



A REJEIÇÃO AO OUTRO

Espaços de não reconhecimento nas
relações de alteridade

Setembro, 2017
Volume 11

 *Especialidades*
Revista Eletrônica dos Discentes do
Mestrado em História da UFRN
ISSN: 1984-817X

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitora: Dra. Ângela Maria Paiva Cruz

Vice-Reitora: Dra. Maria de Fátima Freire de Melo Ximenes

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

Diretora: Dra. Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-diretor: Dr. Sebastiao Faustino Pereira Filho

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Coordenador: Dr. Henrique Alonso de Albuquerque Rodrigues Pereira

Vice-coordenadora: Dra. Marcia Severina Vasques

**ESPACIALIDADES – REVISTA ELETRÔNICA DOS DISCENTES DO
MESTRADO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Editor-responsável: Dr. Magno Francisco de Jesus Santos

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – Sala 812. Universidade Federal do
Rio Grande do Norte Av. Senador Salgado Filho, 3000 – Lagoa Nova – CEP
59078-970 Natal/RN

Disponível/Disponible/Avaliable:

Site: cchla.ufrn.br/espacialidades | E-mail: espacialidades@gmail.com

NATAL (RN) – BRASIL/2016

ESPACIALIDADES

Revista Eletrônica dos Discentes do Mestrado em História da UFRN

Espacialidades

2017, Volume 11 - ISSN: 1984-817X

Dossiê: A rejeição ao outro: espaços de não-reconhecimento nas relações de alteridade.

Editor-responsável: Dr. Magno Francisco de Jesus Santos

Equipe editorial:

Arthur Fernandes da Costa Duarte (PPGH/UFRN);

Cid Morais Silveira (PPGH/UFRN);

Francisco Leandro Duarte Pinheiro (PPGH/UFRN);

Giovanni Roberto Protásio Filho (PPGH/UFRN);

Lucicleide da Silva Araújo (PPGH/UFRN);

Maria Luiza Rocha Barbalho (PPGH/UFRN);

Matheus Breno Pinto da Câmara (PPGH/UFRN);

Thaís da Silva Tenório (PPGH/UFRN).

Imagem da capa:

Francisco Leandro Duarte Pinheiro

CONSELHO CONSULTIVO DESTE VOLUME

Dr. Alessandro Dozena (UFRN)

Dra. Candice Vidal e Souza (PUC – MG)

Dr. Fábio Leonardo Castelo Branco Brito (UFPI)

Dr. Fagno da Silva Soares (IFMA)

Dra. Juliana Teixeira de Souza (UFRN)

Dr. Bruno Gonçalves Alvaro (UFS)

Dr. José Otávio Aguiar (UFCEG)



APRESENTAÇÃO

A rejeição ao outro: espaços de não-reconhecimento nas relações de alteridade

Somos todos iguais. A afirmação é comum nas culturas de tradição liberal, e se repete com muita frequência em diversas circunstâncias e ambientes (desde as conversas de bar até o debate acadêmico). Entretanto, a retórica da igualdade não apresenta correspondência imediata na realidade empírica. Somos todos iguais? Talvez a postura interrogativa seja a mais adequada à narrativa histórica. Afinal, há sempre pontos de distensão nas relações de alteridade. Historicamente, os encontros humanos foram profundamente marcados por disputas em torno da ideia do que é o humano, de tal maneira que o outro (enquanto categoria sociológica) foi não raras vezes qualificado pelos grupos dominantes como inferior, tendo, no limite, a sua humanidade absolutamente negada. Essa classificação que estabelece níveis variados de dignidade entre sujeitos ou grupos diferentes (do ponto de vista físico, social ou cultural), justificou práticas diversas de dominação e violência.

Hoje, no senso comum, tendemos a pensar que as práticas de preconceito, exclusão e violência são expressões restritas ao passado. Ou do passado remoto – coisa de gregos e romanos, que viam como bárbaros todos que não partilhavam da chamada cultura clássica –, ou do passado recente – prática de nazistas que teria desaparecido sob os escombros da Segunda Grande Guerra. Mas as tensões no reconhecimento mútuo entre grupos humanos se manifestam na história do tempo presente e no mundo autodenominado liberal: na xenofobia; nas fronteiras de reprodução do grande capital (com a destruição moralmente injustificada dos grupos indígenas); na negação do reconhecimento de cidadania efetiva a mulheres, negros e homossexuais; nas violentas disputas religiosas; no terrorismo e, igualmente, na guerra ao terrorismo; na segregação dos pobres, tangidos pelas classes hegemônicas para as periferias das cidades.

Nós, da Revista Espacialidades, apresentamos, por meio do volume que agora vai a público, a nossa contribuição para a reflexão histórica sobre o problema do não-reconhecimento nas relações de alteridade. Num mundo onde a intolerância domina os espaços de maneira terrificante, o pensamento crítico é um imperativo ao qual a comunidade acadêmica não pode se furtar. Assim, entregamos aqui o resultado do trabalho e da colaboração de pesquisadores ligados a instituições acadêmicas de todo o país que decidiram submeter seus trabalhos na Revista Espacialidades, somando esforços para a formação do conjunto de artigos do nosso 11º volume. O nosso agradecimento a cada articulista.

Agradecemos imensamente aos membros do Conselho Consultivo que com muita generosidade e, acima de tudo, competência, contribuíram com pareceres sérios e consistentes que garantiram a qualidade do dossiê *A rejeição ao outro: espaços de não-reconhecimento nas relações de alteridade*, o qual passamos agora a apresentar.

Para abrir o dossiê temático *A rejeição ao outro: espaços de não reconhecimento nas relações de alteridade* apresentamos o artigo *O fechamento do horizonte índico da igreja ortodoxa copta: o caso do sacerdote do povo das índias na corte do Papa Simão de Alexandria (689-701)*, escrito pelo doutorando Alfredo Bronzato da Costa Cruz (PPGH – UERJ). A partir de um episódio particular – a solicitação de um sacerdote “do povo das Índias” para que o Patriarca Simão de Alexandria ordenasse um bispo para a comunidade de origem daquele sacerdote – o autor do artigo discute uma série de questões envolvendo o conceito espacial historicamente produzido de *Índias* e as tensões nas relações entre muçulmanos e cristãos, notadamente no mundo oriental do século VIII A.D.

Em seguida, apresentamos o artigo intitulado *Narrar e pensar o outro, narrar e pensar a si: a escrita da história da África entre o etnocentrismo e a epistemologia das diferenças* onde as mestras em História Regional e Local Kátia Luzia Soares Oliveira e Ana Paula

Moreira Magalhães(IFBA) analisam a escrita da História da África por meio de uma perspectiva marcada pelos pressupostos da longa duração de Fernand Braudel, buscando dialogar com a obra de Achile Mbembe, observando as relações de alteridade, complexidade e diversidade que compõe os dizeres e a escrita sobre a História do continente africano.

Das representações sobre a África, passamos às representações sobre a América, com o artigo *Relações inter-humanas e espaços de alteridade negada no novo mundo: Os escritos de Colombo e a visão primeira sobre a terra e sobre o outro*, de autoria do mestrando em História & Espaços, Erick Matheus Bezerra Mendonça Rodrigues (UFRN). O artigo discute as primeiras percepções sobre o Novo Mundo, especialmente no âmbito da visão espacial sobre as novas terras e da caracterização do seu elemento humano, tendo como base o conceito de alteridade negada. Para tanto, a fonte utilizada são os relatos de Cristóvão Colombo acerca das novas terras descobertas e dos povos que ali habitavam no final do século XV.

O quarto artigo se intitula “*Este delito tem pena de morte por direito*”: *André de Freitas Lessa, um sodomita na teia da Inquisição (Olinda, 1593-1595)*. Escrito pelo mestrando Ronaldo Manoel Silva (UFRPE), o texto trata do processo inquisitorial do sapateiro André de Freitas Lessa, sentenciado na primeira visitação do Santo Ofício à capitania de Pernambuco, no século XVI (1593-1595), por crime de sodomia perfeita, a atual prática de sexo anal homossexual, e de como a rede formada pelo sapateiro e seus clientes desafiava e rejeitava os valores morais impostos no período.

Também compõe o dossiê o artigo “*Outro olhar: as práticas sociais da região do Baixo Centro (BH/MG)*”, proposto pela mestranda no Programa de Pós-Graduação em Geografia - Tratamento da Informação Espacial Fernanda Mingote Colares Luz(PUC-Minas), que aborda a disposição da dinâmica de ocupação do espaço público, frisando a influência do Estado neoliberal na organização das cidades. Dando ênfase na região chamada Baixo Centro, em Belo Horizonte, Luz busca analisar como tais práticas se apresentam nessa região.

E, fechando nosso dossiê temático, temos a mestranda Daiane Santana Santos (UFCEG), que apresenta seu artigo *A busca por uma "cidade certa": processos reguladores e homogeneizantes na cidade do Salvador (1940-1950)*, onde procura mostrar as estratégias de normatização e mobilidade dos corpos, principalmente daqueles "sujeitos infames", na capital baiana no final da primeira metade do século XX. A autora constrói sua narrativa problematizando o discurso higienista, comportamental e disciplinador, notadamente representado pelo Escritório do Plano de Urbanismo da Cidade do Salvador (EPUCS) e os Códigos de Postura, confrontando-o com as fotografias do álbum *Retratos da Bahia (1990)*, do fotógrafo franco-brasileiro Pierre Verger, buscando perceber o lugar (es) do(s) corpo(s) e de que maneira ele(s) se reinventa(m) e se move(m). O trabalho dialoga com Michel Foucault, Michel de Certeau e Georges Bataille, e traz uma importante reflexão sobre as práticas urbanas e as estratégias de (re)invenção cotidiana dos chamados "sujeitos ordinários", além de flutuar em questões sobre o Urbanismo, e as tentativas de organização racional dos espaços da cidade.

Na Seção Livre, apresentamos *O imaginário urbano e a fotografia: a modernidade e a ruína do bairro da Ribeira*, artigo produzido conjuntamente pela professora Dra. Maria Inês Sucupira Stamatto (UFRN) e pela doutoranda em Educação (UFRN) Anna Gabriella de Souza Cordeiro. O texto traz uma análise comparativa do imaginário urbano do bairro da Ribeira (Natal, RN) no início dos séculos XX e XXI. As autoras selecionaram fotografias de quatro edifícios do referido bairro nos dois momentos recortados para a comparação a que se propuseram desenvolver. A partir das análises, fundamentadas em um instrumental teórico da história cultural, elas identificaram um deslocamento do imaginário urbano que vai da Ribeira como expressão da modernidade, no início do século XX, ao bairro como ruínas, no início do XXI. Para as articulistas, tal deslocamento reflete as dinâmicas processadas historicamente no meio urbano.



Fechando a nossa publicação, apresentamos a entrevista concedida pelo professor Dr. Rafael Chambouleyron (UFPA), historiador que tem se destacado pelas suas pesquisas sobre a atuação da Coroa portuguesa para a região Amazônica, enfocando a ocupação do espaço e a economia colonial. Na entrevista, o professor Chambouleyron tece considerações sobre a importância das categorias espaciais para a produção historiográfica, além de apresentar debates próprios do recorte temático sobre o qual vem atuando que se articulam diretamente com o tema desse dossiê, *A rejeição ao outro: espaços de não-reconhecimento nas relações de alteridade*.

Equipe editorial:

Arthur Fernandes da Costa Duarte

Cid Morais Silveira

Francisco Leandro Duarte Pinheiro

Giovanni Roberto Protásio Bentes Filho

Lucicleide da Silva Araújo

Maria Luiza Rocha Barbalho

Matheus Breno Pinto da Câmara

Thaís da Silva Tenório

O FECHAMENTO DO HORIZONTE ÍNDICO DA IGREJA ORTODOXA COPTA: O CASO DO *SACERDOTE DO POVO DAS ÍNDIAS* NA CORTE DO PAPA SIMÃO DE ALEXANDRIA (689-701)

Alfredo Bronzato da Costa Cruz¹

Artigo recebido em:

Artigo aceito em:

RESUMO:

No tempo do governo eclesiástico do Papa Simão de Alexandria (689-701), um *sacerdote do povo das Índias* apresentou-se em sua corte pedindo que lhe ordenasse um bispo para sua comunidade de origem. O fato de o patriarca estar submetido ao governo muçulmano, mas não seu visitante estrangeiro, contudo, impediu que o caso tivesse uma solução simples. O objetivo deste trabalho é, partindo deste episódio, tecer algumas considerações a respeito de como se deu o fechamento do horizonte índico das missões e relações eclesiásticas da Igreja Ortodoxa Copta, ainda antes do primeiro século de domínio árabe muçulmano no Egito.

PALAVRAS-CHAVE:

Relações inter-cristãs. Relações cristão-muçulmanas. Igreja Ortodoxa Copta.

The closing of the indian horizon of the Coptic Orthodox Church: the case of the *priest of the people of the Indies* at the court of Pope Simon of Alexandria (689-701)

ABSTRACT:

During the times of the ecclesiastical government of Pope Simon of Alexandria (689 - 701), a *clergyman of the people of the Indies* presented himself in his court asking for a

¹ Doutorando em História (PPGH/UERJ, 2015 -); Mestre em História (PPGH/UNIRIO, 2011-2013); Bacharel e Licenciado em História (PUC-Rio, 2005-2009). Bolsista Capes (2015 -). Membro do Núcleo de Estudos de Cristianismos no Oriente (NECO, GT-HR/ANPUH-RIO) e do Núcleo de Pesquisa Histórica do Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (NPH/IPN). Orientador: Prof. Dr. Edgard Leite Ferreira Neto. CL: <http://lattes.cnpq.br/7356386509536437>. E-mail: bccruz.alfredo@gmail.com.

bishop to be assigned to his community of origin. The fact that the patriarch is submitted to the muslim government and his foreigner visitor is not has, however, stopped the case from having a simple solution. The purpose of this paper is, starting from this episode, to draw some considerations regarding how the closure of the Indian horizons of the missions and the ecclesiastical relations of the Orthodox Coptic Church came to be, before even of the first century of muslim arab domain in Egypt.

KEYWORDS:

Inter-christian relations. Christian-muslim relations. Coptic Orthodox Church.

1. Cinquenta anos depois dos primeiros árabes muçulmanos terem entrado como conquistadores nas terras do Egito (639-689), um monge de nome Simão, um sírio que em sua infância havia sido dado como oblato por seus pais à Igreja em Alexandria, foi feito Patriarca dos Coptas.² Sua eleição foi marcada pela interferência do Emir Abd al-Aziz ibn Marwân (r.685-705), na prática, então vice-rei do Egito, nos procedimentos canônicos; este homem, que havia aprovado medidas discriminatórias contra os cristãos na época do antecessor de Simão, o Papa Isaac (r.686-689), parece ter ficado insatisfeito com os coptas terem escolhido um estrangeiro como chefe de sua comunidade religiosa. Enquanto João, hegúmeno do Mosteiro de Az-Zajaj – chamado em grego de *To Enaton* –, mestre de Simão, personagem que havia antes sido indicado ao trono patriarcal, foi vivo, o arcebispo recém-eleito deixou que ele cuidasse de todos os assuntos da Igreja e dedicou-se aos estudos bíblicos e aos contatos eclesiásticos.³ Assim, enquanto “o povo ortodoxo

² Por conveniência e facilitação da leitura, todas as datas do presente *paper* foram convertidas para o calendário gregoriano.

³ O Mosteiro de *Henaton* ou *To Enaton* deriva seu nome do grego *ennea, nove*, por se localizar perto no nono marco miliário a oeste de Alexandria na estrada costeira para a Líbia; já *Dayr Az-Zajaj* parece uma corruptela do árabe *Dayr al-Zujaj*, *Mosteiro do Vidro*, ou *Dayr al-Zajaj*, *Mosteiro dos Vidraceiros*, nomes pelos quais passou a ser conhecido após a conquista árabe do Egito. Depois de ter sido saqueado pelos persas em 619, parece que o complexo monástico recuperou-se rapidamente. Passou com segurança pela invasão islâmica e parece mesmo ter se beneficiado do favor das autoridades muçulmanas durante o primeiro (e talvez o segundo) século de seu domínio. Depois disso, sobreviveu e até mesmo parece ter experimentado alguns períodos de prosperidade nos setecentos ou oitocentos anos de existência que lhe restaram. As fontes para esta larga faixa de

teve grande alegria e paz e unidade na Igreja, e seus negócios cresciam em prosperidade dia após dia”, Simão, correspondia-se com Juliano, então Patriarca de Antioquia, para estreitar os laços que existiam entre estas duas comunidades (EVETTS, 1910, pp. 281-284). Tratou-se do primeiro contato oficial significativo entre essas sés desde o advento do Islã – portanto, em termos muito distintos desde que o Patriarca Atanásio de Antioquia havia visitado o Egito, em algum momento entre os anos 605 e 610, sob o governo eclesiástico do Papa Anastácio de Alexandria (EVETTS, 1907, pp. 481-483). Nos últimos anos do século VI d.C. ambas as Igrejas não eram de nenhuma forma instituições oficiais, como havia sido a Igreja Melquita sob o governo bizantino na região, desde a ruptura do Concílio de Calcedônia (451) e, principalmente, a partir do governo do Imperador Justiniano I (r.527-565); experimentavam, de fato, uma situação absolutamente nova no passar das primeiras décadas de sua submissão política ao terceiro dos monoteísmos médio-orientais.⁴

Em 692, contudo, faleceu Abba João e Simão, depois de dar-lhe dignas exéquias, viu-se sozinho em sua cátedra. Como patriarca, continuava a viver uma vida de rigor monástico, que incluía uma dieta rigorosa, longas orações e uma solidão prolongada – conduta que, por fim, fez com que fosse “odiado pelo povo de Alexandria” (EVETTS, 1910, p. 285). Membros do seu próprio clero tentaram envenená-lo com a ajuda de feiticeiros, e só não tiveram absoluto sucesso em seu intento em função de intervenções milagrosas da Eucaristia.⁵ Por fim, atingido

tempo, entretanto, são tão raras quanto mediócras, de modo que a fase final do Enaton permanece tão obscura quanto à de sua origem (EVETTS, 1907, p. 485 – sobre o saque persa. ATIYA *et alli*, 1991, v. 3, pp. 954-958).

