

## APRESENTAÇÃO

O presente número da *Fato & Versões* é composto por sete artigos, que acompanham o perfil proposto pelo Corpo Editorial e já delineado nas publicações anteriores, qual seja o de privilegiar a pluralidade de pesquisas e produções do cenário historiográfico.

Nesse sentido, este número reúne artigos escritos por pesquisadores vinculados a diferentes centros de pesquisas e universidades brasileiras, e propõe reflexões sobre a História a partir da reunião de diferentes abordagens teóricas e metodológicas.

O primeiro texto, de autoria de Eleici Ramos Chaves e Deusa Maria de Sousa, intitula-se **Titularização: processo de luta para o reconhecimento de identidade quilombola da vila de Caeté**, e analisa o processo de reconstrução da identidade e reconhecimento oficial da Comunidade Quilombola da Vila de Caeté em Abaetetuba-PA. A partir de relatos orais, as autoras buscam demonstrar o processo de construção da identidade quilombola no contexto de transição da vila de “Comunidade Rural” para o *status* de “Comunidade Remanescente de Quilombo”.

Em **Entre História da África e Currículo: a proposta da oficina *Seriam os antigos egípcios brancos ou negros?***, Vinícius Moretti Zavalis propõe uma reflexão acerca das relações da Historiografia da África e do Egito com o currículo de História da Educação Básica no Brasil. Para o autor, se antes as narrativas historiográficas e os currículos escolares não abarcavam a História da África, hoje essa pauta é reivindicada por especialistas e por ativistas dos movimentos negros como parte importante do passado africano, e a inclusão de narrativas étnico-raciais na historiografia e no currículo constituem importantes mecanismos para a construção da identidade dos afrodescendentes e também para a luta contra o racismo.

Mona Mares Lopes da Costa Bento, em **O Rio de Janeiro do século XIX pelo viés das biografias de Chiquinha Gonzaga**, busca refletir sobre a cidade do Rio de Janeiro no período entre fins do século XIX e o início do XX, contexto de diversas mudanças advindas do processo de “modernização” dos espaços urbanos no Brasil. Tomando como base as ações desempenhadas por Chiquinha Gonzaga e com base nas propostas de alguns biógrafos, a autora reflete sobre a cidade do Rio de Janeiro, buscando compreender a historicidade que engendra os sistemas e mecanismos de segregação e opressão, como um espaço de disputa e também diálogos entre sujeitos e classes sociais.

Em **A Transposição do conto ‘A princesa ervilha’, de Hans Christian Andersen, para o episódio homônimo, de Shelley Duvall**, Erica de Moura, Karen Veríssimo, Lemuel de Faria Diniz e Márcia Moreira Pereira estabelecem uma comparação entre o texto A

*princesa e a ervilha*, conto de fadas publicado em 1835 pelo famoso escritor dinamarquês Hans Christian Andersen, considerado o “pai da literatura infantojuvenil”, e o episódio homônimo da série televisiva organizada nos EUA, por Shelley Duvall, em 1984. A partir da análise aprofundada das obras, e com o apoio das reflexões de especialistas da temática, os autores observam como se dá a transposição do conto em dois tipos de linguagens diferentes: a linguagem escrita e a linguagem audiovisual; a literatura e a televisão.

Suellen Cerqueira da Anunciação de Souza, em **Horário gratuito de propaganda eleitoral: a eloquência dos discursos e a produção dos efeitos de sentido dos candidatos nas eleições estaduais em Mato Grosso do Sul em 1998**, tem como objeto as eleições estaduais ocorridas no estado de Mato Grosso do Sul em 1998. A partir da análise do *horário político de propaganda eleitoral* (HGPE), e tendo como base o referencial teórico de análise do discurso, a autora busca elementos que nos auxiliem a compreender em que medida as condições de produção da propaganda produzida para o HGPE (específica desta eleição) afeta o discurso dos candidatos.

Em **O verdadeiro Deus em cujas mãos se acham todos os reinos: Agostinho de Hipona, Estatutos de Humanidade e os pressupostos do ‘Império’ de Deus na terra**, Wendell dos Reis Veloso reflete sobre o discurso do bispo Agostinho de Hipona, buscando identificar os elementos de identidade cristã na sociedade romana de credo niceno. Por meio da análise de trechos de *Confessiones* e *De Civitate Dei*, o autor busca identificar, no projeto agostiniano de identidade cristã, a influência da ideia de império, analisando as noções de humanidade presentes em seu discurso, bem como suas potenciais reverberações em práticas intolerantes direcionadas aos supostamente destoantes.

Fechando este número, Arlete José Mota e Zildene Paz de Souza, em **Dois parasitas devoradores da filosofia**, buscam estabelecer uma relação entre a peça *As nuvens*, de Aristófanes, e a peça *O Gorgulho*, de Plauto. A partir da análise literária, as autoras constroem um diálogo entre as personagens Fidípides, de *As Nuvens*, e Gorgulho, da peça homônima de Plauto, compreendendo a conduta parasitária das personagens relativas à filosofia como o ponto de contato entre os dois textos.

Esperamos, caro leitor, termos trazido uma contribuição sobre temas e questões significativas do campo historiográfico, estimulando o seu debate. Desejamos a todos uma excelente leitura!

# TITULARIZAÇÃO: PROCESSO DE LUTA PARA O RECONHECIMENTO DE IDENTIDADE QUILOMBOLA DA VILA DE CAETÉ

*Eleici Ramos Chaves<sup>1</sup>*  
*Deusa Maria de Sousa<sup>2</sup>*

## **Resumo**

Este artigo tem como objeto de análise o processo histórico de reconstrução da identidade e reconhecimento oficial da Comunidade Quilombola da Vila de Caeté Abaetetuba-PA, como remanescentes de Quilombo. A Metodologia desta pesquisa está enfocada principalmente nos relatos orais de memória dos moradores da comunidade quilombola da Vila Caeté, para qual foram feitas entrevistas por meio questionário, com uso de gravador para o registro fidedigno das narrativas para essa discussão foram entrevistadas 5 (cinco) pessoas moradoras (as) residentes na comunidade quilombola da Vila de Caeté tais como: senhor Evaristo Ferreira, Amâncio Chaves, Valmir Santana, Robson Santos e Salustriana Nascimento. Desse modo, objetiva-se, prioritariamente, investigar o processo, de transição de "Comunidade Rural" para Comunidade Remanescente de Quilombo.

**Palavras-Chave:** Identidade. Território. Comunidade Quilombola.

## **Abstract**

This article aims to analyze the historical process of reconstruction of the identity and official recognition of the Quilombola Community of Caeté Abaetetuba-PA, as remnants of Quilombo. The Methodology of this research is mainly focused on the oral reports of memory of the residents of the quilombola community of Vila Caeté, for which interviews were conducted through a questionnaire, using a tape recorder to record the narratives for this discussion. Five (5) people were interviewed residents of the quilombola community of Vila de Caeté such as: Mr. Evaristo Ferreira, Amâncio Chaves, Valmir Santana, Robson Santos and Salustriana Nascimento. In this way, the primary objective is to investigate the process of transition from "Rural Community" to the Community Remnants of Quilombo.

**Keywords:** Identity. Territory. Quilombola Community.

## **Introdução**

Essa pesquisa foi importante para a comunidade quilombola da Vila de Caeté a qual faço parte, pois, em particular pude através dessa pesquisa conhecer melhor minha ancestralidade e a nascente de meu quilombo, isto é, consegui me conhecer melhor e dizer quem sou e quem é minha comunidade porque falar de minha comunidade é falar de mim mesma. Cheguei até chorar em alguns momentos ao tomar conhecimento de tantas atrocidades cometidas no passado aos meus ancestrais. Mas acredito que houve mais momentos felizes do que triste, porque a minha geração o meu quilombo conseguiu resistir.

Entretanto, hoje em dia podemos dizer que somos remanescentes de quilombo sem medo de represálias não temos porque ter medo, pois estamos graças a Deus livre para dizer que temos uma identidade cultural rica que muito contribuiu para o desenvolvimento do

---

<sup>1</sup> Especialista em Educação do Campo e Extensão Rural/ UFPA – Campus de Abaetetuba-PA.

<sup>2</sup> Doutora em História Cultural e professora Adjunta II/UFPA – Campus de Abaetetuba-PA.

Brasil ou contribui até hoje. A educação abre um leque de conhecimento e esses conhecimentos que adquiri durante a pesquisa serviu como uma espécie de libertação de alguns fantasmas que apareciam na minha vida como, por exemplo: o medo que eu sentia de ser eu mesma, agora posso dizer que estou mais preparada para ajudar e lutar por dias melhores para meu quilombo. Por isso, sou muito grata a tudo de bom que a universidade me proporcionou principalmente o (re)conhecimento de uma identidade cultural que até então não reconhecia direito o quanto é valiosa.

O presente trabalho desenvolvido na Comunidade de Caeté, distrito de Abaetetuba-PA, tem como objeto de pesquisa a análise sobre o processo de transição de “Comunidade Rural” para Comunidade Remanescente de Quilombo, pois os comunitários movem-se nessa direção devido estarem passando por um processo de construção de sua identidade cultural, ou de autoafirmação como “*Remanescente de Quilombo*”. Assim, a investigação tem por objetivo principal contribuir para a reflexão acerca do processo identitário dessa comunidade tradicional Quilombola, vivido por longos anos, passados de geração em geração pelos moradores da comunidade de Caeté.

A questão territorial da comunidade Caeté é bastante complexa e durante muitos anos vinham ocorrendo diversos conflitos agrários ocorridos, principalmente, pela disputa de terras na região. Desse modo, a história cultural da comunidade encontrava-se em risco de ser ‘apagada ou esquecida’, o que seria extremamente prejudicial à história desse povo. Nesse sentido, este trabalho surgiu da necessidade de verificar o processo de construção da identidade cultural dos moradores da Comunidade de Caeté. Portanto, essa pesquisa se mostra relevante, pois tal estudo da formação identitária de uma comunidade tradicional remanescente de quilombos permite com que a história da comunidade se mantenha fortalecida e interligada a uma identidade cultural quilombola nacional, contribuindo, dessa forma, para a sua resistência.

Este trabalho encontra-se dividido em 3 (três) seções. Na primeira seção, denominada “Identidade Cultural e Formação da Comunidade Quilombola”, buscou-se fazer uma abordagem teórica acerca do fenômeno social identidade. Assim, fez-se um estudo das ideias de alguns pesquisadores ligados à cultura identitária de povos do campo, são eles: Hall (2005), Malcher (2006) e Nascimento (2017). Na segunda seção, é definida a metodologia utilizada neste trabalho, o lócus e os sujeitos da pesquisa parte que trata do levantamento dos dados coletados a partir das entrevistas e registros, seguindo a indagação principal: a) Há quanto você reside na comunidade? / b) Quando a Associação AQUICAETÉ foi fundada? / a

partir da qual os informantes passavam a relatar longamente as suas histórias de vida.. Na terceira seção, são apresentados os resultados e as discussões e, por fim, as considerações finais, que reúnem os resultados e respondem ao objetivo da pesquisa.

### **1 Identidade cultural e formação da comunidade quilombola de caeté**

Nos anos de 1998 até 2006, os moradores Caeteenses começaram a discutir a criação da Associação de Identidade Quilombola. Assim, por meio de reuniões com os moradores locais, dialogaram e convenceram a maioria dos moradores sobre a importância de se renunciar a titulação individual, antes recebida para a adesão da titulação coletiva, no intuito de impedir as vendas de terras que avançavam e, principalmente, para possibilitar o coletivo ao acesso às políticas públicas com mais facilidades e garantia de vida melhor para os moradores caeteenses. De 2006 em diante o governo municipal de Abaetetuba por pressão do povo assumiu a comunidade de Caeté prestando assistência em todos os âmbitos legais que lhes eram concedidos de direito.

Para ser reconhecida oficialmente como terra de remanescente de Quilombo, foram feitas várias pesquisas, buscando fazer o levantamento se haviam alguns resquícios existentes na comunidade de Caeté, que pudessem comprovar tal afirmação. Segundo relatos de líderes comunitários locais, mesmo com a comprovação de Caeté enquanto Comunidade Quilombola, a luta em busca do reconhecimento pelo domínio coletivo das terras demorou acontecer, esse processo iniciou-se em 2006 só houve fim em 24 de março de 2018 depois de praticamente 13 anos após a comunidade recebe o Título de Reconhecimento de Domínio Coletivo, expedido pelo ITERPA – Instituto de Terras do Pará.

A AQUICAETÉ e a Comunidade Eclesial de Base (CEBs) se articulam em reuniões e discutem sobre os trabalhos comunitários e as questões sociais. As reuniões da Associação acontecem todos os segundos domingos de cada mês e a reunião da CEBs acontecem todas as segundas segundas-feiras de cada mês. Na reunião da CEBs não se discutem apenas assuntos religiosos, mas também assuntos de melhorias sociais que possam se concretizar na comunidade essas organizações são de fundamental importância para o desenvolvimento local são consideradas parceiras nos trabalhos sociais comunitários, pode-se dizer que as decisões coletivas organizadas por essas entidades movem a comunidade. No que tange aos mutirões realizados aos sábados, a alimentação do dia fica sob o encargo das instituições comunitárias locais, isto é, AQUICAETÉ, CEBs, Igreja Evangélica Assembleia de Deus, Igreja do

Evangelho Quadrangular e Clube de Futebol Atlético. Essa prática se perpetua há vários anos é ensinada para os mais novos e assim a tradição consegue ser mantidas em várias gerações.

Encontram-se oficializadas no documento “Título de Reconhecimento de Domínio Coletivo” cento e dezoito (118) famílias. Dentro do território do Quilombo da comunidade da Vila de Caeté, existe na área da saúde, um posto de atendimento à saúde e uma ambulância. Para assistência da produção agrícola existe uma casa de farinha manual coletiva e um trator mecanizado; na área da educação, há uma escola que funciona desde o maternal até o 5º ano das séries iniciais e nas séries finais do ensino fundamental funciona o projeto Mundiar. Quanto aos grupos religiosos existe a comunidade Evangélica, tais como a Quadrangular, a Assembleia de Deus e um Terreiro de Umbanda.

Nessa seção, o enfoque perpassou a questão de identidade cultural dos comunitários da Vila de Caeté, como se deu o processo identitário para essa comunidade ser reconhecida como terra de remanescente de Quilombo. Como se percebeu, a comunidade viveu por muito tempo sendo vista apenas como “Comunidade Rural”. A partir de 2006, foi que as discussões na Comunidade de Caeté começaram a ser feitas, por se acreditar que as terras eram de “remanescentes quilombolas” Ressalta-se que houve muitos conflitos agrários para essa efetivação e, principalmente, interesse de líderes comunitários locais, ligados ao movimento social, tendo como foco principal a luta para o reconhecimento oficial de uso coletivo das terras de Caeté, garantido constitucionalmente pelo Art. 68.

Desde então, a compreensão dos moradores do Quilombo de Caeté, como tendo uma identidade cultural própria, se constrói a cada dia, pois não é uma comunidade isolada ou de restos de senzalas, conforme algumas nomenclaturas se referem sobre o conceito de Quilombo, referindo esse espaço a coisas atrasadas. Pelo contrário, essa construção de identidade sempre está se reinventando, tanto que a comunidade cria suas próprias formas de resistência, luta contra vários tipos de opressões, do ponto de vista, social, cultural dominante, político dentre outros.

Para se falar em identidade é pertinente que se faça uma reflexão, pois tal categoria de análise é um tanto complexa. Nesse sentido, Hall (2005) assinala “quem precisa de identidade?” Pois, segundo o autor, depende do contexto social que cada indivíduo se enquadra, e esta vive em constante transformação. Do mesmo modo que se percebe em Hall, Laclau (1990, p. 33) destaca:

(..) se uma identidade consegue se firmar é apenas por meio da repressão daquilo que ameaça. Derrida mostrou como a constituição de uma identidade

está sempre baseada no ato de excluir algo e estabelecer uma violenta hierarquia entre os dois polos resultantes – homem/mulher etc. Aquilo que é peculiar ao segundo termo é assim reduzido – em posição a essencialidade do primeiro - à função de um acidente. Ocorre a mesma coisa com a relação negro/branco na qual o branco e obviamente, equivalente a “ser humano”. A mulher e negro são assim, “marcas” (isto é, termo marcados) em contraste com os termos não-marcados homem e branco.

Podemos fazer uma reflexão em Hall (2005), acerca das questões ligadas à identidade cultural dos moradores de Caeté, pois a história cultural da comunidade estava sujeita a desaparecer, isto é, ficar no ‘silêncio e esquecimento’, graças aos conflitos gerados pela disputa da titulação agrária ocorrida na região. Assim sendo, como consta no Manual de Atuação 1, editada por Eliane Simões e Débora Stucchi, os direitos que os descendentes de quilombo possuem, é garantido por lei e está no Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003 que “regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos” (SIMÕES; STUCCHI, 2014, p.19).

No artigo da pesquisadora Maria Albenize Malcher, que versa sobre identidade quilombola e território, a autora ressalta que não existe uma dissociação de identidade e território, isto significa que a construção do território produz uma identidade e esta produz o território. Assim, “(...) este processo é produto de ações coletivas, recíprocas, de sujeitos sociais. A territorialização, também é construção, movimento, no tempo e no espaço” (MALCHER, 2006, p.8).

De fato, como documento oficial até então, a Comunidade Quilombola do Caeté possuía apenas a Certidão de Autodefinição, reconhecida pela Fundação Cultural Palmares<sup>3</sup>, expedida em 2013, garantida pelo o Art. 68 da Lei nº 7.668 de 22 de Agosto delibera para o processo de identificação demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescente de quilombo, como foi o caso da Vila de Caeté.<sup>4</sup>

O dia 24 de março de 2018 foi uma data histórica para os moradores da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo do Caeté (AQUICAETÉ), pois receberam das mãos do Governador do Estado do Pará, Simão Robison Oliveira Jatene, o Título de Reconhecimento de Domínio Coletivo. Este documento, expedido pelo Instituto de Terras do Pará (ITERPA), entre outras providências, estabelece que:

---

<sup>3</sup> A Fundação Cultural Palmares (FCP) é uma entidade pública vinculada ao Ministério da Cultura, que formula e implanta políticas públicas com o objetivo de potencializar a participação da população negra brasileira no processo de desenvolvimento, a partir de sua história e cultura.

<sup>4</sup> Documento nº 3. 015, Lv. 1.824 e FL. 042 - Fundação Cultural Palmares – Departamento de proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro - Abaetetuba- PA. Ano 2013.

A Vila de Caeté está localizada no Ramal Vila de Caeté nos municípios de Abaetetuba e Barcarena, contendo área líquida de 1.345.3062 há (mil trezentos e quarenta e cinco hectares, trinta ares e sessenta e dois centiares), perímetro de 24.269.490 m, na forma de polígono IRREGULAR de trinta e sete (37), lados, inserta na Gleba Caeté, arrecadada e matriculada em nome do Estado do Pará Registrada no Cartório de Registro de Imóveis de Abaetetuba. Sob o nº3.005. Lv. 2-B e FL.88 (...)⁵.

Alguns elementos históricos da comunidade da Vila de Caeté se encontram no Livro Tombo<sup>6</sup>, citações seculares, de 1754 a 1836, como por exemplo, na apresentação do referido livro se observa a seguinte escritura: “Paroquia de Mojú, Livro do Tombo, Monsenhor Leal Vigário Geral, Ao Vigário de Mojú, Para Continuar o Trabalho” (LIVRO TOMBO, 1754-1854).

A expressão “continuar o trabalho”, ao que parece se refere ao trabalho desenvolvido nas comunidades da região do baixo Tocantins pela igreja católica registrada há bastante tempo, a contar de 1754-1854. Segundo se observa na segunda parte do documento, no qual se referem às capelas centenárias a Capela de Santíssima Trindade localizada na Vila de Caeté das quais ocupa a nona posição no registro geral do Livro Tombo. Com a data acima citada evidencia-se a existência da comunidade da Vila de Caeté, que por muito tempo se levantava apenas hipóteses de datas que se aproximavam a construção do espaço comunitário com isso se gerava muitas incertezas pelos moradores por não terem conhecimento de nenhum registro que se firmasse verdadeiramente ao histórico local.

Segundo os moradores mais velhos da comunidade Caeté, ao que se perceber em comum em suas narrativas com relação ao histórico da Vila de Caeté é que todos quando relatam a maneira em que vivem pessoal e coletivamente sempre se referenciam a igreja católica como sendo o centro onde tudo começou e ainda o chamam de capela relembrando os tempos passados.

Há também vários outros registros de eventos religiosos realizados pelo chamado Vigário, sobretudo o que ocorria naquele período séc. XVII, e, ao que se pode constatar, o vigário ainda era chamado de “Capitão”. Também como se pode perceber no referido documento, que foram realizadas várias missas de casamentos, de batizados, de fundação de capelas-igrejas, em capelas de cemitérios, e em vários outros povoados do município de Moju. Essa é uma evidência, registrada no Livro Tombo, e de fundamental importância que

---

<sup>5</sup> Documento nº 3. 005, Lv. 2-B e FL. 88 - Livro de Registro de Terras do Estado do Pará (ITERPA) - Abaetetuba- PA. Ano 2018.

<sup>6</sup> Data do Livro Tombo – 1754 a 854 - Encontrado na Paróquia do Divino Espírito Santo, na cidade de Moju-PA.

subsidiaram a legitimidade secular da comunidade de Caeté. Pouco se sabe sobre o processo de ocupação desta região, todavia o trabalho de Raimundo Magno Cardoso Nascimento<sup>7</sup> enfatizado em sua dissertação de mestrado pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade de Brasília–UNB, levantam indícios sobre como se caracterizou o processo de escravidão ocorrida nesta região:

Relatos orais de moradores da comunidade, no século XVII, por volta do ano de 1717, diversas pessoas foram levadas para o baixo Tocantins, para a localidade de Caeté e vizinhança para trabalharem em regime de escravidão em projeto de cacau, lavouras de mandioca, extração de madeira, dentre outras atividades, regime que perdurou por cerca de 120 anos. Pelo menos seis pessoas viviam em África e eram responsáveis principalmente pela coleta e limpeza do Cacoal na localidade, recebendo reforço de trabalhadores de acordo com a necessidade. Todo esse processo foi comandado um grupo identificado família Barata, assumindo posteriormente, Raimundo Barata que de acordo com os relatos seria o maior escravizador na região (...) (NASCIMENTO, 2017, p.23).

Pode-se perceber no título coletivo da Comunidade de Caeté que não só tem uma relação em comum com a história de construção de identidade cultural de Samaúma, África e Laranjituba, como também, pela questão territorial que a autora Malcher (2006) enfatizou como sendo um elemento que não segrega, não se separa. O documento acima faz referências citando a relação das comunidades principalmente pelas limítrofes com a Comunidade Quilombola de Samaúma.

## **2 Metodologia da pesquisa**

Esta pesquisa está enfocada principalmente nos relatos orais de memória dos moradores da comunidade quilombola da Vila Caeté, Como método de pesquisa de campo, optei pela entrevista semiestruturada e pelas técnicas de entrevista, e da observação para qual foram feitas por meio de questionário, com uso de gravador para o registro fidedigno das narrativas para essa discussão foram entrevistadas 5 (cinco) pessoas moradores (as) residentes na comunidade quilombola da Vila de Caeté tais como: senhor Evaristo Ferreira, que por sinal já foi presidente da associação por duas vezes, Amâncio Chaves, também foi um líder comunitário Valmir Santana, Robson Santos e Salustriana Nascimento todos os citados anteriormente já assumiram ou assumem algum cargo comunitário na comunidade Quilombola de Caeté.

---

<sup>7</sup> Raimundo Magno Cardoso Nascimento, mestre em Sustentabilidade pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade de Brasília–UNB,2017.

Para obtenção dos dados coletados para a análise da pesquisa foi realizado no primeiro momento o Levantamento histórico de construção da comunidade e Associação AQUICAETÉ, foram entrevistados líderes comunitários da época do início do reconhecimento do quilombo do Caeté. O segundo passo foi juntar documentos, através de relatos orais de memória sobre, quais foram os documentos achados para essa conclusão, quais eram os indícios que levam a comunidade a ser quilombola, quais direitos o reconhecimento levou a comunidade acessar quando foi que chegou o reconhecimento, quando foi que se formou, qual foi o processo que se formou para o reconhecimento junto aos órgãos públicos do governo, dentre outras questões levantadas.

### **3 o processo identitário da comunidade e seu reconhecimento**

Para realização dessa observação ressalta-se um dos entrevistados, o morador da Vila de Caeté que em seu relato menciona:

O reconhecimento da comunidade Quilombola eu lembro que, o que despertou a necessidade da gente fazer esse reconhecimento foi uma equipe de antropólogos da (UFPA) Belém, que vieram fazer um trabalho nas comunidades África e Sítio Samaúma, eles vieram fazer um trabalho de pesquisa de campo e encontraram vários resquícios de que ali naquele local tinha existido quilombos, engenhos que eram dos portugueses que eram os senhores dos escravos daquela época, então pra existir um Quilombo geralmente, por perto tinha uma fazenda, e ai foi a partir desse estudo desses pesquisadores da universidade, foi que nós tomamos conhecimento dessa questão ancestral.. Eu lembro que os pesquisadores interrogaram entrevistaram as pessoas aí que veio à tona a questão daquela fazenda que existia lá na Comunidade Quilombola do Cacoal era uma fazenda lá que tinha engenhos, ruínas acho que até hoje ainda tem eu já visitei lá eu já vi, então a gente começou a se interessar por esse assunto aí veio. A comunidade África e Laranjituba, que foi a primeira a ser feito o processo de reconhecimento (...) (VSNS-53)<sup>8</sup>.

Além desses indícios acima apontados pelo entrevistado, se evidenciou ainda a existência de famílias pioneiras desta comunidade, tais como a família de senhor Custódio, pai de Dona Parcedes, que é moradora antiga da Vila Caeté. O senhor Julião, o primo de dona Perolina, reconhecido como o primeiro vereador negro da Vila de Caeté, pelo município de Moju, quando ainda a localidade pertencia ao referido município. Nesta perspectiva, a família do Luís Carlos Moraes, morador de Caeté, segundo (NASCIMENTO, 2017, p.23), tem ascendência que vem de um homem negro chamado Luiz Rezende de Moraes, o qual teria

---

<sup>8</sup> Entrevista com (VSNS-53) concedida a Eleici Ramos Chaves, em 12 de maio, de 2018, na sede da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo do Caeté (AQUICAETÉ). Abaetetuba- PA.

sido comprado pelo maior proprietário de escravos desta localidade da época chamado Raimundo Barata. Assim, segundo relatos dos mais antigos moradores, Rezende foi trazido para a região de Caeté para trabalhar em regime de escravidão, e que seus descendentes povoaram os Quilombos de Samaúma, África e Laranjituba, localizados na zona rural no município de Abaetetuba-PA, e ainda dizem que ele é considerado um dos fundadores das comunidades acima citadas.

Para se entender a história precisa-se ouvi-la. Assim, conforme Thompson (1992) a história tem um papel fundamental na vida do ser humano, pois, “são capazes de compreender melhor o meio em que vivem. Para isso, a História local pode ajudar o indivíduo a conhecer suas origens e as mudanças pelas quais vem passando” (THOMPSON, 1992, p.1). No caso onde foi realizada a pesquisa, os moradores idosos da comunidade Quilombola de Caeté, em suas falas, afirmam que antes mesmo da Comunidade ser reconhecida como Quilombola, havia um conceito de que as terras de Caeté abrangiam várias comunidades existentes hoje, que não existiam na época, tal questão é confirmada pela narrativa a seguir:

(...) faziam fronteira lá com Barcarena, iam até a Comunidade do Pedral, daí, ia até o Arienga, tudo era Caeté, aquele ramal da Comunidade de Aguapé onde fica o Areal, até lá eram terras de Caeté, tudo isso tanto é que as pessoas que moram lá eram daqui, as que moram não, as que eram descendentes, os ancestrais deles eram daqui do Caeté, e o que aconteceu, quando essa estrada passou ai a rodovia Moura Carvalho, as pessoas correram pra lá não pra ir pra beira da estrada, mas pra defender os seus limites, pra defender porque era lá que eles cultivavam (VSNS- 53)<sup>9</sup>.

Daisy Araújo, em seu Trabalho de Conclusão de Curso, explica como se dá a formação identitária da remanescência quilombola, com destaque para análise do texto constitucional e do termo quilombo sob a perspectiva historiográfica na seguinte afirmação:

O processo de escravização compôs a história brasileira por mais de trezentos anos e os números nos envergonham. Segundo dados apresentados por Gomes e Reis (1996), estima-se que para o Brasil vieram perto de 40% dos africanos, quase metade do número de africanos escravizados que chegaram às Américas. Homens e mulheres que obrigados a abandonar o “mundo livre” seguiram viagem ao “mundo da escravidão”, recepcionados com maus tratos, açoites, penas, fome e exploração do trabalho (ARAÚJO, 2009, p.21).

O trabalho da autora acima discute o termo “quilombo” que vai além de um direito constitucional garantido pelo art. 68, da Constituição Federal de 1988 “Quilombo se mescla

---

<sup>9</sup> Idem.

com conflito direto, com confronto, com emergência de identidade para quem enquanto escravo é “coisa” e não tem identidade” (ARAÚJO, 2009, p. 30).

Assim, as primeiras denominações atribuídas ao termo “quilombo” foram vinculadas à etnia e, com o passar do tempo, à antropologia. Desse modo, os próprios sujeitos ditos “quilombolas” resignificaram o olhar para os povos quilombolas, como se pode perceber na afirmação abaixo:

Ao tratar sobre a discussão do termo “quilombolas” torna-se imprescindível resgatar a Constituição Federal de 1988, esta que usa a expressão constitucional original “remanescentes das comunidades de quilombos” (Artigo 68 do ADCT/CF88). A expressão sofre alteração e o termo passa a ser apreendido como “comunidades remanescentes de quilombos”. Neste sentido, segundo Arruti (2006), não se trata apenas da inversão dos termos, houve principalmente uma redefinição, uma ressemantização do conceito, um processo de reconfiguração classificatória que se realiza no plano sociológico, como também, nos reordenamentos jurídicos. Esta mudança se consolida tanto em uma perspectiva política reivindicatória, como também, na perspectiva da nova interpretação científica, ambas amparadas, não mais em preceitos naturalistas (raça), e sim, em categorias de autodefinição dos agentes e das coletividades étnicas (FABIANO; SILVA ROCHA, 2018, p. 9).

Os autores acima citados chamam a atenção para esse novo conceito de identidade quilombola, que traz consigo vários direitos sociais a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, e se volta para questões territoriais, onde “estaria associada à ideia de pertencimento local”, fator crucial que identifica a etnicidade de um determinado grupo social. Assim sendo, quilombola é “identidade”, e, conforme Hall (2003, p.110), “as identidades são construídas por meio das diferenças das oposições e não fora dela” e essas diferenças devem ser respeitadas.

Em meados de 1980, as comunidades hoje conhecidas como quilombolas eram identificadas de muitas formas no Brasil, tais como: mocambos, quilombos, terras de santo, terra de preto, cafuzos; enfim, havia uma multiplicidade de identificação, isso foi muito pejorativo para o reconhecimento desses povos, pois, não se conseguia constituir uma unidade. Em 1986, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), junto com a Fundação Cultural Palmares (FCP) e quilombolas de todo o Brasil reuniram-se em Brasília para discutir a questão do povo negro. Então, duas principais entidades se destacaram: o movimento Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN/MA) e o Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA). Tais entidades esclareceram que, a partir daquele momento, haveria

uma “unificação” das Comunidades Quilombolas brasileiras em uma única “identidade coletiva”, no intuito de aglutinar forças para uma luta nacional conjunta (ARAÚJO, 2009).

Ressaltar essa identidade foi muito importante para a caracterização da comunidade de Caeté, que hoje é reconhecida como “Comunidade Remanescente de Quilombo do Caeté”, que tem um nome, identidade cultural, possui características próprias que mantêm sua identidade cultural local viva, bem como os conhecimentos tradicionais repassados de seus ancestrais, como se constata no modo de produzir artesanatos, mutirões de construção e de limpeza de locais para uso coletivo, além da prática de plantar e cultivar suas plantações, especificidades de conhecimentos tradicionais que agregam e se mantêm, como se pode perceber no relato a seguir:

Eu planto na minha roça: mandioca, arroz, milho, banana, abóbora, variadas culturas, sempre pela lua cheia, quarto crescente, que nossos avós diziam que nessa lua as plantas dão seus frutos mais graúdos, o melhor período de plantar também, é no mês chuvoso, geralmente, no período de dezembro até o mês de fevereiro, a mandioca deu bem esse ano na minha roça, o arroz, o milho, podia ter dado bem melhor, mais eu acho que foi por causa das sementes que não foram bem selecionadas, quer dizer as espigas de milho ela não deu graúda, ela deu miúda, mas bem cheia (EFC-58)<sup>10</sup>.

No artigo “Os Quilombos e as Novas Etnias”, Almeida (1999, p.43) ressalta que “é necessário que nos libertemos da arqueologia”, isto é, da definição jurídica colonial e imperial, que não leva em consideração os conhecimentos locais, inclusive fontes bem como a memória individual e coletiva dos agentes sociais. Segundo o autor acima citado, o termo quilombo, já vinha sendo retratado no clássico “A escravidão no Brasil-1866”, de Perdigão Malheiro. Essa definição de 1740, chamada também de Conselho Ultramarino, em resposta à consulta, quilombo ou mocambo “seria toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. Esperava-se que a partir da abolição de 1888 no Brasil, a definição desapareceria ou deixasse de existir, mas isso não ocorreu. Desse modo, um século depois a definição ressurgiu como “remanescente” na promulgação da Constituição Federal Brasileira de 1988, em seu Art. 68. Em pleno século XXI, ainda se nota, essa atribuição ao que restou do passado, principalmente no entendimento de alguns dos moradores da Comunidade da Vila de Caeté como se nota na expressão seguinte:

---

<sup>10</sup> Entrevista com (EFC-58) Concedida a Eleici Ramos Chaves, em, 09 de maio, de 2018, no Quilombo de Caeté Abaetetuba- PA.

O reconhecimento quilombola foi uma luta muito grande nossa desde 2004, foram feitas várias reuniões em várias localidades daqui da redondeza e eu sempre participava ne? Discutia, teve uns que foram a favor e outros que eram contra, perguntavam porque que nos teríamos que aderir a esse processo quilombola, como iria ficar as delimitações das nossas terras né? Tudo isso, os títulos, porque que nos tínhamos que devolver, e passar ser uma titulo só, então foram muitas discussões e varias reuniões em muitas localidades, por aqui, Santarém Monte Alegre Camorituba, Cruzeiro enfim, assim foram surgindo as conversas, as discussões assim, foram surgindo, com um tempo eles deram entrada mas, era assim não era nada reconhecido, então com esse impacto as pessoas começaram a aderir achando que era bom, e eu creio que é bom, pelo menos ate então ta dando certo, mas o auto-reconhecimento mesmo, demorou chegar, teve um processo de luta e aceitação, ninguém sabia o que era isso, é porque quando diz ha vai ser quilombola, mas muito ate hoje nem sabe o que significa ser quilombola né? E eu acho assim no meu entender, que é uma renuncia, até nossa mesmo de muitos valores, muitas direitos muitos deveres, que vão se juntar lá na frente pra que agente possa unir... existiu uma pesquisa, de campo do Museu Emilio Goeldi, veio fazer um trabalho aqui de arqueologia, e encontraram, objetos dos antigos escravos, aquelas pessoas bem antiga diziam que aqui já foi uma sede de um município, onde funcionava ate praticamente, uma cidade onde você procurava um Cartório era aqui que você encontrava, tinha Delegacia, várias coisas ai, que hoje não tem, isso acabou daqui, aproximadamente em 1930, por ai, isso era meu pai que falava, hoje ainda tem algum antigo que eles falam sobre isso, e porque agente as vezes nem pergunta, mas têm eu ainda lembro dos Coretos que tinha aqui, a Casa Grande que era uma casa de luxo, onde o povo tudo era lá que fazia evento, quando eu era menina ainda, aos 04 anos ainda me lembro do resto da casa caindo era de barro, tem pessoas que diz o que vale e você se reconhecer, mas o que vale mesmo é o que esta escrito né? Que palavras vão ao vento. Eu sou quilombolas devido a reconhecimento da titulação, agente já vinha resgatando essas coisas, os valores da comunidade que se tinha perdido (...) (SN-57)<sup>11</sup>.

O sentimento de resistência não se observa apenas pela retomada de fatos passados lembrados pela memória da narradora, mas também pela preocupação com o tempo futuro. Ao perceberem situações conflituosas que constituem risco para a permanência da comunidade, os moradores se reúnem em busca de soluções. Nesse sentido, Silva (2010, p.5) expõe que “no quilombo, o negro buscou reconstruir sua identidade, contudo necessitou de unidade física, ou seja, o sentimento de possuir um espaço seu, que estava presente nesses refúgios, onde manteve suas raízes e procurou preservar sua memória”.

