz a remetente da carta, ou seja, que a “elegância” e o “apuro” da figura de Gonçalo seriam “prova de como se adianta a civilização de África”. Esta, como sabemos, na avaliação da missivista, o tornara “mais bonito, e sobretudo mais homem”. De outra parte, ressalta a referida prima que “a África nem de leve lhe tostou a pele”, continuando ele “sempre a mesma brancura” (1947, p. 409), o que seria absolutamente inverossímil e confrontaria a própria inteligência e percepção do mundo eciana. Por outra parte, a identificação de Gonçalo a Portugal, proposta por Gouveia, o leiloador da África – dentre outras razões elencadas no texto –, pela

*Um império
a ruir e a
“pena” de Eça
de Queiroz*

[...] desconfiança terrível de si mesmo, que o acobarda, o encolhe, até que um dia se decide, e aparece um herói, que tudo arrasa... Até aquela antiguidade de raça, aqui pegada à sua velha Torre, há mil anos... Até agora aquele arranque para a África... Assim, todo completo, com o bem, com o mal [...] (1947c, p. 418).

nos levaria a pensar que por tal identificação se confirmaria que o presente se assemelha ao passado de glórias. Penso, porém, que, se assim fosse, a pena que escreve rasuraria a pena sentida. A mim não parece que tal se dê, embora a prece do padre Soeiro, ao trancar a porta da narrativa, possa-nos levar a crer que o olhar para o interior de Portugal, isso sim, talvez fosse o modo encontrado pelo sujeito da enunciação de amenizar o mal-estar por ele sentido, o que se poderia reforçar pelo que se lê na carta de Fradique ao “amigo” Eduardo Prado. Nesta, o missivista apontara, como solução para que o Brasil prestes a se fazer república se tornasse verdadeiramente brasileiro, a opção pela escolha do reforço da tradição local de base rural, por assim dizer. Segundo Fradique, este seria o único modo de a ex-colônia se livrar do “antigo e coçado tapete, feito com os remendos da civilização europeia”. Tal cobertura abafaria “o tapete natural e fresco das relvas e das flores do solo”, tapete que, em sua avaliação, seria o único elemento capaz de levar a ex-colônia a “reentrar numa vida nacional e só brasileira” (1947b, p. 528).

A prece do padre que pede “a paz de Deus para Gonçalo, para todos os homens [...] para campos e casais adormecidos, e para a terra de Portugal, tão cheia de graça amorável” etc. (1947c, p. 419) poderia igualmente representar, a meu ver, uma forma de arrancar do “solo” português um outro tapete do mesmo modo tecido com os “remendos da civilização europeia” e de sua forma de pensar Portugal como algo a ela periférico. É sintomático que essa volta ao “Portugal profundo”, aqui me valendo de expressão usada por Margarida Calafate Ribeiro (2004, p. 99), se dará em outras obras de Eça publicadas depois de sua morte. Refiro-me, por exemplo, ao romance *A cidade e as serras* (1901), cuja gênese é o conto “Civilização”, editado, ainda em vida de Eça, em forma de folhetim, na *Gazeta de Notícias*, jornal do Rio de Janeiro, entre 16 e 23 de outubro de 1892. Embora de modo mais esparso, a meu ver, também em *A correspondência de Fradique Mendes* (Memórias e notas) – que veio a público em 1900 e que aqui me interessará mais de perto

abordar – a questão da cumplicidade com este outro Portugal é posta em cena nas malhas da ficção.

O meu interesse pela obra se justifica igualmente pelo fato de ver na *Correspondência* uma das mais instigantes produções ecianas, sobretudo porque nela o olhar para a África ganha uma forma especial, embora ainda oblíqua, de representação. Não me parece mero acaso que o angolano José Eduardo Agualusa, um sujeito que não mais ocupa o quintal do império, mas uma “casa” já própria, tenha revisitado a obra, acrescentando-lhe uma espécie de instigante suplemento em *Nação Crioula*, cujo subtítulo é “A correspondência secreta de Fradique Mendes”. O texto é publicado em 1998, portanto cem anos depois da “morte” de Fradique, narrada pelo autor textual, na primeira parte da obra do XIX, como acontecida em Paris, onde “decorreram [seus] derradeiros anos, até que no inverno de 1888, a morte o colheu sob aquela forma que ele, como César, sempre apetecera – *inopinatam atque repentinam.*” (1947b, p. 401).