⁴ Sobre a conquista muçulmana do Egito, há uma vasta bibliografia disponível, principalmente em inglês, mas, mais de um século depois de sua publicação, creio que o clássico sobre o assunto continua a ser BUTLER, 1902. Para uma brevíssima introdução ao tema em português, tomo a liberdade de remeter a CRUZ, 2015, pp. 77-98, principalmente pela bibliografia nele indicada (uma versão expandida deste escrito encontra-se em preparação para publicação).

⁵ Para um caso análogo, mas muito mais conhecido, ver: GREGÓRIO, 2009, §3:1-4, pp. 82-84. O mais antigo exemplo da Eucaristia como penhor contra um envenenamento aparece na *Tradição*

através de um ardil, recebeu não só uma visão milagrosa de Jesus, que lhe deu novo ânimo, mas também a visita do Emir, que ao vê-lo à morte, realizou investigações para apurar o que tinha acontecido com sua saúde. Tanto os feiticeiros que prepararam o veneno quanto os padres que o deram ao patriarca foram condenados a serem queimados vivos foram de Alexandria, em um lugar chamado *Faros*; os clérigos só foram salvos deste destino pela intervenção do próprio Abba Simão, que ameaçou demitir-se de seu ofício caso fossem assim supliciados; sua pena foi, portanto, comutada em exílio. Houve também problemas com alguns dos monges, que então se deram com demasiado afínco aos pecados da carne, e com Abba João de Niciu, bispo que foi nomeado pelo Papa Simão como gestor dos assuntos referentes aos mosteiros; pois, ao disciplinar um monge acusado do estupro de uma virgem consagrada, este prelado acabou por espancá-lo até a morte – pelo que os outros bispos do Egito solicitaram a sua deposição. Mais ainda: alguns cristãos leigos e diáconos tomaram segundas esposas, conforme o costume dos muçulmanos, e, ao serem censurados por seus bispos, protestaram disto junto ao Emir. Aproveitando o ensejo, o governante fez reunir em Alexandria os bispos não só dos coptas, mas também dos melquitas, e os chefes dos *gaianitas* e dos *barnasufianos*, e confrontou-os todos a respeito da questão das segundas núpcias dos cristãos e da divisão dos seguidores de Jesus em diferentes partidos eclesiais concorrentes entre si (EVETTS, 1910, p. 286-288).⁶

Apostólica (c.215): “(...) Mas cada um dos fiéis seja zeloso, e antes de comer qualquer coisa, receba a Eucaristia; pois se alguém a recebe com fé, após tal recepção, não poderá ser prejudicado por nada que ingerir, mesmo que se lhe dê um veneno mortal” (HIPÓLITO, 1962, §32:1, p. 60). Para um excelente estudo do material tardo-antigo referente à crença de que os cristãos podiam ingerir veneno sem que este lhes fosse mortífero (fundamentada ou consubstanciada em Mc 16:18b), ver KELHOFFER, 2000, pp. 417-472.

⁶ Os *gaianitas* eram os seguidores de Gaiano, um discípulo de Juliano de Halicarnasso (m.527), que foi quem formulou o *aftartodocetismo*, doutrina extremista do monofisismo, que professava a impossibilidade da corrupção do corpo de Cristo em qualquer momento de sua existência. Os *aftartodocetas* – também ditos *julianistas* ou *fantasistas* – negavam sequer a possibilidade real dos sofrimentos de Jesus, explicando sua paixão como um milagre devido à sua livre vontade e não porque Ele fosse por natureza sujeito à dor. O mais ilustre adepto desta profissão de fé foi o

O costume de reunir diferentes representantes cristãos entre si e, eventualmente, com autoridades judaicas, muçulmanas e, conforme o caso, representantes de outras religiões, foi uma característica recorrente de vários governos islâmicos históricos, da Península Ibérica ao subcontinente indiano.⁷ No Egito, o Patriarca Copta João III de Samannûd (r.677-686) já havia participado de um debate deste tipo com um bispo melquita, um rabino e o mesmo Emir Abd al-Aziz, quando este fez (re)construir o Nilômetro em Hulwân.⁸ A reunião da qual o Papa João tomou parte, entretanto, foi agravada por um incidente ocorrido há muitos quilômetros dali: no primeiro dia do *majlis*, “quando era domingo, chegou ao Emir a notícia de que o exército dos romanos havia se erguido contra o príncipe

Imperador Justiniano I, que a ela aderiu nos anos finais de sua vida; veio a falecer, entretanto, antes de poder emitir qualquer legislação que teria elevado este ensinamento ao estatuto de fé oficial do Império. Graças ao pensamento de Juliano, introduziu-se um cisma na comunidade dos cristãos que professavam a crença na Natureza Única de Cristo; a ele se opôs de maneira bastante veemente Severo de Antioquia, seu antigo aliado, que sustentava não ser de todo impassível o corpo de Cristo antes de sua ressurreição. Com a morte do patriarca copta Timóteo IV em 535, uma parte do povo elegeu para a sucessão Teodósio, seguidor de Severo, enquanto outra parte escolheu Gaiano. Este conseguiu ocupar a sé alexandrina por um curto período; a intervenção do eunuco palaciano Narses (478-573), que viria a ser um personagem de destaque nas guerras de Justiniano na Itália, estabeleceu Teodósio como patriarca de Alexandria. Ao que parece, Gaiano morreu reconciliado com Teodósio, mas alguns de seus seguidores continuaram a contestar a legitimidade de sua eleição e, por consequência, do episcopado de seus sucessores (DI BERARDINO, 2002, pp. 51, 594 e 790). Os *barsanufianos* eram membros de outra das seitas monofisitas que surgiram em torno de Alexandria; por terem rejeitado a comunhão com os patriarcados copta e (evidentemente) melquita, também ficaram conhecidos como *acéfalos*. Não está claro, entretanto, se rejeitaram inicialmente a instituição patriarcal em si; dois de seus expoentes, Zenão e Severo, vieram a ser feitos, respectivamente, patriarcas de Constantinopla (511) e de Antioquia (512). Opuseram-se com obstinação ao *Henoticon* (482) e, de fato, a qualquer tentativa de conciliação entre as posições calcedônica, miafisita e monofisita. A maioria dos monges egípcios, sírios e palestinos parece ter sido adepta ou simpatizante da facção dos barsanufianos entre o meado do século VI e o primeiro quarto do século seguinte. Durante o pontificado de Alexandre II de Alexandria (705-730), os monges barsanufianos de Al-Munâ foram reintegrados à comunidade eclesiástica copta. No começo do século IX, o Patriarca Marcos II de Alexandria (m.819) rebatizou os dois últimos líderes deste grupo, Jorge e seu filho Abraão, na Igreja de São Mennas Mártir em Maryût, e eles foram acompanhados em seu conformismo pelos poucos barsanufianos então remanescentes (ATIYA *et alli*, 1991, v. 2, pp. 347-348; DI BERARDINO, 2002, pp. 35-36).

⁷ Para uma introdução ao tema através de um excelente conjunto de estudos de caso, ver: LAZARUS-YAFETH, 1999.

⁸ Esse episódio está felizmente bastante bem documentado, cf. ANÔNIMO. 2012. Coleção *Orient Chrétien*, n. 10. Em português, a respeito, ver CRUZ, 2016/1.

Justiniano, que o havia deposto e designado Leôncio como soberano em seu lugar” (EVETTS, 1910, p. 289) Ora, de fato, a política fiscal rigorosa, os gastos extravagantes, o descontentamento provocado por certo número de reformas religiosas, a política de reassentamentos e os conflitos com a aristocracia, levaram com que em 695 a população do Império Romano do Oriente se sublevasse contra o Imperador Justiniano II, coroado dez anos antes. Liderados por Leôncio – um isáurio que nos anos anteriores havia comandado o exército bizantino contra os muçulmanos na Anatólia, na Geórgia e na Armênia, que era considerado um militar bárbaro e cruel mesmo pelos padrões de seu tempo, e que havia sido há pouco nomeado estrategista do tégama de Hellas (Peloponeso) – e ostensivamente apoiados pelo Patriarca Calínico de Constantinopla (r.693-705) – que eventualmente veio a ser considerado um santo – soldados, criminosos comuns e membros da facção dos Azuis tomaram as ruas, palácios e igrejas da cidade imperial. Justiniano foi deposto, teve seu nariz e parte de sua língua cortados e foi mandado para o exílio em Quersoneso, na Criméia (TEÓFANES, 1997, pp. 514-515; KAZHDAN, Alexander P. *et alli*, 1991, v. 2, ps. 1084-1085 e 1212-1213; DI BERARDINO, 2002, p. 248; DE S. CALLINICO, 1867, pp. 644-646). Sabendo de tais fatos, o Emir Abd al-Aziz

(...) imediatamente deu ordens para que os magistrados de cada província devessem ser reunidos, e as pessoas de Alexandria, e os bispos e os muçulmanos, que a também a eles fosse dado o conhecimento do desastre dos romanos. Assim foi reunida uma grande multidão, e ele lhe disse: *Esse tem sido o costume dos romanos: quando um príncipe é deposto um outro toma o seu lugar.* Então o Emir determinou que nesse dia deveriam ser proibidas todas as Liturgias dos cristãos. Para os muçulmanos, ele disse que os cristãos estavam em erro, dando a Deus uma esposa e um filho, e proferindo muitas falsidades em sua religião; e o Emir repreendeu-lhes [aos cristãos] sua falta de acordo nas doutrinas da religião (EVETTS, 1910, p. 289).

A proibição das Liturgias dominicais não era comum, mesmo pelos governantes muçulmanos; pode-se supor que essa medida tinha como alvo principal os melquitas que, em suas liturgias, continuavam a orar regularmente pelo Patriarca e pelo Imperador de Constantinopla; no século VI e nos anos imediatamente anteriores à invasão árabe, as igrejas provinciais, inclusive no Egito, tiveram um papel crescente em fomentar a sujeição ao trono constantinopolitano servindo como polos de difusão dos decretos e de reiteração dos comunicados imperiais (MCCORMICK, 1990, p. 238). Mesmo nos dias de hoje os ortodoxos (e, em menor escala, os católicos de rito bizantino) preservam em seus livros de oração uma série de preces que ilustram o local que os imperadores, suas vitórias e sucessões ocupavam na tessitura da vida religiosa da sociedade do Império Romano do Oriente e das sociedades derivadas de seu tronco civilizacional (como a imperial russa); as liturgias de São João Crisóstomo e de São Basílio fazem isto não raro tomando de empréstimo a linguagem bélica da Bíblia Hebraica (MCCORMICK, 1990, pp. 238-239 e notas correspondentes, n. 33-34).⁹ O imperador Constantino Magno (r.306-337) solicitou a oração comum dos cristãos em seu favor, da mesma forma que Justiniano I e Anastácio I Dicoro (r.491-518) – que a *História do Patriarcado Copta de Alexandria* adjetiva de *o piedoso* e *o príncipe fiel* – fizeram reiteradas vezes – de acordo com a *Vida de São Sabas*, escrita por Cirilo de Citópolis (525-558), especialmente aos monges da Palestina.¹⁰ Séculos antes da conversão do Império, os

⁹ McCormick lembra, por exemplo, que a Liturgia de São Basílio intercede pelo Imperador Cristão, fazendo alusões aos Salmos (140:8, 47:4 e 68:31) e ao Livro de Ezequiel (30:25), ao pedir que o Senhor “(...) Lembre-se (...) de nossos muito piedosos e fiéis imperadores (...) abrigando suas cabeças no dia da batalha, reforçando seu braço, levantando a sua destra, confirmando o seu império, subjugando a todos os gentios/bárbaros que procuram a guerra, concedendo[-nos] uma paz profunda e duradora”; enquanto a de São João Crisóstomo, mais sóbria, pede a Deus unicamente que coloque “debaixo de seus pés [do Imperador] todo inimigo e poder hostil.” Cf. MCCORMICK, 1990, pp. 238-239 e notas correspondentes, n. 33-34. (Todas as citações bíblicas deste *paper* foram verificadas e transcritas a partir da *Bíblia de Jerusalém*. Coordenação editorial de J. Bortolini; tradução de E. M. Balanci et alli. São Paulo: Paulus, 2002).

¹⁰ Constantino, por exemplo, na carta ao governador Anulino, ao ordenar que bispos e vigários fossem isentos de toda função pública civil: “(...) Como parece, por uma série de fatos, que sempre que a religião em que se conserva o supremo respeito ao santíssimo poder do céu foi desprezada,

cristãos orgulhavam-se de cumprir escrupulosamente a injunção paulina de orar ao seu Deus em favor de seus governantes; autores diversos como Clemente de Roma, Melitão de Sardes, Tertuliano e Orígenes, por exemplo, confirmam a observância deste preceito na Igreja pré-constantino-teodosiana (MCCORMICK, 1990, p. 237 e nota correspondente, n. 30).¹¹ De outro lado, manuscritos da Liturgia de São Tiago (Siríaca Ocidental) e de São Marcos (Copta) confirmam que as comunidades miáfisitas mantiveram esse costume mesmo depois de Calcedônia; parece, de fato, que rejeitavam os imperadores calcedônicos, não a ideia de um Império Cristão em

foi causa de grandes perigos para os assuntos públicos, e por outro lado, quando foi admitida e preservada legalmente proporcionou ao nome romano enorme fortuna e uma prosperidade singular a todos os assuntos dos homens – pois isto é obra dos benefícios divinos, decidi, estimadíssimo Anulino, que aqueles varões que com a devida santidade e com a familiaridade desta lei estão prestando seus serviços pessoalmente ao culto da divina religião recebam a recompensa de seus próprios trabalhos. § Por esta razão, aqueles que dentro da província a ti confiada estão prestando pessoalmente seus serviços a esta santa religião na Igreja Católica, (...) quero que, sem mais e uma vez por todas, fiquem isentos de toda função pública civil, para que não ocorra que por algum erro ou por um extravio sacrílego vejam-se afastados do culto devido à divindade; antes, estejam ainda mais entregues ao serviço de sua própria lei sem estorvo algum, já que, se eles rendem à divindade a maior adoração, parece que acarretarão incontáveis benefícios aos assuntos públicos.” Cit. *in*. EUSÉBIO, 2005, t. 9, §7, pp. 341-342. Sobre os títulos do Imperador Anastácio na tradição copta: EVETTS, 1907, ps. 185 e 187. Sobre os pedidos de oração feitos por Anastácio e Justiniano I aos monges da Palestina: MCCORMICK, 1990, p. 240 e nota correspondente, n. 40.

¹¹ Como fundamento escriturístico, cf. p. ex. 1Tm 2:1-2: “(...) Recomendo, pois, antes de tudo, que se façam pedidos, orações, súplicas e ações de graças por todos os homens, pelos reis e todos os que detêm a autoridade, a fim de que levemos uma vida calma e serena, com toda a piedade e dignidade.” A nota de rodapé da *Bíblia de Jerusalém* remete o leitor destes versículos a Rm 13:1-7: “(...) Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação. Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberás elogios, pois ela é instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que ela traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal. Por isso é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência. É também por isso que pagais impostos, pois os que governam são servidores de Deus, que se desincumbem com zelo de seu ofício. Dai a cada um o que lhe é devido: o imposto a quem é devido; a taxa a quem é devida; a reverência a quem é devida; a honra a quem é devida.” Se os exemplos da observância deste preceito podem ser encontrados com relativa facilidade nos documentos produzidos antes da oficialização do cristianismo como religião oficial do Império Romano – e *mesmo em períodos de perseguição* –, eles tornam-se realmente abundantes no período posterior à promulgação do Édito de Tessalônica (392), instrumento jurídico pelo qual isto se deu.

si (MCCORMICK, 1990, p. 239, n. 34-35).¹² A proibição das celebrações no dia em que chegou à Alexandria a notícia da deposição de Justiniano II, portanto, podia visar tanto à proibição de discussões posteriores sobre o assunto da sucessão dos romanos, quanto a eventual remessa de apoio sobrenatural ao governante adventício da parte dos cristãos egípcios. Neste sentido, a oração do Papa Benjamin de Alexandria (r.622-661) diante de ‘Amr ibn al-‘As, o general islâmico responsável pela conquista do Egito, precisa ser vista criticamente: é tanto a continuidade e transferência de uma prática, antes voltada aos governadores bizantinos (que os coptas consideravam ilegítimos, pois caídos na heresia desde 451), quando uma ação oportunista, no sentido de obter o favor do novo comandante-em-chefe do país (EVETTS, 1907, pp. 232-233; CRUZ, 2015/1, pp. 85-87).

A crítica aos cristãos por terem dado a Deus uma esposa e um filho é de origem corânica e tornou-se um tópico recorrente do debate entre muçulmanos e cristãos.¹³ Da mesma forma, a acusação feita aos primeiros pelos segundos de que esses são extremamente desunidos – um suposto castigo por suas *prestidigitações* em matéria teológica (GRIFFITH, 2008, pp. 29-32 e 35-38 e notas correspondentes, n.

¹² Também VAN HAELST, 1970, pp. 95-114 (refere-se a uma litania de intercessão que contém preces pelos imperadores, cujo uso pode ser rastreado até um período posterior a Calcedônia). Cotejar a afirmação do parágrafo *supra* com JENKINS, 2013, pp. 38-40.

¹³ Cf. p. ex. Qr 4:171: “(...) Ó adeptos do Livro, não vos excedais em vossa religião, e não digais de Deus senão a verdade! O Messias, Jesus, o Filho de Maria, nada mais era do que o Mensageiro de Deus e Sua Palavra e um sopro de Seu Espírito que Ele fez descer sobre Maria. Acreditai, pois, em Deus e em seus Mensageiros e não digais: *Trindade*. Abstende-vos disso. É melhor para vós. Deus é um Deus único. Glorificado seja! Teria um filho? Como! A Ele pertence tudo o que está nos céus e tudo o que está na terra. Basta-vos Deus por defensor.” E 5:116-117: “(...) E quando Deus perguntou: *Ó Jesus, filho de Maria, disseste tu aos homens: ‘Adorai-me e a minha mãe como dois deuses em vez de Deus?’* Respondeu: *Glorificado sejas! Como diria eu o que não me pertence? Se o tivesse dito, Tu o saberias. Sabes o que está em minha alma e não o sei o que está em Tua alma. És tu o conhecedor dos invisíveis. Não lhes disse senão o que me ordenaste: ‘Adorai Deus, meu Senhor e vosso Senhor’. E eu era testemunho do que faziam enquanto vivi entre eles. Quando me chamaste a Ti, eras Tu quem os observava. Pois és testemunha de tudo.*” (Todas as citações corânicas deste *paper* foram verificadas e transcritas a partir de *O Alcorão: livro sagrado do Islã*. Tradução, introdução e notas de Mansour Chalita. 7ª ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014). Sobre o importante papel de Jesus no Corão e na tradição islâmica, ver, antes do mais, LEIRVIK, 2010.