Aqui mesmo no Caeté, a gente tem lugares, por exemplo, que são característicos de Quilombo. Documento da comunidade da própria comunidade praticamente não existe, foi tudo extraviada sem agente ter esse conhecimento do documento, mas ele existia e sobre mesmo a as coisas dos

---

<sup>11</sup> Entrevista com (SN-57) Concedida a Eleici Ramos Chaves aos 22 dias de maio de 2018, no posto de saúde da Vila de Caeté. Abaetetuba-PA.

quilombolas, o que eu tenho um pouco assim, de alguns matérias vamos dizer assim, ai atrás do meu terreno, um local, houve uns moradores pra lá e que, quando a gente fez uma roça pra lá, na beira do Igapó, a gente encontrou vários, tipos de objetos de cerâmica, inclusive o Adriano ele cavou uma, achou que assim, 1 metro e pouco pra dentro, fez um buraco e deu tipo assim numa chapa aquilo era grosso, aquilo era preto e tava lá no fundo, não sei o que poderia tá embaixo daquela chapa, quando ele deu com aquilo que ele pegou, quebrou, uma vez ele trouxe até um pedaço, tinha uns 3 centímetros de grossura, nós achamos muitos materiais, parece que cavavam e amontoavam nos buracos, eu ia até convidar pra gente cavar, lá por aquelas terruadas, pra ver se a gente acha mas coisas (EFC-58)<sup>12</sup>.

Discute-se no artigo de Almeida (1999), a importância da “incorporação da identidade coletiva para mobilizações e lutas”, pois, segundo o autor, existe uma diversidade de agentes sociais que moram em uma mesma comunidade e se auto identificam, em indígenas, negros, pretos, etc. Assim, o autor destaca que esse critério perpassa a questão morfológica e racial, a chama também de clivagens, essa questão não seria biológica, pois, a sociedade atual é “plural, do futuro, que deve ser repensado”. Essa característica de agentes sociais que deve ser construtiva segundo o autor. Pode-se constatar essas mesmas especificidades no relato do morador caeteense:

Eu me identifico como Quilombola através de meus ancestrais a miscigenação e grande é visível, como já havia dito o meu avô era português mas minha avó Linda, era daqui, era descendentes de negros, os nascimentos aqui eram todos negros [...] desde o início, e eu ouvia dos mais velhos que na verdade, quando foi trazido, foi criado o cemitério aqui e começada a construção da igreja católica esses foram os primeiros passos de organização da comunidade mas obviamente que naquela época nós não tínhamos esse conceito de comunidade Quilombola, não tinha isso, mais a gente sempre teve, essa convivência com pessoas negras que eram descendentes de escravos né, os mais antigos mesmo eram várias pessoas mesmo que eram descendentes de escravos que eram negros a gente teve na maioria de nosso povo agente sempre teve pessoas negra aqui na comunidade. Com o andar do tempo começaram vir outras pessoas, até por conta das festividades que aconteciam aqui na comunidade, a questão do esporte o pessoal começou a frequentar e ai as pessoas daqui já foram casando com outras pessoas de fora, e a miscigenação veio, mas a formação do nosso povo ela sempre foi de formação negra e indígena também, as características de nosso povo, são essas, uma miscigenação mas que sempre teve o sangue negro forte no meio da gente (...) (VSNS-53)<sup>13</sup>.

Dando prosseguimento à discussão sobre as diversas especificidades e diversidades de identidade presentes em um mesmo local, pode-se notar na narrativa de um jovem morador do

<sup>12</sup> Entrevista com (EFC-58) Concedida a Eleici Ramos Chaves aos 28 dias do mês de junho de 2018 na casa de farinha próxima a sua residência situada na Vila de Caeté. Abaetetuba-PA.

<sup>13</sup> Entrevista com (VSNS-53) Concedida a Eleici Ramos Chaves, em, 12 de maio, de 2018, na sede da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo do Caeté (AQUICAETÉ), Abaetetuba-PA

quilombo de Caeté, a reprodução de uma concepção presa a herança genética principalmente relacionada à cor da pele negra que a sociedade definiu sobre remanescentes quilombolas. Segundo Silva (2010, p.6) “a sociedade sempre foi marginalizada estereotipando o ser negro ao longo de sua história”. Como se pode notar na entrevista:

Eu me identifico como Quilombola porque, dentro das nossas veias corre, um sangue de guerreiros que passaram por essa terra e deixaram descendente, que precisam lutar também, porque nós temos uma identidade que precisa ser apresentada ao mundo, porque hoje em dia, tem muito preconceito contra nossa identidade de nós que somos negros Quilombolas, então aqui em busca de espaços, nós estamos conseguindo, dia pós dia, por essa luta por essa raça. A minha expectativa para o futuro é das melhores, e ser felizes através da nossa cultura, daquilo que nós fazemos, tipo, nós queremos o melhor da nossa comunidade, queremos ver essa comunidade crescer e ser modelo para as outras comunidades, como uma comunidade unida que consegue o seu objetivo através da união (...). A comunidade foi fundada com o objetivo de que essa cultura não se perdesse, porque nos, temos uma história que precisa, ser contada, a comunidade foi registrada como uma comunidade Quilombola, veio primeiro uma carta da Fundação dos Palmares, dessa carta que agente foi resgatar, foi reconhecer essa comunidade, como comunidade Quilombola, foi encontrado objetos, como pedaços de cerâmicas, de pratos, garrafas de argila, tudo se encontrou em terrenos quando foi escavado foi visto e também a igreja católica que é uma igreja centenária que é feita toda com uma estrutura de pedras e argila, então isso é um trabalho de antepassados que passaram por aqui, que deixaram, essa riqueza, essa cultura. conceito do que é verdadeiramente ser quilombola saber que um povo lá atrás, sofreu, pra que nos se espelhasse neles e nunca parar de lutar pelos nossos direitos, pelos nossos ideais, eles sofreram mas conseguiram o seu objetivo, deixar a sua marca, nós somos a marca da dor, mas também de alegria, que nós possamos, transformar aquela dor em alegria na cultura que nós temos, no carimbó, na capoeira, na culinária em várias outras coisas, nossos somos ricos nesses conceitos, então, que nós possamos, aproveitar e nos manifestar através da nossa cultura não deixar ser destruída por outras pessoas que não conhecem, a nossa história, ou conhece mas tem o preconceito conosco (RSR-20)<sup>14</sup>.

Segundo os moradores da Vila de Caeté, o povoado assim chamado também há anos possuía uma organização que era conduzida pela entidade religiosa católica, depois com o apoio do clube de futebol, antes de se criar a entidade AQUICAETÉ. Nas reuniões que aconteciam organizadas pela entidade, segundo relatos dos moradores, sempre tratavam de assuntos sociais, assim a comunidade conseguiu manter uma organização social por muito tempo. Os moradores tiveram suas inquietações sobre sua origem, e essas interrogações surgiam, principalmente, a partir das histórias contadas pelos idosos, pois dizia-se que a Igreja

---

<sup>14</sup> (RSR-20) entrevistado por Eleici Ramos Chaves em 21 de maio de 2018, em sua residência na Vila de Caeté. Abaetetuba-PA.

católica que está situada no centro do povoado fora construída pelos escravos, contam ainda que os escravos a moldaram construindo apenas com pedras grandes e argila.

Não sabiam dizer quais nomes construíram esse patrimônio histórico, passaram-se anos e o modo de organização que a vila de Caeté vinha desenvolvendo foi chamando a atenção de outras comunidades vizinhas, de pesquisadores de universidades, os próprios filhos do lugar foram ingressando nas universidades e foram abordando com mais afinco o assunto sobre o histórico da Vila de Caeté. Desde 2006 até os dias atuais os moradores já estavam esperando a certificação do Estado. A comunidade já se autodefinia, pois, o Decreto 4.887/03 define como critério de reconhecimento a autodefinição da própria comunidade. Porém, as terras de Caeté, foram definidas como de uso coletivo, como já foi relatado anteriormente, e assim, depois de comprovadas, as pesquisas dos arqueólogos, os moradores foram identificados, titulados como ocupantes de terras remanescentes de quilombo.

### **Considerações finais**

O trabalho de pesquisa desenvolvido na comunidade Quilombola da Vila Caeté fez um levantamento histórico no referido local sobre o processo de transição de comunidade rural para comunidade quilombola, buscou-se discutir a construção de sua identidade cultural e de sua autoafirmação como comunidade remanescente de quilombo.

As questões ligadas à identidade cultural dos moradores de Caeté, como já se mencionou, tornaram-se possíveis de serem percebidas, depois de conflitos gerados pela disputa da titulação agrária, que aconteceram na comunidade local. Ao perceberem situações conflituosas que constituíam risco para a permanência da comunidade, os moradores se reuniram em busca de soluções.

Com as discussões referentes ao processo de reconhecimento identitário, levando em consideração as fontes escritas e orais relacionadas a identidade quilombola, na vila de Caeté ficou evidente que a questão de território não tem possibilidade de se separar da identidade. Esta produz o território, que por sua vez, produz a identidade para ter significância como vimos no debate anterior. E, para os remanescentes do Quilombo do Caeté, foi o sentimento de pertencimento ao território que gerou toda a luta para que fossem tituladas as terras da região quilombola da Vila de Caeté, que para os comunitários significou um passo para o rompimento da opressão vivido por seus antepassados, pois com a certificação coletiva foi devolvida a dignidade desse grupo social. O sentimento de resistência não se observa apenas pela retomada de fatos passados, ressaltados pela memória, mas também pela preocupação com o tempo presente e o tempo futuro.

Quilombola é “identidade”, e as identidades se reinventam a cada geração são construídas por meio das diferenças e não fora dela. O processo de ressemantização também se vincula a questão da identidade voltada para ancestralidade, no sentido da etnia. As primeiras denominações atribuídas ao termo “quilombo” eram vinculadas à etnia e, com o passar do tempo, para a antropologia os próprios sujeitos ditos ‘quilombolas’, resignificaram o olhar para os povos quilombolas, para questões territoriais, associado à ideia de pertencimento local.

Assim, compreende-se, por meio das evidências, que as terras do quilombo da Vila de Caeté, foram ocupadas pelos moradores, provavelmente depois que os grandes escravocratas da região fracassaram. Eles mantinham os escravos para explorar a sua mão de obra, principalmente, na lavoura de cacau: a cultura que se cultivava na região. Porém, em meio a esses indícios levantados sobre o assunto em discussão, percebe-se que os moradores da Vila de Caeté se mantiveram resistindo no que tange à sua tradição cultural. A persistência e identidade de lugar desse povo em cuidar de seu território/identidade, desde o século XVII até os dias atuais, se constatou nas pesquisas feitas através de fontes orais com os moradores locais. Consequentemente, percebeu-se que as terras que eles ocuparam, relacionavam-se à garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural, característica típica de comunidade tradicional que perpetuou por vários séculos.

### **Referências**

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Os quilombos e as novas etnias: é necessário que nos libertamos da definição arqueológica. In: LEITÃO, Sérgio (Org.). **Direitos territoriais das comunidades negras rurais**. Documentos do ISA, n. 5. 1999.
- ARAÚJO, Daisy Damasceno. **“Nós já estamos em cima desse chão”: a questão da terra quilombola do Rio Grande-Bequimão MA**. 2005. 91 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2005.
- HALL, Stuart. **Quem precisa de identidade**. 2005.
- \_\_\_\_\_. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG; Brasília, 2003.
- INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ (ITERPA). **Livro de Registro de Terras do Estado do Pará**. Belém: ITERPA/DEAF/CPE/GCQ, 2018.
- LACLAU, E. **New Reflections on the revolution of our time**. Londres: Verso, 1990.
- MALCHER, Maria Albenize Farias Malcher. **Identidade Quilombola e Território**. 2006. Disponível em: <<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal12/Geografiasocioeconomica/Geografiacultural/120.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2018.
- NASCIMENTO, Raimundo Magno Cardoso. **Comunidade quilombolas África e Laranjituba um estudo das práticas e fenômenos que constituem sua gestão territorial tradicional**. Dissertação (Mestrado). Centro de Desenvolvimento Sustentável. Universidade de Brasília – UnB. Brasília, 2017.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Associação Brasileira de Antropologia. 296p. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

SILVA, Adilson Rodrigues. **Fenômeno quilombola: a constituição da identidade cultural negra**. Revista Rascunhos Culturais, Coxim/MS v.1 n.1 p. 203 – 215 jan./jun.2010. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3715349.pdf>>. Acesso em: 17 jun. 2018.

SILVA, Egnaldo Rocha; SILVA, Eduardo Pereira. **Memória e a construção social da identidade dos remanescentes quilombolas**. Revista África e Africanidades – Ano III – n. 12 – Fev. 2011 – ISSN 1983-2354. Disponível em: <[http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/12022011\\_16.pdf](http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/12022011_16.pdf)>. Acesso em: 15 jun. 2018.

ROCHA, Fabiano e Silva. **Relatório antropológico da Comunidade Quilombola São Zacarias II, município de São João do Sóter – MA**. 2018.

SIMÕES, Eliane; STUCCHI, Débora. **Territórios de povos e comunidades tradicionais e as unidades de conservação de proteção integral: alternativas para o asseguramento de direitos socioambientais**. Brasília: MPF, 2014. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/manual-de-atuacao/docs/manual-de-atuacao-territorios-de-povos-e-comunidades-tradicionais-e-as-unidades-de-conservacao-de-protecao-integral>>. Acesso em: 20 jun. 2018.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: História Oral**. 3º ed. Tradução: Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

#### **FONTES ORAIS**

A.C.B.87 anos solteiro, aposentado morador da Vila de Caeté. Entrevista concedida a Eleici Ramos Chaves em 08 de fevereiro de 2017 em sua residência localizada na Vila de Caeté. Abaetetuba-PA.

E.F.C.58 anos casado, agricultor morador da Vila de Caeté. Entrevista Concedida a Eleici Ramos Chaves, em, 09 de Maio, de 2018, no quilombo de Caeté. Abaetetuba- PA.

Entrevista com (EFC-58) Concedida a Eleici Ramos Chaves aos 28 dias do mês de junho de 2018 na casa de farinha próxima a sua residência situada na Vila de Caeté. Abaetetuba-PA.

R.S.R.20 anos solteiro, morador da Vila de Caeté. Entrevista, concedida a Eleici Ramos Chaves em 21 de maio de 2018, em sua residência na Vila de Caeté. Abaetetuba-PA.

S.N.57 anos solteira funcionária pública/técnica de enfermagem da comunidade de Caeté moradora da comunidade Quilombola do Caeté. Entrevista Concedida a Eleici Ramos Chaves aos 22 dias de maio de 2018, no posto de saúde da Vila de Caeté. Abaetetuba-PA.

V.S.N.S.53 anos, casado, funcionário público, morador da Vila de Caeté. Entrevista concedida a Eleici Ramos Chaves, em 12 de maio, de 2018, na sede da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo do Caeté (AQUICAETÉ). Abaetetuba- PA.

*Recebido em outubro de 2018.*

*Aprovado em dezembro de 2018.*

## **Entre História da África e Currículo: a proposta da oficina *Seriam os antigos egípcios brancos ou negros?*<sup>15</sup>**

*Vinícius Moretti Zavalis*<sup>16</sup>

**Resumo:** O presente trabalho visa propor uma revisão bibliográfica sobre a relação da Historiografia da África e do Egito com o currículo de História da Educação Básica no Brasil. O trabalho se inicia abordando o processo de exclusão e inclusão da África na Historiografia, pensa o branqueamento do Egito e seu lugar nas Teorias do Currículo e no Ensino de História. Esse caminho é percorrido por nós para embasar a construção de uma proposta de oficina para o Ensino Médio sobre a ocupação espacial do Egito e das origens étnico-raciais dos seus povos. A oficina foi pensada em 2016 na disciplina África e Currículo do curso de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e aplicada no estágio no seu Colégio de Aplicação. A justificativa acadêmica para a publicação do trabalho é o fato do currículo intercultural, que inclui narrativas sobre diversidade racial, estar em risco em tempos de Escola Sem Partido.

**Palavras-Chave:** História da África; Egito Antigo; Ensino de História; Currículo.

**Abstract:** The present work aims to propose a bibliographical review on the relationship of the Historiography of Africa and Egypt with the curriculum of History of Basic Education in Brazil. The work begins by addressing the process of exclusion and inclusion of Africa in Historiography, thinks about the bleaching of Egypt and its place in Curriculum Theories and History Teaching. This path is followed by us to base the construction of a proposal for a high school workshop on the spatial occupation of Egypt and the ethnic and racial origins of its peoples. The workshop was designed in 2016 in the discipline Africa and Curriculum of the course of History of the University of the State of Rio de Janeiro and applied in the internship in its College of Application. The academic justification for the publication of the paper is that the intercultural curriculum, which includes narratives on racial diversity, is at stake in times of No-Party School.

**Key words:** History of Africa; Ancient Egypt; History teaching; Curriculum.

### **1. Da exclusão à inclusão: um panorama da historiografia sobre África**

“A África é o berço da humanidade. Todos os cientistas do mundo admitem hoje que o ser humano emergiu na África”, afirmou o historiador bukinês Joseph Ki-Zerbo (2009, p. 13). A afirmação de Ki-Zerbo demonstra discursivamente que, se por um lado, os estudos a respeito da África atualmente compõem o repertório de diferentes ramos da ciência, incluindo a História, por outro lado, essa tomada de posição é um aspecto recente que possui um significado político. O autor argumenta que, durante muito tempo, devido à permanência de concepções teórico-metodológicas positivistas e racistas, essa afirmação foi considerada incongruente e distante. Se hoje os estudos sobre a África compõem a vanguarda das produções bibliográficas, isso se deve às contribuições políticas e epistemológicas associadas

---

<sup>15</sup> Este trabalho foi redigido em 2016 na disciplina História da África e Currículos, da professora Larissa Costard Soares, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e apresentado no estágio do Colégio de Aplicação.

<sup>16</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF).

ao movimento negro, que possibilitaram a consolidação do tema em meio ao debate científico (ZI-ZERBO, 2009, p. 13).

No campo historiográfico, verificamos que vários estudos recentes - como os de Joseph Ki-Zerbo (2009), John Donnelly Fage (2006), Leila Hernandez (2005), entre outros - denunciaram a ausência de análises que se atenham à História da África e dos seus agentes. Segundo os autores, desde a Antiguidade até os nossos dias, a História da África foi colocada em vasta área de invisibilidade na escrita da História, em decorrência de um desinteresse pelo passado do continente e, quando não, pelos preconceitos de quem a escrevia. Esse *topoi* historiográfico estava pautado numa perspectiva eurocêntrica de História, que não se ocupava do passado da África por ver na Europa o único elemento fundador da sua sociedade. É em meio a esse contexto que se estabelece, entre os séculos XVIII e XIX, a máxima de que a África não tem povo, não tem nação e nem Estado; não tem passado, logo, não tem história.

A concepção de História do século XIX, quando a mesma se estabeleceu como disciplina, tinha por objetivo legitimar os Estados Nacionais europeus através da construção de um passado comum, a partir de documentos escritos e de uma noção de tempo progressista. Essa concepção de História, no entanto, não dava espaço para a História da África, devido ao fato desta ser extraeuropeia, ser predominantemente oral e ser formada por sociedades que, na época, eram qualificadas como tradicionais, congeladas no tempo e no espaço e sem noção de progresso. Na época, o estudo do passado do continente africano ficou relegado à Antropologia, considerado um método não histórico de estudo de civilizações exóticas, diferentes ou “inferiores” aos europeus devido às questões fenotípicas e à falta de escrita (FAGE, 1982, p. 51; DANAS, 2007, p. 1; BARBOSA, 2008, pp. 45-47).

Nesse período, a escrita da História se ateu à participação dos europeus nas narrativas. A África e seus agentes sociais eram abordados apenas superficialmente, particularmente, quando a sua história servia para complementar o passado e os feitos das nações europeias ou, ainda, para construir identidades e visões de mundo dicotômicas pautadas nas noções de “nós” e “outros”. Eram recorrentes estudos vinculados aos temas da acumulação capitalista, do imperialismo neocolonial e da escravidão, os quais abordavam o continente africano como um espaço de mazelas sociais e selvageria, enquanto seus povos eram coisificados como bárbaros ou vítimas. Contudo, essa linha de investigação não tenta construir a História da África em sua especificidade, mas, ao invés disso, identifica-se como uma história vista pelo olhar europeu, estereotipado e, por isso, excludente (BARBOSA, 2008, pp. 45-47; LIMA, 2004, p. 3).

A opção por uma história europeia, em detrimento de outra, como a africana, não deve ser considerada ingênua, pois obedece aos interesses de quem operava a escrita da História. Se observarmos especificamente o contexto social de produção intelectual do século XIX, podemos verificar que o desinteresse dos estudiosos em abordar a história do continente africano está relacionado ao processo imperialista e à tentativa de legitimá-lo. O imperialismo neocolonial estava comprometido com a construção de mecanismos ideológicos que justificassem a sua exploração. Logo, a anulação de uma História com a qual os povos africanos se reconhecessem fornece o contexto para que os europeus justifiquem sua superioridade sobre os dominados. Então, retira-se a história e o conhecimento sobre a identidade dos povos escravizados para efetivar a dominação neocolonial. (HERMANDEZ, 2005, pp. 91-3).

A dissolução desse panorama explicativo constitui um aspecto recente, datado da segunda metade do século XX. Esse recorte temporal se notabilizou, devido a avanços e conquistas sociais, por uma modificação nas posturas com a África e com as questões raciais. As décadas de 1960 e 1970 foram palco de uma verdadeira revolução no campo da reflexão sobre as diferenças raciais, quando se questionaram mais profundamente o conceito de raça e os padrões sociais estruturais que privavam as pessoas negras de seus direitos civis. Assuntos como o racismo, as desigualdades raciais e o direito a uma História foram os principais pontos de discussão. Esses questionamentos trouxeram consequências expressivas, como: a conquista de direitos civis, a criação de leis que criminalizem o racismo, ações afirmativas que garantiam o acesso à educação e a escrita de uma História que respeite a herança cultura africana.

A inserção da História da África e dos seus povos no campo historiográfico não se colocou de repente, mas se deu devido a contribuições epistemológicas, políticas e metodológicas que possibilitaram a sua consolidação, sobretudo entre as décadas de 1960-70. John Donnelly Fage localiza esse fenômeno a partir das seguintes contribuições endógenas e exógenas ao saber histórico: a luta de independência contra o neocolonialismo; a busca de uma identidade do continente e de cada um dos Estados-nação; a emergência de Universidades em África, e, assim, a formação de historiadores africanos; a ressonância de uma reflexão política sobre os silenciados e as culturas oprimidas; o movimento negro; a renovação dos questionamentos da história pela Nova História (FAGE, 1982, 56).

Os fatores enunciados acima interferiram no âmbito da História tradicional, proporcionando o surgimento de novos objetos, problemas, instrumentos analíticos e

documentos fundamentais para pensar a História da África. Esse campo de pesquisa tem por objetivo desenvolver um olhar alternativo sobre a África, que responde o descaso europeu com o desafio de refundar a História a partir da matriz africana. Para ver além do olhar colonizado, era necessário retornar ao passado em busca de elementos legitimadores, como os heróis fundadores e os grandes acontecimentos dos países africanos. Essa iniciativa de construir uma História da África veio acompanhada de um vasto trabalho documental (busca por relatos escritos, mitos, arqueologia e tradição oral) e teórico-metodológico interdisciplinar que respondessem aos critérios da investigação (SILVA, 2010, 31).

A partir de 1980, acompanha-se uma multiplicação de estudiosos, temas e métodos de trabalho que tornaram a História da África um recorte espacial e cronológico consolidado nos estudos históricos, ao cargo de profissionais de alto nível, dentro e fora do referido continente. É importante afirmar que esse crescimento se deve à um marco importante: quando alguns historiadores, em parceria com a Unesco, iniciaram a publicação de um compêndio sobre o tema. O compêndio *Historia Geral da África* é um trabalho coletivo desenvolvido por trezentos e cinquenta especialistas em História da África, num período de cerca de trinta e cinco anos, entre 1965 e 1999. Esse material constitui até hoje o material mais completo já publicado sobre o tema, pois cobre desde a “pré-história” do continente até a história recente. Seu objetivo é fornecer uma nova leitura sobre a sociedade e a cultura africana para especialistas e leigos.

Na historiografia brasileira, Alberto da Costa e Silva verifica que até recentemente o estudo da África não despertava grande entusiasmo entre os historiadores brasileiros, se não no estudo da escravidão ou a título das contribuições culturais dos povos negros em nosso país<sup>17</sup>. Costa e Silva escreve no contexto de 2003, numa época em que de fato o interesse sobre a África ainda era bastante tímido, questão que viria a se modificar no mesmo ano, com a Lei Federal 10.639, que institui a obrigatoriedade do ensino da História Africana na educação básica. Mediante as disposições da lei, que colocou diante da academia o desafio de formar profissionais capacitados e a necessidade da construção de materiais didáticos, a História da África passou por um processo de revisão e consolidação acadêmica no Brasil. Esse processo, ainda em voga, compreende a produção de publicações que valorizem a atuação do negro na sociedade brasileira e lutem contra o racismo institucional, inclusive, na academia.

---

<sup>17</sup> Ele afirma e nós citamos: “No Brasil, onde tanto avançaram os estudos sobre a escravidão e sobre os descendentes de africanos e seu papel na fecundação do nosso território e na invenção de nossa gente, não houve até agora o mesmo entusiasmo, nem se mostraram resultados semelhantes.” (SILVA, 2003, 236).

## 2. O Egito na historiografia e a questão racial

O Egito Antigo é um tema de interesse desde “a época clássica [...], passando pela Idade Média, pelos tempos de Napoleão e de Chapollion até os nossos dias” (FUNARI, 2006, p. 24). Esse interesse é verificado desde a Antiguidade, seja com o historiador antigo Heródoto, seja com o imperador Cesar Augusto, mas é a partir do Renascimento que o mundo moderno “descobre” o passado do Egito Antigo e começa a estudá-lo a partir dos relatos da Antiguidade. É a partir do século XVIII, no entanto, que esse interesse começa a se sistematizar em estudos, como os de Constantin-François de Volney e os que vieram após as expedições de Napoleão Bonaparte e a abertura do canal de Suez – via artificial que facilita o acesso ao Egito. De lá para cá, o fascínio pelo passado do Egito Antigo (considerado uma mania) se perpetuou ao longo do século XX até os nossos dias, inclusive no Brasil (FUNARI, 2006, p. 23-27).

É no contexto do Imperialismo que os estudos sobre o Egito Antigo se sistematizaram. Nesse contexto, apesar da ausência de qualquer ligação substancial com o Egito Antigo, países europeus como França, Alemanha, Suíça e, máxime, Inglaterra, se apropriaram da sua História. Eles entendiam que os egípcios tiveram um papel fundamental na formação da sociedade civilizada devido às suas contribuições sociais e culturais, como a escrita e o Estado teocrático. Esses países europeus se utilizaram da História do Egito Antigo para legitimar ideologicamente os seus projetos civilizatórios, nos quais a sociedade egípcia seria um modelo a ser seguido. Não é à toa que, nessa época, o Egito verificou uma quantidade substancial de expedições que adentraram seu território em vista de obter, entre outras coisas, relíquias históricas, compradas ou roubadas, que seriam usadas para construir essa História (FUNARI, 2006, pp. 24-27).

Apesar de se dedicar ao estudo do Egito Antigo, o Imperialismo europeu no século XIX construiu uma série de discursos para justificar a Partilha da África, dentre eles, a visão de uma África selvagem, bárbara, humanamente comprometida e sem uma História. A sociedade egípcia, entretanto, tão fundamental para a construção da ideia de civilização nas narrativas desenvolvidas pelos países europeus envolvidos na partilha, como a Inglaterra, ficava na África e contradizia o discurso imperialista de um continente bárbaro e sem uma História. A solução a esse impasse foi a construção de uma historiografia eugenista que deslocou o Egito geográfica, antropológica e culturalmente do continente africano para associá-lo ao Oriente. O historiador Martin Bernal em *Black Athenas* nos explica essa questão ao argumentar que:

Se existissem ‘provas’ científicas de que os negros são biologicamente inferiores, como poderíamos explicar que o Egito antigo-inconvenientemente localizado no continente africano? Havia duas, ou melhor, três soluções. A primeira era negar que os antigos egípcios eram negros; a segunda era negar que os antigos egípcios haviam criado uma civilização; a terceira era negar ambas as hipóteses. Foi essa a alternativa favorita da maioria dos historiadores dos séculos XIX e XX (BERNAL *apud* SHOHAT, 2006, p. 92).

Apesar da origem negra egípcia já ter sido indicada por Volney no século XVIII, o qual viu no fenótipo dos egípcios contemporâneos uma permanência da ascendência negra após a miscigenação, construiu-se a visão dos egípcios brancos. Se para Volney, os egípcios contemporâneos seriam negros devido as suas origens históricas (VOLNEY, 1787, p.65-7), para a historiografia eugenista, os egípcios seriam brancos ou, no máximo, amarelos. É em historiadores antigos como Heródoto, que Volney e outros viajantes se basearam para visitar o Egito, e, no caso da questão racial, Heródoto era claro ao descrever os egípcios negros. Entretanto, historiadores como Jaen-François Champollion, o pai da egiptologia, afirmou em 1829, que os traços físicos descritos em Heródoto como “pele negra e cabelo crespo, não são suficientes para rotular uma raça como negra.” (CHAPOLLION, *apud*, DIOP, 2010, p. 21).

Uma “ciência” em formação no século XIX que foi usada na construção do discurso eugenista a respeito do Egito Antigo foi a Craniometria, que usava o tamanho do crânio para classificar as pessoas segundo a raça, a tendência ao temperamento criminoso e à inteligência. Foi o médico Samuel George Morton, um dos expoentes da Craniometria, quem publicou o postulado *Crania Aegyptiaca*, cuja análise referente às múmias “constata” a raça dos egípcios. Morton propõe nesse postulado de 1844, que os egípcios seriam um povo do ramo racial caucasiano com origem indo-europeia e semita, e que os negros eram numerosos no Egito Antigo, mas que seu contato foi tardio e a eles eram dadas posições sociais de servos e escravos. Essa proposta serviu de baluarte científico para justificar/legitimar o branqueamento do Egito Antigo, o que foi reproduzido pela historiografia (MALAVOTA; VIEIRA, 2004, p. 14).

O debate acadêmico a respeito da racialização do Egito Antigo é retomado no discurso Pan-Africanista por um dos seus principais expoentes, Willian Edward Du Bois em *The Negro*. O movimento Pan-Africanista nasce em meio ao projeto abolicionista americano em vista de romper com o preconceito e a discriminação racial e lutar pela igualdade entre negros e brancos. Esse movimento de intelectuais, como Crummel, Blyden e Du Bois, ressignificou o conceito de raça e viu na História uma forma de construir a coesão e a identidade de grupos

raciais. A construção de um passado negro grandioso, principalmente associado ao Egito Antigo, era uma arma importante para a construção de uma identidade negra frente à luta contra a colonização. É Du Bois, um estadunidense de ascendência africana, que em 1915 lança o livro *The Negro*, no qual sustenta a discussão da negritude da raça egípcia, a saber:

De que raça, então, eram os egípcios? Eles certamente não eram brancos, em qualquer sentido do uso moderno da palavra - nem na medição de cor, nem o físico, nem o cabelo, nem o rosto, nem a língua, nem os costumes sociais. Eles mantinham relacionamento mais próximo da raça negra nos tempos mais antigos, e depois, gradualmente, através da infiltração de elementos mediterrâneos e semitas, tornaram-se o que poderia ser descrito nos Estados Unidos como um mulato claro. (DU BOIS, 1915, p. 17).

Nos primeiros anos da década de 1920, com a descoberta da tumba de Tutankhamon, o debate a respeito da racialização do Egito Antigo retomado por Du Bois, começa a acirrar-se. Nessa época, o olhar europeu se volta para as escavações de Howard Carter e o Egito Antigo volta a ser uma área de disputas no que se refere ao direito de memória da monarquia faraônica. Em 1924, Eugène Pittard reconhece que a África é o berço da humanidade e não nega a possibilidade do sangue negro nos egípcios, ditos por ele amarelos, mas argumenta que essa evidência é difícil de ser encontrada (PITTARD, 1924, p. 505 *apud* M'BOKOLO, 2009, p. 50). Em 1926, James Breasted corrobora com Pittard ao refutar geograficamente a possibilidade negroide do Egito argumentando que o Saara seria uma barreira desértica intransponível que dividiria a África entre um norte de raça branca e o sul negro (BREASTED, 1926, p. 113).

Ainda que alguns intelectuais e as associações do movimento negro, como Du Bois, já denunciassessem a negritude faraônica anteriormente, foi o historiador senegalês Cheikh Anta Diop (1923-1986), quem popularizou esse debate no meio acadêmico francófono e mundial. Inserido no meio acadêmico parisiense, Diop verifica uma produção historiográfica europeia que construiu a ideia de um Egito faraônico racialmente branco e separado do passado africano. Em vista desse debate e do interesse em buscar por uma história anterior ao colonialismo europeu, Diop se ocupa em desconstruir essa historiografia em sua tese de doutorado, que versa sobre o estudo de civilizações racialmente negras, com ênfase, nos povos do Egito Antigo. É em um colóquio sobre *O povoamento do Antigo Egito e a decifração da escrita meroítica*, em 1974, no Cairo, que esse debate ganha notoriedade acadêmica e não acadêmica, quando

Diop pontuou sua ótica por meio de argumentos de ordens histórica, antropológica, genética, linguística e literária, e a partir de seu

posicionamento, à ele foi dada a escrita do primeiro capítulo no segundo volume da coleção da História Geral africana, lançado em 1981 (MALAVOTA; VIEIRA, 2004, p. 157).

No texto *Origem dos antigos egípcios*, Cheikh Anta Diop argumenta que a origem das populações que se estabeleceram no Vale do Nilo, formando a sociedade egípcia, é resultado de migrações sucessivas provenientes da região dos Grandes Lagos africanos, na África Oriental. Esse processo é o resultado de migrações de origem africana que se sedentarizaram próximos ao rio Nilo em busca de recursos e segurança, devido às mudanças climáticas no continente. Ele argumenta que o tipo racial autóctone era principalmente negroide desde o estabelecimento no território durante o neolítico, época da sedentarização nilótica, até o período dinástico. Entretanto, isso não quer dizer que a sociedade egípcia fosse racialmente homogênea. Pelo contrário, ela era miscigenada, não só pelas próprias variantes da raça negra, mas também pela mistura devido ao contato com outros povos, no Mediterrâneo (DIOP, 2010, pp. 1-6).

Cheikh Anta Diop baseia sua afirmação, de que os egípcios seriam negros, em documentos escritos, na análise de imagens de época e no estudo dos achados arqueológicos com o auxílio da biologia, a exemplo dos esqueletos das múmias. Ele lista uma quantidade significativa de documentos escritos, como Heródoto, Aristóteles, Luciano, Apolodoro, Esquilo e outros, que denotam as características físico-raciais dos egípcios. Essas informações são confirmadas nas documentações imagéticas que apresentam pessoas de pele escura, cabelos crespos e lábios grossos, a exemplo do Faraó Mentuhotep II da XI Dinastia. Diop dialoga também com a arqueologia e a biologia em análises osteológicas, teste de dosagem de melanina e grupos sanguíneos das múmias que confirmam a sua ascendência negra. É com base nessas evidências que ele argumenta um Egito afrocentrado (DIOP, 2010, p. 1-25).

Alguns egiptólogos<sup>18</sup>, entretanto, ainda parecem estar resistentes à visão pan-africanista do Egito Antigo, por considerá-la um discurso de conveniência movido por intenções políticas. Apesar da resistência dos egiptólogos em perceber um Egito negro e africano, argumentando que essa visão seria anacrônica e motivada por questões políticas, eles não percebem que a negação a essa possibilidade, em igual medida, também é um posicionamento político. Omitindo essa parte importante do passado africano, num espectro de neutralidade científica, esses egiptólogos estão se posicionando a favor de uma narrativa eurocêntrica e hegemônica. Se no passado a História erudita considerava que o estudo do

---

<sup>18</sup> Entre os egiptólogos brasileiros que negam um Egito afrocentrado, podemos destacar Ciro Flamarion Cardoso e Thais Rocha da Silva (CARDOSO, 2004, p. 8-9; SILVA, 2014, 287-289).

passado deveria atender a motivos de acumulação de capital cultural, hoje ela é vista como um meio formador de identidades, que tem no estudo do Egito *locus* privilegiado para pensar uma identidade negra e miscigenada.