Carlos Fradique Mendes, até pelo nome, se aproxima de outras figuras paradigmáticas ecianas, muito embora não nasça no Portugal central, uma vez que é oriundo dos Açores. Identifica-se, por exemplo, com Carlos da Maia e com Gonçalo Mendes Ramires, sobretudo pela origem familiar, já que “pertencia a uma velha e rica família [...] e descendia por varonia do navegador D. Lopo Mendes [...] donatário de uma das primeiras capitánias criadas nas Ilhas por começo do século XVI.” (1947b, p. 328). Está, pois, por nascimento, dentro e fora de Portugal, sendo um nobre descendente de um nobre navegante que colonizara desertas ilhas.

E assim Fradique permanecerá, só que se fazendo ele próprio um mais do que culto viajante moderno, que tem em Paris a sua morada principal, não obstante conserve seu lugar em Portugal, seja na cidade de Lisboa, seja, por seus deslocamentos, em várias outras cidades ou aldeias do país. Também se enfurece com os percalços dessas viagens internas (cf. a carta VII a Madame de Jouarre, p. 449-456), igualmente se entenece ao, por exemplo, narrar a visita à “Quinta de Refaldes (Minho)” ainda em carta à madrinha (carta XII, p. 483-489). O fecho deste texto de certo modo nos remete à prece do padre Soeiro, respeitadas, é claro, as diferenças entre as duas figuras actanciais:

Depois escurece, já há pirilampos nas sebes. [...] A sala, em cima, está cheia de livros [...] E o dia na quinta finda com uma lenta e quieta palestra sobre ideias e letras, enquanto na guitarra ao lado geme algum

*Um império
a ruir e a
“pena” de Eça
de Queiroz*

dos fados de Portugal, longo em saudades e em ais, e a lua, ao fundo da varanda, uma lua vermelha e cheia, surge, como a escutar, por detrás dos negros montes.

Deus nobis haec otia fecit in umbra Lusitaniae pulcherrimae... Mau latim, grata verdade. (p. 489).

Comove-se o açoriano, já feito português metropolitano, além de finíssimo dandi, *flâneur* e sofisticado viajante, diante da beleza de sua terra. Lembro que Fradique nos fora apresentado, na inauguração do romance, como um sujeito entrelugares, ao mesmo tempo ocupante do centro (Paris) e um conhecedor da periferia (África): “A minha intimidade com Fradique Mendes começou em 1880, em Paris, pela Páscoa – justamente na semana em que ele regressara da sua viagem à África Austral.” (Carta XII, p. 321). Por isso pergunto: e esta África? Como se projeta nas malhas da *Correspondência* que, ao abrir-se, já a anuncia, sendo retomada em diversos outros de seus momentos, pois que é um dos lugares pelos quais Fradique se interessa, segundo o autor das “Memórias e Notas”, porque sua “cultura [...] recebia um constante alimento e acréscimo das viagens que, sem cessar, empreendia, sob o impulso de admirações ou curiosidades intelectuais” (Carta XII, p. 384). Não me parece que o movente de Fradique seja bem sua admiração pela África (sempre singularizada), mas o desejo de conhecê-la melhor.

O lugar da África por excelência nomeado no texto é o Egito, embora não haja referência de que dele faça parte. É, sem dúvida, um lugar geográfico que suscita a admiração tanto do sujeito que nos traz Fradique, quanto deste, reforçando a ideia de que o país tem incontornável importância no imaginário ocidental. O Mediterrâneo encurta distâncias e possibilita contatos. Não por acaso é na cidade do Cairo que, depois de anos, o admirador de Fradique o reencontrará, sendo ainda nessa cidade que se passa uma cena pela qual podemos dimensionar o racismo que sabemos ser um dos traços mais repulsivos da “civilização” branco-ocidental.

A cena se dá em um hotel, durante um jantar. O autor textual está sentado longe de Fradique e o vê com um desconhecido. Pergunta, então, ao criado negro quem era este ocupante da mesa do amigo. Quando o criado lhe responde, ele entende que este profere a palavra francesa *dieu*. Só depois de muitas peripécias imaginativas, ficará sa-

bendo por Fradique que não se trata de um deus, mas de Theophile Gautier, ocupante do quarto dois (“deux”). A cena nos mostra o modo caricatural como se plasma a figura de um negro, representado como um ser incapaz de falar bem uma das línguas do centro. A cena revela, assim, a distância abissal entre o culto sujeito branco-ocidental e o que lhe excede cultural e historicamente, isto é, um negro africano. Este episódio, que ocupa várias páginas (347 a 352 da edição que vem sendo aqui utilizada), demonstra bem como não se consegue “entender a experiência do outro” pelo que se estabelece uma espécie de “circularidade” ou “fechamento” do processo de comunicação mental e, no caso, até verbal, aqui voltando a Saïd e à sua análise de *O coração das trevas*, de Conrad (1995, p. 56 e passim).