20-24 e 38-43).¹⁴ Não se deve perder de vista, por um lado, que a rivalidade violenta entre as facções cristãs (e entre cristãos e judeus) era uma realidade bem conhecida inclusive de Muhammad, quando dos estágios mais iniciais da pregação do Islã (CRUZ, 2015/2, p. 264-273; KÜNG, 2010, pp. 66-81). Também, por outro lado, que Abd al-Aziz, governante do Egito, já havia feito mais do que criticar os cristãos por sua divergência religiosa: sabendo que o Papa Isaac havia enviado “cartas ao rei dos abissínios e ao rei dos núbios, ordenando-lhes que fizessem juntos a paz e orando para que não pudesse haver nenhuma má vontade entre eles (...) por conta de uma disputa que havia entre os dois”, o Emir fez trazer o Patriarca à sua presença e ameaçou condená-lo à morte por essa interferência em tais assuntos; podemos imaginar que tenha lembrado ao eclesiástico que abissínios e núbios, que estavam nominalmente submetidos à sua autoridade eclesiástica, escapavam ao domínio do Islã, mas não a Cátedra de Alexandria e o seu ocupante.¹⁵ Uma

¹⁴ Cf. p. ex. Qr 5:14-15.17-18: “(...) E aceitamos a Aliança dos que declararam: *Somos cristãos*. Mas eles também esqueceram parte do que lhes foi ordenado. Suscitamos por isso a inimizade e o ódio entre eles, os quais os acompanharão até o dia da Ressurreição. Deus os informará então do que tiverem feito e deixado de fazer. Ó adepto do Livro, Nosso Mensageiro [i.e. Muhammad] veio expor-vos muito do que escondíeis do Livro e passar por cima de muito. Deus vos enviou uma luz e um Livro evidente. (...) Descreem os que dizem que Deus é o Messias, o filho de Maria. Dize: *Quem seria capaz de fazer seja o que for contra Deus se Ele quisesse aniquilar o Messias, o filho de Maria, e sua mãe e todos os habitantes do mundo? A Deus pertence o reino dos céus e da terra e tudo quanto existe entre eles. Deus cria o que Lhe apraz. Ele tem poder sobre tudo*. Dizem os judeus e cristãos: *Somos os filhos de Deus e os seus bem-amados*. Pergunta: *Por que, então, Ele vos castiga os pecados? Sois antes criaturas humanas iguais às demais de Suas criaturas? Ele perdoa a quem Lhe apraz e castiga a quem Lhe apraz. A Ele pertence o reino dos céus e da terra e tudo quanto existe nele. É para Ele que será o retorno*.” Ver também: HÄMEEN-ANTTILA, 2009, pp. 21-30; GILLIOT, 2009, pp. 31-56; MAZUZ, 2012, pp. 51-53.

¹⁵ A Igreja da Núbia parece ter mantido originalmente relações complexas com a Igreja Copta; a confiarmos nos testemunhos iconográficos e nos vestígios epigráficos, o grego parece ter sido o idioma inicial da comunidade cristã autóctone, passando-se, a partir do século X, majoritariamente para o núbio antigo (também chamado de núbio medieval), pertencente ao grupo das línguas do Sudão Oriental. O velho núbio era escrito em alfabeto copta (ele próprio derivado do grego), ao qual se fizeram algumas adaptações para este uso local; o copta propriamente, apesar de muito empregado, parece ter sido um idioma aí 1. sobretudo escrito e 2. quando falado, de uso quase que só das comunidades coptas que por um motivo ou outro trasladaram-se à Núbia. Durante o governo do Papa Cristódo de Alexandria (r.1047-1077) o rei e o episcopado núbio conseguiam ainda interferir a favor do seu líder espiritual junto ao governo islâmico do Egito; após a queda da dinastia dos Fatímidas (1170), entretanto, as relações entre os cristãos núbios e os muçulmanos egípcios deterioraram-se com rapidez; aquilo que a historiografia convencionalmente reconhece como

intrincada contra-intriga foi realizada para que cartas diferentes das enviadas pelo patriarca aos seus correligionários sulistas chegassem às mãos do governante

tendo sido a *idade de ouro* da Núbia cristã chegou ao fim quase na mesma época, e os enfrentamentos com as tropas do sultão aiúbida Salâh al-Dîn (r.1174-1193) marcaram na história da região o derradeiro período do cristianismo histórico. Pressionadas pelos cada vez mais bélicos governantes do Egito, por ondas de populações vindas do interior e do sul e por drásticas mudanças climáticas que afligiam todo o continente africano a este período (mas de modo especial o entorno nilótico), a Igreja da Núbia perdeu seu dinamismo e sua coesão. “Com o passar do tempo, os núcleos cristãos se foram desfazendo ou amesquinhando. No fim do século XV, um visitante italiano topou com uma pequena colônia de núbios junto ao mosteiro de Esna. Se praticavam o batismo, o matrimônio e o sepultamento cristão, haviam esquecido quase todo o resto. Cerca de cinquenta anos depois, o padre Francisco Álvares ouviu um natural de Trípoli de Suria, João, dizer-lhe que havia na Núbia cento e cinquenta igrejas ‘que ainda têm crucifixos e imagens de Nossa Senhora e outras imagens pintadas pelas paredes e tudo velho’. Dele soube também que ‘a gente da terra não são cristãos, mouros, nem judeus’, mas ‘vivem com desejos de ser cristãos’” (SILVA, 2006, pp. 264-265 e notas correspondentes, n. 80-81 ao cap. 8, p. 727; JAKOBIELSKI, 2011, pp. 255-257). A história das relações entre a Igreja da Abissínia e a Igreja de Alexandria é não só mais longa, mas ainda mais intrincada. A Etiópia reivindica um vínculo apostólico próprio e seu cristianismo manteve sempre uma disciplina e uma espiritualidade de traços marcadamente autóctones, não obstante a porosidade que, principalmente nos séculos anteriores ao advento do Islã, manifestou em relação às tradições eclesiais estrangeiras. Não obstante, desde a ordenação de Frumêncio por Atanásio Magno os metropolitanos de Axum, chefes (ao menos nominais) da Igreja da Etiópia são nomeados e ordenados em Alexandria - circunstância que veio a se tornar um motivo de constantes desencontros diplomáticos entre os monarcas abissínicos e os governantes muçulmanos do Egito que, sem jamais conseguir exercer uma significativa pressão política no altiplano etíope, procuraram de todo jeito interferir nestas nomeações ou, quando possível, para instaurar a desordem na *eclesia* abissínia, adiá-las *sine die*. Essa triangulação eventualmente causou incidentes problemáticos para todas as partes envolvidas. O Papa Cirilo IV de Alexandria (r.1854-1861) que, em 1856, foi o primeiro dos chefes da Igreja Copta a visitar a Etiópia, fê-lo não propriamente como um líder espiritual, mas como um enviado do vice-rei do Egito, Muhammad Sa’id Pasha (r.1854-1863). Incapaz de conceber como um prelado cristão poderia consentir atuar como o enviado de um príncipe muçulmano e desconfiado do interesse do patriarca em assuntos militares, o imperador etíope Tewodros II (r.1855-1868) não apenas o recebeu de forma desfavorável, como o fez prisioneiro. Durante o período de seu cativeiro, o patriarca terminou por excomungar Tewodros; a situação só se resolveu de modo favorável – com a anulação da excomunhão a e a libertação do prelado – graças à intervenção do clero etíope e de diplomatas estrangeiros. Apenas a partir dos anos finais do século XIX, sob intensa pressão dos monarcas abissínicos, é que houve o desenvolvimento de um episcopado autóctone; foi na esteira da crise eclesial detonada pela ocupação da Etiópia pela Itália fascista que a Igreja local conquistou sua completa independência. Em junho de 1948 o Ichege Gebre Gyorgis (1891-1970) foi consagrado pelo Papa José II de Alexandria (r.1946-1956) como chefe da Igreja Autocéfala da Etiópia. Em 1959, na Catedral de São Marcos do Cairo, em uma cerimônia na qual participou o Imperador Hailé Selasié (r.1930-1974), ele foi sagrado pelo Papa Cirilo VI de Alexandria (r.1959-1971) como o primeiro patriarca da Igreja Ortodoxa Etíope (SILVA, 2006, pp. 198-201; CRUMMEY, 2006, ps. 457-461 e 481-487; RUFINO, 1997, §10:9-10, pp. 18-20; SÓCRATES, 1892, §1:19, pp. 51-52; TEODORETO, 1892, t. 1, §22, pp. 127-128; RUBENSON, 1966, pp. 70-71; MARA, 1972, p. 115).

muçulmano, o que terminou por salvar o prelado da morte. Mesmo tendo *amainado a raiva* do Emir, contudo,

(...) ele ordenou que se destruíssem todas as cruzes que estavam na terra do Egito, até mesmo as cruzes de ouro e prata. Assim os cristãos da terra do Egito foram perturbados. Além disso, ele fez escrever certas inscrições e colocá-las nas portas das igrejas de Misr e do Delta, inscrições que diziam: *Muhammad é o grande profeta de Deus, e Jesus também é Profeta de Deus. Em verdade, Deus não é gerado e nem gera* (EVETTTS, 1910, p. 279).

Esse tipo de intervenção viria a se tornar recorrente no espaço público na *Dar al-Islam* nos séculos seguintes.¹⁶ Entre outras coisas, ele era um sintoma de que os termos da atuação territorial da Igreja Copta haviam sido modificados rápida e radicalmente com a ascensão política da nova religião. Se nos dias de Panteno e Clemente a Igreja de Alexandria havia estabelecido contato direto com os cristãos discípulos de Bartolomeu, de Mateus e de Tomé na Arábia Meridional, no entorno do Golfo Pérsico e no sul do subcontinente indiano; se desde a ordenação por Atanásio Magno (r.328-373) de Frumêncio como bispo de Axum, os Patriarcas de Alexandria haviam sonhado com a constituição de um verdadeiro império

¹⁶ E sua marca inicial mais contundente é decerto a construção do Domo da Rocha em Jerusalém por ordem do Califa Abd al-Malik (r.685-705). Cf. p. ex. BROWN, 1999, p. 304: “(...) Abd al-Malik tinha feito uma ainda mais agressiva declaração a respeito da superioridade dos muçulmanos sobre todas as outras religiões. Em 692, ele começou a construir a Cúpula do Rochedo no local, então deserto, onde existira o antigo Templo dos Judeus, em Jerusalém. A nova cúpula sobrepunha-se à da Igreja do Santo Sepulcro, de Constantino. No interior, os mosaicos em torno da base da cúpula traziam inscrições do Corão. (...) E eles foram colocados lá com um propósito. Mostravam que o Califa quis deixar claro aos peregrinos muçulmanos que visitavam o local que, no julgamento definitivo de Deus, o passado inteiro do cristianismo tinha sido julgado e apanhado em falta. As inscrições foram retiradas de versículos do Corão no qual os cristãos são especialmente repreendidos: *Ó adeptos do Livro* [ou seja, os cristãos, definidos por sua posse das Sagradas Escrituras], *não vos excedais em vossa religião... Jesus, o filho de Maria, nada mais era do que o Mensageiro de Deus... Teria [Deus] um filho?... Para Deus, a religião é o Islã...* (Corão 4:17 e 3:19).” Ver também GRIFFITH, 2008, pp. 32-33 e notas correspondentes, n. 25-30.

eclesiástico africano, que se estenderia do Delta do Nilo aos altiplanos gêmeos da Abissínia e do Iêmen; se até os desastres consecutivos da morte repentina de Teodósio II e do Concílio de Calcedônia (450-451) a Sé de Marcos havia sonhado ser o centro inabalável da ortodoxia e da disciplina cristã mediterrânea, esses projetos todos tombaram em definitivo na poeira dos séculos sob a pressão constante do governo islâmico (ATIYA *et alli*, 1991, v.5, pp.1635-1636; EUSÉBIO, 2005, t. 5, §10; JERÔNIMO, 1892, §36, p. 866; ATANÁSIO, 2010, §5:31, pp. 243-244; JENKINS, 2013, ps. 42-44, 117-124 – especialmente 123-124 e nota correspondente, n. 129, p. 330 – e 219-223.). Se a *História do Patriarcado Copta de Alexandria* registra a memória da invasão árabe muçulmana do Egito como a memória de um livramento e de uma justa punição, infligida por Deus por meio do Islã contra os imperadores heréticos que perseguiram aqueles que não haviam aderido ao Concílio de Calcedônia, também faz o inventário desse redimensionar, desse estreitamento de horizonte de atuação da Igreja Copta sob o domínio islâmico (CRUZ, 2015/1, pp. 85-95). Um evento ocorrido logo depois do *majlis* do qual tomou parte o Papa Simão, de fato, é particularmente esclarecedor para se pensar como, ao fim do primeiro milênio cristão, por exemplo, a partir de Alexandria, estavam a se romperem os vínculos entre o imenso conjunto de espaços em que se desenvolviam “as atividades cristãs básicas entre o Atlântico e a fronteira da China, como se se tratasse de contas de um imenso rosário partido” (BROWN, 1999, p. 22).

2. Certa feita, “veio um sacerdote do povo das Índias para Abba Simão, a pedir que ordenasse um bispo para os daquela região” (EVETTS, 1910, p. 290). Como sucessor de São Marcos, o prelado tinha toda a autoridade para fazê-lo; a *História do Patriarcado Copta de Alexandria* não dá explicações adicionais a respeito das relações entre as Igrejas de ambas as regiões, por tomar como óbvia a ascendência

da sé patriarcal. O caso, entretanto, estava longe de ser simples, pois se interpôs à sua solução imediata uma circunstância de ordem política significativa: ora, “(...) Então o povo das Índias não era submetido aos muçulmanos” (EVETTTS, 1910, p. 290). Sendo desta forma, o Papa Simão disse ao sacerdote das Índias que não poderia lhe designar um bispo sem a autorização do Emir, remetendo-o a este governante: “(...) se ele me pede, farei por ti isso que requeres, e tu há de retornar em paz à teu país com teus companheiros” (EVETTTS, 1910, p. 290). Nesta frase, uma adição: temos não apenas um viajante, mas uma pequena embaixada. Grupo que acabaria enredado na complexa trama das disputas inter-cristãs egípcias dos primeiros séculos sob governo islâmico. Pois, tendo os gaianitas tomado conhecimento da presença da embaixada de cristãos indianos em Alexandria, abordaram-na no caminho entre a residência do Patriarca Copta e a do Emir e prometeram-na uma solução a seus problemas que, além de imediata, não demandaria nenhum contato com as autoridades muçulmanas.

Os indianos foram conduzidos até Teodoro, chefe dos gaianitas, a quem foi informado o motivo de sua embaixada e este prontamente se dispôs a atender sua demanda. Fez, então, “vir um homem de Maryût e consagrou-o como bispo, e ordenou dois padres como seus acompanhantes, e despediu-os secretamente para as Índias” (EVETTTS, 1910, p. 291). Todos os envolvidos pareciam satisfeitos com os resultados: a embaixada indiana por conseguir seu bispo e os gaianitas por estenderem a sua rede de lealdades para além do Egito. Mas depois de terem viajado vinte dias para o leste, estes viajantes foram capturados por “guardiões das estradas, que haviam sido empregados pelos muçulmanos”, e enviados a Damasco (EVETTTS, 1910, p. 291). O padre indiano conseguiu escapar e retornou a Alexandria; nada mais se diz sobre seus possíveis companheiros de viagem; os três egípcios que haviam sido remetidos por Teodoro, acusados diante do Califa Abd al-Malik por estarem viajando a um país estrangeiro sem a devida autorização, tiveram suas mãos e pés decepados e foram enviados de volta ao Egito, juntamente com uma

reprimenda ao Emir Abd al-Aziz. Na censura pública, registrava o monarca: “(...) Parece que tu não sabes o que se passa no teu próprio país, ou seja, que o patriarca dos cristãos, que vive em Alexandria, enviou informações dos assuntos do Egito para a Índia. Agora, quando lês esta carta, deve infligir a ele duzentos açoites e tirá-lo cem mil dinares de multa, dinheiro que deve enviar-nos sem demora, de imediato, pelos emissários que mando diante de ti” (EVETTTS, 1910, p. 291). O assunto havia chegado ao mais alto nível do governo islâmico e se tornado um problema de política internacional; acusado de espionagem, o líder eclesiástico responsável por enviar aqueles missionários para o oriente ver-se-ia em apuros.