Raisa Sagredo afirma que os debates acadêmicos a respeito da origem étnico-racial dos egípcios ainda provocam desconforto no ambiente acadêmico, que se divide em dois discursos distintos, a saber: o discurso pan-africanista, defensor de um Egito negro, em oposição a um discurso eurocêntrico de um Egito embranquecido e deslocado geograficamente da África<sup>19</sup>. Sagredo argumenta que essa é uma disputa de memória por um objeto de prestígio, ou seja, a possibilidade de chamar o suntuoso passado egípcio de seu, seja por europeus ou africanos. Esse debate não se centra, segundo ela, no passado propriamente, mas em como ele é lembrado. A polêmica, entretanto, carrega consigo uma questão política que não pode ser ignorada: os usos políticos da História Antiga nos debates étnico-raciais do movimento negro e a tentativa racialista de silenciá-los devido à permanência de preconceitos (SAGREDO, 2015, pp. 01-2).

### 3. A Teoria de Currículo, o *multiculturalismo* e o Ensino da História da África

A palavra currículo vem do latim *curriculum* e nos remete ao percurso de um caminho. Na prática pedagógica, o currículo é uma construção social que racionaliza ou organiza o conjunto de conhecimentos que serão construídos na Escola pelos professores com os alunos. Esse currículo pode ser entendido não só como “o que” deve ser ensinado aos alunos e alunas, mas também o porquê ou “com qual objetivo” esses conteúdos devem ser ensinados na Escola. É a Teoria de Currículo que se ocupa de pensar essas questões e de responder qual conhecimento deve ser ensinado, com que objetivo, a quem se destina e em que circunstâncias. Atualmente, várias correntes teóricas tentam responder essas indagações, e, portanto, pensar os currículos por meio de “discussões sobre a natureza humana, sobre a natureza da aprendizagem ou sobre a natureza do conhecimento, da cultura e da sociedade” (SILVA, 1999, p. 14).

“O currículo é sempre o resultado de uma seleção”, afirmou o pedagogo Tomaz Tadeu da Silva (1999, p. 15) em *Documentos de Identidade: uma introdução às teorias do currículo*. Uma seleção constitui um ato de escolhas entre objetos por meio de critérios de importância. Essa seleção é uma construção social que é orientada pelos sistemas de valores, tramas sociais

---

<sup>19</sup> Uma síntese desse debate foi feita por Raisa Sagredo sua dissertação *Raça e etnicidade: questões e debates em torno da (des)africanização do Egito Antigo* (2017).

e relações de poder da época em que foi desenvolvida e, por isso, é historicamente referenciada. Se o currículo é feito de escolhas historicamente localizadas, ele é inacabado por natureza e está em constante processo de atualização segundo o que é considerado importante numa época. E, ao mesmo tempo, se o currículo é feito de escolhas, por alguém e para alguém, privilegiando um certo conteúdo, por vezes hegemônico, em privilégio de outro, o currículo é um ato arbitrário por natureza e vinculado às relações de poder (SILVA, 1999, pp. 15-16).

Silva informa que existem diferentes discursos ou corrente teóricas a respeito do currículo, como as teorias tradicionais, as teorias críticas e as teorias pós-críticas, que buscam, cada uma à sua maneira, conceituar o currículo e construir o que é ou não pertinente ao mesmo. Se por um lado, as teorias tradicionais trabalham com métodos para mensurar o conjunto de conhecimentos ensinados e apreendidos, tomando para si um espectro de neutralidade e ciência, por outro lado as teorias críticas e pós-críticas, deslocam sua atenção da ênfase em aspectos meramente pedagógicos, para pensar as relações de poder e implicações produto dessa seleção. Essas teorias críticas e pós-críticas irão questionar o *status quo*, a reprodução de conteúdos hegemônicos e a forma com que esses conteúdos fortalecem relações sociais desiguais, visando, com isso, tentar transformá-las (SILVA, 1999, pp. 16-17; 99).

Um dos conceitos que orientam a teoria pós-crítica de currículo é o *multiculturalismo*. Esse conceito compreende que vivemos em uma sociedade na qual existem múltiplas culturas e que, por isso, devemos resistir à homogeneidade cultural de uma cultura hegemônica. Vera Maria Candau (2008, p. 25) entende que, apesar de vivermos hoje em uma sociedade de múltiplas culturas, a Escola ainda experimenta uma escolarização muito “desculturalizada”, “marcada pela homogeneização e por um caráter monocultural” que invisibiliza “as diferenças, e tendemos a apagá-las” a partir da ideia de que todos os alunos são iguais, sem ideia de alteridade. Ela propõe, então, que as Escolas pensem os seus currículos a partir do *multiculturalismo*, o qual reconhece a existência de múltiplas culturas, dando voz não só às culturas hegemônicas, mas também àqueles que vivem relações assimétricas e de exclusão.

O debate multiculturalista interpela à História os aspectos culturais que uma sociedade, historicamente, tenta negar e silenciar, na construção e valorização da dita cultura hegemônica. No caso do Brasil, existem múltiplas culturas em estado de coexistência e negociação, mas valoriza-se uma cultura hegemônica que invisibiliza as contribuições culturais das minorias. Afirmar que vivemos em uma sociedade multicultural é uma

abordagem meramente *descritiva*, mas o que fazemos com esse dado é uma abordagem propositiva, que tenta usá-lo como uma maneira de atuar, modificar o *status quo* e construir uma prática pedagógica mais democrática. Em meio à abordagem multiculturalista propositiva, existem várias formas de trabalhá-la mas, segundo Vera Maria Candau, as três perspectivas principais são: (1) o assimilacionismo; (2) a diferencialista; (3) o interculturalismo (CANDAUI, 1999, pp. 17-23).

Apesar das controvérsias e polêmicas, as abordagens assimilacionista e diferencialistas são as duas vias mais presentes na sociedade atual para pensar a problemática *multiculturalista*. Por um lado, temos a abordagem assimilacionista que reconhece a existência do multiculturalismo e incorpora os grupos minoritários na dinâmica da cultura hegemônica, mas não busca problematizar o caráter monocultural e homogeneizador presente na sua dinâmica. Em contrapartida, a abordagem diferencialista considera que a assimilação termina por negar as diferenças ou por silenciá-las, por isso propõe a ênfase no reconhecimento das diferenças e da separação em comunidades para garantir a expressão das diferenças culturais. Candau critica ambas as abordagens, por entender que a primeira não questiona o *status quo* e a segunda é campo fértil ao *apartheid* sociocultural, e por isso propõe a via interculturalista:

Estas duas posições são as mais presentes nas sociedades atuais. Algumas vezes convivem de maneira tensa e conflitiva. São elas que em geral são focalizadas nas polêmicas sobre a problemática multicultural. No entanto, me situo numa terceira perspectiva, que propõe um multiculturalismo aberto e interativo, que acentua a interculturalidade por considerá-la mais adequada para a construção de sociedades democráticas, pluralistas e inclusivas, que articulem políticas de igualdade com políticas de identidade (CANDAUI, 1999, p. 22).

A perspectiva intercultural propõe a inter-relação entre diferentes grupos culturais ao compreender que toda cultura tem suas raízes, mas que as culturas estão em constante processo de elaboração e de interação, sofrendo mudanças de acordo com o contato com outras culturas. Na educação, a perspectiva intercultural “enfrenta os conflitos provocados pela assimetria de poder entre os diferentes grupos socioculturais nas nossas sociedades e é capaz de favorecer a construção de um projeto comum, pelo qual as diferenças sejam dialeticamente incluídas” (CANDAUI, 1999, p. 23). Uma prática pedagógica intercultural propõe o diálogo com as seguintes questões: reconhecer nossas identidades culturais; identificar nossas representações dos “outros”; conceber a prática pedagógica como um processo de negociação cultural; conceber a escola como espaço de crítica e produção de cultura, entre outros.

Catherine Walsh afirma que desde os anos de 1990 o conceito de interculturalidade tornou-se lugar comum nas discussões a respeito da cultura nos países latino-americanos após suas reformas constitucionais, nas quais reconheciam a presença de uma população multicultural. Ela argumenta que o conceito tem sido muito explorado como um tema da moda, mas que o uso desmedido dele, sem compreender suas implicações políticas, pode nos induzir ao erro. Walsh informa que a interculturalidade é resultado das lutas dos movimentos sociais, mas que ela também pode ser usada erroneamente por políticos neoliberais para conter conflitos étnicos e incluir os grupos marginalizados na dinâmica capitalista, sem solucionar as desigualdades. Walsh propõe então que façamos um uso crítico da interculturalidade em vias de transformação social das estruturas e descolonização do sistema (WALSH, 2009, pp. 1-12).

Catherine Walsh entende, assim como Candau, que esse conceito pode ser usado de forma crítica como uma ferramenta pedagógica de descolonização que pretende acabar com o problema das desigualdades, sobretudo racial, para construir uma sociedade mais igualitária. Em um diálogo com Frantz Fanon e Paulo Freire, Walsh argumenta que as desigualdades sociais e o preconceito são produtos de uma construção histórica estrutural relacionada à colonização e à desumanização do outro, que podem ser desconstruídas na Escola pela educação. Catherine Walsh entende, portanto, que a educação é um espaço político capaz de intervir na refundação da nossa sociedade e, por conseguinte, na refundação de suas estruturas sociais. Nesse contexto é que Walsh defende o uso do interculturalismo com engajamento político para questionar desigualdades de gênero, raça e etnia (WALSH, 2009, pp. 16-26).

É em meio ao debate multiculturalista intercultural que se inserem as discussões a respeito da História da África e dos africanos em diáspora no currículo da Educação Básica. Essa perspectiva tem denunciado a existência de uma cultura hegemônica eurocêntrica, que negou a legitimidade de uma História da África e da relação dela com uma História brasileira. Ao denunciar esse contexto de exclusão, orientado pelo racismo institucional e pelas intenções de exploração, os movimentos sociais têm como objetivo adotar uma perspectiva *propositiva*. Não de uma perspectiva propositiva assimilacionista e nem diferencialista, discutidas acima, mas interculturalista, que vê no Ensino de História um espaço de crítica capaz de incluir dialeticamente as diferenças culturais para, com isso, servir de via à transformação social e ao reconhecimento de identidades culturais divergentes da norma (LIMA, 2004, pp. 1-2).

Mônica Lima recorda que, durante muito tempo, os temas da História da África e dos povos africanos em diáspora não faziam parte do repertório acadêmico e escolar da disciplina. Lima explica que essa tomada de posição decorria do racismo institucional, de intenções de dominação e também da construção de uma identidade brasileira despida de conteúdo racial. Ao negar a sua participação na História e na História Geral, a África aparecia somente em decorrência da exploração do continente, e na História do Brasil os povos africanos apareciam em plano de fundo secundário, nunca de protagonismo, como vítimas ou rebeldes da História. Uma modificação desse panorama ocorreu, continua a autora, em decorrência do movimento negro, que reivindicou por uma revisão da História e pela Lei 10.639, que obriga, no Brasil, ao ensino da História e Cultura afro-brasileira e da História da África (LIMA, 2004, p.1).

A promulgação da Lei Federal 10.639, de 10 de janeiro de 2003, tornou obrigatório, em todos os níveis do ensino formal, a inclusão da História africana e afro-brasileira no currículo. Por um lado, essa lei colocou diante dos alunos uma nova possibilidade educacional pautada em uma perspectiva *multiculturalista* que trabalha as diferenças socioculturais presentes na formação do país, com o objetivo de, com isso, transformar as desigualdades raciais e culturais. Enquanto, por outro lado, colocou diante do professor e das instituições de ensino o desafio de construir conteúdos e materiais didáticos que colocassem a referida lei efetivamente em prática. Lima argumenta que nessa relação dialética não existe uma receita de bolo, mas que os professores devem se atualizar e construir atividades e materiais que desconstruam o senso comum e os preconceitos que os alunos trazem para a escola (LIMA, 2004, pp. 7-10).

Estudar a História da África e dos povos africanos em diáspora é importante não só pelo impacto do seu passado na cultura da humanidade como um todo, mas também porque a história é uma via para formar a identidade dos alunos afrodescendentes e para lutar contra o racismo. Embasamos essa afirmação em Mônica Lima, que argumenta que “dar sentido à história de um povo é dar a este povo instrumentos para a formação de sua identidade” (LIMA, 2004, p. 2). Lima afirma que se a inclusão deturpada ou exclusão da História implica na criação de uma identidade ou autoimagem deturpada e estereotipada, a construção da História da África e dos africanos com seriedade faculta a construção de uma identidade positiva nos afrodescendentes. A vivência desse processo educativo proporciona, pela via do interculturalismo crítico, a superação de preconceitos raciais e o desenvolvimento de uma identidade étnico-racial positiva.

#### 4. O Egito no currículo da Educação Básica

A História Antiga perpassa as matrizes curriculares da disciplina de História da Educação Básica no sexto ano do Ensino Fundamental e no primeiro ano do Ensino Médio. Raquel dos Santos Funari verifica que entre os conteúdos de História, a História Antiga e, especialmente, o Egito Antigo, são os conteúdos mais lembrados afetivamente pelos alunos. Ela argumenta que apesar de o Egito Antigo estar tempo-espacialmente distante de nós, sua cultura e a sua história guardam um lugar especial no ideal social, seja no Brasil, seja no mundo. No Brasil esse interesse não é algo atual, mas remonta ao Império, quando D. Pedro I e D. Pedro II adquiriram peças do Egito Antigo, por verem nele um modelo de civilização/Império a ser seguido. De lá para cá, o Egito foi tema da obra de Machado de Assis, de Honório Gurgel e do saber escolar, o que atesta sua presentificação na História do Brasil (FUNARI, 2006, p. 24).

Em *Imagens do Egito Antigo: um estudo de representações históricas*, Raquel dos Santos Funari estuda como a História do Egito Antigo é representada na educação do Brasil. Funari argumenta que, por mais que o Egito Antigo pareça, por vezes, muito distante da realidade brasileira, os seus conteúdos fazem parte do nosso dia a dia devido ao fenômeno da egiptomania – reinterpretação e uso de traços da cultura do Egito Antigo na contemporaneidade. Segundo a autora, esse fascínio pela cultura egípcia é observado desde o século XVIII com Napoleão e o Imperialismo, mas se tornou particularmente mais forte nos dias atuais no uso dessa cultura em filmes, desenhos animados, séries de TV, livros, exposições, entre outros. Esses produtos midiáticos permitem que alunos apresentem conhecimentos extraescolares sobre o assunto que favoreçam o Ensino de História do Egito (FUNARI, 2006, pp. 24-6).

Em sua análise, Funari desenvolveu questionários de entrevista a serem respondidos pelos alunos do sexto ano a fim de diagnosticar os seus conhecimentos prévios sobre a História do Egito Antigo e de que forma o ensino formal modificou os seus conhecimentos sobre o tema. Funari verifica que as respostas dos alunos aos questionários, em perguntas como a localização geográfica do Egito, a origem étnico-racial do seu povo, entre outros aspectos, confirmam que o seu olhar está fortemente influenciado por uma leitura imperialista e eurocêntrica do Egito. Essa leitura, segundo ela, é influenciada pelos produtos midiáticos aos quais os alunos tiveram acesso, que reproduzem uma historiografia criticada pelo orientalismo de Edward Said. O resultado do experimento demonstra que o conhecimento

prévio dos alunos é um importante ponto de partida, mas que só o ensino formal é capaz de ampliá-lo e desconstruir os equívocos.

O livro de Raquel dos Santos Funari foi publicado em 2006, mas ele é o resultado de sua dissertação de mestrado, defendida no Departamento de História da Unicamp em 2004. Essa informação é importante porque a publicação do seu livro em 2004, um ano depois da promulgação da Lei Federal 10.639/03, responde à necessidade de publicações que pensem a História da África, na qual o Egito tem particular importância no Ensino do segundo segmento. É nesse contexto que se intensifica a importância do Egito no currículo de História da África. Se antes os conteúdos referentes ao Egito agregavam sua importância por compreender o conceito de civilização, trabalhar a ação do homem na natureza (Nilo), contextualizar a relação entre política e religião e atinar o conceito de politeísmo, agora se somava à necessidade de evidenciar um passado negro e africano, como uma das primeiras civilizações do mundo.

Viviane Aparecida da Silva Paiva se propõe a analisar em sua dissertação o Egito Antigo como componente curricular no Ensino de História da África na Educação Básica brasileira. Em sua análise, Paiva se propõe a analisar como o Egito vem sendo abordado nos livros didáticos, sobretudo do PNLB de 2012, após a sanção da Lei Federal 10.639/03, que tornou obrigatório o Ensino da História africana e afro-brasileira em todo o território nacional. Segundo a autora, apesar dos livros analisados, em sua maioria, localizarem o Egito na África, nenhum deles apresenta uma perspectiva de matriz africana da população e da cultura egípcia. Ela verifica que, além de omitir a negritude e a miscigenação egípcia, poucos são os livros que trazem outras sociedades africanas na Antiguidade e, mesmo quando as apresentam, a importância dada ao tema é ínfima se comparada à Grécia e a Roma (PAIVA, 2016, pp. 63-76).

Apesar de a Lei Federal 10.639/03 ter proposto modificações no currículo, Paiva verifica que ainda existe, nos livros didáticos, a permanência de uma História dita eurocêntrica. Ela argumenta que a questão africana e afro-brasileira persiste sendo abordada esparsamente como tema transversal e, quando é abordada, salienta apenas narrativas sobre povos negros escravizados em diáspora e sobre a partilha imperialista do continente africano durante o século XIX. Paiva critica essa postura e afirma que essa permanência é extremamente danosa aos alunos por impedir que eles construam uma autoestima positiva da participação dos negros na História. Ela propõe, então, que os professores construam materiais didáticos alternativos, tal como ela fez em seu anexo, que pensem a História da

África e afro-brasileira a partir de uma matriz africana que dê protagonismo aos negros na História (PAIVA, 2016, p. 87).

#### **4.1 Proposta de oficina *Seriam os antigos egípcios brancos ou negros?***

A proposta da nossa oficina se insere justamente nesse diálogo levantado por Paiva, a respeito da necessidade de pensarmos materiais pedagógicos e dinâmicas sobre um Egito afrocentrado. Tem como tema, portanto, a origem étnica racial dos povos egípcios, a fim de evidenciar seu passado negro africano, que há muito foi apagado da historiografia. O objetivo da oficina é desconstruir a ideia equivocada, construída pela historiografia do século XIX e reproduzida pelos meios de comunicação, de que os egípcios seriam brancos, a fim de construir uma identidade étnica-racial positiva sobre a participação dos negros na História. Em vista disso, usaremos como recursos o material que preparamos (em anexo), documentos escritos e imagéticos que demonstram a origem étnico-racial dos egípcios, imagens que evidenciem a deturpação dessa origem e a música *Faraó Divindade do Egito* do grupo musical Olodum.

Iniciaremos a oficina nos baseando nos conhecimentos pregressos dos alunos a respeito dos egípcios, perguntando o que eles sabem sobre o assunto e como os imaginam. Esperamos com isso que apareçam, em meio aos debates, diversas visões a respeito do Egito e do seu povo, sobretudo, no que se refere à visão deturpada do Egito propagada pela mídia. A partir dos apontamentos dos alunos, iremos apresentar uma série de imagens sobre os egípcios, misturando documentos imagéticos e imagens da contemporaneidade (recepção do Egito) para, com isso, perguntar qual dessas imagens corresponderia ao que eles imaginavam. Com base na resposta dos alunos, iremos construir a ideia de um Egito Antigo miscigenado e africano, que entende as origens étnico-raciais da sua sociedade como o resultado de migrações de povo africanos negros e não brancos como no senso comum.

Em meio aos debates desenvolvidos, iremos propor à turma uma leitura dirigida do material didático que confeccionamos com base no artigo do historiador Cheikh Anta Diop. É importante salientar que tivemos que elaborar uma transposição didática com base em um artigo acadêmico, pois os livros didáticos, como observado por Paiva, mesmo após as revisões curriculares, ainda reproduzem uma visão eurocêntrica a respeito do passado do Egito. Em nosso planejamento, a leitura dirigida do material didático será intercalada com a leitura das evidências documentais e arqueológicas apresentadas pelo historiador Cheikh Anta Diop, que nos oferece uma alternativa a esse Egito embranquecido e eurocêntrico do século XIX. Nossa

oficina termina abordando como o movimento negro tem relação com essa revisão, trabalhando como exemplo no Brasil da música *Faraó Divindade do Egito* do Olodum.

Apesar da escolha da música do grupo Cultural Olodum como recurso didático poder parecer inusitada, ela teve como objetivo trabalhar um exemplo brasileiro de como o movimento negro recepcionou essa nova leitura a respeito do passado egípcio e dos seus povos. Em 1986, sob a inspiração dos estudos do Cheik Anta Diop, o grupo introduziu o tema do Egito negro no sucesso *Faraó, Divindade do Egito*, que aproxima o Egito da cultura afro e do Brasil. Eles selecionaram esse tema para a música porque o grupo tem como inspiração as “crenças de histórias heroicas dos negros, vigentes nas sociedades das quais foram extraídas pela escravidão, e depois modificadas pela convivência forçada com os brancos” (FISCHER et al, 1993, p. 94). Encerrar as atividades da oficina com a música do Olodum é uma via para reforçar com os alunos, através de algo que lhes é familiar, os conteúdos trabalhados em sala.

O uso de documentos como a música e as imagens na oficina tem por objetivo situar os alunos diante de meio de comunicação alternativos à escrita que sejam próximos de sua vivência, o que nos permite construir uma aula mais dinâmica em vez de racionalizar o conteúdo trabalhado. Circe Bittencourt (2004, p. 354, *passim*) é quem defende o uso de documentos não escritos como materiais didáticos na construção do conhecimento histórico escolar dos alunos. Metodologicamente, segundo Bittencourt, iremos questionar os alunos sobre as imagens e a música não como vias de entretenimento, mas como documentos históricos, buscando identificar quem o produziu, em que contexto histórico, com qual objetivo e como foi recebido. A execução dessas estratégias torna necessário o planejamento prévio do professor e a sua familiaridade, não só com os suportes aqui em jogo, mas também com o referido conteúdo.

Ao final da atividade, o professor irá solicitar que os alunos desenvolvam o questionário que compõe o material didático (confeccionado por nós) que foi distribuído no início da aula. Esse questionário traz questões que mobilizam os conteúdos trabalhados em sala, a relação passado-presente e os recursos didáticos que foram utilizados na oficina. Acreditamos que atividades como essa, que buscam reivindicar a herança africana no Egito, permitem aos alunos desenvolver uma educação cidadã contra o racismo e facultar aos alunos afrodescendentes uma identidade ou consciência de si próprios e da cultura de seus ancestrais. Essas questões, que são tão caras ao Ensino de História, sobretudo em decorrência da Lei Federal 10.639, de 10 de janeiro de 2003, nos mobilizaram a transformar esse questionário e a oficina em uma forma de avaliação do bimestre do nosso colégio hipotético.

## 5. Considerações finais

Em suma, o presente trabalho teve por objetivo pensar a relação da historiografia da História da África e do Egito Antigo com o currículo de História da Educação Básica brasileira. Ambos os discursos, seja o discurso historiográfico, seja o discurso do currículo escolar, estão relacionados aos interesses políticos, sociais e ideológicos do seu contexto social de produção. Logo, se antes as narrativas historiográficas e os currículos escolares invisibilizavam a História da África, negando, inclusive as filiações africanas do Egito, hoje essa pauta é reivindicada por especialistas e por ativistas dos movimentos negros como parte importante do passado africano. Esse debate perpassa amplamente os autores analisados, que convergem por entender que a inclusão de narrativas étnico-raciais na historiografia e no currículo é um mecanismo importante na construção da identidade dos afrodescendentes e na luta contra o racismo.

## Referências

- BARBOSA, Muryatan Santanana. *A africa por ela mesma: a perspectiva africana na História da África* (UNESCO). São Paulo: USP, 2012.
- BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*, Brasília, DF, Outubro, 2004.
- BREASTED, James H. *History of Egypt: from the Earliest Times to the Persian Conquest*. New York: Charles Scribner's Sons. 1909.
- CARDOSO, C. F. S. *O Egito antigo*. São Paulo: Brasiliense, 2004
- CANDAUI, Vera Maria. Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. In \_\_\_\_\_; MOREIRA, Antônio Flávio. *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, 2008, pp. 13-37;
- DIOP, Cheikh Anta. Origem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, Gamla (ED.). *História geral da África II*. Brasília: Unesco, 2010, pp. 1-36;
- DU BOIS, W.E.B. *The Negro*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1915.
- FAGE, J. D. Evolução da historiografia da África. In: KI-ZERBO, J. (ED.). *História Geral da África I – metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática, 1982;
- FUNARI, R. S. *Imagens do Egito antigo – um estudo de representações históricas*. São Paulo: Annablume/Unicamp, 2006.
- HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na Sala de Aula - Visita à História Contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005;
- KI-ZERBO, Joseph. *Para quando a África? Entrevista com René Hojenstem*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009;
- LIMA, Mônica. *Fazendo soar os tambores: o ensino de História da África e dos Africanos no Brasil*. Cadernos PENESB, n. 5. Niterói: EdUFF, 2004, pp. 1-12;
- M'BOKOLO, Elikia. *África Negra – História e civilizações. Tomo I (Até o século XVIII)*. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.
- \_\_\_\_\_. *África Negra – História e civilizações. Tomo II (Do século XIX aos nossos dias)*. Lisboa: Edições Colibri, 2007.

MALAVOTA, Claudia Mortari; VIEIRA, Fábio Amorim. Recialização e vozes dissonantes na historiografia sobre o Egito faraônico. *Revista Mundo Antigo* – Ano II, v. 2, nº 04 – Dezembro, 2013.

MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa; CÂMARA, Michele Januário. Reflexões sobre o currículo e identidades implicações para a prática pedagógica. In: CANDAU, Vera Maria; MOREIRA, Antônio Flávio. *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, 2008, pp. 38-67;

PAIVA, Viviane Aparecida da Silva. *O Egito como componente curricular de história: desafios e possibilidades no ensino de história da África*. Dissertação (Mestrado em Ensino de História). Universidade Federal de Goiás, 2016.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. O ensino e a pesquisa sobre África no Brasil e a Lei 10.639. *Revista África e Africanidades*, v. Ano II, p. 16, 2010;

SAGREDO, Raisal. *Egípcios negros ou brancos? Uma pesquisa sobre a memória do Egito antigo*. In: XXVIII Simpósio Nacional de História- Associação Nacional de História - ANPUH., 2015, Florianópolis-SC. Anais Eletrônicos XXVIII Simpósio Nacional de História, 2015.

\_\_\_\_\_. *Raça e Etnicidade: Questões e debates em torno da (des)afrikanização do Egito Antigo*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2017.

SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. São Paulo: Cosac&Naify, 2006.

SILVA, Alberto da Costa e. *Um rio chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Editora da UFRJ, 2003;

SILVA, Thais Rocha. O sorriso da esfinge: reflexões sobre o ensino do Egito antigo no Brasil.. In: LEMOS, Rennan de Souza. (Org.). *O Egito Antigo: novas contribuições brasileiras*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014, v. 1, p. 279-299.

SILVA, Thiago Stering Moreira. *Caminhos e descaminhos da historiografia da História da África (1840-1990)*. MG: UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA, 2010;

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999;

WALSH, Catherine. *Interculturalidad crítica y pedagogia de-colonial: apuestas (des)de el insurgir, re-existir e re-vivir*. Disponível em: <[https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca\\_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=13582@1](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=13582@1)>. Acesso em 04/07/2017 às 15:54.

VOLNEY, Constatin-François de Chasseboeuf, *Conde de. Travels trough Syria and Egypt, in the years 1783, 1784 and 1785*. London: G.G.J. and J. Robinson, 1787.

## ANEXO A- Plano de aula da oficina

### I. Identificação:

- **Escola:** Instituto de Aplicação Fernando Rodrigues da Silveira (CAP/UERJ)
- **Série:** 1º ano do Ensino Médio; **Duração da atividade:** 2 tempos de 50 min.
- **Disciplina:** História - **Professor:** Vinicius Moretti Zavalis

### II. Tema: A origem dos antigos egípcios: seriam eles brancos ou negros?

<p><b>IV. Objetivos:</b></p> <p>- <b>Objetivo geral:</b> entender que a sociedade egípcia é o resultado da sedentarização de populações africanas negras que migraram para o vale do Nilo em decorrência de mudanças climáticas;</p> <p>- <b>Objetivos específicos:</b> desconstruir o Egito Antigo branco; entender a importância desse debate e da sua relação com o racismo e o Imperialismo; perceber a relação do movimento negro com esse debate; reconhecer relações entre o Egito Antigo e o mundo contemporâneo, sobretudo no Brasil.</p>
<p><b>V. Conteúdo:</b> As imagens que temos do Egito Antigo na contemporaneidade; A localização geográfica do Egito Antigo; África como berço da humanidade; As migrações no vale do Rio Nilo; Os tipos humanos da população egípcia; Egito sociedade miscigenada; O embranquecimento do Egito no século XIX; O movimento negro e a africanidade do Egito Antigo; A experiência brasileira no Olodum.</p>
<p><b>VI. Estratégias:</b> Questionamentos sobre as imagens do Egito; Aula expositiva dialogada; Leitura intercalada das imagens e do material didático; Trabalho com a música.</p>
<p><b>VII. Recursos didáticos:</b> quadro, material didático, data show, imagens, música, aparelho de som</p>
<p><b>VIII. Avaliação:</b> participação nos debates e cumprimento do questionário.</p>
<p><b>XIX. Referências</b></p> <p><b>A. Historiografia</b></p> <p>DIOP, Cheikh Anta. Origem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, Gamla. <i>História geral da África II</i>. Brasília: Unesco, 2010, pp. 1-36;</p> <p>PAIVA, Viviane Aparecida da Silva. <i>O Egito como componente curricular de história: desafios e possibilidades no ensino de história da África</i>. Dissertação (Mestrado em Ensino de História). Universidade Federal de Goiás, 2016.</p> <p><b>B. Recursos online</b></p> <p>OLODUM (1987). Faraó divindade do Egito. Grupo Cultural Olodum. Egito Magagáscar. Disponível em: <a href="https://www.youtube.com/watch?v=eHizdNS4UTU">https://www.youtube.com/watch?v=eHizdNS4UTU</a>. Acesso em 10 agost. 2016, às 15:02 h.</p>

## Anexo B – Transposição Didática

### A origem dos antigos egípcios: seriam eles brancos ou negros?

É próximo às margens do vale do Nilo, no nordeste da África, que se situa o Egito. Na Antiguidade, o Egito foi uma civilização concentrada ao longo do curso inferior do rio Nilo, localizada no que hoje é o Estado moderno do Egito, um país de governo árabe. Na História, o Egito é uma sociedade importante porque ele foi uma das primeiras sociedades a auto-documentar o seu passado, através da escrita e das imagens. O legado cultural do Egito pode ser verificado em monumentos famosos, como as pirâmides de Gizé e a Grande Esfinge, nas coleções dos Museus espalhados pelo mundo, inclusive no Brasil, e também no conhecimento que herdamos dos antigos egípcios. Atualmente, o moderno Egito vive desse legado cultural pelo turismo, que leva diversas pessoas a conferir essa História, que tem a ver com todos nós.

O estabelecimento das primeiras populações humanas no vale do Nilo não se deu por acaso, mas ocorreu gradualmente, como o resultado de um longo processo histórico. Os historiadores acreditam que o *Homo sapiens*, pelo menos, desde o período Paleolítico, já se concentrava, se não ao longo do vale do rio Nilo, pelo menos nas suas proximidades. Nessa época, caçadores e coletores nômades já se aproveitavam dos recursos provenientes da fertilidade do vale para assegurar a sua própria subsistência, sem se fixar no território. É somente no período Neolítico, como resultado de modificações climáticas causadas pelo fim da era glacial na Europa, que tornaram a África quente e seca, que populações nômades imigraram para o vale do Nilo a procura de água e iniciaram o processo de sedentarização.

Não existe hoje um consenso entre os historiadores a respeito da origem dessas populações que se estabeleceram no vale do Nilo e formaram os habitantes do Egito. Alguns historiadores acreditam que essas migrações teriam partido da região dos Grandes Lagos, na África Oriental, e de lá se deslocado pelo vale do rio Nilo até chegar no Egito. Já outros historiadores consideram que a presença de grupos humanos no vale desde a época Paleolítica até a sedentarização no Neolítico, acusa para migrações sucessivas que podem ter vindo de diferentes regiões da África após o aparecimento do *Homo sapiens*. Esse é um debate de difícil solução, porque a arqueologia e as novas escavações renovam constantemente o nosso conhecimento sobre o assunto, colocando em dúvida as teorias que explicam a origem dos habitantes do Egito.

Até o momento, o que é certo é que os habitantes do Egito são o resultado de migrações de origem africana que se sedentarizaram próximo ao rio Nilo em busca de recursos e segurança, tendo em vista as mudanças climáticas que ocorriam no continente. Essas populações tinham origem africana e seus tipos físicos se aproximavam muito do que hoje consideramos como negros – identificada pela pele escura devido à melanina. Os

historiadores argumentam que o tipo racial autóctone era principalmente negroide desde o estabelecimento no território durante o neolítico até o chamado período dinástico. Isso não quer dizer que a sociedade egípcia fosse racialmente homogênea, pelo contrário, ela era miscigenada, não só pelas próprias variantes da raça negra, mas também pela mistura devido ao contato com outros povos, como os mediterrâneos e os hebreus.

Os historiadores baseiam sua afirmação de que os egípcios seriam negros, em documentos escritos (gregos, latinos e hebraicos), na análise de imagens da época e no estudo dos achados arqueológicos, a exemplo dos esqueletos e múmias. Documentos escritos de época, como Heródoto, nos informam que os egípcios tinham “pele negra e cabelo crespo”, já Estrabão os relaciona à Etiópia, sabidamente negros. Essas informações são confirmadas nas documentações imagéticas, que apresentam pessoas de pele escura, cabelos crespos, lábios grossos. Recentemente, com o desenvolvimento da arqueologia, da biologia e do DNA foi possível, por exemplo, medir a cor da pele das múmias, medir as dimensões dos esqueletos e reconstituir digitalmente seus rostos, que confirmam a descendência negra.

Um fator decisivo para entender a origem das populações do Egito e sua ascendência racial ou étnica foi a confirmação de que a África é o berço da humanidade. Essa descoberta entende que os seres humanos partiram da África para povoar o resto do mundo e que as diferenças físicas entre nós se devem a adaptação do corpo ao clima. Todos teríamos uma origem comum e ela teria partido de migrações da África, como é o caso do Egito, cujo clima seco e quente faz o corpo dos autóctones se adaptar e produzir mais quantidade de melanina, pigmento de cor escura que protege a nossa pele do sol. Essa confirmação teórica e os avanços da Arqueologia permitiram reconstruir a existência das migrações, entender as características físicas e raciais dos egípcios e, inclusive, desmistificar e lutar contra o racismo.

Mas por que discutir a origem do povo egípcio e a sua origem racial negra e miscigenada é importante para compreender a sua História e também a História da África? Até muito recentemente, uma História eurocêntrica – que gira em torno da Europa – tentava apagar o passado negro do Egito, afirmando que o egípcio era moreno ou branco. Esse processo de “embranquecimento” da sociedade egípcia ocorreu no século XIX e foi reproduzido em todo o século XX até muito recentemente, no século XXI, como podemos verificar não só nos livros de História, como também nos filmes e mídias sobre o assunto. O que motivava essa historiografia à embranquecer o Egito era justamente o preconceito racial, que tentava silenciar a cultura negra e sua História para poder explorar seu povo; um povo sem história é um povo sem identidade e sem referenciais para resistir.

Foi o movimento negro, na luta contra a desigualdade entre negros e brancos, que pediu uma revisão nesta História como uma forma de lutar contra o preconceito racial. Nada mais justo do que corrigir os erros de precisão histórica que nos induzem à uma compreensão incompleta e deturpada do passado da África e dos povos que a compõe. Para o movimento negro, a redescoberta do passado africano é importante não só por corrigir um erro histórico, mas também por ser uma forma de luta, que constrói nos afrodescendentes uma identidade social positiva associada à riqueza da cultura egípcia; uma civilização importante, da qual herdamos muito conhecimento. A antiguidade egípcia seria para a cultura africana, o que a antiguidade greco-romana é para a cultura europeia: um elemento fundador de identidades.

- Adaptado do artigo: DIOP, Cheikh Anta. Origem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, Gamla. *História geral da África II*. Brasília: Unesco, 2010, pp. 1-36.

### Anexo C – Atividades

1-



Imagem: Comparação de quatro mulheres egípcias com uma mulher negra contemporânea. Disponível em: <http://seguindopassoshistoria.blogspot.com.br/2015/11/egito-negro.html>

A imagem apresentada acima identifica, de um lado, a representação de quatro mulheres egípcias pintada nas paredes de uma construção da época dos faraós, e, do outro lado, a fotografia de uma mulher contemporânea. Apesar delas estarem muito afastadas no tempo e no espaço, existem semelhanças físicas entre as mulheres egípcias da pintura e a mulher contemporânea da fotografia ao lado? Partindo dessa questão, com base no texto trabalhado acima, construa um pequeno texto justificando o seu ponto de vista.