Também já em uma das cartas, Fradique vai demonstrar a “esultícia” do negro africano, ao relatar a Guerra Junqueiro um episódio que presenciara nas margens do rio Zambeze e cujo protagonista era um chefe tribal, para o remetente apenas “um chefe negro”, cujo modo de ser religioso não obedecia aos parâmetros da “Liturgia e de exterioridades rituais” (p. 442). Conta, então, que tal chefe, querendo saber como deveria agir em guerra próxima, resolve consultar seu “deus” e, para fazê-lo, corta a cabeça, para Fradique, de um escravo, que levaria sua mensagem ao ser supremo. Ao ver que se esquecera de algo, faz o mesmo a um segundo negro. Assim, termina a carta ao amigo escritor português:

Esquecera-lhe algum detalhe no seu pedido ao Mulungu... O segundo escravo era um pós-escrito.

Esta maneira simples de comunicar com Deus deve regozijar o seu coração. Amigo do dito – FRADIQUE.

O fecho, marcado pelo riso e mofa, demonstra que o outro é visto como um ser “bruto” e “estúpido”. O uso da palavra “Mulungu” revela o desconhecimento da cosmogonia africana por parte do missivista. Como sabemos, jamais alguém falaria com o “ser supremo”, inatingível em sua (oni)potência. Há entre ele e os humanos outras ordens de poder, ou seja, a dos seus emissários superiores e a dos antepassados, estes últimos, sim, os que estabelecem contato com os seres viventes de vários e distintos modos. Jamais um homem moçambicano (a palavra é usada em Tete) ousaria enviar alguém para falar com o “Mulungu”. Vale

*Um império
a ruir e a
“pena” de Eça
de Queiroz*

lembrar, ainda, que o significante designa uma árvore que cresce muito e também dá nome ao tambor que, no Brasil, é tocado para chamar Xangô, poderoso orixá, como sabemos, já fora da cosmogonia banto.

Demorará muito para que o homem branco (chamado tradicionalmente de “mulungo” em Moçambique), oriundo de um universo judaico-cristão, entenda, como nos ensina Cornejo Polar (2000), o universo simbólico subjacente aos mitos e ritos, sempre alimentados por outras e muitas vezes indecifráveis memórias. Nas margens dos discursos eurocêntricos, intrinsecamente autocentrados e narcísicos, existem outras versões pelas quais outros saberes se erigem e sustentam as formas de existência de outros sujeitos etnoculturais pelo mundo espalhados. Rompem-se, por tal obliteração do conhecimento, as conexões possíveis entre formas distintas de concepção deste mesmo mundo, formas que levam os sujeitos a criar modos igualmente distintos de pensar e organizar a cultura.

Há que se chamar a atenção para o fato de que na *Correspondência* algumas ideias da predação da África e o desejo de lucro e mais lucro que sustenta os impérios, ainda pensando com Edward Said, aparecem, sem contingenciamentos e claramente postos já na parte introdutória da obra, quando o autor das “Memórias e notas” afirma:

Uma nação só vive porque pensa. [...] A Força e a Riqueza não bastam para provar que uma nação vive de uma vida que mereça ser glorificada na História [...] Um reino de África, com guerreiros incontáveis nas suas aringas e incontáveis diamantes nas suas colinas, será sempre uma terra bravia e morta, que, para lucro da Civilização, os Civilizados pisam e retalham tão desassombadamente como se sangra e se corta a rês bruta, para nutrir o animal pensante. (1947b, p. 417).

Aí se põe a questão básica do imperialismo e sua predação intrínseca. Em certa medida, Eça antecipa as posturas crítico-epistemológicas dos estudos pós-coloniais. Veja-se, a este propósito, como se pode estabelecer um diálogo entre o fragmento citado e o que postula Edward Said, por exemplo:

Tudo na história humana tem suas raízes na terra [...] devemos pensar [...] que as pessoas pensaram em *ter* mais territórios, e portanto precisaram fazer algo em relação aos habitantes na-

tivos. Num nível muito básico, o imperialismo significa pensar, colonizar, controlar terras que não são nossas, que estão distantes e habitadas por outros. (SAID, 1995, p. 37).