Sendo o líder do mais numeroso dos grupos cristãos do Egito e tendo sido ovacionado no *majlis* no qual havia participado, foi sobre o Papa Simão que recaiu por primeiro o ônus desta culpa. Ele se encontrava em Hulwân, acompanhado por um bispo, em visita ao Emir, quando chegaram ao governante a censura do Califa e os prisioneiros que lhe foram remetidos de Damasco. Furioso, Abd al-Aziz enviou alguns mamelucos para que, durante a noite, tomassem os prelados com seus escribas e os conduzissem até a sua sala de audiências, e fê-los jurar por Deus que só lhe falariam a verdade a respeito de todos e quaisquer assuntos sobre os quais fossem ali inquiridos. O diálogo que segue entre ambas as autoridades – decerto não acontecido de fato, mas imaginado pelo redator da *vita* de Abba Simão como deveria ter ocorrido – é uma peça que, além de certa vivacidade literária, é representativa de como os coptas imaginaram a relação de seus líderes com as autoridades muçulmanas em tais momentos de crise. Assim sendo, peço licença ao leitor para citar dele não uma ou duas rápidas passagens, mas um trecho um pouco mais extenso. Procedo desta forma porque acredito que ele representa um momento particularmente dramático e digno de memória do episódio a respeito do qual se está aqui tratando. Pois bem: exortando o emir aos religiosos para que estes lhe dissessem unicamente a verdade,

(...) Respondeu-lhe o patriarca: *Eu temo meu Deus, e governo minha alma em minha conduta para que ela possa ser salva por fazer o bem em todo o tempo. Quanto a mentiras, não só neste dia, mas durante toda a minha vida eu as tenho desprezado, pois elas vêm de Satanás, o inimigo da humanidade. Assim, eu estou pronto, quer por morte ou vida. No que diz respeito à verdade, tanto quanto eu sei, vou dizer o que tiver de dizer diante de Deus e de tua autoridade.* Então a ira do governador ardeu com menor fúria, e este lhe disse: *Foste de fato tu quem nomeou um homem para a diocese das Índias?* Respondeu-lhe, pois, dizendo: *Efetivamente veio a mim um sacerdote deste país, e solicitou isso de mim, mas eu o mandei embora, dizendo-lhe que, a menos que ele me trouxesse uma ordem do Emir, eu não poderia fazer tal coisa.* Então eu escrevi a respeito dele aos seus secretários, para que eles pudessem te informar deste assunto; ele deixou minha casa quando eu estava em Alexandria, e não voltou até agora. Quando o Emir ouviu estas palavras, imaginou que o abençoado dissimulava a verdade com elas porque estava com medo da morte. Por esse motivo, disse-lhe: *Ai de ti! Olhai para as mãos e os pés dos teus amigos, que o Califa enviou para mim. E ele ordenou também que eu tome de ti cem mil dinares, depois de te infligir quinhentas chibatadas. Tu tens dissimulado a verdade, portanto, vou te destruir e fazer passar todos os bispos pelo fio da espada e colocar abaixo todas as igrejas.* No entanto, agora esta é a minha segura promessa para ti: *se me dizes a verdade, vou pagar o dinheiro que te foi demandado em teu lugar, pagá-lo desde o meu próprio tesouro, e nenhum mal suceder-se-á a ti por minha vontade. Pois agora sé honesto comigo.* § Ora, então já era noite. Nessa altura o santo homem respondeu sem medo, dizendo-lhe: *É a glória do príncipe quando ele ama a justiça, e os lábios que são movidos por ódio devem ser desprezados. E agora, penso eu, se viesse uma voz do céu, ordenando que eu me desviasse da verdade, eu não diria nada que me fosse contrário. Mas tu não acreditas em mim por causa do que está entre nós no que diz respeito a estas cartas que chegaram para ti, sobre estas pessoas cujos membros foram cortados, e os homens por quem eles foram mutilados. No entanto, agora eles e as cartas darão testemunho de mim e mostrarão a verdade. Pois, se eu achar graça diante de ti, escreve pedindo que os homens sejam enviados à tua presença, para que a verdade do assunto possa ser conhecida a partir deles e das cartas que foram encontradas em suas mãos, e que eles possam dizer-lhe quem os enviou. Então, se alguma coisa surgir que contradisser as minhas palavras, faças o que tu queres.* Mas o Emir respondeu-lhe: *Como eles trarão para cá os homens cujas mãos e pés foram cortados? Por acaso achas que há algum outro patriarca dos cristãos na cidade de Alexandria além de ti? Por que tu disputas comigo?* Então o homem santo, Simão, respondeu dizendo-lhe: *Estou pressionado por todos os lados. Tu não aceitas a verdade de mim, mas desejais forçar-me a acusar-me daquilo que eu não fiz. No entanto, pelo amor de Deus que há em teu coração, peço que me concedas um prazo de sete dias, e saberá tudo o que ocorreu de acordo com a verdade (EVETTS, 1910, p. 292-294).*

O emir concedeu ao patriarca o prazo de apenas três dias para que o assunto se esclarecesse, e tomou como reféns o bispo e os escribas que o

acompanhavam, ameaçando lhes cortar as mãos e os pés caso ele se demorasse mais do que o combinado em dar-lhe as satisfações exigidas. Confuso, Abba Simão saiu da presença do governante do Egito “e orou a Deus como humildade, com lágrimas, e pediu-lhe para mostrar ao Emir sua inocência da acusação que foi levantada contra ele nesta matéria” (EVETTTS, 1910, p. 294). Deve-se destacar que o prelado não temia apenas por si mesmo e pelos membros de *staff*; a ameaça de Abd al-Aziz de *fazer passar todos os bispos pelo fio da espada e colocar abaixo todas as igrejas* não só evocava a memória das duras perseguições promovidas contra os cristãos coptas pelos romanos, pagãos ou cristãos melquitas, em períodos anteriores, mas era um funesto anúncio do que outros governantes muçulmanos procurariam fazer contra esta comunidade (JENKINS, 2013, pp. 28-39; HYVERNAT, 1911; ATIYA et alli, 1991, v. 4, pp. 1449-1559 e v. 6, pp. 1935-1938; PAPACONSTANTINOU, 2006, pp. 65-86; CRUZ, 2016/2, TADROS, 2015).

Providencialmente, entretanto, ao pôr do sol do segundo dia depois desta sinistra audiência noturna, um dos discípulos mais próximos do patriarca viu andando, perdido pela margem do Nilo, “o negro indiano que era padre e monge, que tinha vindo para Abba Simão, e perguntou se este havia ordenado um bispo para ele, pois não sabia de nada do que tinha acontecido desde então, porque tinha se escondido como fugitivo” (EVETTTS, 1910, pp. 294-295). Pouco preocupado com a demanda do estrangeiro, entretanto, o discípulo do patriarca agarrou-o e levou-o até o seu mestre, sabendo que ele poderia ser a solução para o dilema no qual ele se encontrava. E o indiano disse ao Papa de Alexandria tudo o que tinha acontecido, e como os gainaitas o haviam abordado e Teodoro, o seu chefe, tinha ordenado para ele um bispo e dois sacerdotes como seus assistentes. Desta forma, quando chegou a manhã do dia seguinte, e vencia o prazo concedido a Abba Simão pelo emir, este levou o estrangeiro até o governador – mas pensando em uma maneira de salvar a vida tanto de seu visitante quanto de seu concorrente eclesiástico.

(...) Quando o Emir o viu, disse-lhe: *Talvez agora me digas a verdade, sem mentiras...* Então, o santo Simão respondeu, depois de adorar a Deus sobre o seu rosto, e disse-lhe: *A autoridade dos homens vem da autoridade de Deus, e aquele que exerce a autoridade neste mundo deve conseguir lidar com longos sofrimentos, e estar disposto, como o Deus altíssimo, a conceder tréguas com generosidade. Ora, eu desejo que tu dê a promessa de Deus para mim e para os presentes aqui comigo que, em relação a esta ocorrência, tu não farás mal a nenhum dos envolvidos, mas há de perdooá-los por amor de Deus; e, em seguida, a verdade será dada a conhecer ao teu senhorio.* O Emir, então, deu-lhe a certeza de que não lhes faria nenhum mal. Assim sendo, o papa colocou diante de Abd al-Aziz o sacerdote indiano, que lhe fez conhecer tudo o que tinha acontecido, e que Simão era inocente dessa ocorrência (EVETTTS, 1910, pp. 295-296).

Quando o Emir compreendeu tudo o que se passava, mandou o estrangeiro para a masmorra e ordenou que Teodoro deveria ser imediatamente capturado e crucificado fora da cidade. Também agradeceu ao Papa Simão por sua honestidade e seus préstimos e escreveu uma carta pública a Abd al-Malik, seu irmão, para dar notícia precisa do que tinha se passado, explicando-lhe que o Patriarca dos Cristãos Coptas não era um espião, mas um homem leal, inteiramente inocente, que nada tinha a ver com as andanças não autorizadas de homens com informações importantes para terras estrangeiras; “e elogiou-o para o califa, contando de sua bondade, de sua retidão e de sua castidade” (EVETTTS, 1910, p. 296). Por fim, recordado de sua promessa, por intercessão de Abba Simão, Abd al-Aziz poupou tanto o padre indiano quanto Teodoro, pois na mente do emir não restava mais qualquer dúvida de “que não houve engano da parte do patriarca” (EVETTTS, 1910, p. 296).

3. Todo o episódio da presença do *sacerdote do povo das Índias* em Alexandria ao tempo do pontificado de Abba Simão coloca uma série de questões muito

interessantes sobre o mundo extremamente complexo no qual estes personagens se moviam. Levantarei aqui – e mesmo assim de forma unicamente preliminar – apenas uma delas, referente à possível procedência do *negro indiano que era padre e monge* e que se dirigiu até o Papa da Igreja Ortodoxa Copta em busca de um bispo para sua comunidade eclesiástica. Observe-se que sua origem está longe de ser clara: para grande perturbação e/ou excitação dos historiadores, uma palavra como *Índia* – que não é uma referência a uma simples realidade geográfica, mas antes um conceito ou feixe de conceitos, ou seja, uma intervenção da linguagem que instaura uma realidade (ou várias) – permanece por séculos a mesma enquanto não apenas os fenômenos que ela designa, mas seu próprio significado possui um desenvolvimento histórico particular (BOWESOCK et alli, 1999, pp. 511-513; POUCHEPADASS, 1993, pp. 415-424).¹⁷

Nas fontes bizantinas do primeiro milênio da era cristã, o termo *Índia* podia referir-se tanto ao subcontinente indiano quanto ao altiplano etíope e/ou à Arábia meridional. As *Índias*, sem maior especificação, referiam-se normalmente ao conjunto das terras afro-asiáticas banhadas pelo Oceano Índico, no vasto arco que vai das costas da Ilha de Madagascar às de Sri Lanka. Excetuando-se um texto como a *Topografia Cristã* (c.550), de Cosme *Indicopleuste* – literalmente, *o que viajou para a Índia* –, escrito que, em meio a especulações de ordem teológica e cosmológica, dá uma descrição bastante precisa de certas partes da Ásia do Sul, parece que a partir do século IV – e especialmente com o fracasso da aventura axumita de Justiniano I –, quando tratam das relações com as *Índias*, os bizantinos referiam-se antes do mais aos contatos com os etíopes (MAYERSON, 1993, pp. 169-174). De fato, os autores romano-cristãos que incidentalmente mencionam a/s *Índia/s* manifestam uma ignorância factual em relação a este assunto que é consideravelmente maior do que a de seus predecessores do período clássico e helenístico – sinal não tanto da ruptura

¹⁷ Sobre a questão teórico-metodológica aludida, especialmente KOSELLECK, 2006, pp. 97-118.

do comércio do mundo mediterrâneo, através do Mar Vermelho, com o subcontinente indiano, cujos produtos continuavam sendo demandados em Constantinopla tal como antes haviam sido em Roma, mas antes da conquista da hegemonia desta atividade por intermediários sul-árabes e etíopes (MAYERSON, 1993; MARGABANDHU, 1965, pp. 316-422; MCLAUGHIN, 2010, pp. 7-82; POWER, 2010, pp. 30 -118 – mas todo o trabalho é muito importante; PARKER, 2008 – especialmente a pt. 3, cap. 4, pp. .147-202).¹⁸ A *confusão das Índias* que existe no uso em grego e latim que se faz deste termo no primeiro milênio da era cristã não é, entretanto, isolada. O Rabbi Yehudah Hinduah, citado no *Talmude Babilônico* (Kiddushim 22b), por exemplo, aí é mencionado como tendo vindo “da terra dos etíopes” (MAYERSON, 1993, p. 174 e nota correspondente, n. 35). Apesar de sua vasta erudição e de seu senso crítico, Miguel, o Sírio (m.1199), incorreu nessa mesma baralhada; em sua *Crônica*, ele redigiu dois capítulos cujos meros títulos são suficientes para deixar claro o estado de seu uso dos vocábulos: “Das coisas que acompanharam o reinado do Imperador Justiniano [Justino] entre os reis indianos e cushitas, e nos reinos dos indianos, dos cushitas e dos himiaritas, e de como eles testemunharam a verdade no ano de 835 (dos Selêucidas) no tempo de Justiniano” e “Do tempo em que Justiniano perseguiu os crentes ortodoxos, e os judeus conseguiram vantagem e conseguiram constituir um rei, o que aconteceu porque os reis da Grande Índia disputaram entre si mesmos; o rei da Índia Exterior, que era chamado Aksdon, levantou-se contra o rei da Índia Interior, cujo nome era Anzug; e assim que o rei judeu começou o seu reinado, ele perseguiu os cristãos” (MINGANA, 1926, pp. 444-445 e nota correspondente, n. 6; MIGUEL, 1901, v. 2, p. 183; MIGUEL, 2013, p. 106). A expressão *Grande Índia*, neste contexto, refere-se à uma união das regiões da Etiópia e da Arábia Meridional (MINGANA, 1926, p. 445). Uma idêntica confusão aparece, nos mesmos termos, nos escritos de Dionísio de Tell-Mahre (m.845) e em outro dos mais conhecidos autores siro-ocidentais,

¹⁸ Para a consideração de outro tipo de fluxo – e sua interrupção – ver BUENO, 2016, pp. 66-73.

Dionísio bar Şalībī (m.1171), que escreveu como segue: “(...) Pois, então, todos os armênios, egípcios, núbios, etíopes, e a maioria dos indianos [i.e. dos himiaritas] e dos líbios (...) aceitaram a fé de São Cirilo, São Dióscoro e São Severo, o Grande” (cit. MINGANA, 1926, p. 445 e nota correspondente, n. 2). E também, mais adiante: “(...) Nós, os sírios, com os armênios, os egípcios, os etíopes, os núbios e os indianos, referimo-nos no *Triságion* ao Filho” (cit. MINGANA, 1926, p. 445 e nota correspondente, n. 3).¹⁹ Os exemplos poderiam se multiplicar indefinidamente nos autores siro-ocidentais. Entre os autores siro-orientais – inapropriadamente ditos *nestorianos* – a recorrência nesta confusão é consideravelmente menor; neles o termo Índia é geográfica e etnograficamente muito mais próximo do que se considera a Índia moderna (MINGANA, 1926, p. 445). Nos autores árabes dos primeiros séculos do Islã, havia um termo geral (*al-sūdân*, plural de *al-aswad*) para designar todos aqueles de pele negra, independentemente de seu lugar de origem, reunindo às vezes sob uma mesma rotulação indianos do sul e africanos de quaisquer regiões aquém do Magreb; os *habasha* (etíopes), os *şandj* e os *nûba* (núbios) eram grupos que se destacavam no interior deste macro-conjunto sem dele se excluir (TALIB & SAMIR, 2011, pp. 834-836).

¹⁹ No *Catálogo da Coleção Mingana*, a referência ao manuscrito é diversa da que consta no artigo (MINGANA, 1933, p. 18). O *Triságio, três vezes Santo*, é um hino padrão das liturgias orientais, calcedônias e pré-calcedônicas, que parece ter sido introduzido em Constantinopla no começo do século V e difundido a partir de meado deste. As Igrejas Copta e Siríaca sustentam que o hino é muito mais antigo, remontando a uma visão que teve José de Arimateia na noite da ressurreição (cf. *Declaração de José de Arimateia* 2-3; v. *Evangelho de Nicodemos* 15:4), mas esta não é a versão mais conhecida a respeito de sua origem. A hegemônica foi dada por João Damasceno (c.675-749) em sua *Exposição da Fé Ortodoxa* (t. 3, §10), na qual afirma que o *Triságio* foi revelado pelos anjos a um menino como remédio a um terremoto que atingiu a capital imperial durante o governo do Imperador Teodósio II (r.408-450) e, cantado pelo povo e atestada sua eficácia, foi registrado e inserido na liturgia por Proclo de Constantinopla (r.434-446); no fim da primeira sessão do Concílio de Calcedônia (451), os bispos reunidos entoaram-no em louvor a Deus pelo bom andamento dos trabalhos da assembleia. No interior da missa, parece ter sido sempre dito antes das leituras bíblicas, à exceção da liturgia egípcia, onde foi colocado imediatamente antes da proclamação do Evangelho, e em toda parte foi associado às primeiras procissões e/ou transladações do clero no interior do rito eucarístico (CABIÉ, 1987, pp. 363-364; DI BERARDINO, 2002, p. 1390). Como bem registra Philip Jenkins (2013, p. 231), “(...) Mesmo hoje, escutá-lo ainda pode impressionar os ouvintes de qualquer tradição cristã ou, de fato, as pessoas de nenhuma fé religiosa consciente.” Em conexão direta com esta discussão, ver AMARAL, 2016.