2- Texto 1

“Os negros da Bahia fizeram da música, da religiosidade e da linguagem, expressões de resistência.

Reunindo todos esses elementos, o Olodum surgiu como projeto cultural e político de luta contra o preconceito. O presidente do grupo, João Jorge Rodrigues, destaca que o trabalho tinha como objetivo tornar conhecida a história africana. “Nos primeiros carnavais, fomos muito criticados porque falamos do Egito. Não entendiam que o Egito fazia parte da África. Nós pesquisamos e mostramos que o Egito é África, que Madagascar é África, que Etiópia é África.” (Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/cultura/noticia/2014-04/aos-35-anos-olodum-mantem-raizes-e-luta-pela-afirmacao-da-cultura>).

## Texto 2

“Pelourinho  
 Uma pequena comunidade  
 Que porém Olodum unira  
 Em laço de confraternidade

Despertai-vos  
 A cultura Egípcia  
 No Brasil  
 Invés de cabelos trançados  
 Veremos turbantes  
 De Tutancâmon

E nas cabeças  
 Se enchem de liberdade  
 O povo negro pede igualdade  
 E deixamos de lado  
 As separações”

(Olodum - Faraó Divindade Do Egito)

A História da África, durante muito tempo, foi colocada em área de invisibilidade. No caso do Egito, no século XIX historiadores europeus tentaram branquear o povo egípcio e apagar o seu passado negro, devido ao racismo que caracterizava a época. Recentemente, o movimento negro questionou essa visão da História do Egito e evidenciou o passado negro do Egito, que foi povoado por várias migrações africanas. Uma maneira do movimento negro se

manifestar e reivindicar por direitos é a música. Esse é o caso do grupo Olodum, que usa a música na luta contra o preconceito e o racismo. Com base nos textos responda:

- a) Qual a relação do Egito com a África e os negros africanos?
- b) Por que o movimento negro se interessa pelo Egito?
- c) Por que os brasileiros tinham dificuldade de ver um Egito negro?
- d) Do que trata o fragmento da música do Olodum?
- e) Qual a relação entre o Egito da música do Olodum e o Brasil?

*Recebido em outubro de 2018.*

*Aprovado em dezembro de 2018.*

## O RIO DE JANEIRO DO SÉCULO XIX: PELO VIÉS DAS BIOGRAFIAS DE CHIQUINHA GONZAGA

Mona Mares Lopes da Costa Bento<sup>20</sup>

### CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A proposta deste trabalho é refletir sobre a cidade do Rio de Janeiro no período entre o final do século XIX e início do século XX. Uma época em que ocorreram diversas mudanças: físicas, estruturais, mentais e de hábitos, ocorridos por um processo de “modernização” dos espaços urbanos no Brasil. Vamos apontar e refletir sobre algumas dessas transformações para compreendermos a maneira com que este processo histórico impactou de maneira brusca e acelerada, o cotidiano e a vivência dos indivíduos desta sociedade.

Nos nossos questionamentos pretendemos demonstrar que somente uma parcela da população sofreu os impactos de maneira “agressiva”. Mediante os discursos proferidos – ditos de cunho civilizatório e modernizante –, procuramos perceber a pluralidade com que os indivíduos, principalmente das camadas menos favorecidas, reagiram e muitas vezes ressignificaram essas “leis” que lhes estavam sendo impostas de cima para baixo.

Dessa forma, faz-se necessário pensar como diferentes sujeitos participaram e atuaram na história, não somente os “heróis” e “fundadores”, mas também pessoa comuns, como por exemplo, Chiquinha Gonzaga. Uma mulher mestiça, “separada”, que através da música demonstrou sua indignação e até mesmo uma insubordinação para com os parâmetros estabelecidos, enfrentando a família e a sociedade. Suas atitudes estão relacionadas com o contexto em que se encontra a cidade do Rio de Janeiro, pois foi uma mulher que frequentou sarais, rodas de boêmios, contribuiu financeiramente – com a venda de suas partituras – para a compra de alforrias, participou dos movimentos abolicionistas ao lado de Lopes Trovão, José do Patrocínio, entre outros e dos movimentos republicanos. Contribuiu, também, para a formação do que é hoje conhecida como música popular brasileira, pois foi a primeira mulher a reger uma orquestra.

Assim, mediante as ações desempenhadas por Chiquinha Gonzaga e com base nas propostas de alguns autores<sup>21</sup>, trabalharemos com a cidade do Rio de Janeiro como objeto de

---

<sup>20</sup> Graduada em História pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul / CPCX. Mestranda em História pela Universidade Federal da Grande Dourados / UFGD-PPGH. Bolsista CAPES.

análise para compreendermos a historicidade que engendra os sistemas e mecanismos de segregação e opressão, como um espaço de disputa e também diálogos entre sujeitos e classes sociais.

## ASPECTOS BIOGRÁFICOS DE FRANCISCA GONZAGA

Francisca Edwiges Neves Gonzaga nasceu no Rio de Janeiro no dia 17 de outubro de 1847 e faleceu aos 87 anos, em 28 de fevereiro de 1935, na mesma cidade. Sua mãe, Rosa de Lima Maria, mulher parda e filha de escravizada, amasiara-se ainda muito nova com seu pai, o marechal de campo José Basileu Neves Gonzaga, homem branco, de ilustre família do Império e de parentesco com o Duque de Caxias. Segundo relata a biógrafa Edinha Diniz no livro intitulado *Chiquinha Gonzaga: uma história de vida*: “Ao reconhecê-la na pia batismal, José Basileu dava á inocente Francisca a condição mínima à sua integração social numa sociedade escravista. Agora a filha bastarda de Rosa poderia ter um futuro”. (DINIZ, 2009, p. 26.)

Como a maioria das sinhazinha do Segundo Reinado, teve uma educação que obedecia aos padrões impostos pela estrutura familiar patriarcal, que possibilitava acrescentar ao ideal da educação doméstica o cultivo da dança, do canto e da conversação, bem como introduziu-se aulas de etiqueta, música e piano para que as mulheres aprendessem boas maneiras e a serem anfitriãs, buscando, com isso, arranjar bons casamentos – tarefa geralmente delegada ao pai. Evidentemente, isso no que diz respeito as mulheres brancas, pois as mulheres negras escravizadas estabelecia-se um outro tipo de relação social e no que tange este assunto, não vamos poder fazer uma análise mais detalhada e teórica.

Ao incorporar o aprendizado de piano ao ideal de educação feminina, tal elemento se revelou decisivo no processo de transformação do gosto musical brasileiro, principalmente na capital do “Brasil” nesse momento, a cidade do Rio de Janeiro. Portanto, segundo Edinha Diniz, não é por acaso que tenha sido uma mulher, Chiquinha Gonzaga, a compositora nacional que mais contribuiu nesse sentido. Dessa forma:

Se era a mulher quem decidia o gosto musical, este mais facilmente recaía sobre o popular por ser capaz de servir à desrepressão de um ser dominado. Aqui, como antes no caso da profusão de festas religiosas, nos parece que a

---

<sup>21</sup> Pautamos nossa discussão sobre cidade nos seguintes autores: BENCHIMOL (2003), FENELON (1999), PESAVENTO (2007), BRESCIANI (2007) e CARPINTÉRO; CERASOLI (2009).

mulher e o escravo, enquanto grupos sociais subjugados, aparecem como os elementos interessados e responsáveis pela direção do processo. E convém lembrar também que a mulher dessa época, quase sempre uma executante de sala de visitas, ainda estava restrita ao ambiente familiar e portanto em contato direto com os escravos domésticos. E isso parece ter facilitado o intercâmbio cultural e favorecido o processo de síntese musical. (DINIZ, 2009, p. 129.)

Ou seja, podemos perceber que para a mulher só era permitido tocar piano no âmbito privado, para deleite da família. Desta forma, constatamos que mesmo com as mudanças que permeavam a sociedade, o espaço feminino ainda se encontra demarcado/delimitado. Para o homem o espaço público, para a mulher o recôndito do lar.

Ao completar dezesseis anos casou-se com Jacinto Ribeiro do Amaral, que era uma pessoa de certa posição social e de boa situação econômica. O dote que Chiquinha Gonzaga recebeu de seu pai foi um piano, devido ao *status* social da família – neste momento, somente as famílias mais abastadas possuíam condições econômicas para ter tal instrumento. Assim, o aprendizado de música que recebera ganhou um papel preponderante na nova fase de sua vida, como esposa, servindo como elemento de expressão de suas vontades e de anseios por uma “liberdade”. Por isso, “[...] dedicava muito tempo ao piano, muito além do que esperava de uma mulher”, (DINIZ, 2009, p. 59.)

Por conta de tais atitudes, sua situação conjugal é afetada e cresce ao ponto de chegar a um ultimato: Jacinto pede à mulher que escolha entre ele ou a música, ao que obtém como resposta: “Pois, senhor meu marido, eu não entendo a vida sem harmonia”. (DINIZ, 2009, p. 67.). Essa foi uma atitude extremamente condenável para a sociedade da época, pois a mulher que conseguia o desquite, popularmente conhecida como “separada”, era mal vista. E, como consequência, a família Neves Gonzaga reage com todo rigor, declarando-a morta, sendo seu nome impronunciável. Fecham-se definitivamente as portas e é deserdada pelo pai. Chiquinha Gonzaga sai de casa levando apenas seu primogênito João Gualberto, sendo proibida de visitar os outros dois<sup>22</sup> filhos.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Segundo Edinha Diniz, Chiquinha Gonzaga tem três filhos com Jacinto – João Gualberto, Maria e Hilário. Maria é criada pelos avós maternos e Hilário é criado por uma tia paterna.

<sup>23</sup> Depois da separação, Chiquinha Gonzaga conhece um homem chamado João Batista Carvalho, “Carvalhinho” como ele é conhecido em sociedade, e eles tem uma filha. Porém, a união se desfaz, “[...] tudo indica que a contragosto dela. [...] Alice ficou aos cuidados do pai, que lhe escondeu o nome da mãe”. (DINIZ, 2009, p. 74.)

“No Rio de Janeiro de 1877, o nome de Chiquinha Gonzaga foi cantarolado em maldosas quadrinhas satíricas pelas ruas. Este era o preço que ela pagava por romper as normas sociais e perturbar o funcionamento da ordem social”. (DINIZ, 1999, p. 104.) Porém, não se deixando abalar por tais acontecimentos dedica-se à sua grande paixão: a música. Driblando o destino que restava para muitas mulheres, quando optavam pelo desquite: o ostracismo. Ao contrário do que muitos esperavam, ela explode na vida pública como pianista, compositora de música de dança e, mais tarde como maestrina – foi a primeira mulher a reger uma orquestra.

Aquela que nascera bastarda e que conhecera os privilégios de uma paternidade assumida e de um casamento bem-arranjado, renunciara ao conforto das conveniências. Seguiu sua paixão – a música –, afrontando a autoridade da família patriarcal. Depois que se separou de Jacinto, Chiquinha Gonzaga ressignifica o piano, de mera distração passa a ser seu meio de trabalho e instrumento de libertação.

## **AS TRANSFORMAÇÕES E O PAPEL DAS MULHERES NO MEIO SOCIAL**

O final do século XIX foi um período marcado por grandes transformações (econômicas, sociais e culturais), e também no que diz respeito aos papéis desempenhados pelas mulheres. Emília Viotti da Costa nos aponta que, “as mulheres de alta classe não eram vistas nas ruas ou em outros lugares públicos com exceção da igreja” (COSTA, 1999, p. 244.), isso no que diz respeito ao período colonial brasileiro. Porém, a presença da corte viria atenuar essa “semi-clausura” doméstica e, paulatinamente, essas mulheres começaram a seguir o exemplo das senhoras da corte e, em sentido literal, “põe o pé na rua”. Tais acontecimentos possibilitaram mudanças no que diz respeito ao cotidiano feminino.

A participação feminina na vida social, muito restrita no alvorecer do século XIX, ampliou significativamente e ganhou contornos novos no período imperial e nas primeiras décadas republicanas, um recorte temporal em que Chiquinha Gonzaga consolidou seu papel como mulher num meio social tradicionalmente ocupado por homens, rompendo desta forma com alguns padrões sociais vigentes. As pesquisadoras Vanda Freire e Angela Portella refletem sobre tais mudanças, destacando que:

Desenvolveram-se, pouco a pouco, ao longo do século XIX, nas classes mais abastadas, hábitos “elegantes”, o gosto pela música, pelas artes cênicas, o cultivo da vida social, através do teatro lírico, dos salões, etc. A

sociabilidade expandia-se e, com ela, o espaço e as formas de atuação das mulheres. (FREIRE;PORTELLA, 2010, p. 65.)

Nesse momento, a educação e o aprendizado estão diretamente relacionados com a inserção e interação das mulheres com o meio social. Novos aprendizados foram paulatinamente sendo permitidos pela família patriarcal<sup>24</sup>, pois os saraus e bailes se multiplicaram nesse período e a mulher, agora vista socialmente como “dama de salão”, faz sua aspiração. Essa análise é feita também por Edinha Diniz, biógrafa de Chiquinha Gonzaga, ao afirmar que:

Ora, se anteriormente a igreja representava para a mulher o único espaço alternativo à casa – espaço de vida social e, por conseguinte, ambiente de namoro -, agora sua vida social amplia-se e estende-se à janela, aos teatros e aos bailes de salão. É de se supor que essa ampliação do espaço social tenha provocado transformações no comportamento feminino. (DINIZ, 2009, p. 46.)

Com base nesta perspectiva, nota-se uma necessidade de reflexão sobre as relações de gêneros que permeiam historicamente a sociedade brasileira, a qual tem como uma de suas principais características os fortes traços de uma cultura patriarcal e conservadora.

Faz-se necessário, também, apontar que muitos indivíduos participaram, de diversas maneiras, deste processo de “europeização” e “urbanização” que ocorreu no Brasil – principalmente no Rio de Janeiro - a partir do final do século XIX. Porém, iremos nos ater a figura de uma mulher em específico, Francisca Gonzaga, mais popularmente conhecida como Chiquinha Gonzaga. A partir de suas experiências musicais, podemos refletir sobre o processo de construção de sua identidade enquanto musicista e, ao mesmo tempo, de sua identidade como mulher. Notabilizou-se por ultrapassar os limites sociais tão definidos e delimitados para as mulheres. Essa análise se pauta numa relação dialógica com o contexto social da cidade do Rio de Janeiro, pois compartilhamos da premissa de que “cada leitura do espaço urbano sempre será um novo desafio para o historiador, cada marca deixada pelas transformações urbanas proporciona novas pistas e, com elas, a possibilidade de reconstruir outras tramas” (CARPINTÉRO, CERASOLI, 2009, p. 78).

---

<sup>24</sup> Podemos melhor compreender este conceito a partir da obra intitulada *Da Monarquia à República: momentos decisivos*, da autora Emília Viotti da Costa, dizendo que: “A necessidade de manter intacto o latifúndio explica a sobrevivência do direito de primogenitura até a primeira metade do século XIX (1835), criando condições para o desenvolvimento da família de tipo patriarcal em que o chefe goza de poder absoluto sobre seus membros que dele dependem e a ele devem obediência”. (COSTA, 1999, p. 237.)

Chiquinha Gonzaga se torna protagonista nesse meio tradicionalmente delegado aos homens. Fazendo das ruas e dos espaços considerados “proibidos” para as mulheres o seu palco de atuação, consolidando sua obra musical e seu espaço na cultura carioca. Mariza Lira, a primeira biógrafa de Chiquinha Gonzaga, aponta que:

Atraída pelo fascínio da arte musical, [Chiquinha Gonzaga] traçou na vida uma rota de abnegação e sacrifício, não poupando esforços para o engrandecimento da música popular brasileira. Vontade firme, transpôs audaciosamente as barreiras do convencionalismo do seu tempo. Com entusiasmo desfraldou a flama sonora da sua inspiração, revelando ao povo brasileiro a riqueza dos seus próprios ritmos. (LIRA, 1978, p.15.)

Sob tal perspectiva, a figura da mulher foi “pensada” a partir de um quadro social de valores que, de maneira geral, restringia o campo de atuação feminino à esfera doméstica, impondo comportamentos, modos de agir e pensar, cobrando uma postura recatada sob uma perspectiva patriarcal.

Chiquinha Gonzaga vivenciou e atuou nesse momento histórico em que havia uma separação delineável entre o espaço privado e o público, sendo esse último reservado aos homens e, por esse motivo, sua presença feminina nesses locais não era vista com “bons olhos”.

Portanto, partimos do princípio que o seu modo de agir, “rompe” com tais imposições sociais, traçando de forma transgressora os rumos de sua vida pessoal e profissional. Sua trajetória de vida fornece elementos novos para se pensar o contexto, pois a maioria das suas produções possui intrínseca relação com as transformações e o processo de formação de um determinado projeto de identidade nacional em vias de constituição – a partir das reformas sociais ocorridas com o fim da sociedade imperial no Brasil. Segundo a memorialista Cleuza de Souza Millan, em sua dissertação intitulada *A memória social de Chiquinha Gonzaga*, aponta que:

No entanto, como costuma acontecer com os artistas que têm o espírito aberto para a criação, rompe com as resistências e aciona mecanismos de reintegração social, utilizando para isto um instrumento musical sacralizado – o piano -, restrito até então aos salões de ambientes refinados, para divulgar suas composições musicais com ‘*significativos acentos étnicos e populares*’, a um público das camadas intermediárias urbanas. (MILLAN, 2000, p. 28.)

A origem mestiça, juntamente com a educação aristocrática que recebera, foram fundamentais para que a musicista e compositora pudesse percorrer os meandros da sociedade oitocentista. Sua sensibilidade para com as questões em voga pode ser encontrada em suas composições e partituras. Sendo as mais conhecidas: *Corta Jaca* (também conhecido como tango *Gaúcho*), *A Brasileira*, *Forrobodó*, a marchinha de carnaval *Ó Abre Alas*, dentre outras. Porém, Chiquinha Gonzaga é conhecida e ganha “fama” quando se torna a primeira mulher a reger uma orquestra no Brasil, musicando a opereta *A corte na roça*, de Palhares Ribeiro em 1885. Foi um grande feito.

Portanto, trata-se de uma mulher que assumiu com base em suas escolhas os rumos de sua vida em uma sociedade que era regida por homens. Dessa forma, devemos refletir sobre ela não mais como elemento contido, mas constituinte de sua própria sociabilidade.

## **A CIDADE DO RIO DE JANEIRO NA TRANSIÇÃO DO SÉCULO XIX PARA O SÉCULO XX**

No final do século XIX e início do século XX, o Rio de Janeiro sofreu grandes transformações que alteraram profundamente sua fisionomia e estrutura urbana, repercutindo como um terremoto nas condições de vida da população, dando origem a uma paisagem “nova”, que reproduzia vários traços daquela cunhada por Georges Eugène Haussmann, em Paris, três décadas antes. E que ficaram conhecidas como “Reforma Pereira Passos” porque o prefeito neste contexto chamava-se Francisco Pereira Passos.

O pesquisador Jaime Benchimol nos aponta sobre um elemento crucial – sendo este de caráter externo – para pensarmos tais transformações:

As exportações de capital, sob a forma de empréstimos públicos e investimentos diretos, impulsionaram a modernização de economias periféricas como a brasileira na segunda metade do século XIX, aparelhando-as para responderem aos novos fluxos de matérias-primas e produtos industrializados. (BENCHIMOL, 2003, p. 235.)

Por tanto, esse processo histórico decorre de inúmeros fatores entrelaçados ao contexto. E para analisarmos as mudanças, temos que ter em mente a seguinte questão: Qual grupo de indivíduos interessava-se por essas modificações? Pensar também os motivos pelos quais encontramos essa estrutura enraizada na sociedade brasileira atual. Claro, sem deixar de considerar que cada momento histórico possui suas especificidades.

Assim, podemos refletir sobre os próprios resquícios encontrados. Quais as intencionalidades das fontes e da historiografia brasileira, que por muito tempo “naturalizou” – se é que não podemos falar que essa “naturalização” ainda ocorre – diversas questões relacionadas ao papel do negro e da mulher, bem como de outros sujeitos que foram, por um longo tempo, “apagados” da História do Brasil. Para percebermos esses silenciamentos é necessário fazermos o seguinte questionamento: O que aconteceu com o negro pós-abolição? Ao menos da história oficial, esse sujeito só exerce algum papel no período da escravidão. E para defrontarmos com essa história dita “oficial”, devemos nos ater a pluralidade, a multiplicidade de olhares, dando visibilidade em nossas pesquisas a sujeitos “tradicionalmente” excluídos, como as mulheres e os negros. Nesse caso, nosso objeto de pesquisa debruçasse sobre essa diversidade nos dois aspectos, pois tratasse de uma mulher mestiça, duplamente afetada pelos valores morais dessa sociedade patriarcal e branca.

Há uma série de trabalhos e pesquisas sobre a escravidão no Brasil e sobre a própria ideia de “nação” brasileira, porém, não vamos nos aprofundar em tais discussões. Consideramos mais apropriado - principalmente para perceber certas transformações no período -, refletir sobre as formas que se construíram alguns discursos e como essas narrativas são absorvidas e algumas vezes ressignificadas, pela sociedade. Assim, vamos pensar/imaginar um pouco mais nos indivíduos que viveram no Rio de Janeiro neste momento histórico – final do século XIX e primeiras décadas do século XX – de intensas transfigurações em âmbitos sociais, econômicos, culturais e de estruturas urbanas.

No que tange tais aspectos, a historiadora Marisa Vanda Teixeira e a pesquisadora Josianne França Cerasoli afirmam que: “sem dúvida o fenômeno urbano é um fenômeno cultural, mas é fundamental para compreendê-lo que se considere a cidade em sua materialidade também como produção social”. (CARPINTÉRO; CERASOLI, 2009, p. 99.) Já a historiadora Déa Ribeiro Fenelon chama a nossa atenção para a análise sobre as relações sociais, apontando a necessidade de “olhar” para esse aspecto de forma mais atenta, pois:

Isso se concretiza a partir de uma concepção que busca captar e investigar, nas relações sociais instituídas na cidade, o entendimento de modos de viver, de morar, de lutar, de trabalhar e de se divertir dos moradores que, com suas ações, estão impregnando e constituindo a cultura urbana. Assim agindo, esses moradores deixam registradas ou vão imprimindo suas marcas no decorrer do tempo histórico, marcas que traduzem as maneiras como se relacionaram ou construíram seus modos de vida neste cotidiano urbano (FENELON, 1999, p. 6).

Fenelon nos ajuda a compreender a importância da cultura urbana desenvolvida na cidade e como esta acaba por definir e delinear as paisagens urbanas, que se constroem, mas também se modificam pelas experiências e vivências sociais. Ou seja, a cidade não existe sem a cultura urbana. Dessa forma, é pertinente tecermos uma reflexão referente rede de relações e interdependências na qual Chiquinha Gonzaga estava inserida e como se deu a objetivação de seu carisma, seja pelo seu reconhecimento artístico em vida, seja pela documentação e interpretação de seu legado ou pelas biografias sobre ela escritas.

A cidade deve ser pensada como uma construção humana, uma memória organizada, sendo a mudança uma de suas principais características. E essa memória ou imaginário urbano é construído através das representações. Portanto, devemos vê-la como um problema e um objeto de reflexão. Para Sandra Jatahy Pesavento, “às cidades [...] corresponderam outras tantas cidades imaginárias, a mostrar que o urbano é bem a obra máxima do homem, obra está que ele não cessa de reconstruir, pelo pensamento e na ação [...]”. (PESAVENTO, 2007, p. 11.).

Porém, para a historiadora Maria Stella Martins Bresciani a cidade deve ser analisada como uma questão de materialidade, do ponto de vista urbanística. Como uma experiência visual (memória imagética) e uma cultura material. Segundo ela:

Impossível deixar de sublinhar ainda uma vez a estreita relação entre experiência visual, o saber culto e a valorização de parte da cultura material da cidade: relação que se completa nas políticas de intenção, neste caso, não de reforma, mas de preservação e constituição de uma memória imagética, uma história expressa em pedras, tijolos, ferro vidro... (BRESCIANI, 2007, p. 257.)

Há uma distinção entre as autoras quando analisam a “raiz” do poder que modifica as cidades: para Pesavento o que influencia é o imaginário que é construído através da representação e para Bresciani, o urbanístico, a materialidade é que tem esse poder. Com base nesses apontamentos, faz-se necessário o seguinte questionamento: Foram as transformações que ocorrem nas paisagens do Rio de Janeiro que possibilitaram as modificações nas culturas populares urbanas, de pensamento e de costumes, ou foram esses indivíduos que alteraram a paisagem? Porém, o poder deve ser pensado de maneiras múltiplas em suas dimensões conflituosas.

Analisar o Rio de Janeiro no período entre séculos, é de certa forma, perceber as transformações estruturais urbanas, mas também, inserir o debate e os diálogos estabelecidos

entre os diversos segmentos. A cidade é um espaço de diferentes grupos sociais e de disputas, onde geralmente a ideia de “progresso” e “modernidade” não é pensada de maneira ampla e coletiva, mas sim, para o benefício da classe que detém o poder e o monopólio. Para Fenelon:

Com isto, reafirmamos a idéia de que a cidade nunca deve surgir apenas como um conceito urbanístico ou político, mas sempre encarada como o lugar da pluralidade e da diferença, e por isso representa e constitui muito mais do que o simples espaço de manipulação do poder. E ainda mais importante, é valorizar a memória que não está apenas nas lembranças das pessoas, mas tanto quanto no resultado e nas marcas que a história deixou ao longo do tempo em seus monumentos, ruas e avenidas ou nos seus espaço de convivência ou no que resta de planos e políticas oficiais sempre justificadas como o necessário caminho do progresso e da modernidade. (FENELON, 1999, p. 7.)

Portanto, devemos ter uma noção de cidade não como uma mera descrição de acontecimentos e transformações ao longo do tempo, mas como um espaço marcado pela participação e ação de indivíduos - tanto na sua singularidade, como na sua pluralidade. Dessa maneira, é possível questionar com a relação à participação feminina na vida social e no espaço público, local que Chiquinha Gonzaga ocupou papel de destaque ao transpor as barreiras que estavam intrinsecamente ligadas às questões sociais, econômicas e, principalmente, ao papel delegado às mulheres nesse momento histórico. Como nos apresenta Mariza Lira:

Para melhor compreender e interpretar o sentimento da alma popular, Chiquinha passou a conviver nos meios boêmios. A boemia de Chiquinha Gonzaga, porém, não a degrada nem a avilta. Ela não resvalou pela estrada do vício. Encontravam-na onde houvesse música. Do convívio com sua gente, Chiquinha pôde compreender-lhes os anseios e as alegrias, transmitindo-os em músicas de uma expressiva brasilidade. (LIRA, 1978, p. 32.)

É preciso ainda destacar que Chiquinha Gonzaga ingressou na vida pública em um período singular da vida política da capital, na qual a questão abolicionista se fazia pauta de discussão. Era militante política, participante de inúmeras causas sociais e, dessa forma, assumia publicamente sua revolta contra uma ordem social que a condenava, denunciando assim o preconceito e o atraso social. Sua luta era por liberdade, seja ela de gênero ou racial.

Chiquinha Gonzaga tornou-se grande companheira do militante Lopes Trovão, orador popular republicano, que para homenagear a compositora, assim a ela se referiu: “aquela Chiquinha é o diabo! Foi a nossa companheira de propaganda na praça pública, nos cafés!

Nunca me abandonou [...]”<sup>25</sup>. O que nos faz pensar sobre os discursos que viabilizaram o processo de “modernização” e a construção de uma história nacional da cidade do Rio de Janeiro. Benchimol destaca que “os higienistas foram os primeiros a formular um discurso articulados sobre as condições de vida no Rio de Janeiro, propondo intervenção mais ou menos drástica para restaurar o equilíbrio do ‘organismo’ urbano.” (BENCHIMOL, 2003. P. 239.) Um discurso sobre o urbano cujos os argumentos se repetem, até o começo do século XX, em tudo que escreveram os engenheiros, políticos e outros atores sociais. A reforma urbana foi na realidade, o somatório das ações de múltiplas forças.

Dessa maneira, devemos destacar a questão da pobreza e a falta de moradia. As ruas eram ocupadas por uma multidão de “escravizados de ganho” – termo utilizado para falar dos escravizados que alugavam sua mão-de-obra. Uma pequena fração do dinheiro que obtinham usavam para alugar quartos em cortiços, localizados principalmente, na região central da cidade. Os moradores viviam em condições muito precárias, enfrentando problemas de conforto, segurança, salubridade e higiene, problemas que Chiquinha Gonzaga vivenciou de perto, pois foi moradora e visitante assídua de atividades musicais desenvolvidas nestes espaços.

Porém, os cortiços foram demolidos a partir de discursos sanitaristas que alegavam um ambiente propício para doenças infecciosas. O que gerou um grande mal-estar na população, sendo expulsas do centro da cidade, acarretando uma revolta muito conhecida, a Revolta da Vacina. Porém, Benchimol explica que:

Independentemente das razões invocadas para justificar cada um desses atos, eles traduzem em discurso, uma mentalidade, um projeto moralizador e autoritário ao extremo: ao Estado cabia transformar, na marra, a multidão indisciplinada de ‘pés descalços’ em cidadãos talhados segundo os estereótipos que serviam à burguesia europeia para o exercício de sua dominação. (BENCHIMOL, 2003, p. 264.)

Partindo desta premissa, percebemos que o tão aclamado processo civilizador não garante melhores condições de vida, habitação, moradia, entre outros para a classe popular, ao contrário, amplia de forma macro a segregação dos indivíduos e sociedade. O discurso de progresso é tendencioso e direcionado a beneficiar uma pequena parcela da sociedade, sendo estes os que detém o monopólio do poder político e econômico.

---

<sup>25</sup> JORNAL A PÁTRIA, 30 maio 1921 apud Diniz, 1999, p.129.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não se trata apenas de apresentar aspectos biográficos de Chiquinha Gonzaga e ao mesmo tempo deixa emergir o contexto histórico em que ela viveu. Ao longo de nossa pesquisa queremos ir além de apenas apontar datas marcantes da sua trajetória (nascimento, casamento, filhos, falecimento), em um apanhado biográfico sem maiores consequências. Nossa intenção é mostrar de que maneira o comportamento e as ideias de Chiquinha Gonzaga conflitam com uma estrutura social cristalizada na sociedade carioca da segunda metade do século XIX, pensando-a como sujeito de seu tempo histórico, buscando mostra-la na sua relação conflituosa com os valores de seu tempo.

Esse é o primeiro esboço de uma pesquisa nas suas etapas iniciais de desenvolvimento, mas almejamos pensar de forma dialógica a relação da história de vida de Chiquinha Gonzaga com a história da cidade do Rio de Janeiro, identificando as inter-relações que marcam e compõem a relação indivíduo e sociedade como um processo dinâmico onde os sujeitos tencionam com suas escolhas as mudanças que configuram o espaço urbano.

Inegavelmente, Chiquinha Gonzaga vivenciou de forma *sui generis* sua relação com a cidade e os grupos culturais que a compunham, esperamos ao longo da pesquisa encontrar mais subsídios em fontes e historiografias que nos permitam aprofundar nosso entendimento deste processo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENCHIMOL, Jaime. *Reforma Urbana e Revolta da Vacina na cidades do Rio de Janeiro*. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. (orgs). **O Brasil Republicano: o tempo do liberalismo excludente – da Proclamação à Revolução de 1930**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BRESCIANI, Maria Stella M. *História e historiografia das cidades, um percurso*. In: FREITAS, Marcos Cezar de. (org). **Historiografia brasileira em perspectiva**. São Paulo: Contexto, 2007.

CARPINTÉRO, Marisa Vanda Teixeira e CERASOLI, Josianne Francia. *A cidade como história*. **História: questões e debates**. Curitiba, UFPR, nº 50, pp. 61-101, jan./jun. 2009.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 2 ed. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COSTA, Emilia Viotti da. *Da monarquia à república: momentos decisivos*. 7 ed. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1999.

DINIZ, Edinha. *Chiquinha Gonzaga: uma história de vida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. *Chiquinha Gonzaga: uma história de vida*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1999.

FENELON, Déa Ribeiro. *Cidades: pesquisas em História*. São Paulo: Olho D'água, 1999.

FREIRE, Vanda Lima Bellard; PORTELLA, Angela Celis H. *Mulheres pianistas e compositoras, em salões e teatros do Rio de Janeiro (1870-1930)*. **Cuadernos de Música, artes visuales y artes escénicas**, v. 5, n. 2, jul./dez. 2010. Disponível em: [http://cuadernosmusicayartes.javeriana.edu.co/images/stories/revistas/RevistaV5N2/cuadernos\\_volumen\\_5\\_numero\\_2\\_05Bellard\\_Celis.pdf](http://cuadernosmusicayartes.javeriana.edu.co/images/stories/revistas/RevistaV5N2/cuadernos_volumen_5_numero_2_05Bellard_Celis.pdf). Acesso em: 02 de mar. de 2017.

MILLAN, Cleusa de Souza. *A memória social de Chiquinha Gonzaga*. Rio de Janeiro: A Autora, 2000.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias*. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, ANPUH, v. 27, n. 53, jun/2007.

LIRA, Mariza. *Chiquinha Gonzaga, grande compositora popular brasileira*. 2 ed. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1978.

*Recebido em outubro de 2018.*

*Aprovado em dezembro de 2018.*

**A TRANSPOSIÇÃO DO CONTO A *PRINCESA E A ERVILHA*, DE HANS  
CHRISTIAN ANDERSEN, PARA O EPISÓDIO HOMÔNIMO, DE  
SHELLEY DUVALL<sup>26</sup>**

Erica de Moura<sup>27</sup>

Karen Veríssimo<sup>28</sup>

Lemuel de Faria Diniz<sup>29</sup>

Márcia Moreira Pereira<sup>30</sup>

**Resumo:**

O objetivo deste trabalho é estabelecer uma comparação entre o texto *A princesa e a ervilha*, conto de fadas publicado em 1835, por Hans Christian Andersen, considerado o “pai da literatura infanto-juvenil”, e o episódio homônimo da série televisiva organizada por Shelley Duvall em 1984. Com o apoio das reflexões de Peter Hunt (2014), Sonia Salomão Khéde (1986), Renata Pallottini (2012), entre outros, observa-se como se dá a referida transposição.

**Palavras-chave:** Conto de fadas. Transposição. Princesa.

**Abstract:** The objective of this work is to establish a comparison between the text “The princess and the pea”, fairy tale published in 1835 by Hans Christian Andersen, considered the “father of children's literature,” and the namesake episode of the television series organized by Shelley Duvall in 1984. With the support of the reflections of Peter Hunt (2014), Sonia Salomão Khéde (1986), Renata Pallottini (2012), among others, see how is the said implementation.

**Keywords:** Fairy tale. Transposition. Princess.

Em seu livro *Crítica, teoria e literatura infantil*, Peter Hunt observa que “a literatura é o que escolhemos fazer dela”. Partindo dessa afirmação, ele pondera que a literatura infantil é um “conceito inevitável”, sem parentesco com outros tipos de literatura, apesar de até mesmo poder vir a sobrepor-se a eles. Para o teórico, parece inevitável que a literatura infantil tenha um *status* inferior, mas isso depende, quase sempre, da maneira como a sociedade percebe as crianças e a infância. Explicando que a infância não é hoje (se é que alguma vez foi) um conceito estável, Hunt conclui que justamente por isso não se pode esperar que a literatura definida por ela seja estável. “Assim,” ele ressalta, devemos ser “muito cautelosos acerca do descompasso entre as interpretações de um livro feitas quando este é publicado e as interpretações realizadas em outros períodos, com contextos sociais diferentes” (HUNT,

<sup>26</sup> Esse texto é proveniente de atividade avaliativa realizada na disciplina “Literatura e ficção televisiva”, da Pós-Graduação em Letras, ministrada pelos professores Dr. Alexandre Huady e Dr<sup>a</sup>. Maria Luiza Guarnieri Atik, em 2014, na Universidade Presbiteriana Mackenzie.

<sup>27</sup> Mestre em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. E-mail: erica\_de\_moura@yahoo.com.

<sup>28</sup> Mestre em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. E-mail: karen\_verissimo@yahoo.com.br.

<sup>29</sup> Doutor em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. E-mail: [prlemuel@hotmail.com](mailto:prlemuel@hotmail.com). Professor da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), *Campus* de Coxim (CPCX), Departamento de Letras, Coxim, MS.

<sup>30</sup> Doutora em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. E-mail: marcia.moreirapereira@gmail.com.

2014, p. 64, 67). Além disso, o pesquisador constata que os conceitos de infância mudam tão rapidamente que as obras não mais aplicáveis à infância devem cair num limbo, onde se tornam o domínio do bibliógrafo, pois não interessam mais ao bibliotecário ou à criança atuais (HUNT, 2014, p. 68).