Talvez seja por sua percepção do retalhamento de terras, “que estão distantes e habitadas por outros” cujos modos de vida autojustificativos lhe escapam, que Eça se tenha recusado a escrever um romance colonial e se tenha limitado a revisar a tradução de *As minas de Salomão*, de Rider Haggard (1947, v. X, p. 369-599). Tal texto é o mesmo que encantara e acabara por impulsionar Gonçalo Mendes Ramires a “arrancar” para a África. Também pode ser por essa mesma lucidez que, ao criar outro Mendes, Carlos Fradique, ele não o “deixe” escrever suas memórias de África, como vemos na cena vivida em “uma noite de grande e ruidoso inverno” em que o sujeito que escreve o texto e seu “amigo” conversam “sobre a África e suas religiões”. É então que fica o leitor sabendo que “Fradique recolhera na região do Zambeze” (Gonçalo também por lá estivera a enriquecer) “notas muito flagrantes, muito vivas, sobre os cultos nativos”. Deslumbrado com o relato, pergunta o que maneja a pena ao incansável viajante por que este “não escreve [...] toda essa sua viagem à África [...]”, ao que o interlocutor responde: “Não vi nada na África, que os outros não tivessem já visto!” (1947b, p. 409-410).

Está aí posta a razão que leva Eça a optar por nada escrever diretamente sobre a África, não permitindo também que seus personagens o fizessem. Percebe, com clareza, que o velho império do passado, mesmo no tempo de grandeza, nunca se propusera a entender seus outros. Por isso, ele próprio só poderia ver de fora tais outros dele sempre tão distantes. Talvez por seus romances, nós, leitores, possamos compreender sua escolha pelo silêncio, pois falar sobre o retalhamento provavelmente teria contribuído para aumentar sua “pena”. A voz de Fradique é a sua voz, quando este, impaciente, afirma:

Não tenho sobre a África, nem sobre coisa alguma neste mundo, conclusões que, por alterarem o curso do pensar contemporâneo valesse a pena registrar... Só podia apresentar uma série de impressões, de paisagens... (1947b, p. 410).

Permito-me, a partir desta fala, levantar uma última questão: teria sido válido Eça de Queiroz escrever sobre o horror de que fala

*Um império
a ruir e a
“pena” de Eça
de Queiroz*

Conrad? Penso que não, pois, se ele o fizesse, sua pena talvez chegasse a níveis insuportáveis, o que certamente o impediria de manejar seu instrumento de trabalho, a outra pena, até o fim de seu próprio viver. A página não escrita, no entanto, se inscreve nas bordas, nos vazios de textos que nos induzem a pensar como ela seria, se tivesse sido.

Referências

Laura
Cavalcante
Padilha

94

HAGGARD, Rider. As minas de Salomão. Tradução revista por Eça de Queiroz. In: **Obras de Eça de Queiroz**, v. XI. Porto: Lello & Irmão, 1947. p. 369-599.

PADILHA, Laura Cavalcante. **O espaço do desejo: uma leitura de A ilustre Casa de Ramires** de Eça de Queirós. Brasília: Ed. da UNB; Niterói: Ed. da UFF, 1989.

_____. **A ilustre Casa** e as lanças metidas em África. In: BERRINI, Beatriz (Org.). **A ilustre Casa de Ramires: cem anos**. São Paulo: Ed. da PUCSP, 2000. p. 171-184.

_____. **Novos pactos, outras ficções: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002 (Coleção Memória das Letras, 10); Lisboa: Novo Imbondeiro, 2002.

_____. O espaço colonial e sua paginação em branco na cartografia ficcional de Eça de Queiroz. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **Portugal não é um país pequeno: contar o império na pós-colonialidade**. Lisboa: Colibri, 2006.

PESSOA, Fernando. Mensagem. In: _____. **Obra poética**. Rio de Janeiro: Aguilar, 1965. p. 69-89.

POLAR, Antonio Cornejo. **O condor voa: literatura e cultura latino-americanas**. Organização de Mario J. Valdés; tradução de Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2000.

QUEIROZ, Eça. A cidade e as serras. In: _____. **Obras de Eça de**

Queiroz. Porto: Lello & Irmão, 1947a. v. 8.

_____. A correspondência de Fradique Mendes (Memórias e notas).
In: _____. **Obras de Eça de Queiroz.** Porto: Lello & Irmão, 1947b,
p. 319-529. v. 6.

_____. A ilustre Casa de Ramires. In: _____. **Obras de Eça de Queiroz.**
Porto: Lello & Irmão, 1947c. v. 7.

_____. Civilização. In: _____. **Obras de Eça de Queiroz.** Porto: Lello
& Irmão, 1947d. v. 8. p. 331-361.

_____. Notas contemporâneas. In: _____. **Obras de Eça de Queiroz.**
V. X. Porto: Lello & Irmão, 1947e. v. 10.

_____. Os Maias. In: _____. **Obra de Eça de Queiroz.** Porto: Lello &
Irmão, 1947f. v. 4 e 5.

RIBEIRO, Margarida Calafate. **Uma história de regressos:** Império,
guerra colonial e pós-colonialismo. Porto: Afrontamento, 2004.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo.** Tradução de Denise
Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

*Um império
a ruir e a
“pena” de Eça
de Queiroz*

95