Uma das causas dessa desafortunada confusão é possivelmente etnográfica. Tratando exclusivamente dos autores cristãos miafisitas síriacos – que tanta influência tiveram sobre seus correligionários egípcios –, Alphonse Mingana recorda que a maioria deles classificava os indianos entre os povos hamitas, ao lado dos sul-árabes, dos abissínios e dos núbios. Esse é o caso de Miguel, o Sírio, do anônimo autor da *Crônica e Edessa* (metade do século VI) e de Gregório Bar Hebraeus (1226-1286), para mencionar apenas três de muitos outros escritores desta prolífica tradição (MINGANA, 1926, pp. 443 e notas correspondentes, n. 1-4). Provavelmente a pele escura de certos grupos do sul da Ásia conduziu à sua aproximação imaginativa com os africanos dentro de uma taxonomia dos tipos humanos de matriz bíblica – que se poderia, em pesquisa posterior, buscar relacionar a seus análogos calcedônico, judeu e muçulmano. Outra causa que pode ter contribuído para isso é a situação geográfica dos litorais sul-árabe e leste-africano, que se encontravam na rota principal de quem ia ou voltava por mar desde o Mediterrâneo para os portos do oeste indiano; o intercâmbio entre estas regiões era não só muito real, mas também muito antigo e relevante – e ainda haveria de permanecer desta forma por um período considerável.²⁰

Feita esta breve memória, voltamos à pergunta sobre a procedência do *sacerdote do povo das Índias*. A *História do Patriarcado Copta de Alexandria* fala de Papa Simão como sendo *um sírio, uma pessoa do Oriente*, e menciona reis *dos abissínios e dos núbios*; por outro lado, explicita que este *negro indiano* agia como emissário de um povo que *não era submetido aos muçulmanos* (EVETTS, 1910, ps. 278, 282, 290 e 294). Ora, se o território do antigo reino dos himiaritas havia sido incorporado pelo nascente califado ainda antes da metade do século VII, a expansão muçulmana para

²⁰ Além das indicações já referidas – especialmente a tese de doutorado de Timothy Power (2010) sobre a região do Mar Vermelho entre os anos 500 e 1000 d.C. – ver também HOURANI, 1979; PEACOCK & WILLIAMS, 2007; SHERIFF, 2010, pp. 607-626; HAWKES & WYNNE-JONES, 2015. Para outra abordagem das relações afro-asiáticas, bastante diversa da enfocada neste *paper*, mas igualmente relevante, ver RASHIDI & VAN SERTIMA, 1988.

o centro e o sul do Hindustão é fenômeno militar e político que só teve lugar a partir do ano 1000, muito especialmente a partir de 1206, com a instauração do Sultanato de Déli (BOWESOCK *et alli*, 1999, pp. 72-753; KENNEDY, 2007. ps. 55-57 e 296-307; EL FASI & HRBEK, 2011, pp. 58-60; POWER, 2010, pp. 142-154; WINK, 2002; WINK, 1997). Por eliminação das possibilidades, portanto, devemos fazer remeter este homem ao próprio subcontinente indiano, aos chamados *Cristãos de São Tomé*. Os cristãos autóctones assumiram este nome porque a história dos primeiros membros do movimento dos seguidores de Jesus na área está tradicionalmente associada ao Apóstolo Tomé. Mesmo se optarmos por ignorar de todo o testemunho dos *Atos de Tomé*, por sua natureza eminentemente lendária, outros dados evidenciam o caráter antigo e mesmo apostólico do cristianismo sul-indiano e sua relação primitiva com a Igreja Copta e com sua Igreja irmã, a Siro-Occidental – que veio a ser chamada, de modo muito inapropriado, de *jacobita*.²¹ Para nos determos em uma única referência significativa, alicerçada na autoridade de escritores tão importantes como Eusébio de Cesareia (c.265-339) e Jerônimo de Estridão (347-420), faça-se menção à Panteno, o primeiro chefe da Escola Catequética de Alexandria, um filósofo que “foi proclamado arauto do Evangelho de Cristo para os pagãos do Oriente e enviado até a terra das Índias” (EUSÉBIO, 2005, t. 5, §10:2, p. 169). Se esta afirmação é digna de crédito, Panteno deve ter atingido o Hindustão antes do final do século II; a mesma tradição afirma que ele ali descobriu que outros pregadores cristãos o haviam precedido e deixaram aos indianos “o escrito de Mateus nos próprios caracteres hebreus, escrito que conservaram até o tempo mencionado” (EUSÉBIO, 2005, t. 5, §10:3, p. 170; JERÔNIMO, 1892, §36, p. 866; DI BERARDINO, 2002, pp. 1073-1074; IRVIN &

²¹ Para uma abordagem (realmente muito) preliminar do problema da terminologia das comunidades cristãs do oriente na historiografia ocidental contemporânea – pois chamá-las de *ortodoxas*, *nestorianas* ou *jacobitas* está muito longe de dar mostras de isenção histórica – ver JENKINS, 2013, pp. 21-23.

SUNQUIST, 2004, pp. 130-131; MOFFETT, 1998, pp. 36-39 e notas correspondentes, n. 41-55, pp. 43-44).

Há desde a segunda metade do século XIX um grande debate entre os que defendem uma origem apostólica do cristianismo no subcontinente indiano, remetendo a instalação da religião ali à presença de Tomé, de acordo com seus *Atos*, e àqueles que argumentam que não existem traços seguros da presença de seguidores de Jesus Cristo naquela região do globo em qualquer período anterior ao tempo do próprio Eusébio de Cesareia ou ainda mais tarde, ou seja, vinculando-a a dispersão dos cristãos persas ocasionada pelas perseguições promovidas, com variada intensidade, pelo Shanshaná Shapur II entre 339 e 379 (MINGANA, 1926, pp. 435-436; IRVIN & SUNQUIST, 2004, ps. 128-131 e 151-152; MOFFETT, 1998, ps. 25-44 e 265-271; NEILL, 1984, pp. 26-49).²² Esta discussão, extremamente interessante, contudo, nos é aqui de menor importância. Isto posto, concluímos, portanto, com três observações. Em primeiro lugar, recordando que foi prática recorrente dos cristãos sul-indianos de períodos posteriores virem buscar seus bispos no oeste, fosse junto aos Patriarcas da Igreja Assíria do Oriente (diofista ou *nestoriana*) ou aos Patriarcas da Igreja Siro-Ortodoxa de Antioquia (miafisita ou *jacobita*), de modo que não é improvável que, em momento anterior da história, quando estava aberta e era mais frequentada a rota marítima que ligava o Egito ao sul da Índia via Arábia do Sul e Mar Vermelho, que recorressem ao Patriarca Copta de Alexandria neste mesmo sentido.²³ Em segundo lugar, destacando que, ao tempo

²² Apesar de muito datado e profundamente comprometido de um ponto de vista institucional (o seu autor era o bispo católico romano), o trabalho de maior fôlego sobre a historicidade da presença ou não do Apóstolo Tomé no Sul da Índia continua a ser MEDLYCOTT, 1905.

²³ Apenas alguns exemplos desta prática, desde que significativos, parecem-me suficientes. O Patriarca Timóteo de Bagdá (780-823), célebre por ter reorganizado a sua comunidade eclesial sob a Dinastia Abássida e por ter participado de um *majlis* no qual tomou assento o Califa Muhammad ibn Mansur al-Mahdi (r.775-785), desmembrou a Província da Índia da Igreja Assíria do Oriente da Metrópole Eclesial de Fars (no sul da Pérsia), à qual ela se encontrava ligada desde pelo menos o meado do século IV, talvez antes; com a autorização das autoridades muçulmanas, também ordenou bispos para as comunidades diofisitas/nestorianas do Tibete, do

do Papa Simão, o entorno do Oceano Índico tinha, para as autoridades eclesiásticas da Igreja Copta, muito pouco ou nada de um *horizonte onírico*, como viria a se constituir para o imaginário cristão medieval (e também para certos geógrafos árabes). Ao contrário da afirmação de Jacques Le Goff em texto célebre (1979, p. 266), o Oceano Índico não era, no período anterior à expansão ibérica, “efetivamente fechado aos cristãos”, ainda que eventualmente o fosse aos cristãos *latinos*. Tratava-se antes de uma região de contatos e formação de redes, na medida em que no *arco das Índias* – ou seja, na ampla região que vai da costa africana ao antigo Ceilão, e talvez ainda além – subsistiam uma série de comunidades cristãs que

Sindh, do litoral oeste e sul do Hindustão e do Sri Lanka. (MINGANA, 1926, pp. 466-467 e notas correspondentes; IRVIN & SUNQUIST, 2004, ps. 356-357 e 386-387; MOFFETT, 1998, pp. 352-353 e notas correspondentes, n. 95-103, p. 370; BAUM & WINKLER, 2003, pp. 60-63). Após o colapso da hierarquia da Igreja Assíria do Oriente na Ásia interior no século XIV, o contato entre a Igreja da Índia e a da Siro-Mesopotâmia foi efetivamente cortado. No fim do século XV, a Metrópole Eclesiástica da Índia encontrava-se sem titular já há algumas gerações, sendo a autoridade tradicionalmente associada ao Arcebispo Metropolitano efetivamente exercida pelo Arquidiácono de Kerala. Em 1491, saíram dessa região do subcontinente emissários ao Patriarca de Bagdá, assim como ao Patriarca Copta de Alexandria e ao Patriarca Siro-Ortodoxo de Antioquia, solicitando a ordenação de um novo bispo para a Índia; parece que então, efetivamente, as divergências teológicas importavam menos do que a premente necessidade pastoral da região. O então Patriarca da Igreja Assíria do Oriente, Shem'on IV Basidi (r.1437-1493) foi o único a responder a esta demanda, consagrando dois bispos – Mar Thoma e Mar Yuhanon, respectivamente para o norte e o sul da Índia – e despachando-os para o subcontinente com plena autoridade para reorganizar a hierarquia eclesiástica na região (MINGANA, 1926, pp. 468-474; IRVIN & SUNQUIST, 2015, pp. 81-83; MOFFETT, 1998, 498-503 e notas correspondentes, n. 3-24, pp. 510-511; BAUM & WINKLER, 2003, pp. 106-107). Em 1653, insatisfeitos com a latinização que as autoridades coloniais portuguesas promoviam na liturgia e nas estruturas eclesiásticas da Igreja da Índia, um grupo dos Cristãos de São Tomé rompeu formalmente com a Igreja de Roma, liderados pelo Arquidiácono Tomé Parampil (m.1670) – que, não encontrando nenhum bispo para ordená-lo, realizou uma espécie de investidura sacerdotal de ordem comunitária. Após algum tempo, os padres latinos, juntamente com Alexandre Parampil, sobrinho de Tomé, que havia sido ordenado bispo de rito siro-oriental e jurado obediência a Roma, conseguiram fazer ingressar a maioria das comunidades tomasinas na obediência ao Papado; elas conservaram a liturgia e alguns dos costumes orientais e passaram a ser chamadas de malabares católicos. Entretanto, um grupo de Cristãos de São Tomé permaneceu leal ao Arquidiácono Tomé, que procurou certificar sua posição junto ao Patriarca de Bagdá. Não obtendo contato com este, fê-lo com o Patriarca Siro-Ortodoxo de Antioquia, que em 1665 enviou ao Malabar o Arcebispo de Jerusalém, Gregório Abdal Jaleel (r.1664-1681), para introduzir Tomé no rito siro-ocidental (miafisita/jacobita) e ordená-lo Arcebispo Metropolitano da Índia da Igreja Siro-Ortodoxa de Antioquia (KHATLAB, 1997, pp. 167-168; IRVING & SUNQUIST, 2015, pp. 258-261; NEILL, op. cit., pp. 310-332). Sobre a presença de indianos no Egito nos primeiros séculos da era cristã, há de se ver também SALOMON, 1911, pp. 731-736.

mantiveram por um longo tempo um rico intercâmbio entre si e com as Igrejas do Egito, da Pérsia, da Mesopotâmia e da Síria (MALEKANDATHIL , 2001; MALEKANDATHIL, 2010, pp. 1-18; SELAND, 2012, pp. 72-86). Não é a existência dentre outro *mare nostrum* cristão que nos deve surpreender, mas antes a nossa ainda crassa ignorância a respeito dele.²⁴ Por fim, deve-se observar com Aziz S. Atiya, que, com o advento dos árabes e do Islã no Egito, cessou por muitos séculos o espírito missionário da Igreja Copta. O próprio peso das perseguições muçulmanas desviou a Igreja de Alexandria de seus projetos internacionais para lidar com os problemas mais imediatos que tinha em sua própria casa (ATIYA *et alli*, 1991, v. 5, p. 1636). Revisitando-se o caso do *sacerdote do povo das Índias* na corte do Papa Simão de Alexandria, não é inapropriado afirmar que o impulso dos coptas para além do Vale do Nilo, constante tão presente nos primeiros séculos de sua história, foi antes mutilado e assassinado por homens como o Emir Abd al-Aziz e o Califa Abd al-Malik.

REFERÊNCIAS

ALBERIGO, Giuseppe. Novas fronteiras da história da Igreja? **Concilium**. Petrópolis, Vozes, n. 57, v. 1, 1970, p. 874

²⁴ IRVING & SUNQUIST, 2004, p. 384: “(...) Grande parte da história dessas igrejas espalhadas pelo cenário da Ásia oriental, na Índia, Pérsia, China, Tibete, Afeganistão, Sri Lanka e até na Indonésia está ainda por ser revelada.” O mesmo se poderia dizer a respeito das comunidades cristãs da Arábia pré-islâmica, da Etiópia e da Núbia, a respeito da qual muito já escreveu, mas ainda pouquíssimo se sabe cá entre nós. Em um artigo publicado em português há mais de quatro décadas atrás, Giuseppe Alberigo (1970, p. 874) chamou a atenção para “um clamoroso, macroscópico privilégio (...) reconhecido por toda a história da Igreja, feita por ocidentais, do Ocidente sobre o Oriente, ao qual, por forma subordinada, segue o privilégio do Oriente grego com respeito ao cristianismo propriamente asiático ou africano, siríaco, copta e assim por diante.” Sem meias palavras, o historiador italiano afirma que “(...) É dessa atitude que depende a ignorância, ainda crassa, que toda a nossa cultura mostra quanto à experiência cristã vivida nas outras áreas geográficas e culturais e, por isso também, quanto às causas remotas que tantos acontecimentos do Ocidente têm justamente na história do cristianismo oriental.” Sobre esta problemática, remeto o leitor também a CRUZ, 2014, pp. 76-105.

AMARAL, Roberta Valle. **A revolta do *Trisagion* no contexto dos conflitos dogmáticos cristológicos antes e depois de Calcedônia.** Monografia (Especialização em História Antiga e Medieval). Pós-graduação lato sensu em História Antiga e Medieval: Religião e Cultura, FSB-RJ. Rio de Janeiro, segundo semestre de 2016.

ANÔNIMO. **A disputation over a fragment of the Cross: a medieval arabic text from the history of christian-jewish-muslim relations in Egypt.** Organização, tradução, introdução e notas de Stephen J. Davis, Bilal Orfali e Samuel Noble. Beirute: Institut de Lettres Orientales de Beyrouth/Dar el-Machreq, 2012

ATANÁSIO de Alexandria. Apologia ao Imperador Constâncio. In: **Contra os pagãos e outros escritos.** Tradução de Orlando Tiago L. R. Mendes; introduções e notas de Roque Frangiotti. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2010. Coleção *Patrística*, n. 18

ATIYA, Aziz S.; ATIYA, Lola; TORJESEN, Karen J. & GABRA, Gawdat (orgs.). **The Coptic Encyclopedia Claremont.** Claremont: CGU School of Religion, 1991.

BAUM, Wilhelm & WINKLER, Dietmar W. **The Church of the East: a concise history.** Tradução de Miranda G. Henry. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2003

BOWESOCK, Glen Warren; BROWN, Peter & GRABAR, Oleg (orgs.). **Late Antiquity: a guide to the postclassical world.** Cambridge: Harvard UP, 1999. Coleção Harvard UP *Reference Library*, n. 9

BROWN, Peter. **A ascensão do cristianismo no Ocidente.** Tradução de Eduardo Nogueira. Lisboa: Presença, 1999. Coleção *Construir a Europa*, direção de Jacques Le Goff, n. 1

BUENO, André. Budistas no Mediterrâneo. **Hélade.** Niterói, NEREIDA-PPGH/UFF, v. 2, n. 2, 2016

BUTLER, Alfred J. **The arab conquest of Egypt and the last thirty years of the roman dominion.** Oxford: Clarendon, 1902

CABIÉ, Robert. La Eucaristía. In: MARTIMORT, Aimé Georges (org.). **La Iglesia en oración: introducción a la liturgia**. 3ª ed. aum. e ampl. Trad. de Joan Llopis. Barcelona: Herder, 1987. Coleção *Biblioteca Herder*, Seção *Liturgia*, v. 58.

CRUMMEY, Donald. Church and nation: the Ethiopian Orthodox Tāwahedo Church (from the thirteenth to the twentieth century). In: ANGOLD, Michael (org.). **The Cambridge History of Christianity. V. 5: Eastern Christianity**. Cambridge: Cambridge UP, 2006

CRUZ, Alfredo B. da C. As várias fibras da túnica inconsútil: a história do cristianismo como mosaico e como rede. **Coletânea**. Rio de Janeiro, FSB-RJ, v. 13, n. 25, janeiro a junho de 2014.

CRUZ, Alfredo B. da C. Hierofanias e territorialidades do cristianismo copta em uma época de transição: a *vita* do Patriarca Benjamin de Alexandria (622-661). **Espaço & Cultura**. Rio de Janeiro, NEPEC-IGEOG/UERJ, n. 37, janeiro a junho de 2015 (2015/1).

CRUZ, Alfredo B. da C. O martírio Mennas de Barshût e a *via crucis* de João de Samannûd: religião, coerção governamental e violência no Egito bizantino e islâmico (século VII). Rio de Janeiro, 2016/2 (a ser publicado em breve).

CRUZ, Alfredo B. da C. O paquiderme axumita: esboço de um contexto político para a Sura 105 do Corão. **Coletânea**. Rio de Janeiro. FSB-RJ, v. 14, n. 28, julho a dezembro de 2015 (2015/2).

CRUZ, Alfredo B. da C. Relações perigosas: etiqueta, extorsão e debate inter-religioso em dois (des)encontros entre o Papa João de Samannûd e o Emir Abd al-Aziz (685-686 d.C.). Texto de comunicação apresentado em 29/11/2016 na 4ª Semana de Egiptologia do Museu Nacional, no âmbito da mesa temática *Imagem, religião e poder*. Rio de Janeiro, 2016/1 (em preparação para publicação nos anais do evento).

DE S. CALLINICO Primo, Patriarcha Constantinopolitano: commentarius prævius; stabilitur cultus; vita. **Acta Sanctotum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur ex latinis et græcis, aliarumque gentium antiquis monumentis.** 2^a ed. Paris/Roma, Victorem Palmé, t. 4 do mês de agosto, v. 38, 1867.

DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.** Tradução de C. A. Serra. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Paulus, 2002.

EL FASI, Mohammed & HRBEK, Ivan. O advento do Islã e a ascensão do Império Muçulmano. In: EL FASI, Mohammed (org.). **História Geral da África. V. 3: a África do século VII ao XI.** Vários tradutores. São Paulo/Brasília: Cortez/UNESCO no Brasil, 2011.

EUSÉBIO de Cesareia. **História Eclesiástica.** Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo; Fonte, 2005.

EVETTS, Basil Thomas Alfred (org.). History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Parte 2: de Pedro I a Benjamin (†661). Versão bilíngue em árabe e em inglês, editada, traduzida e comentada por Basil Thomas Alfred Evetts. **Patrologia Orientalis.** Paris, Firmim-Didot, t. 1, 1907.