Peter Hunt observa que não pode haver uma definição única de “literatura infantil”, pois, primeiramente, há que se considerar a confusão existente entre “qualidade e público, que tantas vezes tem agrupado os livros para criança com os livros de ‘cultura popular’, em geral, de baixo nível” (HUNT, 2014, p. 54, 59). Afora isso, a definição de literatura infantil como sendo a) as obras lidas por crianças, ou b) especialmente adequadas para elas, ou, ainda, c) especialmente satisfatórias para membros do grupo hoje definido como crianças, termina não sendo muito prática, “já que obviamente inclui todo texto lido por uma criança, assim definida”. Não obstante, a aceção “literatura infantil” acaba sendo utilizada, pois vigora “segundo nossos propósitos – o que, no fim das contas, é o princípio das definições: dividir o mundo segundo nossas necessidades” (HUNT, 2014, p. 68).

Quanto a ser enfoque de estudos acadêmicos, Peter Hunt explana que a literatura infantil passou a ser um “objeto de estudo sério, mas não solene”, por meio “de um universo profissional extremamente eclético e comprometido, que tende a ser muito intuitivo e dedicado”, pois a literatura destinada às crianças “é um campo que abarca quase todos os gêneros literários”, sendo, justamente por isso, objeto de interesse de pedagogos, psicólogos, folcloristas, além de estudiosos da indústria cultural, artes gráficas, psicolinguística, etc. (HUNT, 2014, p. 19-20). Esses estudos comprovaram que o conceito de que os adultos devem necessariamente controlar os textos para crianças é muito forte e que um dos motivos iniciais da resistência à teoria literária e à academia é que, ao contrário de qualquer outra modalidade artística, a literatura infantil está disponível tanto para críticas gerais como para escritores amadores, já que as pessoas não têm receio de comentar, censurar e opinar. Nesse sentido, Hunt constata que existem duas facções: a dos “preocupados com crianças e livros e a dos preocupados com livros e adultos (em que o livro, em alguma etapa, por acaso, foi destinado às crianças). Outra razão é que os livros para criança são comumente julgados em termos de seu uso” (HUNT, 2014, p. 21-30, 50).

Nesse contexto, nota-se que a literatura infantil permeia um universo repleto de ambivalências e, embora a maioria das pessoas tenha, de algum modo, dialogado com ela em algum momento da vida – seja na infância, na escola ou em casa – poucos desses indivíduos (re) conhecem a verdadeira importância dessa literatura, e inclusive, de seus autores.

Essa questão do (re) conhecimento das obras da literatura infantil é muito relevante e fez parte das inquietações intelectuais da poetisa Cecília Meireles, que considerou que um dos aspectos elucidativos desse debate implica em ponderar que os livros da Literatura Infantil propriamente ditos são aqueles capazes de “sugerir mundo de prazer espiritual e de alto exemplo” (MEIRELES, 1979, p. 23).

Os textos infanto-juvenis têm, em geral, um alvo e intenções certas, já que a temática, a escrita e inclusive as ilustrações presentes nos livros ou textos são pensadas de modo cuidadoso; afinal, toda história infantil tem um ensinamento, moral, mensagem implícita, ideologia, etc, por detrás de suas letras/imagens. Nesse sentido, são muito pertinentes as reflexões de Maria José Palo e Maria Rosa Oliveira:

Narrar no mesmo tom e compasso do viver – escrever –, de tal forma que não haja mais distância entre quem narra, o que narra e quem lê. Esse momento de sintonia é o que buscam os textos da literatura infantil, de modo a construir uma cena inclusiva a pelo menos três vozes – Narrador, Mensagem e Receptor – que interagem simultaneamente num intercâmbio de contínuas experiências em reciclagem. (PALO; OLIVEIRA, 1992, p. 45).

Portanto, a interação entre três elementos (narrador, mensagem e receptor), no que concerne à literatura infantil, é de extrema importância para a efetivação e o entendimento da mensagem transmitida. Embora o livro infantil desempenhe um papel significativo na atualidade, esse segmento literário é recente. As primeiras obras destinadas ao público infantil aparecem já no século XVII, na França (La Fontaine, Fénelon, Perrault), depois, no XVIII, na Inglaterra (Defoe, Swift), para chegar ao XIX com o gênero bastante desenvolvido (Andersen, Carroll, Collodi, Barrie, etc). (LAJOLO; ZILBERMAN, s/d, p. 13).

Em seu livro *Personagens da literatura infanto-juvenil*, Sonia Salomão Khéde compara parcialmente as obras infantis de alguns desses escritores supracitados, e aproxima as personagens dos contos de Perrault, Andersen e Grimm, constatando que, apesar de diversos entre si, essas personagens “são tipos que confrontam os leitores com a morte, o abandono, o mundo adulto, o mal, a salvação” (KHÉDE, 1986, p. 24).

Dentre os gêneros presentes na literatura infantil um dos mais conhecidos, sem dúvida, é o conto de fadas ou conto maravilhoso. Variantes dos contos populares (fábulas), os contos de fadas<sup>31</sup> procuram transmitir conhecimento e valores culturais de geração para geração.

---

<sup>31</sup> Em seu livro *O texto, ou: a vida: uma trajetória literária*, Moacyr Scliar incursiona teoricamente pela literatura infanto-juvenil, da qual foi autor de trinta e oito obras, e assevera que além dos mitos, os contos populares “serviram de base para as histórias de Charles Perrault (1628-1703), dos irmãos Grimm (Jakob: 1785-1863); Wilhelm: 1786-1859), de Hans Christian Andersen (1805-1875).” Na sequência de suas considerações, Scliar explica que tão importante quanto entender a magia dos contos de fadas do ponto de vista formal – como

Geralmente, nesse tipo de conto, o herói ou heroína tem de enfrentar grandes obstáculos até vencer o mal, e o leitor pode encontrar personagens e situações presentes no seu dia a dia, como: conflitos, medos, traumas, sonhos, etc. Algo também comum nos contos infantis são temas como a rivalidade entre gerações, atritos entre crianças e adultos, fases da vida e qualquer sentimento que faça parte de cada um (amor, raiva, ciúme, inveja e amizade). Esse tipo de texto tem a intenção de apresentar “explicações” do mundo em que se vive e permite criar modos de se conviver/lidar com isso.

Dentre os autores mais conhecidos de literatura infantil e de grande destaque nesse gênero, destaca-se o poeta e romancista Hans Christian Andersen (1805-1875). Escritor dinamarquês, Andersen escreveu cerca de duzentos contos infantis, parte deles retirados da cultura popular e de sua própria convivência social. Seus contos foram publicados com o título geral de *Eventyr* (Contos), entre 1835 e 1875, e consagraram Andersen como o verdadeiro criador da literatura infantil. Algumas das suas obras mais conhecidas e adaptadas para séries, filmes e demais programas televisivos são: *O Abeto*; *O patinho feio*; *A caixinha de surpresas*; *Os sapatinhos vermelhos*; *O pequeno Cláudio e o Grande Cláudio*; *O soldadinho de chumbo*; *A pequena sereia*; *A roupa nova do Rei*; *A polegarzinha* e *A princesa e a ervilha*.

Realizando uma análise das personagens dos livros de Hans Christian Andersen, Sonia Khéde constatou que algumas revelam humor (como em *João, o Bolour*), outras personagens demonstram “indiferença pelos valores éticos” (*Nicolau Grande e Nicolau Pequeno*) e apresentam-se mais identificados com a ótica infantil animista”. Khéde finaliza suas observações, pontuando que nos contos do dinamarquês “plantas, brinquedos e animais têm personalidades e perspectiva humanas”, a exemplo do que se verifica em *Soldadinho de chumbo* e *O patinho feio* (KHÉDE, 1986, p. 19).

O objetivo deste trabalho é estabelecer uma comparação entre o texto *A princesa e a ervilha*, conto de fadas publicado em 1835, por Hans Christian Andersen, considerado o “pai da literatura infanto-juvenil”, e o episódio homônimo da série televisiva organizada por Shelley Duvall em 1984.

---

fez Vladimir Propp –, é relevante compreender o significado psicológico desses tipos de texto. Para tal, o escritor gaúcho cita alguns livros, como *A psicanálise dos contos de fadas*, no qual o estudioso Bruno Bettelheim (1903-1990), examina esses contos na perspectiva da psicologia freudiana, sustentando “que tais narrativas são importantes no desenvolvimento da criança, ajudando-a a entender e, inclusive, a sublimar os seus impulsos agressivos.” No final de sua análise, Scliar aponta o sentido pragmático dos contos de fadas: “Em muitos casos, [esses contos] funcionavam como lições práticas. A história do Chapeuzinho Vermelho, narrada pelos pais às filhas, era uma advertência: na Idade Média as meninas eram presas fáceis dos senhores feudais, que podiam violentá-las sem qualquer restrição.” (SCLIAR, 2007, p. 9-10).

A série *Faerie Tale Theatre*, produzida nos Estados Unidos nos anos oitenta, chegou ao Brasil nos anos noventa pela TV Cultura com o título *Contos de Fada*. Como o próprio nome já indica, a série origina-se dos teleteatros, que traziam o teatro para a televisão, ao filmar os atores em cena no palco. A TV Cultura, emissora pública que levou a série ao ar, lançou a expressão “telerromance”, após a exibição de vários telecontos (PALLOTTINI, 2012, p. 28), como a série *Contos de Fada*. Os telecontos e telerromances iniciaram as transposições da literatura para a televisão e, ainda segundo a dramaturga e produtora Renata Pallottini:

A ficção de TV utilizou [...] [como] fontes de matéria ficcional, a narrativa pura, a literatura [...] [e essas] histórias televisadas, [passaram a ser] cada vez mais atraentes, na medida em que veiculam um conteúdo intencionalmente simples, tornado interessante pela utilização de técnicas mais sofisticadas e, ainda, de atores cada vez mais idolatrados. (PALLOTTINI, 2012, p. 24)

A apropriação dos textos literários como base da série fica explícita no episódio especial em comemoração aos três anos no ar. Nesse episódio intitulado *Grimm Party*, a própria produtora explica o contexto da série enquanto sonha que está em um tribunal, sendo julgada pelos Irmãos Grimm:

Senhorita Duvall, você é acusada de evidentemente denegrir esta literatura clássica conhecida como contos de fadas. [...] Você indecentemente atualizou, reinterpretou ou alterou as histórias desses contos clássicos. Além disso, você é acusada de apresentar esses contos de fadas no formato de... vídeo. Portanto, nós, os Irmãos Grimm, representando Hans Christian Andersen e todos os outros envolvidos na existência e preservação dos contos de fadas perguntamos a você: como você se declara?  
Inocente. Eu admito utilizar métodos novos para apresentar os contos, mas apenas como um meio de atingir milhões de pessoas. Pessoas que, caso contrário, poderiam nunca ter ouvido falar deles. Vocês não acham excitante que nós possamos levar ao conhecimento de toda uma nova geração a importância dos contos de fadas? [...] Eu posso ter embelezado ou ampliado, mas eu não mudei as histórias.<sup>32</sup> (1985)

No fragmento acima, verifica-se a voz irônica dos juízes e a crítica à transposição do texto literário para outra mídia. Os “autores” acreditam que houve uma desconstrução do texto original, e nessa passagem para a televisão reduziu-se o valor literário dos seus contos. Os juízes acreditam que a série criou uma imagem pejorativa e parodiada das suas histórias. No entanto, Duvall defende a série argumentando que sua intenção era sempre utilizar uma nova mídia, com o intuito de divulgar as histórias clássicas. A produtora ainda acrescenta que

---

<sup>32</sup> Tradução feita pelos pesquisadores.

a essência dos contos não foi perdida e que a magia das histórias clássicas permaneceu na série, como será visto no episódio *A princesa e a ervilha*.

O enredo do conto pode ser expresso da seguinte maneira: um príncipe desejava se casar, mas enfrentava o dilema de não encontrar uma moça da qual pudesse ter certeza ser uma princesa. Numa noite tempestuosa, uma jovem toda molhada bate à porta de seu palácio pedindo abrigo. Alegando ser uma verdadeira princesa, sem o saber, ela é submetida a um teste pelo rei e pela rainha: uma ervilha é colocada debaixo dos vinte colchões em que a jovem passa a noite. Na manhã seguinte, a moça alega ter dormido mal devido a algo desconfortável debaixo dos colchões. Comprovada sua delicadeza própria de uma verdadeira princesa, o rei e a rainha se certificam da nobreza da jovem e ela se casa com o príncipe. Valendo-se das explicações teóricas de Cândida Vilares Gancho dispostas no livro *Como analisar narrativas*, esse enredo é linear, já que não há alteração da ordem em que os fatos ocorreram. Segundo Gancho, o enredo linear está ligado ao tempo cronológico, sendo que isso se verifica no conto em análise, visto que o “tempo transcorre na ordem natural dos fatos no enredo, isto é, do começo para o final” (GANCHO, 2001, p. 21).

A exposição do enredo do conto *A princesa e a ervilha* é significativa, pois a partir dela se constata que o referido texto difere dos demais contos de Andersen. Sonia Khéde observa que Hans Christian Andersen, um filho de sapateiro que inseria nos seus contos “as marcas de sua própria vivência social, utiliza-se do maravilhoso com maior frequência” em seus contos (KHÉDE, 1986, p. 19). No entanto, isso não se verifica em *A princesa e a ervilha*, no qual não há o elemento maravilhoso.

O conto tem como personagens principais o príncipe e a princesa, os quais, na acepção de Sonia Khéde, são personagens mais inclinadas às aventuras (KHÉDE, 1986, p. 22). Essa observação da pesquisadora se coaduna com o texto literário, já que o príncipe “deu a volta ao mundo” na esperança de encontrar uma verdadeira princesa. Na perspectiva de Khéde, as princesas dos contos de fadas são belas, honestas e virtuosas, recebendo como prêmio por essa virtuosidade o casamento com príncipes valorosos. Para Khéde, a princesa dos contos de fadas é delicada e fiel ao seu compromisso com o príncipe, de modo que recusa os demais pretendentes (KHÉDE, 1986, p. 22-23). As afirmações de Khéde se conformam com o conto de Andersen, no qual a princesa é bela e delicada, mas contrastam parcialmente com o episódio televisivo homônimo, no qual é o príncipe – e não a princesa – que descarta as suas pretendentes.

Na versão televisiva tem-se uma imagem humorística do príncipe. Ele não tem espírito aventureiro, raramente deixa o castelo, não é decidido e valente, como no conto, e não tem inicialmente a ideia fixa de casar. Na primeira cena em que aparece, o príncipe entra com voz sonolenta, senta-se em uma cadeira todo torto, com o corpo largado e pede auxílio à rainha (0:03:17 – 0:04:03). O príncipe, que queria companhia, pensa em um cachorro ou um hamster, mas o bobo da corte sugere uma esposa (0:05:24 – 0:06:06). Na adaptação encontramos um príncipe mimado, entediado, sem iniciativa, levando uma vida monótona e fútil. Já a princesa principal, pelo contrário, chega ao castelo vindo de uma exibição de luta, após percorrer vários reinos em busca de novas experiências e a caminho de um festival de menestréis (0:07:51 – 0:08:06).

No conto *A princesa e a ervilha* o rei e a rainha são personagens secundários. O rei é mencionado uma única vez e de uma maneira pouco prudente, pois alguém bateu à porta do palácio e o velho rei, pai do príncipe, não hesitou em abrir, sem considerar que quem estivesse batendo à porta poderia ser alguém mal-intencionado. Quanto à rainha, esta parece ser mais prudente, pois parte dela a ideia de descobrir com segurança se a princesa que estava no palácio dela seria verdadeiramente uma princesa. Desse modo, o rei e a rainha são personagens que têm conotações positivas. Porém, conforme afirma Khéde, nem sempre isso ocorre, pois há contos nos quais os soberanos têm conotações negativas. O que permeia o poder dos reis e das rainhas, sejam eles benévolos ou malévolos, é que eles sempre reproduzirão “os valores clássicos e estratificados” (KHÉDE, 1986, p. 22). No episódio televisivo, além do príncipe, da princesa, do rei e da rainha há outras personagens, como: o casal que visita o museu, o segurança do museu, o mordomo, o mensageiro, o sapateiro, o guarda real, as quatro princesas pretendentes e o bobo. Na série televisiva, o rei é quem age como um bobo, emitindo ordens reais absurdas como decretos do tipo ordenar que no seu reino todos os que se chamam Roberto passem a ser chamados de Beto. Em contrapartida, o bobo do episódio de Shelley Duvall é capaz de discutir com o príncipe questões relacionadas ao sentido da vida.

Por ser narrado na terceira pessoa, o narrador desse conto pode ser nomeado também como narrador observador, cujas principais características são: a onisciência (o narrador sabe tudo sobre a história) e a onipresença (o narrador está presente em todos os lugares da história). Quanto ao espaço que constitui o texto de Andersen, este se restringe ao palácio real, local onde: a) o príncipe, o rei e a rainha estão quando chega a princesa toda molhada; b)

lugar onde é oferecido um quarto para a princesa dormir; c) local no qual se dá a confirmação da nobreza da princesa e o posterior enlace matrimonial desta com o príncipe.

Seguindo os conceitos apresentados por Arlindo Machado, *Contos de Fada* pode ser classificada como uma série com episódios unitários, visto que:

A única coisa que se preserva nos vários episódios é o espírito geral das histórias, ou a temática; porém em cada unidade, não apenas a história é completa e diferente das outras, como diferentes também são os personagens, os atores, os cenários e, às vezes, até os roteiristas e diretores. (MACHADO, 2009, p. 84).

De fato, nessa série, o espírito dos contos de fada estabelece a ligação entre os seus episódios. Cada unitário é baseado em um conto diferente, e o sucesso da série acabou popularizando histórias até então pouco conhecidas. Além disso, Duvall acrescentou novas cenas e reuniu atores renomados como Paul Reubens, Robin Williams, Vincent Price, Christopher Lee, Susan Sarandon, Matthew Broderick, Billy Crystal e Liza Minnelli.

Na abertura dos episódios, a criadora da série sempre aparece apresentando a história do dia. Entretanto, mesmo estando fora da história, apenas como apresentadora do programa, Duvall aparece caracterizada (0:00:14 – 0:00:33). Em *A princesa e a ervilha*, ela entra em cena, fechando uma sombrinha, e ouvimos os trovões ao fundo, como se estivesse chovendo no ambiente externo. O local em que se encontra é o cenário do mesmo castelo, no qual todo o episódio transcorre. A entrada da apresentadora já remete à cena da princesa chegando ao castelo, debaixo de chuva, entrando pela mesma porta.

Logo após a breve introdução, os créditos com o título da série e atores principais aparecem na tela e em seguida temos o início do conto. No episódio em questão, há uma segunda introdução ao conto (0:00:51 – 0:02:50). Há um efeito de câmera *fade in*, clareando gradualmente o centro da tela, até atingir a intensidade normal de luz, dando início à cena no museu. O próprio efeito já sugere um novo início (PEREIRA, 2009). No final do texto de Andersen, aparece uma referência de que a ervilha está em um museu. Já na transposição, a cena da ervilha em exposição aparece no início do episódio. Desta forma, percebe-se uma aproximação com o telespectador; como se, nos dias atuais, a ervilha estivesse preservada, e o casal de visitantes representasse o telespectador, instigando a curiosidade de quem assiste à cena. O segurança do museu inicia a contação da história, e a câmera vai direcionando o olhar do telespectador e conduzindo-o para dentro da história. Primeiro tem-se um plano geral que enquadra o segurança, o casal, a ervilha e um quadro antigo ao fundo (0:02:32 – 0:02:41). Na sequência, o segurança menciona um castelo e aponta para o quadro. A câmera então vai

fechando cada vez mais, mostrando apenas o quadro, depois dando um *close* no castelo retratado e na cena seguinte, vê-se o cotidiano dos personagens principais do conto original (0:02:42 – 0:02:52).

O episódio acrescentou não só personagens, mas também cenas importantes que contribuíram para enriquecer a caracterização das personagens centrais. Dentre os acréscimos, destacam-se: a) a princesa organiza e limpa o quarto no qual fica hospedada no castelo, mostrando iniciativa; b) há várias cenas do bobo tentando entreter o príncipe seja dançando, lutando esgrima ou fazendo massagem, mas ainda assim o príncipe sente-se solitário; c) a rainha tortura seu mordomo, envia um mensageiro a um reino distante sem cavalo e realiza “entrevistas reais” para escolher a melhor esposa para seu filho, impondo toda a sua autoridade; d) o príncipe tem dois encontros, porém é a rainha quem decide quais pretendentes, e também é dela a decisão final, ficando explícita a submissão do príncipe; e) a figura do “livro oficial real”, que contém o regulamento real, e o teste para determinar o “pedigree adequado” da princesa, acentua o peso da tradição monárquica; f) o passeio do príncipe e da princesa pelo castelo revela segredos íntimos da família real e cria uma imagem engraçada dos reis antepassados, apresentados como a louca que se casou com o obeso.

Enquanto no conto, o rei abre a porta para a princesa entrar, no vídeo, encontra-se o príncipe, hesitante no início, abrindo a porta do castelo, ocorrendo assim o primeiro encontro do futuro casal (0:07:07 – 0:08:53). Ainda na mesma cena, no texto de Andersen tem-se a descrição da chuva “desabou uma tempestade terrível; trovejava, relampejava, e chovia a cântaros” (linhas 7 e 8)<sup>33</sup>, no entanto no vídeo não se tem a imagem da chuva, apenas o barulho dos trovões e da chuva caindo. No texto, a princesa entra encharcada pela tempestade, e no seriado ela aparece com o rosto molhado, o vestido sujo de lama e mancando devido a uma torção no pé.

Uma das cenas mais significativas, na versão televisiva, ocorre no jardim do castelo, quando há a aproximação afetiva do príncipe e da princesa (0:29:41 – 0:32:28). A transição da cena anterior para esta, já traz indícios do que vai acontecer. Primeiro há um *close* no lampião que está no jardim, depois, da chama surge uma rosa vermelha, e em seguida, aparecem em cena o príncipe e a princesa. O vermelho intenso da rosa que desabrocha do calor do fogo indica a paixão do casal que irá nascer. A movimentação dos atores nessa cena é muito significativa. Quando iniciam a conversa, eles estão sentados longe um do outro. Com o decorrer da cena, o príncipe troca de cadeira e senta mais próximo à princesa. Ela então troca

---

<sup>33</sup> Conto anexado no final do artigo.

de lugar para ficar mais perto também. Percebendo a aproximação, o príncipe afasta-se, retornando ao seu lugar inicial. A princesa, por sua vez, fica acanhada e retorna da mesma forma ao seu antigo assento. A troca constante evidencia que ambos sentem afeição, mas nenhum deles revela seus sentimentos. Em seguida, o príncipe levanta-se e reflete sobre as características ideais de uma esposa, enquanto a princesa permanece sentada ao fundo. As vestimentas escuras da princesa confundem-se com o fundo escuro do jardim, remetendo à própria cegueira do príncipe, que não percebe que a seu lado está uma princesa com todas as características que ele descreve. Ela se aproxima e sugere outro atributo à lista do príncipe, mas não é um traço qualquer, é a sua maior qualidade: “engraçada”. O príncipe finalmente nota a mulher que o acompanha e admite: “queria alguém como você”. Neste momento, os dois aparecem em plano americano e notamos que o príncipe está vestindo uma camisa amarela clara e calças pretas, e a princesa está vestindo uma blusa preta e uma saia amarela clara. As cores das vestimentas do casal mostram que eles se completam.

Na cena da cama composta por vinte colchões, separados por vinte cobertas (0:35:54 – 0:37:28), não se vê a rainha fazendo a montagem, como no conto. A rainha leva a princesa até o quarto, quando elas entram, a cama já está montada e há uma escada para ajudar a princesa a subir. Enquanto ela se acomoda nas alturas, a rainha posiciona a ervilha embaixo da pilha de colchões e cobertas. Há nessa cena vários elementos que acentuam a altura exorbitante da cama: a) a necessidade de uma escada para chegar ao topo; b) a própria fala irônica da princesa: “sua majestade está por acaso esperado que no meio da noite eu caia lá do alto e morra?!”; c) o teto do quarto é azul escuro com várias estrelas e pontinhos brancos, imitando o céu; d) a câmera faz um movimento lento quando focaliza a cama de baixo para cima, a demora para chegar ao topo, exagera na altura da pilha; e) quando se tem a visão da cena de cima da cama, a claridade no chão, no canto inferior direito da tela, contrasta com a escuridão da parte superior da tela, e além de acentuar a altura, indica o medo da princesa.

Na manhã seguinte, quando a rainha quer certificar-se da legitimidade da princesa, ela a questiona sobre sua noite de sono. No texto de Andersen, ela logo se queixa do desconforto que sentiu. Na versão televisiva, cria-se um momento de tensão quando a princesa afirma ter dormido bem: o príncipe fica desnorteado e a rainha comemora (0:43:30 – 0:44:07). No entanto, a princesa, prova a sua honestidade e autenticidade confessando o incômodo noturno (0:44:08 – 0:44:55). Provada a genuinidade principesca, o casamento seria o próximo evento, de acordo com o conto. No episódio de *Contos de Fada*, entretanto, a princesa, aborrecida por saber que foi submetida a tal teste, retira-se, sentindo-se humilhada, ao invés de valorizada.

A movimentação de câmera na cena da reconciliação (0:45:03 – 0:45:54) condiz com os sentimentos do casal. No início, a câmera focaliza a princesa de cima, enfatizando a sensação de ter sido diminuída pelo teste. Quando o príncipe entra em cena, a câmera vai descendo lentamente, chegando à altura dos personagens que estão em cena, insinuando que a princesa começa a se acalmar e que os dois voltam a se entender. A câmera fecha um *close* nos rostos dos dois quando o príncipe se declara, unindo novamente o casal. A princesa da versão televisiva, no entanto, instaura um novo conflito antes do casamento, utilizando a mesma estratégia: ela submete o príncipe a um teste (0:45:55 – 0:47:17). Assim como ela teve que provar seu título, ele também deve ser aprovado como um príncipe verdadeiro.

No final do conto, lê-se: “A ervilha foi posta no museu, onde deve encontrar-se ainda, a não ser que alguém a tenha roubado.” (linhas 28 e 29). No término do episódio também ocorre um retorno ao museu (0:47:47 – 0:48:11), já que a voz do segurança, que narra a história ao casal de visitantes, inicia e encerra a contação. Não há uma cena de roubo, ao contrário, o segurança repete insistentemente “Não toque no vidro!” Entretanto, um dos visitantes derruba a redoma que protegia a ervilha e se ouve o estrondo do vidro quebrando. O conto encerra com a seguinte frase: “E aqui está uma história verdadeira.” No episódio televisivo, os personagens reais são nomeados: rei Frederico, rainha Veronica, príncipe Ricardo, princesas Alicia, Rebeca e Elizabeth, afastando a imparcialidade e concretizando os monarcas. Além disso, a ‘veracidade’ da história, na televisão, é garantida com as cenas no museu, que transmite a ideia de local que preserva a história, os fatos.

Obtém-se, portanto um resultado diferente daquele do conto escrito, o que não poderia ser de outro modo, uma vez que foram analisados dois tipos de linguagens diferentes: a linguagem escrita e a linguagem audiovisual, no presente estudo: a literatura e a televisão. Numa linguagem técnica pode-se dizer que houve uma adaptação por meio de uma transmutação intersemiótica.

A adaptação não foi “fiel” ao extremo, como já mencionado, houve vários acréscimos, alguns destes essenciais, pode-se dizer, por causa da mudança de uma mídia para outra. Nesse sentido, nota-se que ao tentar exprimir a mesma coisa que o romancista, o adaptador deturpa necessariamente a forma romanesca e tentando respeitá-la, ele se contenta em pôr em imagens um mundo significado ao invés de criar suas próprias significações.

No caso da adaptação televisiva desse conto de fadas, os acréscimos no texto de diálogos modernos e criativos, como a criação de personagens é que abrilhantaram o conto de fadas, trouxeram para mais perto o espectador, cumprindo sua missão de transmitir e divulgar

de uma maneira inovadora, sem receios de criar uma outra versão da história. Até porque Cinema, televisão e Literatura são artes que não concorrem entre si, mas que se mostram intrinsecamente relacionadas.

Considerando todas essas reflexões, a análise do episódio *A princesa e a ervilha*, da série *Contos de Fada*, evidenciou que a adaptação televisiva foi muito bem realizada, sendo observado o quanto o texto foi explorado de modo significativo pela série em questão. Constatou-se também que a equipe de Shelley Duvall conseguiu transpor uma história clássica para outra mídia, de uma maneira marcante para o público da época, incorporando novos personagens e espaços e realizando acréscimos e alterações que trouxeram mais humor e enriqueceram a história, sem comprometer o elemento característico infantil presente no conto de Andersen. Isso denota que houve um cuidado na adaptação do texto infantil, pois, conforme explica Hunt, a remontagem de contos de fadas ou a reescrita e/ou reilustração de livros pode ser perigosa, já que “a cultura do livro toma decisões sobre a infância, e em diversos sentidos a cria ou a destrói” (HUNT, 2014, p. 67).

#### **REFERÊNCIAS:**

- ANDERSEN, Hans Christian. *A princesa e a ervilha*. Disponível em: <<http://nonio.eses.pt/contos/andersen.htm>>. Acesso em 04 maio 2014.
- A Princesa e a Ervilha – Contos de Fada (Dublado e Completo)*. Shelley Duvall. TV Cultura. 1984. Disponível em: <<http://youtu.be/C7vM5lrAKfE>>. Acesso em 04 maio 2014.
- GANCHO, Cândida Vilares. *Como analisar narrativas*. 7. ed. São Paulo: Ática, 2001. (Série Princípios; 207).
- GRIMM Party – Faerie Tale Theatre (0:04:42 à 0:05:57). Shelley Duvall. Showtime Networks. 1985. Disponível em: <<http://youtu.be/qvb3MatrF3Q>>. Acesso em 04 maio 2014.
- HUNT, Peter. *Crítica, teoria e literatura infantil*. Tradução Cid Knipel. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- KHÉDE, Sonia Salomão. *Personagens da literatura infanto-juvenil*. São Paulo: Ática, 1986. (Série Princípios; 61).
- LAJOLO, Marisa; ZILBERMAN, Regina. *Literatura Infantil Brasileira. História & Histórias*. São Paulo: Ática, s.d.
- MACHADO, Arlindo. *A televisão levada a sério*. 5. ed. São Paulo: SENAC, 2009.
- MEIRELES, Cecília. *Problemas da Literatura Infantil*. São Paulo: Summus, 1979.

PALO, Maria José; OLIVEIRA, Maria Rosa. *Literatura Infantil. Voz de Criança*. São Paulo: Ática, 1992.

PALLOTTINI, Renata. *Dramaturgia de televisão*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

PEREIRA, Ana Paula. *Windows Movie Maker: efeito fade in*. Curitiba: Tec Mundo, 2009. Disponível em: <<http://www.tecmundo.com.br/filmadora-digital/2221-windows-movie-maker-efeito-fade-in.htm>>. Acesso em 02 maio 2014.

SCLIAR, Moacyr. *O texto, ou: a vida: uma trajetória literária*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 9-10.

#### ANEXO: CONTO

Era uma vez um príncipe que queria casar com uma princesa, mas com uma verdadeira princesa. Deu a volta ao mundo na esperança de encontrar uma menina assim, mas em vão. Princesas encontrou ele muitas, mas era difícil ter a certeza de que eram verdadeiras princesas. Havia sempre alguma coisa nelas que lhe parecia suspeito. Por fim, regressou ao seu palácio muito triste, porque desejava muito casar com uma princesa verdadeira.

Uma noite, desabou uma tempestade terrível; trovejava, relampejava, e chovia a cântaros. De súbito, alguém bateu à porta do palácio e o velho rei, pai do príncipe, apressou-se a abrir.

Era uma princesa, mas, santo Deus, em que estado a chuva e a tempestade a haviam posto! A água escorria-lhe dos cabelos e das roupas, entrava-lhe pela biqueira dos sapatos e voltava a sair pelos tacões. Todavia, afirmou ser uma verdadeira princesa.

“Isso é o que iremos descobrir”, pensou a velha rainha. Sem dizer nada, entrou no quarto de dormir, tirou os lençóis e os colchões e colocou no fundo da cama uma ervilha. Em seguida, pegou em vinte colchões, estendeu-os sobre a ervilha, e sobre eles empilhou ainda vinte cobertas. Era a cama destinada à princesa.

No dia seguinte, perguntou-lhe como passara ela a noite.

– Muito mal, na verdade! – respondeu. – Mal consegui fechar os olhos toda a noite! Sabe Deus o que tinha a cama; era qualquer coisa dura que me pôs a pele toda roxa. Foi horrível!

Ouvindo esta resposta, reconheceram que se tratava de uma verdadeira princesa, porque sentira uma ervilha através dos vinte colchões e das vinte cobertas. Que mulher, a não ser uma princesa, poderia ter uma pele de tal modo delicada?

O príncipe, convencido que ela era uma verdadeira princesa, tomou-a como esposa. A ervilha foi posta no museu, onde deve encontrar-se ainda, a não ser que alguém a tenha roubado.

E aqui está uma história verdadeira.

*Recebido em setembro de 2018.*

*Aprovado em dezembro de 2018.*

## **HORÁRIO GRATUITO DE PROPAGANDA ELEITORAL: A ELOQUENCIA DOS DISCURSOS E A PRODUÇÃO DOS EFEITOS DE SENTIDO DOS CANDIDATOS NAS ELEIÇÕES ESTADUAIS EM MATO GROSSO DO SUL EM 1998.**

*Suellen Cerqueira da Anunciação de Souza*<sup>34</sup>

**Resumo:** Este artigo é um fragmento das reflexões da dissertação de mestrado ainda em fase embrionária, e tem como objeto as eleições estaduais ocorridas no estado de Mato Grosso do Sul em 1998. A partir da análise do Horário Político de Propaganda eleitoral (HGPE) exibido no período pelos candidatos: Pedro Pedrossian, Ricardo Bacha e Zeca do PT, este último foi o vencedor da disputa. Problematizamos da seguinte maneira: como a propaganda exibida produz efeitos de sentido conforme as competências discursivas de cada candidato. Conforme o referencial teórico metodológico que envolve a Análise do Discurso, compreendemos que o sentido não tem origem nem nos interlocutores e nem na língua, mas se constitui na relação entre interlocutores no uso da língua, frente às condições sociais de produção do enunciado. Nesse sentido, nossa análise vai de encontro a buscar elementos que nos auxiliem a compreender em que medida as condições de produção da propaganda produzida para o HGPE (específica desta eleição) afeta o discurso dos candidatos. Percebendo o sentido, concebido como efeito, não é algo que se origina do apelo eloquencial dos candidatos, mas da relação de pertencimento que ele mantém com sentidos já produzidos, reconhecidos socialmente no âmbito voltado para os possíveis eleitores. Para a verificação de nossas premissas, realizamos análises das propagandas, as compreendendo como fontes históricas relevantes, e utilizando os métodos da história articulados ao referencial teórico metodológico da Análise do Discurso.

**Palavras chaves:** eleições; discurso; Mato Grosso do Sul; propaganda;

**Abstract:** This article is a fragment of the reflections of the master dissertation still in the embryonic stage has as object the state elections that occurred in the state of Mato Grosso do Sul in 1998. From the analysis of the Electoral Propaganda Political Timetable (HGPE) exhibited in the period by the candidates: Pedro Pedrossian, Ricardo Bacha and Zeca do PT, the latter was the winner of the dispute. We problematize in the following way: how the advertising displayed produces effects of meaning according to the discursive competences of each candidate. According to the methodological theoretical framework that involves the Discourse Analysis, we understand that the meaning has no origin neither in the interlocutors nor in the language, but it is constituted in the relation between interlocutors in the use of the language, in front of the social conditions of production of the utterance. In this sense, our analysis goes to find elements that help us understand the extent to which the production conditions of the advertisement produced for the HGPE (specific to this election) affect the candidates' discourse. Perceiving sense, conceived as an effect, is not something that originates from the eloquent appeal of the candidates, but from the relation of belonging that he maintains with senses already produced, socially recognized within the scope directed to the possible voters. For the verification of our premises, we carry out analyzes of the advertisements, understanding them as relevant historical sources, and using the methods of history articulated to the theoretical methodological reference of Discourse Analysis.

**Keywords:** elections; speech; Mato Grosso do Sul; advertising;

Em termos gerais a Propaganda Política Eleitoral é um objeto de análise das ciências sociais e da comunicação, onde os estudos desta áreas se utilizam para propor abordagens

---

<sup>34</sup>Mestranda do Programa de Pós Graduação em História (PPGH/UFGD) – Bolsista Capes Demanda Social

específicas como eleições, pesquisa de opinião pública. Recentemente também vemos a produção de pesquisa na área de linguística que se utilizam das propagandas propondo a metodologia de análise do discurso.

Na História, até o momento não encontramos nenhum trabalho que utilizasse especificamente o Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral como fonte. Já em outras áreas como a Comunicação, Ciências Sociais e Políticas, a Publicidade e até mesmo a Linguística se utilizam amplamente deste objeto como análise para diversas discussões acerca de eleições, intenções de voto, características de candidatos.