EVETTS, Basil Thomas Alfred (org.). History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Parte 3: de Ágatão a Miguel I (†766). Versão bilíngue em árabe e em inglês, editada, traduzida e comentada por Basil Thomas Evetts. **Patrologia Orientalis.** Paris: Firmim-Didot, t. 5, 1910

GILLIOT, Claude. Christians and christianity in islamic exegesis. In: THOMAS, David *et alli* (orgs.). **Christian-muslim relations: a bibliographical history. V. 1: 600-900.** Leiden/Boston: Brill, 2009. Coleção *The history of christian-muslim relations*, n. 11.

GREGÓRIO Magno. **São Bento: vida e milagres: segundo livro dos Diálogos.** Tradução de D. Leão Dias Pereira, OSB; introdução e notas de D. Justino de

Almeida Bueno, OSB. 2ª ed. Juiz de Fora/Rio de Janeiro: Subiaco/Lumen Christi, 2009.

GRIFFITH, Sidney H. **The Church in the shadow of the Mosque: christians and muslims in the world of Islam**. Princeton: Princeton UP, 2008. Coleção *Jews, christians and muslims from ancient to the modern world*, n. 15.

HÄMEEN-ANTTILA, Jaakko. Christians and christianity in the Qur'ân. In: THOMAS, David *et alli* (orgs.). **Christian-muslim relations: a bibliographical history. V. 1: 600-900**. Leiden/Boston: Brill, 2009. Coleção *The history of christian-muslim relations*, n. 11.

HAWKES, Jason D. & WYNNE-JONES, Stephanie. India in Africa: trade goods and connections of the late first millenium. **Afriques** [online], n. 6, dezembro de 2015. Disponível em: <http://tinyurl.com/j9bpdph> (acesso em janeiro de 2017)

HIPÓLITO de Roma. **The Apostolic Tradition of Hippolytus**. Tradução, introdução e notas de Burton Scott Easton. 2ª ed. Cambridge: Cambridge UP, 1962.

HOURANI, George F. **Arab seafaring in the Indian Ocean in Ancient in Early Medieval times**. 2ª ed. rev. e ampl. por John Carswell. Princeton: Princeton UP, 1979

HYVERNAT, Eugène. Coptic Persecutions. In: THE CATHOLIC Encyclopedia. V. 11. Nova Iorque: Robbert Appleton Company, 1911. Disponível online em: <http://tinyurl.com/zgafyn4> (acesso em janeiro de 2017).

IRVIN, Dale T. & SUNQUIST, Scott W. **História do movimento cristão mundial. V. 2: o cristianismo moderno, de 1454 a 1800**. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2015

IRVIN, Dale T. & SUNQUIST, Scott W. **História do movimento cristão mundial. V. 1: do cristianismo primitivo a 1453**. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2004

JAKOBIELSKI, Stefan. A Núbia cristã no apogeu da sua civilização. In: EL FASI, Mohammed (org.). **História Geral da África. V. 3: a África do século VII ao XI.** Vários tradutores. São Paulo/Brasília: Cortez/UNESCO no Brasil, 2011

JENKINS, Philip. **Guerras santas: como quatro patriarcas, três rainhas e dois imperadores decidiram em que os cristãos acreditariam pelos próximos mil e quinhentos anos.** Tradução de Carlos Szlák. São Paulo: LeYa, 2013, pp. 38-40.

JERÔNIMO de Estridão. Lives of Illustrious Men. In: SCHAFF, Philip (org.). **Nicene and Post-nicene Fathers. Ser. 2, v. 3: Theodoret, Jerome, Gennadius & Rufinus: historical writings.** Introdução e notas de Philip Schaff. Nova Iorque: Christian Literature Company, 1892.

KAZHDAN, Alexander P. *et alli* (orgs.). **The Oxford Dictionary of Byzantium.** Nova Iorque/Oxford: Oxford UP, 1991.

KELHOFFER, James A. **Miracle and mission: the authentication of missionaries and their message in the longer ending of Mark.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. Coleção *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, n. 112.

KENNEDY, Hugh. **The great arab conquests: how the spread of Islam changed the world we live in.** Filadélfia: Da Capo, 2007.

KHATLAB, Roberto. **As Igrejas Orientais, Católicas e Ortodoxas: tradições vivas.** São Paulo: Ave Maria, 1997

KOSELLECK, Reinhart. História dos conceitos e história social. In: **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos.** Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.

KÜNG, Hans. **Islão: passado, presente e futuro.** Tradução de Lino Marques. Lisboa: Ed. 70, 2010.

LAZARUS-YAFETH, Hava et alli (orgs.). **The *Majlis*: interreligious encounters in Medieval Islam**. Wiesbaden: Harrassowitz, 1999. Coleção *Studies in Arabic language and literature*, n. 4.

LE GOFF, Jacques. O Ocidente Medieval e o Oceano Índico: um horizonte onírico. In: **Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente**. Tradução de Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1979. Coleção *Nova História*, n. 5.

LEIRVIK, Oddbjørn. **Images of Jesus Christ in Islam**. 2ª ed. Londres/Nova Iorque: Continuum, 2010.

MALEKANDATHIL, Pius. St. Thomas Christians and the Indian Ocean: 52 AD to 1500 AD. **St. Ephrem's Theological International Journal**. Satna, St. Ephrem's Theological College, v. 5, n. 2, outubro de 2001.

MALEKANDATHIL, Pius. The Sassanids and the maritime trade of India during the Early Medieval period. In: **Maritime India: trade, religion and polity in the Indian Ocean**. Déli: Primus, 2010.

MARA, Yolande. **The Church of Ethiopia: the National Church in the making**. Asmara: Il Poligráfico, 1972.

MARGABANDHU, C. Trade contacts between Western India and the Graeco-Roman World in the early centuries of the Christian Era. *Journal of the Economics and Social History of the Orient*. Leiden, Brill, v. 8, n. 3, dezembro de 1965

MAYERSON, Philip. A confusion of Indias: Asian India and African India in the byzantine sources. **Journal of the American Oriental Society**. Ann Arbor, University of Michigan/American Oriental Society, v. 113, n. 2, abril a junho de 1993

MAZUZ, Haggai. Christians in the Qur'ân: some insights derived from the classical exegetic approach. **Studia Orientalia**. Helsínquia, Finnish Oriental Society, n. 112, 2012.

MCCORMICK, Michael. **Eternal victory: triumphal rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West.** Cambridge: Cambridge UP, 1990. Coleção *Past and Present*, n. 24.

MCLAUGHIN, Raoul. **Rome and the Distant East: trade routes to the ancient lands of Arabia, India and China.** Londres/Nova Iorque: Continuum, 2010

MEDLYCOTT, A. E. **India and the Apostle Thomas: an inquiry – with a critical analysis of the *Acta Thomae*.** Londres: David Nutt, 1905.

MIGUEL, o Sírio. **Chronique de Michel, le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199).** Tradução, introdução e notas de Jean-Baptiste Chabot (a partir de recensão siríaca de 1598). Paris: Ernest Leroux, 1901

MIGUEL, o Sírio. **The Chronicle of Michael, the Great, Patriarch of the Syrians, translated from classical armenian by Robert Bedrosian.** Tradução, introdução e notas de Robert Bedrosian (a partir da recensão abreviada armênia do século XIII). Long Branch: Sources of the Armenian Tradition, 2013 (transcrição da publicação de 1871).

MINGANA, Alphonse. **Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, now in the possession of the trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham. V. 1: Syriac and Garshūni manuscripts.** Cambridge: W. Heffer and Sons, 1933. Coleção *Woodbrooke Catalogues*, n. 1.

MINGANA, Alphonse. The early spread of Christianity in India. **Bulletin of the John Rylands Library.** Manchester, John Rylands Library, v. 10, n. 2, julho de 1926

MOFFETT, Samuel Hugh. **A history of christianity in Asia. V. 1: beginnings to 1500.** 2ª ed. Maryknoll: Orbis, 1998

NEILL, Stephen. **A history of christianity in India: the beginnings to AD 1707.** Cambridge: Cambridge: UP, 1984, pp. 26-49

PAPACONSTANTINOU, Arietta. Historiography, hagiography and the making of the Coptic *Church of the Martyrs* in Early Islamic Egypt. **Dumbarton Oaks Papers**. Washington D.C., Dumbarton Oaks, v. 60, 2006.

PARKER, Grant. **The making of Roman India**. Cambridge: Cambridge UP, 2008. Coleção *Greek culture in the Roman World*, s.n.

PEACOCK, David & WILLIAMS, David (orgs.). **Food for the gods: new light on the ancient incense trade**. Oxford: Oxbow, 2007

POUCHEPADASS, Jacques. Índia. In: BURGUIÈRE, André (org.). **Dicionário das Ciências Históricas**. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1993. Coleção *Diversos*, direção de Jayme Salomão, s.n.

POWER, Timothy. **The Red Sea region during the long Late Antiquity (a.D. 500-1000)**. Tese (Doutorado em Estudos Orientais). Faculty of Oriental Studies, Universidade de Oxford. Oxford, abril de 2010

RASHIDI, Runoko & VAN SERTIMA, Ivan (orgs.). **Africa presence in Early Asia**. 2ª ed. Londres/Nova Brunswick: Transaction, 1988. Coleção *Journal of African Civilizations*, n. 7

RUBENSON, Sven. **King of Kings: Tewodros of Ethiopia**. Adis Abeba/Ann Harbor: Hailé Selassié UP/Michigan UP, 1966, Coleção *Historical studies from Department of History for Haile Selassie University*, n. 2

RUFINO de Aquileia. **The Church History of Rufinus of Aquileia: books 10 and 11**. Tradução, introdução e notas de Philip R. Amidon. Nova Iorque/Oxford: Oxford UP, 1997

SALOMON, Richard. Epigraphic remains of indian traders in Egypt. **Journal of the American Oriental Society**. Ann Arbor, University of Michigan/American Oriental Society, v. 111, n. 4, outubro a dezembro de 1991.

SELAND, Eivind Heldaas. Trade and christianity in the Indian Ocean during Late Antiquity. **Journal of Late Antiquity**. Baltimore, John Hopkins UP, v. 5, n. 1, primavera de 2012.

SHERIFF, Abdul M. H. A costa da África oriental e seu papel no comércio marítimo. In: MOKHTAR, Gamar (org.). **História Geral da África. V. 2: a África Antiga**. Vários tradutores. São Paulo/Brasília: Cortez/UNESCO no Brasil, 2010.

SILVA, Alberto Costa e. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. 3ª ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

SÓCRATES Escolástico. **The Ecclesiastical History of Socrates, surnamed Scholasticus, or the Advocate, comprising a History of the Church in seven books, from the ascension of Constantine, a.D. 305, to the 38th year of Theodosius II, including a period of 140 years**. S. trad. Londres/Nova Iorque: George Bell & Sons, 1892.

TADROS, Samuel. *The People of the Cross: Islamic State's persecution of the copts in context*. **ABC Religion and Ethics**. Sydney, ABC. Publicado em 23 de março de 2015. Disponível online em <http://tinyurl.com/jt735ox> (acesso em janeiro de 2017).

TALIB, Yusuf & SAMIR, Faisal. A diáspora africana na Ásia. In: EL FASI, Mohammed (org.). **História Geral da África. V. 3: a África do século VII ao XI**. Vários tradutores. São Paulo/Brasília: Cortez/UNESCO no Brasil, 2011.

TEODORETO de Ciro. The Ecclesiastical History of Theodoret. In: SCHAFF, Philip (org.). **Nicene and Post-nicene Fathers. Ser. 2, v. 3: Theodoret, Jerome, Gennadius & Rufinus: historical writings**. Introdução e notas de Philip Schaff. Nova Iorque: Christian Literature Company, 1892.

TEÓFANES Confessor. **The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History (AD 284-813)**. Tradução, introdução e notas de C. Mango e R. Scott. Oxford: Clarendon, 1997.

VAN HAELST, Joseph. Une ancienne prière d'intercession de la liturgie de Saint Marc (O. Tait-Petrie 415). **Ancient society**. Louvain, Université Catholique de Louvain, n. 1, 1970.

WINK, André. **Al-Hind: the making of the Indo-Islamic World. V. 1: early medieval India and the expansion of Islam (7th-11th centuries)**. 4^a ed. Leiden: Brill, 2002

WINK, André. **Al-Hind: the making of the Indo-Islamic World. V. 2: the slave kings and the islamic conquest (11th-13th centuries)**. Leiden: Brill, 1997.

NARRAR E PENSAR O OUTRO, NARRAR E PENSAR A SI: A ESCRITA DA HISTÓRIA DA ÁFRICA ENTRE E ETNOCENTRISMO E A EPISTEMOLOGIA DAS DIFERENÇAS

Kátia Luzia Soares Oliveira¹
Ana Paula Moreira Magalhães²

Artigo recebido em: 01/04/2017

Artigo aceito em: 17/07/2017

Resumo: A discussão que ora se apresenta pretende analisar a escrita da História da África por meio de uma perspectiva marcada pelos pressupostos da longa duração. Com esse objetivo, recorreremos inicialmente aos apontamentos de Anderson Oliva e Carlos Lopes. Em seguida, no desenvolvimento de nossa argumentação, recuperamos sucintamente algumas falas do teórico dos estudos pós-coloniais Achile Mbembe, que em seu texto, “As formas Africanas de Auto-Inscrição”, propõe matrizes epistemológicas diferentes da epistemologia ocidental. Para se pensar a dinâmica histórica, ofereceu diferentes aportes teóricos e uma compreensão mais complexa sobre a produção da história africana, colocando o foco para além de simples dicotomias, como sociedades africanas vitimizadas versus sociedades superiores, bem como para além do aspecto da raça e da diferença.

Palavras-chave: Escrita da história da África; Novos estudos africanos; Crítica ao etnocentrismo.

Résumé: La discussion présentée vise analyser l'histoire de l'Afrique écrit par une perspective marquée par les hypothèses de longue durée. À cette fin, nous passons d'abord à l'Anderson Oliva et Carlos Lopes. Puis, dans le développement de notre argumentation, nous récupérons brièvement quelques déclarations de la théorie des études postcoloniales de Achile Mbembe, qui, dans son texte, “Les formes africaines de Auto-inscription” propose différentes matrices épistémologiques de l'épistémologie occidentale. Pour réfléchir à la dynamique historique, offert différentes contributions théoriques et une compréhension plus complexe de la production de l'histoire africaine en mettant l'accent au-delà des dichotomies simples tels que les sociétés africaines victimes contre plus grandes entreprises et au-delà de l'aspect de la course et différence.

¹ Mestre em História Regional e Local, Professora – Instituto Federal da Bahia, Campus Barreiras. CV: <http://lattes.cnpq.br/8683425929612517>

² Mestre em História Regional e Local, Professora – Professora da rede particular de ensino. CV: <http://lattes.cnpq.br/4115961684913323>

Mots-clés: L'écriture de histoire Afrique; Nouvelles études africaines; La critique de l'ethnocentrisme.

* * *

INTRODUÇÃO

A História como ciência que estuda a sociedade humana através do tempo, pode ser comumente dividida em períodos a fim de didaticamente facilitar o entendimento dos acontecimentos em determinados contextos. Contudo, a divisão em períodos, que tem nos marcos o início ou fim de uma época, normalmente refletem posições político-históricas alocadas em visões eurocêntricas. Tais divisões não consideram que os acontecimentos passam por processos de transições e, a depender do que se quer investigar em algumas sociedades e épocas, as mudanças ocorrem em diferentes durações conforme pontuou Fernand Braudel³, que concebe o tempo histórico em três dimensões: o tempo curto, o tempo médio e o de longa duração. A dialética da duração é de suma importância para a história, pois são nos tempos múltiplos e contraditórios que se há o registro da realidade social e da vida dos homens que não são apenas substâncias do passado, mas um esforço da vida social e atual (BRAUDEL, 1992).

O tempo curto se refere aos eventos, por exemplo, ao se dizer que a ONU criou o estado de Israel em 1948, corresponde a um fato ocorrido em um momento da história o qual teve suas consequências, porém, foi uma mudança, algo que antes não existia e passou a existir. Este tempo breve, geralmente foca-se na singularidade do acontecimento. O tempo médio está relacionado com as estruturas, as quais demoram séculos para serem rompidas. Quando falamos da transição do sistema feudal, pautado em uma economia de subsistência, para um sistema capitalista, em que evidencia o lucro, estamos nos referindo a uma estrutura econômica que demorou bastante para ser rompida, mas em que a percepção econômica deixou de se basear nas trocas, passando a salientar dividendos.

³ Para um aprofundamento acerca dos tempos históricos, ver: BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História*. 2ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

Trata-se de uma visão estruturalista da história cuja análise deve ser mais profunda. Na concepção de Braudel, o tempo longo é o tempo das mentalidades, ou seja, do inconsciente coletivo, em que as mudanças ocorrem de forma tão lenta e gradativa que quase não se percebe.

Contudo, é preciso relativizar, pois a sociedade não é uma estrutura ou um estado, mas um processo (AROSTEGUI, 2006, pp.318-353). O desenvolvimento histórico é incompatível com a existência da permanência absoluta de uma estrutura (AROSTEGUI, 2006, pp.318-353). A historiografia mais recente tem apresentado relações entre ações e estruturas, ou seja, procurado identificar por via modelos historiográficos como a micro-história, a história oral e a história da vida cotidiana, por exemplos, histórias de sujeitos individuais que no interior do coletivo social, promovem ações na sociedade de modo que as estruturas deixem de ser estáticas.

Alguns escritos sobre a História da África foram construídos baseados em uma mentalidade marcada por ideias que o tempo utilizou mal e veiculou longamente. Tal mentalidade considera que em uma sociedade, o fator fundamental é a estrutura social, sem, contudo, considerar a relação dialética entre ações e estrutura. Dessa forma, muito do que se pensou e mesmo muito do que se escreveu sobre a história africana, permaneceu preso à conceitos, crenças, atitudes e percepções, muito em função de um inconsciente coletivo impregnado por um discurso que teima em demarcar fronteiras.

Uma das críticas mais contundentes a abordagem estruturalista é o aspecto generalizante de sua interpretação. Na busca de elementos estruturantes ou leis universais comuns a todas as sociedades o contexto histórico e os indivíduos se perdem dando lugar ao inconsciente social. A perseguição constante por elementos fundantes que estão presentes em todas as sociedades e são abstratos e inconscientes, organizados a partir de modelos mecânicos construídos por meio de oposições binárias acaba deixando de lado a historicidade presente nas sociedades analisadas que estão inseridas no tempo e no espaço no interior de realidades distintas.

Como aponta Clifford Geertz em uma das conclusões positivas do seu trabalho a cultura é um “texto” no “contexto”, para que esse “texto” seja compreendido é preciso entender o “contexto” que o gestou, ou seja, a historicidade de seu desenvolvimento. Desta forma é, pois que o “contexto” esclarece o “texto” e vice-versa, mas se o texto for analisado de forma “descontextualizada” não poderemos compreender as teias dos seus significados, é por isso que Geertz privilegia a análise do empírico e do particular na sua “interpretação das culturas” (GEERTZ, 1996, pp. 185-213).

Ao conhecer o estruturalismo e suas implicações é possível reavaliar alguns textos que permeavam o nosso imaginário como verdades absolutas. É o caso da obra de Robert Darnton *O grande massacre de gatos* (DARNTON, 2011) que é essencialmente estruturalista. Na tentativa de responder as críticas veementes que são feitas a essa abordagem em seu livro, Darnton escreve o capítulo “História e Antropologia” em *O beijo de Lamourrette* (DARNTON, 2010), mas mesmo aqui o estruturalismo está tão claro como na obra anterior, que nem é preciso ler nas entrelinhas para encontrá-lo:

A narrativa de Contat pode ser imprecisa nos detalhes, mas baseia-se em **noções convencionais**, que relacionam os gatos com a feitiçaria, a domesticidade e a sexualidade, e que podem ser confirmadas em uma série de outras fontes. Essas conexões fazem parte de um **sistema de relações** ou, se ainda se pode empregar o termo, de uma **estrutura**. A **estrutura** dá o quadro para cada narrativa e se mantém **constante** (DARNTON, 2010, p.300).
[grifos nossos]

No fundo Darnton não consegue livrar-se da “sombra” estruturalista, e nem consegue dá lugar a outra abordagem interpretativa deixando isso a cargo da imaginação do leitor: “Sei que os diagramas parecem mecânicos. Parecem reduzir a humanidade a um esqueleto. Mas podem revelar a estrutura, e, querendo carne e sangue, podemos voltar ao relato ou tentar imaginar o massacre como realmente foi, com todas as pelagens e coágulos, gritos e gargalhadas” (DARNTON, 2010, p.300).

Ao analisar determinados tabus o autor busca o inconsciente que os fundamenta enquadrando diferentes sociedades em épocas distintas a partir de um mesmo elemento fundante. É assim que leles da África são colocados em um mesmo “pacote” interpretativo de judeus do Oriente Médio. Essa visão é bastante problemática porque além de nivelar todas as sociedades restringe os significados de determinados comportamentos na busca de um fundamento oculto que está ligado a um imaginário inconsciente que o próprio povo portador de determinado elemento cultural o desconhece. Se o contexto fosse valorizado e o particular fosse vislumbrado dando lugar aos elementos empíricos poderiam ser entendidas as multiplicidades de significados que podem ser dados a um elemento cultural, em termos práticos, baseados na própria realidade dos povos que os gestaram. É preciso uma História de “carne e sangue”, onde os indivíduos apareçam nas dinâmicas sociais e na construção e ressignificação dos elementos culturais e sociais.

O OLHAR QUE ESTRANHA E A ESCRITA QUE INFERIORIZA: AS PRIMEIRAS NARRATIVAS SOBRE A ÁFRICA

As formas de se referir a África variaram muito durante a antiguidade. Tratada como Etíope, Sudão e Guiné, todas elas não deixavam de fazer menção aos seus moradores de aspectos físicos considerados estranhos. O viajante e escritor Heródoto, por exemplo, dizia ser os etíopes negros por causa do calor, exaltando assim seus aspectos físicos tão diferentes dos gregos (OLIVA, 2004, pp.9-32). O contato dos europeus com a costa africana, a partir do século XV, ofereceu fontes essenciais para os historiadores modernos, contudo ainda se exaltava mais aspectos descritivos daquela situação contemporânea, do que propriamente a produção de um conhecimento histórico (FAGE, 2010). Denotava-se ainda a ênfase na estética. Os diários, as memórias e as crônicas de viagem, registravam o estranhamento em relação a cor da pele. O viajante Zurara, por

exemplo, relatou que os habitantes da Guiné eram “tão negros [...] desafeiçoados na cara quanto nos corpos” (OLIVA, 2004, pp.9-32).

Ao término do século XVIII, algumas publicações sobre África ganharam destaque, porém, as discussões estavam envoltas no tráfico de escravos, isto porque os africanos neste contexto eram vistos a luz do lucro que aquela atividade gerava para as nações que usufruíam dela.

A Antropologia, como campo do saber, surge por volta do século XIX, no contexto do neocolonialismo europeu, com claros objetivos pragmáticos, essa ciência esteve preocupada inicialmente em preparar pessoas para trabalhar em áreas coloniais. Era necessário então conhecer as sociedades “primitivas” com as quais os europeus entrariam em contato para inseri-las no padrão civilizatório e assim dominá-las. No bojo desse empreendimento estavam, pois as interpretações antropológicas, especialmente o evolucionismo com a sua teoria dos estágios de desenvolvimento das sociedades humanas. Seus principais expoentes foram Sir Edward Burnett Tylor e James George Frazer, ambos preocupados em conhecer os elementos das culturas primitivas. Tylor baseando-se na teoria darwinista defendia a ideia de unidade psíquica da espécie humana em que a cultura se desenvolvia de um modo progressivo, linear e uniforme, desta forma todas as culturas deveriam evoluir ao entrarem em contato com os padrões culturais mais avançados.

Nesse sentido a sua tendência seria a evolução para um estágio melhor, equiparado ao europeu. Partilhando das mesmas ideias de Tylor, Frazer incorpora a teoria dos estágios por meio do estudo comparativo, assim levanta a tese de que o pensamento humano evolui de um estágio mágico para outro religioso e daí para um nível científico. Essas ideias vão legitimar e fundamentar os empreendimentos imperialistas, afinal, de acordo com a visão evolucionista os europeus, “povos avançados”, estariam fazendo um bem ao entrarem em contato com as sociedades primitivas, livrando-os da sua barbárie e selvageria, é aí que repousa o “sentido” da missão civilizatória nos territórios coloniais. Assim por meio desse contato as sociedades primitivas naturalmente evoluiriam para um

estágio mais avançado, conservando, no entanto, elementos do estágio anterior. Uma sobrevivência dos traços que deveriam ser superados, como aponta Tylor “estas [sobrevivências] se referem a processos, costumes, opiniões, etc., que foram carregados, por força do hábito, do estágio em que tiveram origem para um novo estágio da sociedade, permanecendo, assim, como provas e exemplos de uma condição de cultura mais antiga da qual a nova emergiu” (TYLOR, 2005, pp.67-100).

Um dos grandes problemas do paradigma evolucionista é nivelar diferentes civilizações analisando-as a partir de um único fio condutor da natureza humana que tende essencialmente a evoluir com o tempo. Uma análise a partir desse paradigma interpretativo perde em si a sua historicidade. Sendo que existe uma essência humana e um padrão evolutivo de estabilidade, não há lugar para a dinâmica, para a transformação, para a pluralidade de trajetórias, enfim para a História.

O século XIX trouxe consigo a concepção de história como ciência e que para tanto, requeria métodos específicos, tais como fontes escritas e oficiais. Estas eram vistas como portadoras de uma verdade absoluta dos fatos, as únicas dignas de contribuir para a construção do conhecimento histórico. Por meio desta concepção, o estudo sobre a História da África foi se tornando cada vez menos atraente aos historiadores que demonstravam uma incredulidade nas fontes que ajudavam no entendimento da história dos povos africanos, como por exemplo, a linguagem e a arqueologia, consideradas como sem importância.

Quase que paralelo a este cenário da cientificidade nos métodos de se fazer história, circulava pela Europa a crença na superioridade de sua cultura, a única portadora de uma história digna de ser estudada. Focava-se nas notícias acerca dos homens brancos em seu “fardo” na África (OLIVA, 2004, pp. 9-32). Hegel em sua filosofia da história expunha ser a África um continente a-histórico por não apresentar nenhum desenvolvimento. Destarte, no século XIX, articulou-se todos os preconceitos anteriores, fortalecidos pelas concepções de darwinismo social e do determinismo racial alocando os africanos no último degrau da evolução da raça humana (OLIVA, 2004, pp.9-32).

A este momento, a produção historiográfica sobre África, segundo o historiador guineense Carlos Lopes, vivenciou a chamada Corrente da Inferioridade Africana em que predominou uma interpretação histórica sobre a África marcadamente negativa inferiorizando ou mesmo negando aos africanos sua dimensão histórica.

REDIMENSIONANDO O OLHAR: A HISTÓRIA DA ÁFRICA NUMA PERSPECTIVA DE SUPERIORIDADE

À medida que os europeus fincavam suas “garras” no continente, principalmente ao sul do Saara, foi-se fortalecendo junto aos africanos uma cultura da escrita e a busca por fontes que trouxessem à tona uma identidade cultural negada pelo colonialismo (FAGE, 2010). A familiaridade dos africanos com o alfabeto despertou o sentimento da necessidade de deixar registrado aquilo que já se conhecia da história do seu povo (FAGE, 2010), sobressaindo um desejo de glorificar o passado africano como forma de combater o mito da superioridade europeia.

Alguns historiadores classificaram este momento, o qual sobressaiu o desejo de busca por elementos legitimadores e ressignificadores da identidade africana, de Corrente da Superioridade. Ela esteve atrelada ao contexto das independências africanas. Contudo, Anderson Oliva nos alerta para o fato de que o sentido ideológico e passional dos estudos comprometeu parte das pesquisas e teorias elaboradas. A grande novidade foi a elaboração de uma identidade comum africana repousada no pan-africanismo e na negritude (OLIVA, 2004, pp.9-32). Desse grupo saíram importantes estudos, como a *Historia Geral da África* UNESCO.

O esforço dessa vertente revelou, contudo, erros cometidos anteriormente, pois, na reação ao paradigma da Inferioridade Africana, a perspectiva da Superioridade Africana lançou mão de categorias europeias buscando promover uma supervalorização do continente em detrimento de outros continentes, o que acabava por promover uma

espécie de “pirâmide invertida” em que o foco é deslocado do eurocentrismo para o afrocentrismo. Apesar da importância da chamada Corrente da Superioridade que deve ser entendida dentro do seu contexto, podemos assim avaliar essa iniciativa:

os dados pareciam jogados. Doravante, tratava-se de escrever a História dos povos de África, longe do binômio colonizador/colonizado, afastando-se o mais possível da historiografia colonial, excepto quando esta fornecia argumentos favoráveis à superioridade Africana. É a História das interações e dos oprimidos, mas também de uma idílica e harmoniosa sociedade pré-colonial. Longe de lutas de classe ou de poder, longe de hipóteses suscetíveis de pôr em causa a precariedade das evidências e metodologias (LOPES, 1995, p.26).

Embora a crítica a abordagem eurocêntrica seja uma questão que permeia a grande maioria dos trabalhos dos pesquisadores dessa corrente, a fala de Lopes, assim como de outros como Achile Mbembe, volta-se para o questionamento de alguns pressupostos da geração da historiografia da África, tida como reprodutora de abordagens do tipo etnocêntrica.

Pelo que foi colocado até o momento, pode-se dizer que a escrita da história deste continente que deu vida ao homem encontra-se em construção. Ainda prevalecem modelos generalizantes, simplistas e ocidentais ao se tratar do registro da História da África. Sobressaem também, discussões focadas em um discurso da vitimização destes povos, de sua cultura, de sua organização social e cultural e a construção de uma identidade histórica demarcada entre os brancos e os negros. Tais discursos desenharam um ciclo vicioso no que diz respeito às referências negativas deste continente. Eis aqui um dos males dos que se debruçaram nos pressupostos da longa duração: insistem na ideia da estrutura social como elemento estável ora agindo como sustentáculos ora agindo como obstáculos.

Na crítica de Lopes está sinalizado o reconhecimento da importância da Corrente da Superioridade, mas também a necessidade de que os estudiosos da África, se

colocando para além dessa inversão de polos, se concentrem na busca da complexidade das historicidades africanas. Para tal, têm-se os novos estudos africanos, que se caracterizam, entre outras, pela ideia de que é preciso pensar a África a partir dos próprios africanos e considerando as revisões da própria produção *africanista*.

UM OLHAR RENOVADO: A EPISTEMOLOGIA DA AUTONOMIA NOS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS

Estudar a África sem começar pelas estruturas sociais e econômicas dos europeus tem sido um viés discutido por alguns intelectuais, como por exemplo, Achile Mbembe, um camaronês, teórico dos estudos pós-coloniais, que tem buscado por matrizes epistemológicas diferentes da epistemologia ocidental ao que se refere a dinâmica histórica. Num texto incisivo, “As formas Africanas de Auto-Inscrição” traz uma revisão das diferentes formas, com as quais se tentou construir e representar a identidade africana ao mesmo tempo em que tece uma crítica, e auto-crítica, bastante corajosa a essas construções discursivas. Com isso, oferece diferentes aportes teóricos para uma compreensão mais complexa sobre a produção da história africana.

Achile Mbembe advoga que o esforço de determinar as condições sob as quais o sujeito africano podia integralmente tornar-se consciente de si mesmo encontrou duas formas de historicismo que a anularam, o economicismo e o nativismo. Enquanto o primeiro se abasteceu da categoria marxista e nacionalista para desenvolver o imaginário da cultura política manipulando uma retórica da autonomia, da resistência e emancipação como legitimadores do discurso africano (MBEMBE, 2001, pp. 171-209). A outra corrente se utilizou da condição nativista implantando a ideia de uma única identidade africana cuja base é o pertencimento a raça negra (MBEMBE, 2001, pp. 171-209). Ambas, portanto, visaram assegurar uma representatividade da identidade africana.

Na primeira parte do seu texto, Achile Mbembe apresenta uma crítica a essas diferentes formas com as quais se tentou construir e representar a identidade africana. Argumenta o autor que, em diferentes momentos históricos, “promoveram a ideia de uma única identidade africana” (MBEMBE, 2001, pp. 171-209), desconsiderando, contudo, a pluralidade de signos e contextos políticos, sociais, culturais e geográficos que fazem com que a África, em diferentes níveis, seja vária.

Eventos históricos como escravidão, colonialismo e *apartheid*, na visão das duas correntes essencialistas, guardam em comum a ideia de que estes “demarcaram a singularidade da história africana cujos principais fatores são a alienação de si mesmo, a expropriação material, a violência da falsificação da história da África pelo outro e a ideia de degradação histórica” (MBEMBE, 2001, pp. 171-209), culminando-se em um longo período histórico de subjugação. Neste sentido, o sujeito africano permanece enclausurado em um aviltamento constante, já que tais eventos foram analisados como uma espécie de morte social criando barreiras na capacidade deste sujeito de si representar. As supostas consequências de tais eventos ofereceram suportes para a ideia de pertencimento a uma identidade homogênea, cujo elemento unificador é “o desejo africano de se conhecer a si mesmo, de reconquistar seu destino (soberania) e de pertencer a si mesmo no mundo (autonomia)” (MBEMBE, 2001, pp. 171-209).

Embora não negue o lugar e a importância do economicismo e do nativismo no momento histórico em que foram produzidos, Achile Mbembe, delinea seus pontos fracos e efetua uma crítica a essas formas de pensamento. Nas palavras do próprio autor,

a primeira corrente de pensamento (marxista e nacionalista) está permeada pela tensão entre o voluntarismo e a vitimização” [...] a “visão mecânica e reificada da história” em que “a causalidade é atribuída a entidades fictícias e totalmente invisíveis, no entanto consideradas sempre determinantes, em última instância, da vida e do trabalho do sujeito (MBEMBE, 2001, pp. 171-209).

Tais entidades atuam única e exclusivamente no sentido de evitar que a identidade africana prospere, causando dano a capacidade à autodeterminação do sujeito africano. Achille advoga que, por trás da vitimização uma forma de pensar negativa, xenófoba e racista se desenvolve, de forma que o curso da história africana passa a ser formada por um inimigo torturador e uma vítima, por fim, as dicotomias em evidências.

Nessas narrativas a África tem uma longa história de imposições e subjugação determinadas *a priori* por fenômenos que lhe são alheios, o que retira da África qualquer responsabilidade pelas catástrofes que sobre elas se abateram ao mesmo passo em que alimenta a ideia de dificuldade do sujeito africano representar a si mesmo como sujeito de uma vontade livre, explica Achille Mbembe.

A corrente nacionalista oportunizou aos africanos um espaço para narrarem suas histórias, refutando-se assim, as definições ocidentais sobre a África,

ao desqualificarem as representações ficcionais do Ocidente sobre a África, e ao refutarem a afirmação de que este detém o monopólio da expressão do humano em geral, supostamente abrem uma espaço em que os africanos podem finalmente narrar suas próprias fábulas em uma linguagem e voz que não podem ser imitadas porque são verdadeiramente suas (MBEMBE, 2001, pp. 171-209).

O engrandecimento arraigado a ideia do voluntarismo veio acompanhado de uma superficialidade filosófica, de modo que o feito de falar com a própria voz afama a figura do nativo, enaltecendo a fronteira entre ele e o outro (não nativo). Assim, os nacionalistas mobilizaram categorias que justificassem a autodeterminação do sujeito, contudo elas enfatizaram mais uma vez um sujeito vitimizado e espoliado. Tais categorias trouxeram implicações como o investimento na ideia de raça e uma radicalização da diferença que o autor denomina de peso da metafísica da diferença.

A busca cada vez mais intensa da identidade cultural colocou em evidência a tensão entre uma tendência particularista que exaltava a diferença com o objetivo de atingir a especificidade; e a tendência universalizante que apelava para a condição humana (igualdade). A ideia de raça permeia ambas situações. Diante da tensão entre particularidade e universalidade, a identidade africana permaneceu presa no dilema: será que ela participa de uma genérica identidade humana? Ou se deve insistir em nome da diferença e singularidade em formas culturais diversas dentro de uma mesma humanidade? (MBEMBE, 2001, pp. 171-209)

A alteridade africana é declarada diante da ideia de raça, pois é ela que fundamenta a diferença em geral, tornando-se a base para a solidariedade política. Nos discursos africanos sobre o self, nota-se um paradigma racista o qual ainda reproduz dicotomias, principalmente a diferença racial entre negros e brancos (MBEMBE, 2001, pp. 171-209). Entretanto, algumas versões têm nos alertado para o fato de que é preciso trabalhar em direção ao universal, acrescentando à racionalidade ocidental, os valores da civilização negra, ou seja, ao invés de insistir na demarcação das fronteiras, pensar em um ponto de encontro do qual se supõe que um dos resultados seja a mestiçagem⁴ de culturas.