Marcos Napolitano, doutor em história social pela USP, que compõe o clássico livro e manual de consulta constante intitulado Fontes Históricas, organizado pela historiadora Carla B. Pinsky. E no capítulo, Fontes audiovisuais: a história depois do papel, de sua autoria nos lança o pressuposto de interpretar o conteúdo dos meios de comunicação de forma metódica e sistêmica para extrair informações de cunho social, cultural, ideológica e tensões históricas envolvidas, para isso faz 'leituras' técnicas, sociológicas e histórias dessas fontes, e ainda nos alerta sobre a necessidade de um preparo técnico específico do historiador no trato com tais fontes na medida em que ganham crescente espaço nas pesquisas e seu conteúdo utilizado como documento, ou seja nos convida a fazer uma leitura crítica deste material.

E ainda conforme Napolitano, essa leitura crítica somente é possível se o historiador compreender as estruturas internas de linguagem e seus dispositivos de representação da realidade, que aqui entendemos e associamos da seguinte forma: o historiador deve compreender minimamente as especificidades do campo da propaganda :elementos de seu código interno e relação com o contexto sócio cultural em que foram produzidas e que circulam, onde denominamos condições de produção.

Como por exemplo, a propaganda política possui elementos como *jingles*, *slogans*, vinheta, narração. Todo esses aspectos pertencem ao mundo da propaganda e devem ser analisados conforme seu sistema de produção próprio.

Tendo como pressuposto que o historiador não terá um olhar tão inocente para tomar a propaganda como uma visão objetivista da realidade, para uma análise crítica o mesmo precisa ponderar a sugestão de colocar a propaganda como uma ilusão subjetivista, pois sabemos que a mesma atende interesses e seu resultado é também parte das consequências das relações de força presentes no campo.

Tomamos assim, como útil e categórica a advertência do professor Napolitano:

Essa relação intermediária entre objetividade e subjetividade pode sim ser

reproduzida pelo historiador, desde que esse use de critérios metodológicos específicos para a análise articulando as técnicas da linguagem técnico-estética das fontes audiovisuais e musicais e as representações da realidade histórica ou social nela contidas (Napolitano, 2005 p. 237)

A recomendação acima nos orienta a ‘ler’ nossas fontes, no caso a propaganda política com uma criticidade maior procurando apontar as suas contradições, forjamentos, especificidades de suas estruturas que refletem tensões sociais e econômicas envolvidas na produção e circulação desse produto que é consumido de forma compulsória e quase inconsciente na sociedade contemporânea na medida que se torna um “expositor” dos candidatos a representantes populares em tempos de eleições.

Compreendemos que a narrativa histórica pressupõe escolhas e opções dentro de um extenso leque de opções teórico-metodológicos. O caminho que optamos por seguir aqui foi um diálogo que julgamos possível com a linguística, especificamente a Análise do Discurso<sup>35</sup>, considerando que esta nos permite visualizar a relação existente entre o mundo e linguagem (mediada pela ideologia), ou seja, todo enunciado é suscetível a interpretação, e que os caminhos da língua, da história e da sociedade se encontram entrecruzados (Ferreira, 2008, p. 17).

Pretendemos observar no discurso dos candidatos aspectos de historicidade, a partir da compreensão da história inscrita na linguagem, ou seja como pode ser observado na materialidade do discursos dos candidatos suas marcas sócio históricas, e seus efeitos de sentido para atingir o eleitor.

Tencionamos ainda demonstrar como o Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral atua como produtor de sentido nestes discursos através de elementos específicos que constitui seu campo, ou seja a Propaganda Política praticamente “produz” o candidato no jogo das eleições, e investigaremos que essa produção vai muito além da natureza oficial da propaganda política (o que seria um olhar ingênuo) de apresentar as propostas dos candidatos.

Traçar as especificidades de cada candidato na sua representação no Horário Político de Propaganda Eleitoral a fim de convencer o eleitor: como exploram as estratégias persuasivas, como se distinguem; verificar como cada candidato constrói sua representação através deste suporte midiático;

---

<sup>35</sup>Conforme estudos da Análise do Discurso de orientação francesa (AD), estruturada por Michel Pêcheux, Orlandi e outros onde a linguagem é entendida como ação, transformação, como um trabalho simbólico em “que tomar a palavra é um ato social com todas as suas implicações, conflitos, reconhecimentos, relações de poder, constituição de identidade.

### **Propaganda Política como fontes: desafios e possibilidades**

Os desafios apresentados para se trabalhar com o Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral como fonte, ao mesmo tempo que nos causam um certo temor, também nos proporciona um certo “vislumbre” devido a suas possibilidades, pois o atual discurso político televisivo não pode ser tratado somente como um pronunciamento de candidato a ou b, mas trata-se de um tipo de fala pública, e falar em público é uma prática histórica, e devido a isto apresenta continuidades, permanências e metamorfoses contínuas ao longo do tempo.

Diversos teóricos nos auxiliam no exercício de operar o HGPE como fonte histórica, na medida em que nos instruem ao modo de tratamento das fontes conforme sua tipologia, e sobretudo nos esclarecer que cada método é uma linguagem e a realidade responde na língua que é operada, assim nos fazendo perceber como a linguagem é importante na produção do conhecimento histórico.

Roger Chartier, em seu inspirador texto *A História ou a leitura do Tempo*, nos convida a pensar sobre a narrativa histórica e sua relação com a escritura de imaginação e a produção de verdade:

A “verdade “que produz é diferente da que produzem o mito e a literatura? Sabe-se que essa é a posição muitas vezes reafirmada por Hayden White, para que o conhecimento que o discurso histórico propõe, visto que é “uma forma de operação de criar ficção”, e da mesma ordem que o conhecimento que dão, do mundo ou do passado, os discursos do mito e da ficção. (Chartier,2011 pg 13)

A medida que Chartier nos convida a pensar sobre uma certa maneira de “criar ficção” realizada pelos historiadores em suas narrativas, tomamos aqui por analogia a “ficção” que a propaganda produz em sua produção: será esta explícita aos olhos do receptor? E de que forma essa ficção é composta de elementos “reais” para compor um cenário convincente, uma narrativa sedutora e sutil carregada de intencionalidade para induzir o eleitor/consumidor assim como de certa maneira também atua o historiador?

A partir destas indagações, se torna necessário fazer uma breve especulação para compreender de que modo o objeto eleições e propaganda vem sendo tratado pela História.

Nesta especulação, a História Política desponta como um caminho possível, tendo em vista o alargamento de possibilidades investigativas sob seu viés, onde eleições e

propaganda se tornam objetos possíveis, desejados e interessantes.

Em seu trabalho basilar e didático, Rene Remond nos convida a pensar sobre a defesa da História Política em uma nova performance: a História Política renovada e sua importância para a compreensão do todo social.

Seus pensamentos descritos em *Por uma História Política*, onde realiza uma análise historiográfica da trajetória da história política na França desde o século XIX e a defesa de uma renovação da história política perpassa toda sua obra, nos estimula a pensar os novos elementos que podem ser contemplados: objetos, fontes, interesses de pesquisa.

A referida obra, que tomamos como referência basilar para esta pesquisa, além de seu conteúdo didático e esclarecedor, nos fornece subsídios para refletir sobre: as preferências dos Historiadores pela História Política, e pela amplitude de abordagens que ela nos fornece. Esta preferência ou rejeição pelo político tem explicação de acordo com seu tempo: pois a História política apresenta um caráter poliformo, onde incidem as intencionalidades do historiador (prestígio de descrever a História, tendo o Estado como expressão do sagrado, em um primeiro momento com a exaltação do soberano e da monarquia, depois com o Estado e a nação em produções descritivas e relatos lineares) e até facilidades do historiador (encontrar fontes organizadas e de fácil acesso) ao optar pela História política, pois devemos considerar que as mudanças que afetaram o político e as modificações ocorridas no espírito dos historiadores que preferiram fazer dos fenômenos políticos os objetos de seu estudo. (Remond, 1996, p.14) muito se transformaram ao longo do tempo, por isso consideramos conveniente a defesa de Remond justificando a História Política como uma História do Presente.

Em relação a amplitude que ela nos fornece, vamos procurar ir além da crítica positivista da História factual, pois como já explicamos acima o idealismo e a anedota das produções historiográficas anteriores á Nova História já é tema amplamente batido e debatido.

Pois então a Nova História criticou e massacrou a História Política pelo seu caráter factual, subjetivista, psicologizante e idealista, e até pela sua ingenuidade, onde ela imaginava que as vontades pessoais dirigem o curso das coisas.

A partir de então estava lançada na perspectiva da História Política, uma espécie de intimação para se renovar: Havia chegado a hora de passar da história dos tronos e das dominações para a dos povos e das sociedades (Remond, 1996, p.18)

E compreendendo a sociedade e os povos como um grande arcabouço de motivações

humanas, a História Política, a História do político ganha novos contornos, formas e aspirações.

Neste caminho de renovação, novos apontamentos podem ser feitos, novas abordagens podem ser desenvolvidas, e novos objetos surgem como a opinião pública, a mídia ou o discurso.

Sem querer esgotar aqui as contribuições de Remond, é importante destacar que outros autores pensam a história política, seu ostracismo, retorno e debate sobre diversas perspectivas levantando novos problemas e soluções e também compreendendo o político como instância da instituição social, como por exemplo Pierre Rosanvallon e Marcel Gauchet. Rosanvallon se aproximando da sociologia compreensiva de Max Weber em sua pretensão de entender e interpretar a ação social e Gauchet, sob influência da antropologia política de Pierre Clastres que apoia sua noção de história do político como sendo o conjunto de mecanismos ou representações primordiais que, projetadas para o campo da política, sustentam a vida de uma comunidade, dando unidade e sentido, se aproximando do conceito de político a um aspecto religioso.

Nesta vastidão de alargamentos de domínios da História Política, a ousada penetração de Raoul Girardet no imaginário político, se distanciando de uma análise cartesiana e sob a influência de Levi Strauss, nos fornece subsídios para analisar historicamente elementos do político que escapam a racionalidade, utilizando uma espécie de comparação entre a narrativa mítica e a política, ou melhor, realizando uma analogia de como o discurso político é construído com base em elementos que compõe a narrativa mitológica, descortinando desdobramentos infinitos no que tange a possibilidades de pesquisas histórica na temática política:

Os mitos políticos de nossas sociedades contemporâneas não se diferenciam muito, sob esse aspecto, dos grandes mitos sagrados e das sociedades tradicionais. (Girardet, 1987, p.15)

Sob a chave de Girardet, que propõe uma aproximação entre elementos presentes em uma lógica das narrativa míticas em seus simbolismos (como a pregação profética, o chefe providencial, o herói redentor, o aniquilador de monstros, a conspiração maléfica ) e a construção dos mitos políticos com base nessas estruturas imaginárias, a incitação a novos tipos de pesquisa conciliando sua obra é instigante, porém Girardet nos adverte quanto ao uso do código mítico na seara da História: a narrativa mítica possui suas chaves próprias para

serem decifradas, e o Historiador deve apreendê-las em suas especificidades, isto é, datadas e localizadas, e recolocadas em seu contexto cronológico e em seu contorno geográfico e social.

Atento a tais advertências, e providos de cautela para não cometer anacronismos, consideramos relevante utilizar o pensamento de Girardet para analisar as apresentações dos candidatos a governador no Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral, sobretudo no que tange a identificar características personalistas em suas aparições, e o caráter ficcional e até mítico na construção das propagandas.

Pensar as propagandas eleitorais nas eleições de 1998 no Mato Grosso do Sul, a partir desta perspectiva permite perceber como elementos importantes de análise presentes no HGPE, como artifícios diversos: discursos, gestos, fotografias, vídeos, dentre outros artefatos materiais que fomentam a elaboração da propaganda na televisão, podem ser manuseados a partir de uma intenção específica.

Como define Barthes (1957, p. 219), “a significação mítica, nunca é completamente arbitrária como na língua, sendo sempre em parte motivada e contendo fatalmente uma parte de analogia”.

Estes símbolos são inventados, incrementados, adaptados e remetem a intenções e a representações.

Se nos dispusermos a fazer uma análise simplista de figuras presidenciais mais “memoráveis” e até mais recentes, é possível perceber imediatamente a exacerbação da personificação, através de atributos representativos, metafóricos e simbólicos como, Getúlio Vargas – líder estimado e populista, “o pai dos pobres”; Juscelino Kubitschek – o destemido e moderno, “um homem a frente do seu tempo”; Fernando Collor de Mello – o jovem e fresco, “o caçador de marajás”; Fernando Henrique Cardoso – o intelectual, “o príncipe da sociologia”; Luís Inácio Lula da Silva; o sindicalista, o homem do povo, “o candidato dos trabalhadores”.

### **Os candidatos em 1998 nas eleições do Mato Grosso do Sul: estratégias e personalismo**

O candidato Ricardo Bacha, inicia sua aparição no horário político de propaganda eleitoral (HGPE) exibido durante o período as eleições estaduais de 1998 no Estado de Mato Grosso do Sul veiculada nos períodos vespertino e noturno nos 35 dias que antecedem as eleições sendo exibido simultaneamente em todas emissoras de TV aberta do Estado a partir

do dia 15 de agosto de 1998. Instituído pela lei Nº 4.737, de 15 de julho de 1965, que criou o Código Eleitoral Brasileiro.

Com o *slogan* “nossa terra vai brilhar” observamos que o mesmo investiu na construção de sua imagem, com um enfoque étnico, apostando no apontamento de riquezas do Estado, até de uma forma romantizada, e sua inclinação ao desenvolvimento.

O vídeo<sup>36</sup> inicia com alguns efeitos de edição em seguida mostra algumas crianças caracterizadas como indígenas brincando e pulando em torno da bandeira do Estado de Mato Grosso do Sul, com uma música instrumental suave e o áudio ao fundo: *...mato grosso do sul, um estado de muitas raças, um povo que plantou suas sementes neste chão e viu brotar uma gente morena: Mato Grosso do Sul: terra criança, pele de sol, olhos de céu.*

Em seguida aparece a figura de Ricardo Bacha trajando uma camisa de cor clara, com o primeiro botão aberto usa barba e cabelos aparados e não é possível observar o uso de algum tipo de maquiagem. Interessante observar que ao projetar esse visual, o candidato se distancia de uma imagem formal de políticos tradicionais (sem o uso de terno e gravata). Ao fundo uma bandeira do Estado, olhos fixos na câmera em ângulo reto, e prossegue gesticulando com movimentos das mãos de afirmação, e voz firme e segura:

“Meu nome é Ricardo Bacha e sou candidato a governador de mato grosso do sul, eu nasci nesta terra, conheço a força e o valor do meu povo, e é por este povo que eu estou lutando. Todo meu trabalho no governo do estado vai ter um só objetivo: melhorar a vida da nossa gente. Durante esta campanha vou mostrar a vocês que tudo isto é possível. Somos um estado rico com muito potencial para crescer e tenho certeza de que com trabalho e competência vamos fazer do estado de mato grosso do sul em estado mais desenvolvido e mais justo, com oportunidade de trabalho e de uma vida melhor para todos”.

Ao se apresentar, o candidato pecuarista do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), se coloca como pertencente genuíno do Estado, e se diz conhecedor dos habitantes de tal local, observamos assim que o referido candidato tenta fixar um sentido de identidade e pertencimento em relação ao Estado de Mato Grosso do Sul, tornando isto um atributo para

---

<sup>36</sup>Vídeo extraído em 02/01/2016: <https://www.youtube.com/watch?v=0YBdACITqdU>

sua capacidade de administração. Em sua apresentação, fica evidente a tentativa de uma construção representativa de sua imagem, que induz e condiciona a uma boa realização de sua atuação como governador, ao se declarar “nascido na terra” e conhecedor da “força e valor do povo”.

Está implícito que se utiliza das circunstâncias, manifestando seu possível conhecimento de característica dos sujeitos o qual intitula “povo sul mato-grossense” em seus aspectos étnico, social, individual, político, cultural, enfim, nas mais diversas e inúmeras facetas que elas representam.

Continua ainda incorporando no seu discurso uma “luta” por este povo, traduzindo assim que a sua candidatura a governador seria parte desta luta. Luta esta que o candidato verbaliza em primeira pessoa do singular, de forma genérica, não especificando que seja uma forma de competição de forças, de habilidade, de ciência ou de faculdades intelectuais, traduzindo assim que tal luta seria protagonizada pelo “eu”, além disto evidencia também o “meu” na promoção dos trabalhos no governo do Estado.

Em sua argumentação, vemos nitidamente no discurso do candidato a apropriação de uma identidade sugerindo um sentimento de pertencimento, colocado de maneira estratégica, na tentativa de convencimento do eleitorado, com o suporte dos ornamentos publicitários.

O candidato Pedro Pedrossian, na propaganda tem sua imagem projetada no centro de um fundo azul exibindo discretamente a coligação partidária no canto inferior direito, o candidato inicia sua fala de forma compenetrada e objetiva dizendo:

“Meus amigos hoje eu gostaria de abrir meu coração para vocês de uma forma que eu talvez nunca tenha feito antes, veja: não há um único dia em que eu não encontre uma pessoa que me pergunte: Doutor Pedro porque a essa altura da vida o senhor quer ser governador outra vez?

Está aí uma pergunta que eu também me fiz muito. Afinal, o que um homem como eu que já foi governador por três vezes, um homem que já experimentou o que é ter poder, um homem que hoje poderia estar aproveitando o que lhe resta da vida, vivendo com sua família, com seus netos, fazendo o que bem entender, pescando até o que faria esse homem enfrentar as durezas de uma campanha política.eu vou dizer pra vocês: Deus olhou muito por mim, nestes meus setenta anos, nasci pobre, estudei, trabalhei e o destino quis que eu fosse governador por três vezes. E é ai que se explica tudo. Vocês sabem o que é ter sido três vezes governador?

Significa muita experiência, e experiência a gente ganha com os acertos e com os erros cometidos. Vejam eu já errei o suficiente para saber o que eu devo e o que eu não devo fazer. E se deus me deu a oportunidade de acumular tanta experiência, não acho justo jogar tudo pro alto e ir pescar, principalmente quando olho para trás e vejo que ainda tem muita coisa para fazer por este povo. Reconheço que foi muito que já fiz, mas tenho que acabar o que comecei. Finalmente todo mundo sabe, sou o candidato do povo, porque se fosse pela maioria dos políticos, eu nem estaria aqui. E é por causa deste mesmo povo, que eu vou ser governador pela quarta vez. Nunca me senti tão forte para enfrentar esse grande desafio. “Muito obrigado.”

A propaganda veiculada acima apresenta o candidato se utilizando de uma estratégia personalista para convencer o eleitor, pois ao anunciar que “irá abrir o coração”, o candidato se coloca em uma relação íntima com o expectador/eleitor, confirmada por trata-lo intimamente de “meu amigo”.

Nesse sentido, tal verbalização, nos remete ao tema das heranças e das continuidades na História, pois a fala do candidato nos leva a pensar sobre o poder, e tomamos aqui a concepção sociológica de Max Weber, onde poder seria a probabilidade de impor seus pensamentos e vontades dentro de uma relação social legitimado em um fundamento, que neste caso seria o Estado como espaço privilegiado para o exercício deste poder.

Weber nos ajuda ainda a compreender o perfil do candidato através de suas contribuições ao descrever sobre o fazer política, onde define:

Há duas maneiras de se fazer política. Ou se vive para a política ou se vive da política. Nessa oposição não há nada de exclusivo. Muito ao contrário, em geral se fazem uma e outra coisa ao mesmo tempo, tanto idealmente quanto na prática. Quem vive para a política se transforma, no sentido mais profundo do termo, em “fim da sua vida”, seja porque encontra gozo na simples posse do poder, seja porque o exercício desta atividade lhe permite achar equilíbrio interno e exprimir valor pessoal, colocando-se a serviço de uma “causa” que dá significação a sua vida. (Weber, 2011, p. 66)

Toda construção do discurso do candidato, se pauta em um personalismo, onde o candidato ocupa maior tempo de seu horário de propaganda com um discurso de autopromoção, na tentativa de sensibilizar o eleitor.

A propaganda do candidato Zeca do PT apresenta cenas que tentam representar o

cotidiano do estado sul mato-grossense: um menino de aproximadamente oito anos de idade correndo por um extenso rio em uma paisagem típica do interior do Estado de Mato Grosso do Sul, em um dia ensolarado, homens andando a cavalo, imagens do pantanal, crianças lavando roupas na beira do rio, crianças indígenas, canoieiros, barcos com pescadores em meio a faces de pessoas enquadradas de modo centralizado no ângulo da câmera.

O vídeo da campanha segue com grande alternância de imagens, em meio ao candidato sempre discursando de forma enérgica trajando camisa de botão e sempre com a expressão forte e rosto coberto de suor, em outros momentos aparece o candidato trajado de modo formal: blazer, gravata e paletó em órgãos públicos (Assembleia, câmara de vereadores) são exibidas cenas de grupo de pessoas caminhando em estradas, aludindo a uma representação de Movimentos Sociais de Trabalhadores Rurais, mulheres, brancas, indígenas e negras carregando crianças nuas no colo, estas últimas são filmadas de um ângulo mais próximo, com suas faces bem enquadradas na câmera, crianças magras e com poucas roupas brincando descalças em ruas não pavimentadas, imagens de comícios eleitorais, passeatas em ruas e avenidas com uma concentração expressiva de pessoas com placas e cartazes reivindicatórios do tipo: “não queremos morrer de fome, greve já”, entre alguns outros que não são possíveis de fazer leitura devido à falta de nitidez nas imagens.

No fundo um narrador descrevendo de forma poética a biografia do candidato:

Existe um rio por testemunha de um menino criado na vizinhança do horizonte, de pais humildes, herdou a coragem e a esperança, e foi assim se atirando para o amanhã, como uma semente que se agasalha no chão, que o menino olhando para o rio cresceu, aprendendo a reconhecer em sua gente, um destino comum de vencer as correntezas da vida e olhar o mundo com o olho da alma. Se fez sabedor de leis e no trabalho forjou o próprio crescimento, como bancário, Zeca aprendeu a revelar toda incruza da injustiça, com firmeza lidera o combate à exploração, ao abandono e ao descaso como somos tratados pelos parasitas que se revezam no poder.

O menino, ornado de ousadia, virou Zeca do PT, a nossa marca, a cara de quem na lida aprendeu a libertar o outro o próprio grito aprisionado no peito. É nosso deputado em defesa das mulheres, negros índios, professores, sem-terra, comerciantes, agricultores, funcionários públicos.

Se tornou deputado estadual, com dignidade deu bom destino ao nosso voto, mas é preciso mais, a cada etapa, nova estação, e Zeca se arvorou por

Brasília, Porto Alegre, conhecer gente como ele nas melhores administrações do país, debateu ideias, buscou experiências, José Orcírio dos santos, 48 anos, advogado, pai de três filhas, nosso governador.

Na narração, percebemos que a descrição do candidato se desenvolve em meio a elementos de fundo poético, que buscam enredar a trajetória do candidato tendo como cenário de representação um rio, alusão que se faz as características naturais do estado de Mato Grosso do Sul, em seu aspecto geológico, onde as águas do Pantanal compõem a região. Tal ilustração busca atrelar a imagem do candidato como um sujeito que é fruto deste lugar, associado a aspectos de sua construção social, onde busca representar a imagem de um cidadão que se indigna com as injustiças sociais que acontecem em seu território e busca combatê-las, como na passagem: “... *Aprendeu a revelar toda incruzeza da injustiça, com firmeza lidera o combate à exploração, ao abandono e ao descaso como somos tratados pelos parasitas que se revezam no poder...*”

Nesta última afirmação do narrador fica claro a crítica sutil que se revela perante a estrutura política que lhe antecede, como já discutimos anteriormente, o revezamento na gestão do Estado pelos dois ex-governadores Pedro Pedrossian e Wilson Barbosa.

No momento em que o narrador fala que o menino virou Zeca do PT, revela o personagem como homem atuante na política pública, e demonstra que sua atuação foi em favor de grupos humanos que conforme análise dos processos históricos e contemporâneos se encontra em desvantagem e sofrem com a exclusão social. Assim, a estratégia de campanha busca aproximar o candidato como representante destes grupos, revelando assim o candidato como produto social do próprio Estado, e conseqüentemente sendo o melhor representante.

### **Considerações finais**

Após esta breve exposição e análise destes discurso, compreendemos que o Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral (HGPE) como um instrumento de fala de candidatos a representantes populares, nos permite aborda-lo como registro significativo, analisando suas regras de produção, linguagem, temas e estratégias que presidem sua elaboração.

Além disto, o modelo de propaganda eleitoral brasileiro é único no mundo, o que o torna um objeto de estudo rico em elementos empíricos, e acreditamos que utilizados aqui como fontes, contribuem de forma significativa para pensarmos sobre seus usos e possibilidades na pesquisa histórica desde que submetidos aos seus métodos.

Nossa pretensão de analisar o fenômeno político das eleições sob a ótica do Horário

Gratuito de Propaganda Eleitoral busca contribuir com esta renovação da História Política, compreendendo que a história não vive fora do tempo em que é escrita, e que a realidade e a percepção (do Historiador) interferem diretamente no olhar que dirigimos ao político, e as relações de força existentes nesta vasta complexidade.

Compreendendo que nas sociedades democráticas a disputa pelo domínio do Estado se formaliza através dos sufrágios, e os sujeitos que buscam este domínio (os candidatos) se lançam na arena de uma disputa repleta de acordos factuais por redes de interesse, e redes produtoras de riqueza dentro do sistema democrático representativo. Uma teia de interesses ocultos e explícitos, jogos de poder, arranjos, convergências e divergências compõe o grande teatro das eleições.

No caso dos eleitores, que em sua maior parte, concebem o Estado e seu poder como a representação suprema da organização política, observamos que durante os processos eleitorais ou ainda em momentos de crises econômicas ou guerras as pessoas atribuem ao político (dentro de um imaginário coletivo de poder e representação do Estado) a realização de seus desejos e soluções coletivas, como Remond nos propõe:

...torna-se então a política responsável por tudo o que deixa a desejar numa sociedade, e a utopia leva a crer que é também a política que detém a solução de todos os problemas, inclusive os da vida pessoal: bastaria modificar o regime para que todas as dificuldades se resolvessem (Remond,1996, p.25)

Ainda no jogo das eleições, os atores que ocupam o palco, no caso os candidatos orientam suas ações e estratégias de campanha se utilizando deste imaginário, através de seus produtores que ocupam os bastidores deste espetáculo, que são os marqueteiros.

Fica nítida esta utilização quando observamos os tons das propagandas na televisão, que exploram este imaginário através de retórica cuja argumentação se mostra de natureza ficcional, em elaboradas estratégias de persuasão.

Compreendemos também que esses atores políticos são dotados de racionalidade, mas tem igualmente suas escolhas inseridas em uma dimensão simbólica e também inconsciente.

### **Referências Bibliográficas**

ALBUQUERQUE, Afonso de. *Política versus televisão: o Horário Gratuito na campanha presidencial de 1999*. In: Comunicação & Política, n.s., vol I, n 3, p. 49-54, 1995.

\_\_\_\_\_. *Aqui você vê a verdade na teve: A propaganda política na televisão*. Niterói:

- MCII (Publicações do Mestrado em Comunicação, Imagem e Informação), 1999.
- ALMEIDA, Alberto Carlos. *Porque Lula? O contexto e as estratégias políticas que explicam a eleição e a crise*. Rio de Janeiro, Editora Record, 2006.
- BARTHES, Roland, *Mitologias*. Trad. Rita Buomgermino, Pedro de Souza e Rejane Janowitz. 3a ed. Rio de Janeiro: Difel, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder Simbólico*. Lisboa: Diefel/Bertrand, 1989.
- BOBBIO, Norberto. (org.). *Dicionário de política*. Brasília: UNB, 1986. CANETTI, Elias. *Massa e poder*. São Paulo: Companhia das letras, 1995
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. 26a ed. São Paulo: Editora palas Athena, 2008.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Narrativa, Sentido e História*. São Paulo, 1997, Papyrus
- CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: A história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre, 1997 Ed. Universidade/UFRGS
- FERREIRA, M. C. L. A ciranda de sentidos. IN: *Discurso midiático: sentidos de memória e arquivo*, ROMÃO, L. M. S.; GASPAR, N. R. (orgs). São Carlos: Pedro & João Editores, 2008
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1996
- FERREIRA, Marieta de Moraes. *A nova velha história: O retorno da história política*. *Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, pp. 265-271*.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologias Políticas*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo. Ed. Cia das Letras, 1987
- RENÉ Remond (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Fundação Getulio Vargas, 1997. 472 p.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social e discurso sobre a economia política*. São Paulo, SP: Hemus, 1981.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Una nueva cultura política emancipatoria*. In: *Boaventura de Souza Santos. Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros en Buenos Aires*. Buenos Aires: Universidade de Buenos Aires, 2006
- NAPOLITANO, Marcos. “Fontes audiovisuais: a história depois do papel” IN: PINSKY, Carla (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.
- PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (org.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009.
- WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*- São Paulo, 2011.

*Recebido em abril de 2018.*

*Aprovado em dezembro de 2018.*

**“O VERDADEIRO DEUS EM CUJAS MÃOS SE ACHAM TODOS OS REINOS”:  
AGOSTINHO DE HIPONA, ESTATUTOS DE HUMANIDADE E OS  
PRESSUPOSTOS DO “IMPÉRIO” DE DEUS NA TERRA**

*Wendell dos Reis Veloso*<sup>37</sup>

**Resumo:**

Em um contexto de credo niceno institucionalizado, o bispo Agostinho de Hipona elenca os supostos motivos que estariam conduzindo o Império Romano no Ocidente ao seu fim, ao passo que também forja elementos identitários para a crescente sociedade cristã. Por meio da análise de trechos de *Confessiones* e *De Civitate Dei*, objetiva-se identificar no projeto agostiniano de identidade cristã a influência da idéia de império, analisando as noções de humanidade nestas práticas discursivas e suas potenciais reverberações em práticas intolerantes direcionadas aos supostamente destoantes.

**Palavras-chave:** Império Romano Cristão; Agostinho de Hipona; Humanidade

**Abstract:**

In a context of institutionalized Nicene Creed, the bishop Augustine of Hippo summarizes the supposed motives that would lead the Roman Empire in the West to its end, while also creates identity elements for the growing christian society. Through the analysis of excerpts from *Confessiones* and *De Civitate Dei*, the aim is to identify in the augustinian project of christian identity the influence of the empire idea, analyzing the notions of humanity in these discursive practices and their potential reverberations in intolerant practices directed to supposedly different.

**Key words:** Christian Roman Empire; Augustine of Hippo; Humanity

**Primeiras palavras**

Este artigo tem por objetivo analisar a influência da idéia de império no discurso agostiniano, identificando aí as reverberações relacionadas aos que foram situados em uma posição social na qual as suas existências eram questionadas, potencializando assim a vulnerabilidade já característica daqueles que se afastavam do cristianismo ortodoxo.

Metodologicamente a opção é pela análise das obras agostinianas *Confessiones* (*Confissões*), datado em cerca c. 397<sup>38</sup>, e *De Civitate Dei* (*A Cidade de Deus*), cujo período de elaboração descontínua é aceito entre os anos de 413 e 427, valendo-nos, para tal, de pressupostos de uma História Sociocultural.

Tais escritos devem ser enquadrados no que denomina-se de literatura patrística Pós-Nicena, literatura esta de grande importância para a teologia tardo-antiga e medieval, sendo mesmo utilizada por elites episcopais de períodos posteriores como argumento de autoridade.<sup>39</sup> Como é característico do pensamento patrístico, o exercício de poder era pensado a partir de uma lógica descendente e de alegado caráter divino (VILANI, 1999, p.

---

<sup>37</sup> Professor de História Antiga e Medieval do curso de história EAD do consórcio UNIRIO/CEDERJ/UAB - Polo Resende; Doutorando pelo PPHR/UFRRJ com bolsa CAPES; Colaborador do LabQueer/UFRRJ.

<sup>38</sup> Todas as datas utilizadas neste artigo referem-se ao período denominado de Era Comum.

<sup>39</sup> Sobre a presença da discursividade agostiniana em discursos de momentos posteriores, podemos citar a medievalista Renata Rozental Sancovsky em seu estudo sobre a legitimação ontológica que o Bispo Isidoro de Sevilha encontrou em nosso autor (SANKOVSKY, 2008, p. 99-125).

27), o qual fora fundido à tradição romana de lei natural. Ou seja, as elites eclesiásticas que compõem o que denominamos de patrística reivindicavam a existência de uma justiça universal que governaria os homens e as mulheres e se revelaria através dos textos judaico-cristãos (Idem, p. 30).

Um dos pressupostos dos quais partem os autores patrísticos é que o estado de perfeita liberdade, igualdade e harmonia entre os seres humanos, e entre esses e a natureza, teria sido maculado no acontecimento mítico da queda, o qual teria destruído a ordem natural das coisas. Sendo assim, agora os homens e as mulheres deveriam ser submetidos às leis punitivas e aos governos coercitivos, os quais teriam como principal objetivo reordenar o mundo e assim estabelecer novamente a paz (Ibidem).

O que mais me interessa nestas reflexões é que, partindo de tais concepções, os castigos e as demonstrações de violência, direcionadas aos que se distanciavam do que era estabelecido como ordem natural pelas elites eclesiásticas, eram entendidas como naturais, posto que desejados pelo deus cristão católico (Ibidem). Feitas estas considerações, pode-se inferir que aqueles acusados de se afastarem do ordenamento natural poderiam ter mesmo a sua condição de humano contestada. Mais à frente tratarei o posicionamento de Agostinho de Hipona sobre tais questões.

### **Os tratados agostinianos *Confessiones* e *De Civitate Dei***

Aurélio Agostinho nasceu na província romana da Numídia (atual Argélia), na África, em 354. Embora seus pais não tenham pertencido à elite da África Romana, Agostinho teve uma educação formal característica deste grupo social, graças aos esforços de seu pai e da ajuda de cidadãos proeminentes que custearam parte de seus estudos. Durante a década de 90 do século IV Agostinho é integrado à hierarquia católica da região de Hipona – a qual pertenceu até a sua morte em 430 -, próxima a sua cidade natal, e é nesta condição que ele produz as duas obras analisadas neste artigo.

*Confessiones* e o seu caráter *autobiográfico* propicia a reflexão sobre diversos assuntos por cobrir um vasto período de tempo da vida do *biografado*. Para Henry Chadwick, em biografia dedicada ao bispo de Hipona, entre os anos de 397 e 398 Agostinho teria posto de lado outra obra que estaria escrevendo e passado a se dedicar a escrita do que contemporaneamente denominamos de autobiografia. A ideia do projeto teria surgido a partir das trocas de cartas que Agostinho e seu amigo Alípio efetuaram com Paulino. Este fora um aristocrata que em 395 teria abandonado uma proeminente carreira secular e se estabelecido

na Itália, onde teria se dedicado à vida monástica. Em uma destas cartas Paulino teria pedido ao amigo Alípio que escrevesse um pouco sobre sua vida pessoal. Tal pedido teria incentivado Agostinho a confessar-se por meio da referida obra (CHADWICK, 2009, p. 89).

Não obstante aquele que teria sido o precursor motivo para o penejar da obra com as suas confissões, as circunstâncias do contexto histórico dão bem o tom dos objetivos da escrita do bispo. Na referida produção Agostinho faz a seguinte afirmação: “Não me caluniem os soberbos, porque eu conheço bem o preço da minha redenção” (AGOSTINHO, *Confessiones*, Parte II, Livro X, Capítulo XLIII). Agostinho se coloca como advogado de si mesmo, isto de maneira direta e objetiva, frente aos seus inimigos doutrinários; em especial os maniqueístas – seguidores de uma religião cristã considerada herética e à qual esteve ligado antes de sua adesão ao cristianismo niceno; e os donatistas – seguidores de um outro movimento cismático cristão considerado herege e de larga profusão no Norte da África -, os quais comumente travavam discussões teológicas com o hiponense e, por vezes, até mesmo traziam à tona o passado *desregrado* de Agostinho. Logo, apresentar a estes adversários uma autobiografia, na qual assumia os supostos pecados que eram utilizados para desacreditar seu bispado, parece ter sido a solução (CHADWICK, 2009, p. 90; SOUZA, 2004, p. 20).

Já *De Civitate Dei* é considerada a grande obra agostiniana. De dimensão monumental a obra aborda diversos temas e possui diversos interlocutores, dentre eles os pagãos que intentavam uma espécie de retomada; e cristãos alegadamente heréticos, tais como os maniqueístas e os pelagianistas.

Agostinho é contemporâneo ao saque de Roma no ano de 410 por um exército de godos chefiados por Alarico. Um acontecimento deste porte só faria potencializar ao máximo a tensão que caracteriza o século V. Nos dois anos anteriores os godos já haviam colocado a cidade romana em estado de sítio, efetuado pilhagens e causado alguns incêndios (BROWN, 2008, p. 358).

Embora a cidade de Roma, há tempos, não fosse mais a capital política do Império Romano, Peter Brown a descreve como o centro da sociedade ocidental. Nos tempos do império ainda pagão acreditar-se-ia que a existência de inúmeros templos pagãos na cidade de Roma a protegeriam de maneira bastante plena, assim como garantiriam a continuidade do Império. Os cristãos teriam se apropriado destas crenças e no lugar dos deuses de todas as nações, os seguidores do cristianismo difundiram a crença de que Pedro e Paulo haviam viajado do Oriente até a cidade sagrada de Roma para lá depositarem seus corpos. Substituição de um talismã por outro (Idem, 359).

Após o evento de 410. Agostinho teria que lidar não somente com os cristãos desiludidos, mas de igual forma com os pagãos, os judeus e os heréticos renitentes (Ibidem). Muitos destes acusavam os cristãos de facilitarem episódios como o saque de Alarico ao supostamente se afastarem das questões públicas e investirem em uma cultura *pacifista*, de maneira que insistiam no retorno do paganismo como a religião oficial do Império Romano (Idem, p. 361).

Além do conflito com os defensores da antiga religião do Império, Agostinho tinha que lidar com uma crise de grande extensão entre as comunidades cristãs. Tal crise de autoridade reverberou em uma Igreja dividida por cismas. A violência dos donatistas havia recrudescido e com isso diversas comunidades que seguiam o credo niceno teriam condenado ao ostracismo os antigos donatistas já convertidos ao catolicismo (Idem, 360; LEONE, 2007, p. 233).

No momento de sua elaboração, aquilo a que a historiografia se refere como *vazios de poder* no Império Romano está se expandindo. A Igreja coloca-se, pois, de maneira contundente, por meio de seus líderes eclesiásticos, como a responsável pela manutenção do verdadeiro poder imperial, não somente deste Império dos homens, o qual estaria passível de ter fim, mas, e substancialmente deste, do Império de deus, o qual seria alegadamente eterno.

Como fica evidenciado nos parágrafos acima, não desconsidero as diferentes circunstâncias de escrita dos tratados que me proponho a analisar, contudo, tais diferentes motivações não impedem a constatação de uma *certa unidade* nestes escritos, ainda que esta tenha que ser considerada com cuidado. Os pontos de contato se dão especialmente pelo fato de que estes dois tratados devem ser considerados no conjunto de textos patrísticos e polêmicos, visto que constroem discursivamente uma identidade ortodoxa a partir da desconsideração da religiosidade pagã ou dos cristianismos rotulados como heterodoxos.

Esta identidade cristã católica objetivada pelo *corpus* documental aqui escolhido se ancora no poder de seus autores, no caso de Agostinho de Hipona, não apenas eclesiástico e sim episcopal.

### **O poder episcopal**

A consolidação do episcopado monárquico é de difícil mapeamento, sendo marcada, muito provavelmente, por um processo lento de acumulação de funções e de autoridade (UBINA, 2016). Entretanto, não parece absurda a assertiva de que a partir do ano 120 a

maioria das mais importantes comunidades cristãs já seriam presididas por bispos (Idem, p. 50).

Embora, especificamente na África romana este processo seja de penoso delineamento até o século III (Ibidem), podemos argumentar que os dois últimos séculos do Império Romano no Ocidente testemunham a cristianização das estruturas protocolares do Império e o paulatino aumento do poder dos bispos.

Em consonância com tais afirmativas, Raymond Van Dam parte da ideia de que o cargo eclesiástico de bispo deve ser entendido, antes de qualquer outra coisa, como uma magistratura romana (VAN DAM, 2007). O autor defende que desde o governo de Constantino, no início do século IV, este imperador teria iniciado um processo de aproximação entre clérigos e magistrados, de modo que, já neste século, da mesma família da qual oriunda o senador procederia, em grande parte das vezes, também o bispo (Idem, p. 346).

Evidência do afirmado acima poder ser apontada ao se observar o processo de formação daqueles que postulavam ao cargo episcopal. Os bispos, em primeiro lugar, integravam a elite intelectual do Império, posto que eram educados na dinâmica da *Paidéia clássica* (PUERTAS, 2016, p. 249). E ainda que a formação do *vir bônus dicendi peritus* desse lugar ao desenvolvimento do *vir sanctus dicendi peritus* (Idem, p. 250), a educação destes homens se dava a partir das obras clássicas, rotuladas como pagãs, diante da mal sucedida tentativa de estabelecer um conjunto de textos cristãos para este preparo (PUERTAS, 2016, p. 249). Mais uma evidência de que os bispos estavam inseridos nesta economia discursiva tradicional é a proibição do Imperador Juliano de que os bispos cristãos ensinassem a *Paidéia* clássica (Ibidem).

O historiador irlandês Peter Brown chama atenção para uma importante característica do mundo romano, a de que no contexto imperial as atividades administrativas sempre foram delegadas ao nível local (BROWN, 1999, p. 57), de modo que em um cenário de crise das estruturas políticas formais do Império as elites episcopais fortaleceram o seu poder e alargaram sua área de atuação.

Mantendo estes elementos em perspectiva, conjugados com o fato de que em fins do século IV há uma religião oficial para o Império Romano, a saber, a cristã nicena, torna-se, ainda, significativo atentar-se para a observação de Michael Gaddis ao sublinhar que neste processo as elites episcopais obtiveram mecanismos para perseguir os seus rivais em um espectro muito mais amplo do que já havia sido possível (GADDIS, 2009).

Estes bispos, cujo poder se origina em grande parte do combate à dissidência religiosa (DRAKE, 2008, p. 417), formam parte importante da administração imperial e se encontravam à frente do empenho, do *projeto* de forja da identidade cristã católica, de modo que devem ser vistos como figuras de autoridade, sob o perigo de uma compreensão inadequada dos processos históricos.

### **Análise da documentação**

Os discursos que formam o *corpus* aqui analisado não são entendidos como cópias da realidade, pois como Reinhart Koselleck sustenta em sua obra *Futuro Passado*,

a história nunca se identifica com seu registro lingüístico nem com sua experiência formulada, condensada oralmente ou por escrito, mas também não é independente dessas articulações lingüísticas (KOSELLECK, 2006, p. 196).

Como aponta Jurandir Malerba, os constructos lingüísticos guardam referências com o real, ao passo que fazemos usos das palavras para nos orientarmos na *realidade* (MALERBA, 2000).

Os historiadores que dedicam seus estudos aos últimos séculos do Império Romano no Ocidente, especialmente os ligados a uma perspectiva cultural, costumam caracterizar tal período por uma série de *interacionismos culturais*, estabelecendo como um de seus elementos o *romanismo*. Este, caracteriza-se na cultura tardo-antiga e medieval também pela preservação de um imaginário imperial, ligado à grandeza e magnificência associadas ao Império Romano. No entanto, diferente do que comumente se pensa, esta idéia de império não está ligada apenas às instituições políticas ou militares formais, antes, como argumenta a historiadora Norma Musco Mendes, devemos entender

império como uma organização relacional formal ou informal para o controle da soberania política sobre um amplo território que apresenta caráter multiétnico (...)", de modo que "a sua sobrevivência não está ligada meramente às forças de coerção e aos atos de acumulação de riqueza (MENDES, 2010, p. 4).

Em um contexto de múltiplas crises, a Igreja cristã tendeu à aproximação crescente com as instituições formais de poder ao longo do século IV. Desta maneira, organizando-se à semelhança do Império Romano, com sua disciplina e hierarquia, a Igreja não era somente o caminho da salvação eterna, mas também uma fonte de recursos terrenos em meio aos vazios de poder deixados pelo Império. (PEREIRA, 2009, p. 48-49)

O Bispo de Hipona, em *De Civitate Dei*, ao abordar o porquê dos seus escritos assevera: “também prometi mostrar os costumes e o porquê do querer do verdadeiro Deus, em cujas mãos se acham todos os reinos, ao reafirmar o Império para engrandecê-lo, (...)” (AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, Vol. I, Livro IV, Cap. II). Nota-se neste trecho o uso de um vocabulário tipicamente político, o que aponta para a ideia de império presente no imaginário cristão agostiniano. De maneira análoga ocorre em outro trecho no qual o bispo declara:

O poder de dar o império e reino não o atribuímos senão ao verdadeiro Deus, que dá a felicidade no reino dos céus somente aos piedosos, e o reino terrestre a piedosos e a ímpios, como lhe apraz (Idem, Vol. I, Livro V, Cap. XXI, p. 222).

Deve-se lembrar que Agostinho está em meio a uma grave crise política caracterizada, especialmente, pela acusação de que o abandono da observância do *mos maiorum* seria o principal motivo dos sucessivos ataques que acometeram as diferentes regiões do Império Romano ao longo do século V.

No primeiro trecho Agostinho afirma que todos os reinos encontram-se sob o poder daquele denominado por ele de verdadeiro deus, de modo que se a ele pertence, ele distribui a quem lhe apraz, como verificamos no segundo trecho, no qual se encontra que o poder de dar o império e o reino não deve ser atribuído senão ao verdadeiro deus. Todos os seres humanos estariam, portanto, sujeitos a um mesmo princípio ordenador, ao caráter universal característico do Império Romano e dos cristianismos. Peter Brown afirma:

Em termos genéricos, e ao contrário de muitas associações comerciais e irmandades religiosas – que em grande parte eram específicas de certas classes ou dependiam do sexo – a Igreja cristã era um grupo que se caracterizava por uma grande variedade. Deste ponto de vista assemelhava-se a um novo império em miniatura: os grandes e os pequenos encontravam-se como iguais porque todos eles estavam sujeitos à lei universal de um mesmo deus. (BROWN, 1999, p. 43-44.)

Todavia, como perceptível, ainda no segundo trecho, a felicidade que caracterizaria o reino dos céus somente seria possível aos piedosos, ao contrário do reino terrestre que poderia ser partilhado por piedosos e aqueles a quem o hiponense, de maneira antípoda, denomina ímpios.

A oposição binária, tal como, entre bom cristão e mal cristão, fiel e infiel, ou entre heréticos e católicos remete-se aos elementos mais primevos da constituição de identidades sociais: “A conceitualização da identidade envolve o exame dos *sistemas classificatórios* que

mostram como as relações sociais são organizadas e divididas; por exemplo, ela é dividida em ao menos dois grupos em oposição – “nós e eles”, (...)” (WOODWARD, 2006, p. 14).

Este trecho transcrito permite argumentar que a identidade é relacional, ou seja, depende de elementos exógenos para a sua existência, sendo marcada pela diferença. Esta diferenciação, por sua vez, pode se apresentar problemática, pois, a despeito da realidade, envolve a negação de similaridades entre os grupos. E aos que são alegadamente diferentes se outorga o epíteto de *outro*, sustentando esta pretensa distinção pela exclusão (Idem, p. 9). Acerca disto, e também retomando os termos básicos dos sistemas classificatórios das identidades (*nós e vós/eles*), Reinhart Koselleck argumenta que “o simples uso destes termos estabelecem inclusões e exclusões, e, desta maneira, constituem uma condição para que a ação se torne possível” (KOSELLECK, 2006, p. 191-192).

Partindo destas reflexões, deve-se acrescentar que a identidade é marcada por símbolos, de maneira que a construção da identidade se dá tanto no campo do social, quanto do simbólico (WOODWARD, 2006, p. 10). Isto implica em aceitar que a afirmação das identidades possuem consequências materiais, de modo que se um grupo for simbolicamente marcado como inimigo, o *outro*, isto terá reverberações reais, pois o grupo será socialmente excluído e terá desvantagens materiais (Idem, p. 10; 14). Sem mencionarmos que este conflito, o qual caracteriza a outorga das identidades, surge em um momento particular, é historicamente identificável (Idem, p. 11). E na Antiguidade Tardia as classificações identitárias coletivas, tais como, cristãos e os não cristãos, ou ainda os supostamente maus cristãos (*heréticos*), intentavam uma alegada ordem.

Sobre este *outro*, deve-se destacar que desde o processo de aproximação entre a versão nicena do credo cristão e as esferas formais de poder, tem-se início uma relação de assimetria. Ao chegarmos ao final do século IV, a única maneira sancionada de ser romano será ser cristão, o que coloca os não-cristãos (e também os supostamente maus cristãos) potencialmente do lado de fora da esfera pública da sociedade, à margem da dinâmica formal dos poderes políticos e sociais.

Os teóricos da identidade defendem ser o binômio *nós/vós* seus constituintes básicos e que o seu simples emprego estabelecem inclusões e exclusões, possibilitando condições para que a ação se torne possível. Ou seja, uma vez que os escritos agostinianos, inseridos em uma tradição patrística, consolidavam importantes axiomas sobre a sacralidade cristã e sobre os entes que dela poderiam desfrutar, assim como definiam lugares sociais e históricos àqueles que se distanciavam, por erro ou desvio, das projeções escatológicas presentes em sua

teologia (ROZENTAL, 2010, p. 128), defendo serem os escritos do hiponense não apenas indicadores de ação, mas também responsáveis por caracterizar e criar grupos políticos e sociais com base em conceitos *antitéticos* e *assimétricos*<sup>40</sup> que almejavam atribuir constantes naturais às condições que são históricas.

Em confluência com as ideias defendidas anteriormente, Michel de Certeau adverte que a violência que se encontra marcada a ferro na linguagem define de onde eu falo, está inscrita no lugar de onde eu falo (CERTEAU, 2008, p. 88), portanto, define se sou *nós* ou se sou *vós*. Levando em consideração os atributos do cargo episcopal é possível a defesa de que o episcopado garantiria, ao menos em potência, o lugar de referência da relação de construção das identidades.

Ainda sobre este assunto, tacitamente pelo menos, as classificações históricas, tais como, gregos e bárbaros, cristãos e pagãos, ou como visto na documentação analisada acima, piedosos e ímpios, sempre se referiram a totalidade dos homens, de modo que a humanidade mostra-se imanente a todos os dualismos. Contudo, isto muda quando ela, a humanidade, entra na argumentação como uma grandeza política de referência e produz separações em pólos opostos, não obstante a sua pretensão à totalidade (KOSELLECK, 2006, p. 219-231).

Sobre a humanidade como valor não característico de todos os seres, Gilvan Ventura já refletiu:

(...) *humanitas*, termo latino que designa, em seu sentido literal, o apanágio dos seres tidos propriamente como humanos pelo fato de não serem bárbaros, ou seja, não apresentarem usos e costumes “incultos” ou contrários à própria humanidade. *Humanitas* seria, assim, a condição de humanidade em sua essência como propunha Cícero (SILVA, 2008, p. 8).

E é justamente isto que ocorre no período da Antiguidade Tardia. Em um contexto de crescente catocilização da sociedade, incluindo aí as estruturas políticas formais, os pertencentes à cidade de deus, os cristãos católicos, confundem-se cada vez mais com aqueles integrados à estrutura política vigente, entendida como ordenamento natural e, portanto, garantidor do estado de humanidade.

No primeiro parágrafo do capítulo oitavo de suas *Confessiones* Agostinho empreende a seguinte reflexão:

---

<sup>40</sup> Tais expressões são utilizadas por R. Koselleck para se referir a conceitos opostos assimétricos, onde o seu oposto não é somente o seu contrário em uma relação de equilíbrio, antes, ocupa uma posição de desigualdade em uma relação hierarquizada (2006).

Acaso será em alguma parte e momento injusto amar a Deus de todo o coração, com toda a alma e com todo o entendimento e amar ao próximo como a nós mesmos? Por isso todos os pecados contra a natureza, como o foram os dos sodomitas, hão de ser detestados e castigados sempre e em toda parte, (...). (AGOSTINHO, *Confessiones*, Parte I, Livro III, Cap. VIII)

Percebe-se no seguinte trecho o estabelecimento de alguns pecados, exemplificado por um pecado sexual(!), como que antitéticos à natureza humana, ou seja, os seres sociais tidos como desviantes, como os *sodomitarum* citados pelo bispo africano, são enquadrados em uma relação antagônica e hierarquizante, ou, fazendo referência à supracitada obra de Koselleck, antitética e assimétrica, em que ocupam uma posição de inferioridade que sugere a potencialidade até mesmo de inexistência, uma vez que suas práticas são caracterizadas como *contra naturam*.

Mais à frente encontra-se:

Com relação aos pecados que são contra os costumes humanos, também hão de ser evitados de acordo com a diversidade de costumes, a fim de que o pacto mútuo entre povos e nações, firmado pelo costume ou pela lei, não seja quebrado por nenhum capricho de cidadão ou forasteiro, porque é indecorosa a parte que não se acomoda ao todo. (Ibidem)

Mais uma vez temos uma evidência da correlação operada por Agostinho entre pecado e uma assertiva negativa à humanidade de alguns seres sociais, e, portanto, uma correlação entre a falta de pecados, ou luta contra estes, e uma assertiva positiva à humanidade de outros seres.

De maneira indiciária podemos localizar nos trechos acima as matrizes filosóficas do discurso alvo de nossa análise. O próprio Bispo de Hipona admite em suas *Confissões* que lera algumas obras platônicas:

Primeiramente, querendo tu mostrar-me como resistes aos soberbos e dás tuas graças aos humildes, e com quanta misericórdia ensinastes aos homens o caminho da humanidade, por se ter feito carne teu Verbo, e ter habitado entre os homens, me fizestes chegar às mãos por meio de um homem inchado de monstruoso orgulho, alguns livros dos platônicos, traduzidos do grego para o latim (CONFISSÕES, Parte I, Livro VII, Cap. IX).

Na biografia dedicada ao bispo, Peter Brown nos mostra que nosso autor tivera contato com o Platonismo provavelmente através de Plotino. Sobre o pensamento deste, Brown assevera:

O sentimento pungente de que o homem comum, preso ao mundo óbvio dos sentidos, move-se na penumbra e de que o saber que ele afirma possuir é meramente o estado obscuro e derradeiro de uma progressão inelutável de estágios decadentes de consciência é a marca da visão plotiniana do universo. (BROWN, 2008, p. 116)

E segue afirmando que os *seguidores* de uma concepção platônica de pensar a realidade sempre assentiram ante a possibilidade de oferecer uma visão de Deus que o homem poderia conquistar por si e para si através da *ascensão* racional e desassistida de sua mente ao mundo inteligível (Idem, p. 125). Atentando para a matriz socrática existente no pensamento de Platão entendemos que falamos, portanto, do axioma platônico do *logos*. Sobre ele, o *logos*, podemos dizer:

Ora: “que é?” significa para estes gregos “dar a razão disso”, encontrar a fórmula racional que o abranja completamente, sem deixar fresta alguma. E a essa razão que o explica, a esta fórmula racional denominam com a palavra grega **logos**, uma das palavras mais refulgentes do idioma humano; ilustre, porque dela provém a lógica e tudo aquilo que com a lógica se relaciona; ilustre também porque o credo religioso apossou-se dela, e a introduziu no latim com o nome de **verbum**, que se encontra até mesmo nos dogmas fundamentais de nossa religião: o verbo divino. (GARCÍA MORENTE, 1980, p. 87)

Em capítulo dedicado a utilização do pensamento agostiniano como matriz discursiva do pensamento isidoriano a medievalista Renata Sancovsky defende que a reapropriação do conceito filosófico do *logos* deu-se porque a ontologia platônica está essencial e intrinsecamente associada a tal conceito grego, elemento do ser que apresenta uma conformidade unitária, coerente e existencial. Desta maneira acabou por ocorrer à coincidência entre o *logos*, posto que perfeito, e a instância divina.

Tal coincidência é verificável nos comentários agostinianos sobre as obras platônicas que lera: “Neles eu li - não com estas palavras, mas substancialmente o mesmo e expresso com muitos e diversos argumentos – *que no princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus, e o Verbo era Deus. Este estava desde o princípio em Deus*” (AGOSTINHO, *Confessiones*, Parte I, Livro VII, Cap. IX).

Desta maneira se pode entender que a luta maniqueísta<sup>41</sup> infinita do bem contra mal, para Aurélio Agostinho, resumir-se-ia à luta do *logos/verbum* contra os seres que não o são de verdade, por serem falsos, ilusórios e nocivos, posto que não teriam sido purificados pelo reconhecimento do *verbum* – já consubstanciado na pessoa de Cristo – pelos seres.

Com base nestas reflexões se entende melhor o antagonismo formulado por Agostinho, e evidenciado nos dois trechos analisados anteriormente, entre pecado e humanidade, uma vez que em sua opinião o não reconhecimento do *verbum*, ou seja, da pessoa de Cristo como imanente de toda bondade e verdade, implicaria necessariamente em uma vida balizada pela maldade e pela inverdade.<sup>42</sup>

Os sodomitas, os gentios dados as paixões, ou os ímpios citados em outro trecho documental, dentre outros seres sociais, evidenciariam através de seu comportamento a sua ligação com a maldade e a inverdade, a não busca da *Imago Dei*, do *Verbum*, não podendo, por isso, participar das alegrias do reino dos céus, da cidade de deus, o que para estes homens e mulheres assumia tons dramáticos.

Como também visto por nós anteriormente, devido à tendência de assimilação entre os conceitos de bom-cristão e humano/natural, assim como entre Igreja e os poderes formais, os supostamente desviantes ficariam à margem das relações sociais também no reino terrestre. Evidenciando assim que na dinâmica do Império de deus na Terra, aqueles que se desviassem da proposta oficial para o *ser cristão/ser humano* concebido pelas elites eclesiásticas deveriam ocupar não somente um lugar antitético em relação aos inseridos na ordem do discurso (FOUCAULT, 2006), mas também uma posição assimétrica.

Diante do discutido acima, cabe lembrar que:

Ao contrário da tentativa de melhoramento pessoal do filósofo, ferozmente individual, o “pecado” era tratado pelos cristãos como um problema comum a todos eles. Era possível transformá-lo em retidão através da reparação e da penitência de Deus. Mas esta reparação não era puramente pessoal. (BROWN, 1999, p. 47)

E neste contexto em que a recuperação do supostamente desviante é um dever coletivo, as assertivas agostinianas devem ser entendidas levando em consideração às noções de *violência justa* e de *violência injusta*. Esta, a empregada pelos supostamente desviantes contra os ordenadores do discurso, enquanto aquela é empregada por todos os que estão à

---

<sup>41</sup> Acerca do caráter flagrantemente antimaniqueísta de *Confessiones* já refleti em outro texto (VELOSO, 2016).

<sup>42</sup> Sobre a forte influência da filosofia neoplatônica no pensamento de Agostinho, também já a abordei em texto progresso (VELOSO, 2014).

frente de uma instituição dominante contra qualquer tipo de oposição, podendo, em nome de sua justiça, fazer uso dos mais atrozes castigos (MEREU, 2000). Italo Mereu defende ser Agostinho de Hipona um dos maiores teóricos deste tipo de violência (Idem, p. 43), o que se comprova quando o próprio bispo estabelece que:

Há outras ações semelhantes a ações maldosas ou a delitos, e que não são pecados, porque nem te ofendem a ti, Senhor, nosso Deus, nem tão pouco à sociedade humana; como por exemplo quando procuramos coisas convenientes para o uso da vida e às circunstâncias, sem que se saiba se essa busca é cobiça, ou quando castigamos a alguém com desejo de que se corrija (CONFISSÕES, Parte I, Livro III, Cap. IX).<sup>43</sup>

Tais teorizações coadunam-se com as determinações presentes no discurso já analisados nesta seção do artigo, no qual Agostinho de Hipona sustenta que os seres sociais destoantes deveriam não somente ser detestados, mas em confluência com a lógica da intolerância de que se nega o *outro* como verdadeiro humano para excluí-lo, causar-lhe mal, destruí-lo (HÉRITIER, 2000, p. 25), Agostinho afirma que os desviantes deveriam também ser castigados. Em todo o tempo. Em todo o Lugar.

### Considerações finais

Procurei argumentar ao longo deste artigo que a concepção de exercício do poder episcopal no Império Romano cristão, incluindo aí o bispado de Agostinho de Hipona, estrutura-se nas características universalista e excludente da *basileia*, uma realeza sagrada de inspiração helenística fundida a alguns princípios da tradição judaico-cristã ao longo dos séculos III e IV (SILVA, 2008, p. 9; SILVA, MENDES, 2006, p. 193-221).

Universalista porque se pretende ordenadora do Universo, não apenas deste mundo. Já a exclusão, a qual se origina como efeito colateral deste ordenamento, organiza-se a partir de um processo, em um primeiro momento discursivo, de associação entre a identidade cristã católica, a cidadania romana e a concepção de *natura*, ligada, por sua vez, à noção neoplatônica de substância e, conseqüentemente, de existência.

---

<sup>43</sup> Há que se ressaltar que este não é o único trecho em que Agostinho teoriza sobre a relação entre violência e uma dada concepção de justiça. Após o trecho citado nosso autor continua empreendendo tais reflexões.

Os bispos, entendidos primeiramente como magistrados romanos, membros de uma elite, seriam os principais responsáveis por levar ao cabo as medidas necessárias para tal ordenamento. O qual seria desejado pelo deus-imperador dos cristãos, o alegado dono de todos os reinos, aquele que em um contexto de contestação da *basileia* cristã, por conta dos sucessivos ataques dos denominados bárbaros, através dos seus representantes na Terra – incluindo aí o episcopado – reafirmaria o Império para engrandecê-lo por meio da demarcação da identidade cristã ortodoxa e protocolar. Os afastados da ortodoxia ocupariam assim uma posição antitética e assimétrica ao serem lidos socialmente como *contra naturam* e distantes da *humanitas – a priori*, não importa se sob o epíteto de maus cristãos, heréticos, ímpios ou pagãos. Portanto, não deveriam apenas ser detestados, mas, sobretudo, punidos. Afinal, punir com o desejo de corrigir, embora se assemelhe a algo mau, na verdade é bem, não ofenderia a deidade cristã, como argumenta Aurélio Agostinho, o bispo de Hipona, em suas *Confessiones*, antes, contribuiria para o fortalecimento do Império do deus católico na Terra, tal qual é defendido em *De Civitate Dei*.

Como apontei a partir das reflexões teóricas sobre a constituição social das identidades ocorrerem no plano simbólico e material, tais classificações não se restringiriam apenas aos discursos, mas também teriam ingerência na dinâmica da *vida vivida* do Império Romano.

### **Documentação:**

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus: Contra os Pagãos*. Bragança Paulista: 8ª ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano). 2 v.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrosio de Pina. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

AUGUSTINUS, Aurelius. *Confessiones*. In: *Obras de San Agustín*. Texto Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica, 1963. (Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo II)

*S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI CONFESSIIONUM LIBRI TREDECIM*. Disponível na Internet: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_0354-0430\\_\\_Augustinus\\_\\_Confessionum\\_Libri\\_Tredecim\\_\\_MLT.pdf.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430__Augustinus__Confessionum_Libri_Tredecim__MLT.pdf.html). Acessado em: maio de 2012.

*S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS*. Disponível na Internet:

[http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_0354-](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-)

0430\_\_Augustinus\_\_De\_Civitate\_Dei\_\_MLT.pdf.html. Acessado em: maio de 2012.

### **Bibliografia:**

BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho: uma Biografia*. Rio de Janeiro: 5ª ed. Record, 2008.

CERTEAU, Michel. A Linguagem da Violência. In: \_\_\_\_\_. *A Cultura no Plural*. Campinas, São Paulo: Papirus, 1995, p. 87-97.

CHADWICK, Henry. *Augustine of Hippo: a Life*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.

DRAKE, H. A. The Church, Society and Political Power. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 403-428. (The Cambridge History of Christianity, V. 2)

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso: Aula Inaugural no College de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 14 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

GADDIS, Michael. The political church: religion and state. In: ROUSSEAU, Philip (Ed.). *A Companion to Late Antiquity*. Malden: Blackwell Publishing, 2012, p. 511-524.

GARCÍA MORENTE, Manuel. *Fundamentos de Filosofia I: Lições Preliminares*. São Paulo: 8ª ed. Mestre Jou, 1980.

HÉRITIER, Françoise. O Eu, o Outro e a Intolerância. In: DRUCROCQ, Françoise Barret (org). *A Intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância*. Academia universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 24-27.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos*. Rio de Janeiro: PUC-Rio Ed., 2006.

LEONE, Anna. Christianity and Paganism, IV: North Africa. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 231-247. (The Cambridge History of Christianity, V. 2)

MALERBA, Jurandir. Para uma Teoria Simbólica: Conexões entre Elias e Bourdieu. In: CARDOSO, Ciro F.; MALERBA, Jurandir (Orgs.). *Representações: Contribuições a um Debate Transdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000, p. 199-225.

MEREU, Italo. A Intolerância Institucional: Origem e Instauração de um Sistema sempre Dissimulado. In: DRUCROCQ, Françoise Barret (org). *A Intolerância: Foro Internacional*

sobre a Intolerância. Academia universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 42-45.

MENDES, Norma Musco. Professora Norma Musco Mendes Evidencia Estudos de Roma no Brasil (Entrevista Concedida ao Pesquisador Carlos Eduardo da Costa Campos – NEA/UERJ). *Phília: Jornal Informativo de História Antiga*, Rio de Janeiro, n. 35, p. 4-5, jul/ago/set, 2010.

PEREIRA, Antônio Celso Alves. Estado e Soberania na Idade Média. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; CABRAL, Ricardo; MUNHOZ, Sidnei. *Impérios na História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, p. 47-56.

PUERTAS, Alberto Quirogas. El obispo como *Orator Christianus*. In: ACERBI, Silvia, MARCOS, Mar, TORRES, Juana (Org.). *El obispo en la Antigüedad Tardia: Homenaje a Ramón Teja*. Madri: Trotta, 2016. p. 247-258.

SANCOVSKY, Renata Rozental. Práticas Discursivas e Campos Semânticos das Narrativas “Adversus Iudaeos”. Século IV ao VII d.C. *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 128-145, 2010.

\_\_\_\_\_. *Inimigos da Fé: Judeus, Conversos e Judaizantes na Península Ibérica. Século VII*. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2008.

UBINA, José Fernández. Origen e consolidación del episcopado monárquico. In: ACERBI, Silvia, MARCOS, Mar, TORRES, Juana (Org.). *El obispo en la Antigüedad Tardia: Homenaje a Ramón Teja*. Madri: Trotta, 2016. p. 37-51.

VELOSO, Wendell dos Reis. Apontamentos sobre a Tradução Cultural do Neoplatonismo Operada por Agostinho de Hipona na Antiguidade Tardia (c. 386-426). *Roda da Fortuna*, Barcelona, v. 3, p. 110-130, 2014.

\_\_\_\_\_. O discurso antimaniqueísta como elemento demarcador da identidade católica na Primeira Idade Média. As referências na obra Confissões (c. 397) de Agostinho de Hipona. *DIA-LOGOS*, Rio de Janeiro, v. 10, p. 90-99, 2016.

SILVA, Gilvan Ventura da. Humanismo e tolerância religiosa: é possível aprendermos com os romanos? In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Conflito cultural e tolerância religiosa no Império Romano*. Vitória: GM Gráfica e Editora, 2008, p. 7-17.

SILVA, Gilvan V. da; MENDES, Norma M. Diocleciano e Constantino: a construção do *DOMINATO*. In: \_\_\_\_\_ (Orgs.) *Repensando o Império Romano: Perspectiva*

Sociedade, Política e Cultural. Rio de Janeiro; Vitória, ES: Mauad, EDUFES, 2006, p. 193-221.

SOUZA, Mauro Araujo de. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 13-28.

VAN DAM, Raymond. Bishops and Society. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 343-366. (The Cambridge History of Christianity, V. 2)

VILANI, Maria Cristina Seixas. *Origens medievais do Estado moderno*. Belo Horizonte: Inédita, 1999.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma Introdução Teórica e Conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e Diferença: a Perspectiva dos Estudos Culturais*. 6ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p 7-72.

*Recebido em setembro de 2018.*

*Aprovado em dezembro de 2018.*

## DOIS PARASITAS DEVORADORES DA FILOSOFIA

Arlete José Mota<sup>44</sup>

Zildene Paz de Souza<sup>45</sup>

### RESUMO

O presente trabalho objetiva apresentar um diálogo entre as personagens Fidípides, da peça *As Nuvens*, de Aristófanes e Gorgulho da peça homônima de Plauto. Percebe-se, nas *Nuvens*, a visão do autor face aos sofistas. E na peça plautina, uma crítica que agradaria ao grande público dos *Ludi*. O ponto de contato entre os dois textos é estabelecido pela conduta parasitária das personagens mencionadas, não deixando de reconhecer as diferenças relacionadas aos momentos distintos em que surgiram as obras e as definições relativas à construção das personagens.

PALAVRAS-CHAVE: Comédia; *As Nuvens*; *O Gorgulho*.

### ABSTRACT

The actual work aims to present a dialogue between the Pheidippides characters of the play *The Clouds*, of Aristophanes and *Curculio* of the homonymous play of Plautus. The vision of the author is seen in *The Clouds* vis-a-vis the sophists. And in the play of Plautus, a criticism that would please the great public of the *Ludi*. The point of contact between the two texts is established by the parasitic behavior of the mentioned characters, while recognizing the differences related to the different moments in which the jobs and the definitions regarding the construction of the characters appeared.

KEYWORDS: Comedy; *The Clouds*; *The Weevil*.

Na peça *O Gorgulho*, do comediógrafo latino Plauto (*Titus Maccius Plautus*, c. 250-184 a.C.), o personagem-título, em sua primeira aparição em cena, no segundo ato, diante da dificuldade em atravessar o espaço público, ocupado por uma multidão de indivíduos das mais distintas ocupações, também apressados, movimenta-se com o intuito de afastá-los para que possa prosseguir e completar a sua missão. Refere-se, então, àqueles que serão seus alvos – mira de seus chutes e pontapés. Sobressai neste excerto a referência aos gregos, com seu manto, que param no caminho para discutir assuntos incompreensíveis e voltam a caminhar com suas sentenças. Gorgulho é um parasita, um personagem-tipo frequente na comédia latina, vê-se aqui um primeiro recurso do poeta latino para conquistar a atenção do público, que deveria

---

<sup>44</sup> Professor Associado da Faculdade de Letras da UFRJ e do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da UFRJ.

<sup>45</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da UFRJ.

demonstrar que se divertiu, aplaudindo a peça, pois o substantivo latino *curculio*, significa “gorgulho”, um parasita de trigo. Está explícito no texto, nas passagens que seguem ao momento em que se apresenta, o que o personagem devora – toda a comida que lhe é oferecida (o que caracteriza o tipo), alimento que não o satisfaz, já que pede muito mais. Há, porém, outras situações em que Gorgulho parece devorar: ao roubar o anel do soldado, ao simular ser escravo e ao planejar desvencilhar-se dos gregos com suas sentenças. Quer livrar-se dos gregos que filosofam – ou fingem fazê-lo. A cena é plena de humor, dir-se-ia a mais divertida da peça.

Ampliou-se a noção de devorar: de ato, de certa forma necessário, que nutre o corpo, para ato de destruição de algo que incomoda. Incomodariam ao espectador plautino as sentenças vazias, sem aplicação prática. Riso e reflexão, provocações que estão implícitas nas manifestações literárias do risível. Expandiu-se ainda mais o entendimento do ato de devorar para outros tipos de conduta, consideradas parasitárias, expressas nos comediógrafos. Decidiu-se buscar, entre os autores gregos, se haveria exemplos de consumação de filosofia. Chegou-se a Aristófanes e ao personagem Fidípides. Surgiram obstáculos relacionados às fases da comédia grega, observando que a comédia latina plasma suas peças a partir dos modelos da chamada Comédia Nova, ao contexto, e à caracterização dos personagens, uma vez que Gorgulho é um personagem-tipo parasita, já forjado para devorar comida. Decidiu-se então analisar os dois personagens sob uma perspectiva diferente e destacar apenas os aspectos que permitem observá-los como devoradores de ideias e comportamentos. Partindo das considerações esboçadas até aqui, segue, em ordem cronológica por autor, a proposta de leitura escolhida para este trabalho.

Logo no início da peça *As Nuvens*, Strepsíades, aquele que vai sofrer na pele os resultados das sentenças vãs (as sentenças próprias dos pensadores apontados mais tarde pelo personagem Gorgulho, de Plauto), lamenta estar acordado enquanto os servos e até mesmo seu filho, Fidípides, dorme e “peida”<sup>46</sup>. Portanto, já se tem indícios do comportamento aproveitador do personagem – o vocábulo “peida” pode também denotar resultado de exageros alimentares, e são excessos à mesa que compõem os traços fundamentais do parasita na comédia plautina. O pai continua a descrever o comportamento acomodado do filho e instigam o pesquisador, principalmente, as passagens em que ele descreve como o filho “devorou” sua fortuna nas

---

<sup>46</sup> Seguindo a tradução de Mário da Gama Kury (In: ARISTÓFANES, 1995). No texto original é usada a forma *πέδεται* (v. 9, “peida”). Acrescente-se que todas as traduções das peças comentadas é de nossa autoria.

corridas de cavalos<sup>47</sup>. Strepsíades busca uma solução, mas não aquela que se relacionaria a uma mudança de conduta por parte do filho (deixar o vício em corridas): seu desejo é usar de um discurso, com argumentos precisos, que o fariam livrar-se dos credores. E chegam as Nuvens. Chegam os estudos e as reflexões, vãos, porém. Vazios e facilmente dissipados como os discursos dos Gregos apontados por Gorgulho. Nuvens que alimentam os sofistas, como Aristófanes mostra. Entre argumentos justos e injustos o pai escolhe estes últimos e sofre as consequências. Seu devorador de bens (o filho) segue os “conhecimentos” e “exemplos” do pai e, com a mesma espécie de argumentos, prova que pode vencê-lo no debate e espancá-lo. Comédia: espaço do risível, espaço para discussões acerca da representação do real. Em Roma, espaço adequado para se mostrar um modo de vida, o que se relaciona aos fatos e feitos do cotidiano – embora a sátira, gênero propriamente latino, sirva melhor a esse propósito (CITRONI, 2010, p.330). Há um tempo: o presente. Plauto foi bem sucedido, pois soube agradar ao seu público, diversificado e ansioso por se divertir – os espectadores dos *Ludi sacenici* –, e os jogos representavam uma “ruptura da vida cívica” (MONTAGNER, 2002, p. 107). Para tal o comediógrafo deveria recorrer a um conjunto de valores e ideais que marcariam seus contemporâneos. Deve-se, entretanto, antes de se chegar ao comentário acerca do estilo de Plauto e ao texto base do trabalho, conhecer as características principais da comédia grega e o texto de Aristófanes escolhido.

O gênero comédia, na literatura grega, surge tardiamente, em relação à tragédia, por motivos de ordem política interna em Atenas. Demorou quase meio século a mais do que a tragédia para ser representada nos festivais dionisíacos e deixou de ser encenada bem antes (PEREIRA, 2012, p. 442). A origem do gênero é controversa, mas se aponta uma relação com o *Kômos*, que abarca um elemento satírico (BRANDÃO, 2009, p. 75). Divide-se a trajetória do gênero na literatura grega em três fases: a Comédia Antiga, a Comédia Média e a Comédia Nova. Interessam a este trabalho especialmente as características que definem a Comédia Antiga e a Comédia Nova – esta última servirá de modelo, no tocante à comédia latina do período arcaico, tanto em relação aos enredos quanto à composição dos personagens.

Como elemento caracterizador da Comédia Antiga, destaque-se um tipo de ataque pessoal, poder-se-ia dizer violento, que se relaciona a um contexto político, onde membros de

---

<sup>47</sup> No texto original observa-se, nos versos 73-74:

ἀλλ' οὐκ ἐπίθετο τοῖς ἔμοις οὐδὲν λόγους,

ἀλλ' ἵππερόν μου κατέχευεν τῶν χρημάτων.

(“Ele não quis ouvir minhas palavras e o amor pelos cavalos dominou o meu dinheiro.”).

destaque na vida pública eram satirizados. Comenta-se com frequência uma conjuntura de liberdade para o exercício literário.

A crítica impõe-se, desde cedo, no placo da comédia pelo seu interesse real – a importância dos poetas na educação e na cultura da comunidade fez da poesia um tema predilecto de um drama manifestamente “político” – e como valiosa alternativa à invectiva pessoal ao ataque político, quando o enquadramento social a eles não era propício. Reflexões sobre a própria arte e contingências da carreira teatral, o ataque violento contra os companheiros de ofício, proliferam, como veremos, nas parábases da comédia. (SOUZA E SILVA, 1987, p. 13).

Aristófanes (c.455- 375 a. C.) é um expoente da Comédia Antiga. Não se tem dados biográficos a respeito do comediógrafo, considerando-se as peças *Os Acarnenses* e *Cavaleiros*, como fontes de dados a respeito de sua trajetória (FREIRE, 1985, p. 234). Restou até os dias atuais apenas onze peças, de um total de mais ou menos quarenta peças. Na comédia aristofânica, os protagonistas são personagens populares. O ridículo é utilizado para criticar questões sérias da cidade e, através do exagero, o poeta tenta chamar o público para a reflexão, procurando provocar em seus espectadores um reconhecimento de comportamentos usuais. A comédia de Aristófanes é voltada para aspectos sociais e sua preocupação primordial é com a educação, como se pode ver na peça *As Nuvens*.

Sobre *As nuvens*, de forma sucinta, pode-se dizer que se trata de uma crítica a uma nova educação realizada pelos filósofos sofistas. Destaca-se o personagem Sócrates – o comediógrafo, erroneamente, confunde Sócrates<sup>48</sup> com um dos sofistas. Para que se possa compreender a ideia motora deste trabalho, convém, contudo, descrever com mais detalhes como se desenvolve o enredo. Strepsíades era um agricultor abastado que foi levado à ruína por sua esposa e por seu filho Fidípides, que era viciado em cavalos. Strepsíades pede que seu filho frequente a escola de Sócrates para que este o ajude a livrar-se das dívidas, porém, diante da recusa do jovem, ele mesmo decide frequentar a escola, o Pensatório<sup>49</sup>. Como Strepsíades não consegue aprender, acaba por convencer seu filho a ir para o Pensatório. Fidípides aprende os argumentos justos e injustos, optando por aceitar estes últimos – com o uso do argumento injusto, prova que não é errado, por exemplo, bater nos pais. Ao final da peça, Strepsíades fica indignado com a atitude do filho e coloca fogo na escola de Sócrates. Nota-se na peça uma sátira à educação dos sofistas. O texto apresenta

---

<sup>48</sup> Pode-se cogitar que a presença de Sócrates na peça se dá pelo fato de o filósofo ser figura bastante comentada à época, e, por isso, facilmente reconhecida pelo público: “*As Nuvens* são de 423 a.C. e constituem um ataque a Sócrates – muito injustamente apresentado como o representante das ideias em voga, preocupado com investigações abstrusas sobre o mundo e pronto a encorajar o desprezo pelas leis” (ROMILLY, 1984, p.121).

<sup>49</sup> Em grego utiliza-se o vocábulo φροντιστήριον (“lugar de pensamento”).

o retrato caricatural de Sócrates e considerações morais e sociais decorrentes do novo modelo educativo, o dos sofistas, cujas atividades pedagógicas se baseavam no uso ilimitado da retórica – o que podia redundar em corrupção política –, na descrença dos deuses olímpicos e da tradição cultural e na busca incessante de respostas científicas para os fenômenos naturais. (ONELLEY, 2005, p. 54).

Partindo para uma análise mais detalhada da peça, pode-se observar que Fidípides parece ter uma conduta parasitária, visto que não trabalha, dependendo economicamente do pai, consumindo, devorando, na realidade, o patrimônio paterno, usado para satisfazer seu vício em cavalos. Esse comportamento fica evidente, por exemplo, na fala de Strepíades presente nos versos 73 – 74<sup>50</sup>.

Em *As Nuvens*, não há um parasita, como ocorrerá na peça plautina<sup>51</sup>, sendo personagem principal. Entretanto, a peça aristofânica apresenta Fidípides, como um jovem que mantém uma conduta que se observa como devoradora, parasitária – e o Gorgulho de Plauto não devorará apenas uma grande quantidade de comida. A grande preocupação do pai é livrar-se das dívidas contraídas pelo filho e para isso ele tenta encontrar uma solução. Mas a resposta encontrada por Strepíades é, antes de tudo, tentar buscar uma forma de não pagar essas dívidas ao invés de tentar curar o vício do filho em cavalos – para isso, ele se preocupa com a educação de Fidípides e não com a riqueza. Strepíades deseja que o filho seja educado, independente de ser uma boa ou uma má educação, e para isso tenta convencer seu filho a frequentar a escola de filosofia de Sócrates. Sua intenção é a de que o filho aprenda a arte dos argumentos justos e injustos e o livre das dívidas contraídas por Fidípides. Isso fica evidente na fala de Strepíades, quando se refere à escola de pensadores, vv. 116 – 118<sup>52</sup>.

Porém, diante da recusa de seu filho, o velho Strepíades decide ele mesmo frequentar a escola de filosofia, com o intuito de devorar a arte dos raciocínios justos e injustos<sup>53</sup>. Por causa da idade avançada, contudo, ele não consegue compreender o que venha a ser essa filosofia, não sendo possível devorá-la, conforme se observa na fala de Sócrates, nos versos 789 e 790, ao perder a paciência com seu aprendiz<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Conferir a nota de número 3.

<sup>51</sup> Como se verá mais adiante, o parasita, explorado por Plauto, é o tipo mais apropriado à cultura latina, dentre todos os que são usados na comédia do período arcaico.

<sup>52</sup> No texto original:

ἦν οὖν μάθης μοι τὸν ἄδικον τοῦτον λόγον,  
ἃ νῦν ὀφείλω διὰ σέ, τούτων τῶν χρεῶν  
οὐκ ἂν ἀποδοίην οὐδ' ἂν ὀβολὸν οὐδενί.

(“se aprenderes o raciocínio injusto, não pagarei as dívidas que contrai por sua causa”).

<sup>53</sup> Note-se que Strepíades não tem estômago para poeta trágico Eurípedes (DOVER, 1984, p. 103), mas o terá para engolir a filosofia.

<sup>54</sup> No original:

Strepsíades sai determinado a buscar seu filho para estudar na escola de Sócrates. Ele quer a qualquer custo se livrar das dívidas contraídas pelo filho. Fidípides avisa ao pai que ele pode se arrepender do que está fazendo, mas o velho pai não lhe dá ouvidos. Strepsíades deseja apenas que Fidípides aprenda a arte dos pensamentos justos e injustos. Observa-se, por exemplo, no verso 886, a fala de Sócrates sobre o ensinamento que será dado a Fidípides<sup>55</sup>.

Ocorre que Fidípides realmente aprende a arte dos pensamentos injustos. E, conforme havia advertido ao pai de um possível arrependimento, demonstrará de fato, ao final da peça, que devorou a filosofia de uma forma equivocada. Através do pensamento injusto, ele argumenta que pode bater nos pais, como se vê no verso 1405<sup>56</sup>. Indignado com a forma como seu filho devora essa filosofia, Strepsíades se arrepende de fazer Fidípides ser educado pela nova proposta de ensino, e põe fogo na escola de filosofia.

Como se mostrou anteriormente, em *As nuvens* a tônica principal é a crítica social contra as propostas de educação utilizada pelos sofistas. Aristófanes põe em cena que quaisquer tipos de argumentos são válidos. Bons ou ruins: “A arte da dialética, que ensinam, pretende a vitória da posição que se defende, ainda que seja preciso, conforme a terminologia da época se exprimia, ‘fazer prevalecer a causa pior sobre a melhor’” (PEREIRA, 2012, p. 427). O comediógrafo grego demonstra uma clara preocupação com a educação que estava sendo difundida pela cidade. Há um novo contexto político-social que se desenvolvia naquela cidade devastada pela guerra do Peloponeso, e um número cada vez mais crescente de estrangeiros circulando pelas ruas de Atenas.

Com efeito, na cidade democrática cidadãos em número cada vez maior podiam, pela influência da palavra, participar de sua administração. A antiga educação aristocrática já não bastava, então, nem tampouco bastavam as virtudes tradicionais. A arte de falar na assembleia, de argumentar sobre política, ou seja a “arte política” (como está dito no *Protágoras* de Platão, 319 a), é o objeto do novo ensino. Não havia nisso, entretanto, o que chamaríamos uma democratização do ensino. Os sofistas – isto era igualmente novo – cobravam por suas lições, e muito caro. Seus discípulos eram jovens ricos e ambiciosos, que constituíam uma espécie de nova aristocracia. (ROMILLY, 1984, p.128).

---

οὐκ ἐς κόρακας ἀποφθερεῖ,  
ἐπιλησμότατον καὶ σκαιότατον γερόντιον;  
 (“Vá para o inferno! Velhote mais esquecido e mais ignorante”).

<sup>55</sup> No original:

αὐτὸς μαθήσεται παρ’ αὐτοῖν τοῖν λόγοιιν.  
 (“Ele mesmo aprenderá os dois raciocínios”).

<sup>56</sup> No original: οἶμαι διδάξειν ὡς δίκαιον τὸν πατέρα κολάζειν. (“penso poder ensinar como é justo castigar o pai”).

É essa espécie nova de jovens, e de educação, que Aristófanes ataca de forma contundente em *As Nuvens*. São os jovens que buscam a arte de argumentar, não importando qual argumento utilizar, seja o justo ou o injusto. O que interessa para esses jovens, acima de tudo, é convencer pela palavra. E isso é exemplificado através de Fídipides, que devora o conhecimento.

A comédia grega passou por mudanças, relacionadas ao contexto de produção, como se viu. Surgiram novas fases: a Comédia Média e a Comédia Nova. Se na Comédia Antiga a preocupação primordial era o contexto político, na Comédia Nova percebe-se a mudança de pensamento e o rompimento com o social. A questão central passa a ser o homem em oposição a si mesmo. O aspecto político-social deixa de ser o foco e se dá lugar às questões pertinentes à vida familiar. Ganham destaque, então, os personagens-tipo, como é o caso, por exemplo, do misantropo, do escravo intrometido e do avarento – além do tipo tão bem destacado por Plauto, o parasita. É o que se verá a seguir.

As peças de Plauto pertencem ao gênero das *fabulae palliatae*, onde o vocábulo *pallium*, designa o manto grego – os latinos não traduziram, mas reescreveram os originais gregos, colocando, nas palavras de René Martin e Jacques Gaillard, “seu grão de sal” (MARTIN; GAILLARD, 1990, p. 264). Foram encenadas durante os *Ludi*, jogos públicos que incluíam os *ludi scaenici*, os “jogos cênicos” (CARDOSO, 2010, p. 121). Havia um público a agradar<sup>57</sup>, um concurso a ganhar... E Plauto usará de diferentes recursos, como os neologismos, bastante engraçados, e os traços caricaturais emprestados aos seus personagens, para convencer. Fez excelente uso de um dos aspectos que marcam as *palliatae*: a musicalidade. A *palliata* é teatro musical (CITRONI, 2006, p. 122).

Sobre o comediógrafo latino, encontram-se abordagens bem diferenciadas, mas que convergem para o talento do poeta – enquanto sua biografia é plena de lacunas, falando-se em um tipo de “biografia lendária” (CITRONI, 2006, p. 102). Observam-se amplos quadros que tratam desde estudos relacionados ao uso dos tipos e aos modelos da comédia grega até a prevalência dos *cantica*, mas o que normalmente sobressai são os traços que o tornam único: a forma como uniu elementos pertencentes aos seus modelos (os previsíveis<sup>58</sup> e os que parecem

---

<sup>57</sup> Ao referir-se à mimese no teatro latino, Aírto Montagner, define, de forma precisa, o público plautino, comentando o fato de que Plauto não representa, mas apresenta algo para o deleite do público: “Trata-se de um público que observa os movimentos das personagens e ouve suas palavras, não em busca de uma verdade, mas em virtude da música, do ritmo, da dança. Canto, sentidos e sons organizam-se em função do prazer de jogar com as palavras. É o lúdico que prevalece (MONTAGNER, 2002, p. 105).

<sup>58</sup> Entende-se aqui como previsíveis os modelos - e elementos- relacionados à história do gênero comédia, na Grécia e em Roma. Contudo, como se propõe neste trabalho, percebe-se que cada obra de Plauto desafia o leitor

estar presentes em suas peças) a uma noção temporal precisa – o hoje do seu espectador. Nomes e locais gregos – certos artifícios também –, porém é o dia a dia de seus contemporâneos que está presente. É um conjunto de valores, crenças e comportamentos que têm lugar em suas peças, como já se observou. E há uma outra peculiaridade: o humor. Um cômico de palavras e um cômico de gestos bem explorados; um poeta hábil em compor caricaturas. Em contornos caricaturais vê-se Gorgulho. Este, por sua vez, também delinea outros personagens com as marcas do exagero: o leno, o soldado, o banqueiro e os *Graeci palliati*. Assim é Plauto, e não teria sido fácil agradar ao público que assistia aos jogos cênicos.

Sobre seus modelos, no que tange ao enredo e aos personagens, os primeiros apontamentos seguem a relação clara com a Comédia Nova Grega. Entretanto, pode-se destacar que, quanto ao enredo, Plauto dá-lhe uma feição própria (CITRONI, 2006, p. 110)<sup>59</sup>. Relacionam-se como referências para Plauto, Antífanos, da Comédia Média, e Filêmon, Dífilo e Menandro da Comédia Nova (BAYET, 1965, p. 39). Pode-se conjecturar que o sucesso que obteve o comediógrafo deve-se ao fato de ter ultrapassado seus modelos, criando perfis originais que encantavam seus espectadores (GAILLARD, 1994, p. 42)<sup>60</sup>.

Busca de entretenimento: é o que move Plauto e seu público. La Penna chega a aproximá-lo de Aristófanes, quando se trata da fantasia cômica realizada pelo poeta latino, ressaltando, todavia, que o afastamento de Plauto das questões políticas e a presença de fatos do cotidiano o mantém dentro dos limites da Comédia Nova (LA PENNA, 2003, p. 21).

O riso em Plauto pode ser fácil e solto, pleno de chistes e equívocos (BOARDMAN; GRIFFIN; MURRAY, 1998, p. 529). Porém, a opinião que mais chamou a atenção, atendendo aos objetivos do trabalho apresentado, é aquela que aponta para os recursos de que se valeu para fazer rir: o comediógrafo usou de tudo o que se conhecia para provocar o riso (CITRONI, 2006, p. 120)<sup>61</sup>. Ainda em relação à técnica (*ars*) do poeta, tem-se referência a

---

de hoje. É o caso da peça *O Gorgulho*, onde a intervenção do personagem-título, a ser comentada mais adiante, parece escapar dos ditos modelos estabelecidos, principalmente no tom mordaz utilizado. É uma diatribe contra *isti Graeculi palliati* (PEREIRA, 1984, p. 79).

<sup>59</sup> O autor destaca ainda o papel fundamental da *Fortuna*, como ocorre na peça *O Gorgulho* (CITRONI, 2006, p. 111).

<sup>60</sup> Curiosamente, Jacques Gaillard intitula o capítulo relacionado a Plauto de “Plauto, ou o prazer de rir” (GAILLARD, 1994, p. 42), o que se entende como a forma mais simples e objetiva de falar do comediógrafo. Afinal, acima de quaisquer conjecturas a respeito de suas pretensões, modelos e ideias sobre técnicas de composição, há a manifestação do riso e do risível. O que seu público buscava: divertir-se.

<sup>61</sup> No final do século XIX, Gudeman já comentara que, nas peças plautinas, se encontram, na realidade, todas as contradições, inconseqüências e absurdos dos grandes comediógrafos da literatura, de Aristófanes a Molière. (GUDEMAN, 1930, p. 25). Quanto às ponderações de Citroni, acrescente-se que o estudioso observa ainda que a

uma linguagem “picante” (MARTIN; GAILLARD, 1990, p. 265) – termo retirado da linguagem culinária. Cita-se também amiúde a excelência de Plauto em fazer uma pintura caricatural de certos personagens (SILVA, 1986, p. 83) e é desse talento especial, na peça *O Gorgulho*, que tratarão os comentários a seguir.

A peça *O Gorgulho* (*Curculio*), a mais breve de Plauto, encenada por volta de 193 a. C., é uma obra de reconhecimento (GRATWICK, 1989, p. 119)<sup>62</sup>. Trata das peripécias de um parasita de um jovem enamorado, que tudo faz para conseguir a quantia necessária, a fim de que o jovem possa comprar sua amada, que está nas mãos de um *leno* (“mercador de escravas”).

O texto plautino, a princípio previsível, com a ideia geral de que no palco apareceria o conhecido parasita, com sua fome interminável e as confusões esperadas, frutos de sua luta por comida, move-se. É outra a direção que aponta: de personagem secundário, Gorgulho torna-se principal, em certo sentido. Com alternâncias entre cenas típicas das *fabullae motoriae* (próprias das comédias de Plauto) e das *fabullae statariae* (SILVA, 1986, p. 73), a peça traz um novo personagem: um parasita *currens* (SILVA, 2001, p. 13). Esta nomenclatura parece apropriada para designar um parasita que mostra os contornos do *seruus currens* (o escravo que chega correndo) tão frequente nas *fabullae motoriae*. O comportamento de Gorgulho, principalmente na chegada em cena, é exemplo perfeito do talento do comediógrafo para fazer rir. Não bastou ao poeta remodelá-lo como o escravo apressado, ele é uma espécie de personagem dentro de um personagem. Caricato, faz caricatura. Soa até mesmo como um parasita fanfarrão (dir-se-ia *parasitus gloriosus*), aproximando-se do tipo soldado contador de vantagens, orgulhoso, personagem que ganhou destaque nas peças de Plauto – dedicou a esse tipo, inclusive, uma obra, *Miles Gloriosus*. O poeta, como em outras comédias, em *O Gorgulho*, foge da previsibilidade, de enredos e de tipos humanos; previsibilidade que dá ao público uma compreensão do que poderia esperar (CONTE, 2011, p. 39). O parasita – assim como acontece com a meretriz e o alcoviteiro –, não só na peça em destaque, mas em outras obras plautinas, tem seus traços negativos ressaltados, fato que também se deve ao objetivo de agradar ao público e, em peças como *Captivi* (*Os cativos*), nota-se um verdadeiro manual de uma *ars* parasítica (CITRONI, 2006, p. 111). Apesar de

---

leitura das peças plautinas permite ao pesquisador estabelecer uma espécie de catálogo de formas de provocar o riso (CITRONI, 2006, p. 120).

<sup>62</sup> Ao final da peça tem-se o final feliz, com a constatação da verdadeira origem de Planésia, moça desejada pelo jovem Fédromo.

todas as novidades que o personagem exhibe, ele não deixa de ser um glutão, um devorador, pois essa característica o torna o mais itálico de todos os tipos (GRATWICK, 1989, p. 132).

O parasita é desenhado em traços caricaturais, como já se afirmou. Mas Gorgulho também colore com tintas bem fortes, exageradas, outros personagens, como é o caso da passagem, no terceiro ato, em que ele deve fazer crer a Lico que é um liberto do soldado Terapontígono (SILVA, 1986, p. 83). A caracterização do *miles gloriosus* aqui é feita pelo falso liberto, que o expõe como um grande conquistador, tendo tomado importantes cidades. Plauto se vale de nomes de cidades reais, mas também de locais fictícios, com palavras de difícil tradução, como *Peredia* (“país onde se come muito”) e *Perbibesia* (“país em que se bebe muito”), no verso 449, e *Conterebromia* (“onde se pisam muitas uvas”), no verso 451. Será, contudo, como *seruus currens*, que suas qualidades como devorador estarão mais nítidas, como na passagem que mostra a sua chegada. E o escravo é tido como elemento-chave do teatro plautino, onde tem um tipo de reinado (BAYET, 1965, p. 39). Salienta-se que o escravo corre não só para providenciar os interesses de seu senhor, mas também pelos seus próprios propósitos (GAILLARD, 1994, p. 49).

Um aspecto importante a respeito da caracterização de Gorgulho está relacionado à qualidade que Fédromo – o jovem enamorado, também um tipo – desejaria daquele que iria providenciar a quantia necessária para adquirir sua amada: a astúcia, reconhecido atributo do escravo na comédia, designado por isso como *seruus callidus* (SOARES, 2012, p.39)<sup>63</sup>. Convém acrescentar, a respeito do uso que Plauto faz do personagem escravo, que

Plauto contraria a literatura de sua época no que se refere à forma de ver o escravo como elemento de utilidade social e econômica. Se por um lado admite que o escravo seja um elemento de riqueza, um sinal de poder para o seu proprietário, um indicativo de sua posição social elevada, por outro lhe atribui até marcada individualidade. (CIRIBELLI, 1991, p. 103).

Resumem-se, então, as características de Gorgulho, que o afastam de um personagem-tipo parasita e o aproximam do *seruus currens*, em tagarelice e presunção (SOARES, 2012, p.47).

Resta pensar em como os romanos expressavam sua visão de mundo, eviscerada nas comédias: com crueza e ironia. E Plauto soube unir com mestria “uma delicadeza e requinte helênicos com a verve crua e irônica do romano de sua época” (SILVA, 1986, p. 72).

Feitas as reflexões necessárias, parte-se para uma sucinta análise literária do excerto, destacando vocábulos-chave para a compreensão da ideia central deste trabalho. Optou-se por dividir a passagem que marca a chegada de Gorgulho em cena, no segundo ato, em quatro

---

<sup>63</sup> Note-se que o tipo escravo, na peça estudada, é Palinuro ( SOARES, 2012, p.42).

partes. Em uma primeira parte (vv. 280-283), apresenta-se o “herói”<sup>64</sup> e surgem as ameaças iniciais aos obstáculos que por ventura venham a impedir o cumprimento de sua missão. Gorgulho deve realizar seu *officium* (v. 280), vocábulo que designa “trabalho” e também “acatamento às leis”, afinal, tem uma missão. Veem-se nesta parte os elementos textuais que corroboram a ideia de que Plauto utilizou uma particularidade comportamental do tipo *seruus currens*: a expressão *in cursu* (v. 282), marcando a ideia de corrida, e os advérbios *propere* e *celere* (v. 283), ambos sendo entendidos como “rapidamente”.

Em uma segunda parte (vv. 284 a 287), Gorgulho enumera os obstáculos que poderiam, de fato, ser ameaçadores, os homens que ocupariam destacados cargos políticos, administrativos... Plauto se vale, em todos os cargos e funções, de vocábulos de origem grega: no verso 285, *strategus* (“general”), *tyrannus* (“tirano”), *agoranomus* (“inspetor de pesos e medidas nos mercados”); no verso 286, *demarchus* (“chefe de uma tribo”, “tribuno do povo”) e *comarchus* (“governador de uma povoação”). Também se destaca aqui o uso da palavra “glória” (*nec tanta gloria*, v. 286) – mesmo aqueles que se destacassem pela *gloria* não seriam poupados de seus ataques físicos. Cabe uma reflexão, pois a *gloria* é um dos valores essenciais ao homem romano.

A terceira parte traz o momento mais importante para as considerações entrevistas até aqui. É o cerne da proposta de estudo comparativo. Entre os versos 288 a 295, surgem os falsos obstáculos. Representam ameaças apenas quando impedem a passagem. São ameaças vazias, como as suas discussões – pois se autodestroem. São os *Graeci palliati, capite operto* (v. 288), “os gregos de palio, com a cabeça coberta”. Vêm com seus livros e embrulhos (*cum libris* e *cum sportulis* - v. 289). Como são descritos os tais Gregos de palio? No verso 290 e 291 (*drapetae/ obstant*), aparecem como “os escravos fugitivos que impedem a passagem”. Param em qualquer lugar para conversar e discutir entre si suas ideias (*conferunt sermones inter se*, v. 290); voltam a parar em outro lugar (*obsitunt*, v. 291) e caminham com passo grave – este é o sentido do verbo utilizado, *incendĕre* (*incidunt*, v. 291). Andam com postura grave levando suas sentenças (*cum suis sententiis*), que aqui podem ser entendidas como sentenças vãs, inúteis. O que fazem estes pensadores tão sérios após tamanhas discussões? São vistos nas tabernas (*in thermipolio*, v. 292, local onde se vendem bebidas quentes); se esgueiram com a cabeça coberta (poder-se-ia dizer “escondidos”) – *ubi quid subripuere: operto capitulo*, v. 293). E continuam bebendo. Retornam tristes e meio embriagados (*tristes atque ebrioli*, v. 294). Caso os encontre, Gorgulho promete a cada um “arrancar um flato”,

<sup>64</sup> Observe-se que Citroni (2006, p. 114) trata da “heroização” do escravo.

que vem da barriga embrulhada pela ingestão de farinha de cevada torrada, comida de pessoas sem recursos financeiros<sup>65</sup>. Ainda em referência aos *Graeci palliati*, há análises que se fazem necessárias. Plauto amalgamou realidades, valores e mundividências diferentes, mas, como acentuam, René Martin e Jacques Gaillard, o comediógrafo defende uma velha moral romana (MARTIN; GAILLARD, 1990, p. 268). Na mistura de culturas, um modo de vida libertino e dissoluto é designado pelo verbo *pergraecari*, “viver à grega” (CITRONI, 2006, p. 118). A propósito, recorde-se que a ambientação de suas peças é grega. Um outro dado relevante é que a passagem pode fazer alusão a uma piada que conta o seguinte fato: uma pessoa vestida de grego, com palio, adverte que houve um edital pretoriano contra os *Graeci palliati* (GRATWICK, 1989, p. 137). Hunter, a respeito do excerto citado, comenta que “um ator interpretando um grego repentinamente fala como um romano” (HUNTER, 2010, p. 35-36). A última parte da divisão proposta (vv. 296-298) ainda traz ameaças. Agora são os “servos dos bobos a jogar nas ruas” (*serui scurrarum*, v. 296). Plauto se vale dos vocábulos *datores* e *factores* (v. 297) para designar os que jogam e os que pegam as bolas – tem-se então um quadro vivo da ocupação das ruas. Gorgulho finaliza sua diatribe com um conselho: que todos se mantenham em casa para que possam evitar o infortúnio (v. 298).

Pode-se ponderar, em suma, que Gorgulho faz ameaças verbais, que não resultam em agressões físicas efetivamente. Não se concretizam – ou não se concretizariam. Em relação aos Gregos de palio, entretanto, há algo que se destaca: não se trata de simples gracejo. Não se trata de um riso desprezioso. Trata-se de sarcasmo. Gorgulho devora as vãs sentenças.

Pensou-se em destacar, de forma implícita e explícita, pontos de contato entre as duas peças selecionadas. Chegou-se, implicitamente, ao ato de devorar ideias. Para deixar os argumentos mais claros, pode-se recorrer ainda a algumas observações. Em interessante comparação entre os elementos que mostram em que Plauto é grego e os que denotam em que ele é romano, Jeanroy e Puech, referem-se a um espírito conservador, que movia Aristófanes (em *As Nuvens*), que talvez inspirasse o poeta latino (JEANROY; PUECH, 1917, p. 37). Leve-se em conta também que, em *O Gorgulho*, Plauto

em certos versos, parece retomar a vitalidade e a criatividade fantástica dos protagonistas do teatro de Aristófanes ( se não na esfera política, pelo menos no mundo mais pequeno das relações familiares e privadas). (CITRONI, 2006, p. 114).

---

<sup>65</sup> Passagem de difícil tradução, onde se tem, no verso 295, *exciam crepitum polentarium* (sendo *crepitum*, entendido como “ruído”, mas também “flato”, e o adjetivo *polentarius*, indicando “de polenta”, “de farinha de cevada torrada ao fogo”). O verbo *excire* significa “arrancar”. Entende-se então que se trata de “arrancar flatos da barriga cheia de polenta”.

Escolheu-se, entretanto, para finalizar as elucubrações a respeito de possíveis traços em comum entre os comediógrafos, destacar que

a cena III, do Acto II, em que o parasita, numa imitação burlesca do motivo do “escravo açodado” (seruus currens), tão frequente na comédia antiga, faz uma diatribe contra isti Graeculi palliati, que andam de cabeça tapada, com livros e cabazes, a discutir e a impedir o caminho, com as suas sentenças, e a gastar o dinheiro alheio nas tabernas – numa caricatura dos Gregos decadentes e mal vistos (mas cultos), que enxameavam as ruas de Roma. (PEREIRA, 1984, p. 79).

A guisa de conclusão pode-se apontar que Strepsíades, em *As Nuvens*, não busca uma verdade. Sai à procura de conhecimento que lhe permita driblar seus credores. Também é devorador. Gorgulho já sabe que as palavras dos “pensadores” são vãs – pelo menos é o que desejariam ouvir os espectadores da peça de Plauto. O conhecimento, por vezes, é feito de nuvens, que se dissipam. E o comportamento parasitário de Fidípides, assim como a busca por conhecimento, com fins escusos, por parte de seu pai, é que desencadeia a oportunidade de se tornarem conhecidos os verdadeiros parasitas de discursos – e são todos, de certa forma, devoradores de filosofia. Fidípides come a filosofia e a engole de forma equivocada. O Gorgulho come a filosofia e a cospe com desdém.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAYET, Jean. *Littérature latine*. Paris: Armand Colin, 1965.
- BOARDMAN, John; GRIFFIN, Jasper; MURRAY, Oswyn. *Historia Oxford del Mundo Clássico*. Vol. 2 Roma. Versión española de Federico Zaragoza Alberich. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro grego: tragédia e comédia*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CARDOSO, Isabella Tardin. Ilusão e engano em Plauto. In: CARDOSO, Zélia de Almeida; DUARTE, Adriane da Silva. (Org.) *Estudos sobre o teatro antigo*. São Paulo: Alameda, 2010, p. 95-126.
- CIRIBELLI, Marilda Corrêa. *O primado do escravo no teatro plautino*. 1991. 136 f. Tese (Professor Titular em História Antiga) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1991.
- CITRONI, Mario et alii. *Literatura de Roma antiga*. Tradução de Margarida Miranda. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

- \_\_\_\_\_. Musa pedestre. In: CAVALLO, Guglielmo; FEDELI, Paolo; GIARDINA, Andrea (Org.). *O espaço literário da Roma antiga*. Trad. Daniel Peluci Carrara e Fernanda Messeder Moura. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 329-360.
- CONTE, Gian Biagio. *Letteratura latina. Manuale storico dalle origini alla fine dell'impero romano*. Milano: Le Monier, 2011.
- DOVER, K.J.. *Aristophanic comedy*. Los Angeles: The University of California Press, 1984.
- FREIRE, Antônio. *O teatro grego*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1985.
- GAILLARD, Jacques. *Introdução à literatura latina*. Tradução de Cristina Pimentel. Lisboa: Editorial Inquérito, 1994.
- GRATWICK, A. S. Drama. In: KENNEY, E. J. ; CLAUSEN, W. V. (Eds.). *Historia de la literatura clásica (Cambridge University)*. II. Literatura Latina. Versión española de Elena Bombín. Madrid: Editorial Gredos, 1989, p. 99-200.
- GRIMAL, Pierre. *O teatro antigo*. Tradução de Antonio M. Gomes da Silva. Lisboa: Edições 70, 1986.
- GUDEMAN, Alfred. *Historia de la literatura latina*. Traducción por Carlos Riba. Barcelona: Labor, 1930.
- HUNTER, R.L. *A comédia nova da Grécia e de Roma*. Tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves et alii. Curitiba: Editora da UFPR, 2010.
- JEANROY, Alfred; PUECH, Aimé. *Histoire de la littérature latine*. 30ème ed. Paris: Paul Mellottée, 1917.
- LA PENNA, Antonio. *La cultura letteraria a Roma*. Roma: Editori Laterza, 2003.
- MARTIN, René; GAILLARD, Jacques. *Les genres littéraires à Rome*. Paris: Nathan, 1990.
- MONTAGNER, Aírto Ceolin. 'Ludi scaenici' na Roma Antiga. *Principia. Revista do Departamento de Letras Clássicas e Orientais do Instituto de Letras da UERJ*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 105-113, 2002.
- ONELLEY, Glória Braga. A caricatura de Sócrates em Nuvens. *Calíope. Presença Clássica*. Rio de Janeiro, n. 13, p. 53-59, dez. 2005.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. Vol. I Cultura Grega. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Estudos de história da cultura clássica*. Vol. II Cultura Romana. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.
- ROMILLY, Jacqueline de. *Fundamentos de literatura grega*. Tradução Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.

SILVA, Amós. Curculio, de Plauto. *Principia. Revista do Departamento de Letras Clássicas e Orientais do Instituto de Letras da UERJ*, Rio de Janeiro, n. 7, p. 6-20, 2001.

SILVA, Marilda Evangelista dos Santos. O *Curculio*, uma comédia latina. *Calíope. Presença Clássica*, n. 5, p. 71-91, julho/ dezembro 1986.

SOARES, Érica de Melo. *As faces do personagem Gorgulho de Plauto*. 2012. 61 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Letras, Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em:

<[http://www.posclassicas.letras.ufrj.br/images/Cursos/Td/dissertacoes/2012/201201-diss\\_EricadeMelo.pdf](http://www.posclassicas.letras.ufrj.br/images/Cursos/Td/dissertacoes/2012/201201-diss_EricadeMelo.pdf)>. Acesso em: 03 maio 2018.

SOUSA E SILVA, Maria de Fátima. *Crítica do teatro na comédia antiga*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987.

#### **FONTES TEXTUAIS**

ARISTÓFANES. *As nuvens. Só para mulheres; Um deus chamado dinheiro*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

ARISTOPHANE. *Les Acharniens. Les Cavaliers. Les Nuées*. Texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele .Paris: Les Belles Lettres, 1948.

PLAUTE. *Comédies. Tome III. Cistellaria - Curculio – Epidicus*. Texte établi et traduit par Alfred Ernout.Paris: Les Belles Lettres, 1947.

*Recebido em outubro de 2018.*

*Aprovado em dezembro de 2018.*