Essas são questões bastante pertinentes postas pelo autor e que apontam para o que alguns teóricos têm nos alertado a respeito de que ao corroborar o discurso da vitimização e focar excessivamente na diferença, na singularidade, corre-se o risco de se construir, além do essencialismo presente nessa forma de pensar, outra metanarrativa etnocêntrica.

Essa é uma defesa que se coaduna com as observações do teórico Jörn Rüsen segundo o qual, é possível observar um novo modo de argumentação etnocêntrica no discurso histórico atual, a estratégia da autovitimização: “Ser uma vítima torna alguém

⁴ Segundo Ronaldo Vainfas, falar de mestiçagem ainda é um *tabu* para alguns historiadores, fruto dos aspectos raciais atribuídos ao termo, quando no auge do paradigma científico. Ver: VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Revista Tempo*, nº 8, agosto de 1999, pp. 1-12.

inocente; e frente ao permanente sofrimento na experiência histórica a culpa e a responsabilidade por este sofrimento são colocadas no conceito de alteridade”(RÜSEN,176, 2009).

O viés da desconstrução tem sido uma das possibilidades que passaram a serem discutidas no século XX, com o intuito de desmontar a “África”, mostrando que ela só existe a base do texto que se constrói a base do outro (BEMBE, 2001, pp.171-209). Bembe sugere que “à obsessão com a singularidade e a diferença devemos opor a temática da igualdade (antropologicamente). Dar atenção às práticas cotidianas através dos quais os africanos reconhecem o mundo e mantem com ele uma familiaridade sociologicamente” (BEMBE, 2001, pp.171-209). Outro caminho seria o trabalho com a memória, ativando a função do esquecimento, e com as modalidade de reparação ao que se refere a reflexão sobre escravidão, colonização e o *apartheid* (BEMBE, 2001, pp.171-209).

Na fronteira do que é dizível e indizível, de um lado verifica-se longo silêncio sobre um passado. Neste ambiente algumas memórias entram em esquecimento, o que se dá não apenas pelo tempo cronológico, mas também de forma proposital, pois as pessoas podem resistir a pensar sobre experiências traumáticas. Esse é um mecanismo próprio à memória, que numa relação dialética opera lembranças e esquecimentos; um processo que decorre muito em razão das relações sociais de força ou relações de poder instituídas e instituintes. A proposta de Mbembe é que se opere a ativação desse esquecimento como mecanismo de superação dessas memórias, ou seja, trazer à tona essa memória esquecida para enfrentá-la ou mesmo ressignificá-la. Quanto a isso, o autor citado chama-nos a atenção para o fato de que a memória africana sobre a escravidão é fragmentada muito em função do que o discurso dominante tentou apagar: o silêncio da culpa e da recusa dos africanos em enfrentar a própria responsabilidade na catástrofe, que se abateu sobre eles (BEMBE, 2001, pp.171-209).

Pode-se dizer, com base nas discussões de Rösen, que esse silêncio, ou esquecimento, aponta para a problemática da moralidade na consciência histórica, ou na

identidade histórica; e aqui mais especificamente volta-se à relação já anunciada entre vítimas e algozes.

A avaliação de eventos pretéritos sempre desempenha um papel importante na identidade histórica, mas quando a avaliação segue padrões morais que precisam ser aceitos por outros considerados moralmente equivocados, mas também moralmente depreciados, surge uma relação especial, a saber, uma relação entre vítimas e algozes.[...] Seu poder convincente reside em um conjunto de valores universais geralmente aceitos: um grupo de pessoas (por exemplo: uma nação) deve aceitar que, no passado, eles, ou seus antepassados, cometeram algo moralmente condenável. E esta concordância em torno à qualidade moral do que aconteceu no passado confirma o *estatuto* moral positivo das vítimas e de seus descendentes. Os algozes e seus descendentes, por sua vez, são colocados na sombra negra da história. Sua alteridade é constituída por uma avaliação moral negativa que eles devem aceitar, porquanto partilham com suas vítimas os mesmos padrões morais universais. (RÜSEN, 2009, pp. 204-205).

Sob o prospecto dessa relação, que nos termos de Rüsen, alimenta uma forma nova e moderna de etnocentrismo, a negação dessa memória por parte descendentes dos africanos se explicaria em parte pelo sofrimento e pela vergonha por crimes que embora não tenham cometidos são moralmente responsabilizados. Após explicar como essa moralidade afeta a identidade histórica e os problemas relacionados a essa afetação, menciona que, esquecer os eventos moralmente condenados tem sido o caminho mais fácil e mais frequentemente praticado, contudo, alerta o teórico, as dolorosas experiências históricas não podem simplesmente ser esquecidas. Como alternativa, sugere a lógica do luto e do perdão que associados ao pensamento histórico apresentam-se como novos modos de enfrentar as experiências históricas traumáticas (RÜSEN, 2009, pp. 204-205). Diferente da lógica que sedimenta a relação vítima e algozes, o luto e posteriormente o perdão, permitem, na explicação de Rüsen, transgredir o âmbito da exclusão da moralidade promovendo uma mudança na memória e na forma de lidar com experiências traumáticas, essas então, passariam a serem apropriadas historicamente dentro de uma

nova relação de reconhecimento da desumanidade do passado em prol de uma nova humanidade para o presente e para o futuro.

Se o processo de luto foi bem sucedido, os enlutados conquistaram uma nova qualidade de sua memória e de sua consciência histórica. Eles transcenderam o caráter exclusivo da moralidade, onde bem e mal definem tanto a si mesmos como os outros (RÜSEN, 2009, p.208).

Essa dinâmica de mudança na apropriação de memórias traumáticas se coaduna com a proposta de Mbembe de ativar o esquecimento, permitindo assim a saída de uma perspectiva maniqueísta e etnocêntrica que está na base da relação vítima e algozes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No que se reporta à escrita da História da África há pesquisas mais atuais que conseguiram identificar diferentes respostas no que se refere às escolhas que os europeus os forçaram a fazer. Tal historiografia considera a colonização como uma co-invenção, pois ela não se resumiu apenas em uma unilateralidade, qual seja, a exploração e violência ocidental. Os africanos também se utilizaram do sistema colonial na obtenção de lucros e por que não, de dominação. Diante desta perspectiva, rompe-se um ciclo vicioso que perpassa alguns escritos sobre a História da África, como o da denúncia, vitimização e radicalização da diferença. Quanto a esta última, a questão racial na África não está afogada na oposição entre brancos e negros, esta oposição binária, atualmente ocupa lógicas distintas, pois no que se refere a branquitude e a negritude, há muitos tipos. Enfim, embora possa ainda sobressair-se visões fundamentadas em uma escrita da História da África marcada por perspectivas epistemológicas generalizantes e etnocêntricas, há um esforço, por parte de alguns intelectuais africanos e africanistas, de questionar alguns pressupostos que inseridos na dimensão da longa duração ainda insistem em desconsiderar na História da África, dos africanos e afrodescendentes, a

complexidade e diversidade de negociações e respostas que marcam a dinâmica humana em sua constante luta pelo viver histórico.

REFERÊNCIAS

- AROSTEGUI, Júlio. O objeto teórico da historiografia. In: AROSTEGUI, Júlio. *A pesquisa histórica: teoria e método*. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História*. 2^a. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- FAGE, J. D. A evolução da historiografia da África. KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010
- LOPES, Carlos. A pirâmide invertida – historiografia africana feita por africanos. In: *Actas do Colóquio “Construção e Ensino da História da África”*. Lisboa, Portugal: Linopazas, 1995. p. 21-29.
- MBEMBE, Achille As Formas Africanas de Auto-Inscrição. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, n° 1, 2001, pp. 171-209.
- OLIVA, Anderson Ribeiro. A África em perspectiva. Caminhos e descaminhos da historiografia africana e africanista. In: *Revista Múltipla – Ano IX - vol. 10 – n° 16*, Junho de 2004. A África em perspectiva.
- RÜSEN, Jörn. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. In: *História da historiografia*, número 02, março de 2009.
- VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. In: *Revista Tempo*, n° 8, agosto de 1999, pp. 1-12.

RELAÇÕES INTER-HUMANAS E ESPAÇOS DE ALTERIDADE NEGADA NO NOVO MUNDO: OS ESCRITOS DE COLOMBO E A VISÃO PRIMEIRA SOBRE A TERRA E SOBRE O OUTRO

Erick Matheus Bezerra Mendonça Rodrigues¹

Artigo recebido em: 16/04/2017

Artigo aceito em: 14/07/2017

RESUMO:

O presente artigo possui como escopo discutir as primeiras percepções sobre o Novo Mundo, especialmente no âmbito da visão espacial sobre as novas terras e da caracterização do seu elemento humano, tendo como base o conceito de alteridade negada. Para tal empreitada, optou-se por metodologicamente efetivar uma análise textual nos escritos do então Almirante do Mar-oceano, o navegador Cristóvão Colombo, visto que estes escritos refletem e prenunciam um conjunto de perspectivas sobre o espaço das *Índias*, desdobradas em um processo de conquista, ocidentalização e numa visão de “esvaziamento” destes espaços. A partir de um debate correlato ao panorama historiográfico inerente à temática, buscamos contribuir com a discussão em torno das relações entre seres humanos e espaços no neófito Novo Mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Novo Mundo, alteridade negada, espaço, Cristóvão Colombo.

ABSTRACT

The current article's scope is to discuss the first perceptions about the New World, especially on the spatial view ambit regarding the new lands and on its human element

¹ Graduado em História Licenciatura pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, mestrando pela mesma instituição no campo de História e Espaço. Desenvolve pesquisas voltadas para a área de América colonial, centradas na produção de espaços no século XVI. Link para currículo [lattes](http://lattes.cnpq.br/6168920883929890) <http://lattes.cnpq.br/6168920883929890>

characterization, having the denied alterity concept as background. To such a thing, it has been opted for methodologically effectuating a textual analysis on the then Admiral of the Ocean Sea's writings, the navigator Christopher Columbus, as these writings reflect and bode a set of perspectives about the *Indies* space, unfold in a conquest process, westernization and in a “emptying” view of these areas. Assuming a correlate debate to the historiographic panorama intrinsic to the theme, we seek to collaborate with a discussion around the relations between human beings and spaces in the neophyte New World.

KEY WORDS: New World, denied alterity, space, Christopher Columbus.

* * *

Introdução:

Este artigo é oriundo de uma análise textual feita a partir dos primeiros relatos sobre o Novo Mundo; especificamente dos escritos de Cristóvão Colombo, em suas viagens às Índias durante cerca de uma década.

A leitura das fontes fora direcionada principalmente por dois conceitos que se inter cruzam e que, a partir da leitura documental, puderam ser observados na análise e explicitados neste artigo: a “alteridade negada”, de Tzvetan Todorov, e o “esvaziamento” de Eduardo Subirats. Não obstante, por momento não nos deteremos nos mesmo, visto que estes conceitos estarão explicitados no corpo do texto, correlatos às fontes que suportam esta análise.

Como procedimento metodológico, optamos por fazer uso específico de um conjunto documental oriundo de um mesmo autor (Colombo), tendo em vista perceber a retórica utilizada pelo navegador para caracterizar a natureza, geografia e seres humanos do que então se intitulou por *Índias*. No entanto, também foram analisadas obras historicamente relacionadas à temática central deste estudo, como a *Bula Inter Caetera*, os *Salvoconductus* e o tratado de Alcaçovas. Estas, no entanto, possuem um viés de importância secundário para a análise. A partir da obra do supracitado navegador, parte hermenêutica (TODOROV, 2010), parte puramente descritiva e ainda, parte narratológica, buscamos entender como Colombo começara

um processo de espacialização, tendo como base o etnocentrismo manifesto e a consequente negação de um espaço de alteridade.

Espacialização e alteridade

Em 04 de maio de 1493, uma bula papal denominada de *Inter Caetera* legitimava os achados territoriais de Cristóvão Colombo no que pensava-se ser algum lugar não preciso da Ásia. O texto validava, em nome de Deus e da Santa Sé, a posse dos Reis Católicos sobre os novos espaços que, segundo a bula alexandrina, deveriam ser conquistadas e incorporadas ao *Orbis Christianus*:

Por tanto, dirigentemente em todo y ante todo para la exaltación y difusión de la Fe católica, como conviene a reys y príncipes católicos, considerásteis, según la costumbre de los reys vuestros progenitores de ilustre memoria y propusisteis, somentar a vosostros, com el favorde la clemencia divina, las tierras firmes e islas ya mencionadas y a sus residentes y habitantes y reducirlos a la Fe católica (DOMINGO, 1994, p. 57).

Desta forma, a bula papal de Alexandre VI preconizava um projeto colonial, uma assimilação de novos espaços e a subjugação dos mesmos pelo poder dinástico imperial dos soberanos Reis Católicos. Além disto, confirmava a primazia da Igreja como instituição diplomática e legitimadora do poder imperial para a anexação de outros espaços e, sobretudo, do seu elemento humano.

A ideia de um império universal, que une a exploração material a um afã cristianizador, promotor da aculturação dos povos a ele submetidos, será característica premente da colonização espanhola da América. Desta forma, formava-se uma estrutura de exploração centrada no

Descubrimiento y ocupación territorial de um continente entero, el despojo y avasallamiento de sus habitantes y el aprovechamiento de los recursos naturales, al tiempo que la propaganda de la fe y la acción civilizadora a la par que la vigilancia doctrinal (SUBIRATS, 1994, p. 70).

Este processo fora definido pelo autor supracitado como um processo de “esvaziamento”, que nada mais é que a visão da América como “tierra de promisión y lugar de expolio y saqueo, um mundo nuevo, em fin, que había que explotar y nombrar de nuevo, sujetar e transformar: um continente vacío” [...] (SUBIRATS, p 61, 1994). Sendo assim, o processo que culminaria com o estabelecimento,

oficialização e exploração por parte da Igreja e da Coroa, dos espaços descobertos, teria como gênese o ato inicial de navegação, encontro e tomada de posse efetivado em 1492 pelo navegador genovês Cristóvão Colombo. Entendemos, adotando a ideia de esvaziamento, que os escritos de Colombo prefiguram esta visão para com este conjunto de espaços que à época das primeiras navegações, ainda eram imprecisos e pouco conhecidos.

Faz-se necessário, portanto, destacar que a interação inicial, a partir da primeira viagem de Colombo, fundou formas de perceber e pensar um espaço até então desconhecido, assim como os grupos humanos que o permeavam. Em virtude disto, observa-se como, concomitante à formação de uma perspectiva espacial nova, a partir da ideia de descoberta e incorporação de terras que seriam inicialmente tidas como as “Índias”, formou-se progressivamente a ideia de um espaço diferenciado e homogêneo, um Novo Mundo (FERNÁNDEZ-ARMIESTO, 2004), embora rejeitada por Cristóvão Colombo como tal². Paralelo a este processo, a visão sobre o ameríndio transmutasse entre um assimilacionismo forçoso e uma diferenciação deletéria (TODOROV, 2010). Cria-se, portanto, já nos contatos iniciais, um espaço de alteridade negada³. Esta alteridade é marcada, segundo a perspectiva de Emmanuel Lévinas, pela responsabilidade do eu sobre a liberdade do outro:

A passividade pura que precede a liberdade é responsabilidade. Mas a responsabilidade que não deve nada à minha liberdade é minha responsabilidade pela liberdade dos outros. Lá onde eu teria podido permanecer como espectador, eu sou responsável, em outros termos, tomo a palavra (LÉVINAS, 2009, p. 77).

² Acreditando ter chegado próximo a Cipango ou perto dos domínios do Grande Khan, Colombo não percebe tratar-se efetivamente de terras até então desconhecidas por completo do espírito europeu de sua época. Esta revelação ficaria popularizada por Américo Vespúcio em sua carta *Mundus Novus*, em 1505.

³ Para o seguinte artigo, utilizaremos o conceito filosófico de “alteridade”, compreendida como a relação de percepção construída entre o Eu e o Outro; uma relação de reconhecimento e de visibilidade. Esta perspectiva é trabalhada, dentro do campo da filosofia, por Emmanuel Lévinas em LÉVINAS, Emmanuel. **O humanismo do outro homem**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993. entre outras obras. Esta temática fora adequada às relações euro-indígenas na América por DUSSEL, Henrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. e TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Desta forma, a alteridade apresentar-se-ia como proposta de ação, de reconhecimento do Outro numa relação onde “A deposição da soberania do *eu* é a relação social com outrem, a relação des-inter-essada” (LÉVINAS, p. 43).

Opondo-se à alteridade como ação de reconhecimento, visibilidade, diálogo e que conota responsabilidade para com o Outro, a conquista e formação de espaços na chegada europeia ao Novo Mundo apresenta-se como processo no qual predomina, sobremaneira, a coerção como forma de dominação e a subjugação cultural como forma de assimilação.

Neste contexto, produzem-se espaços onde, nas relações sociais que o permeiam, rejeita-se à alteridade. Forma-se assim uma correlação inexorável entre as formas de espacialização promovidas pelo poder conquistador e as formas de pensar e tratar as populações ameríndias que permeavam estes espaços.

A travessia do Atlântico e as viagens de exploração de Cristóvão Colombo.

Historicamente, podemos datar oficialmente os primeiros contatos entre ameríndios e europeus no ano de 1492, quando no dia 12 de outubro a armada do Almirante do Mar-oceano, Cristóvão Colombo, chega à ilha Guanahaní, que passará a se chamar *San Salvador*. Esta marca temporal, além de datar a chegada da expedição de Colombo ao desconhecido Novo Mundo, marcará um verdadeiro encontro civilizacional. Este primeiro contato entre culturas extremamente distintas iria desembocar em consequentes pré-julgamentos, idealizações e, claro, estranhamento. Começara neste momento indelével, um profundo relacionamento entre uma cultura ibérica fortemente cristã e um universo sociocultural amplamente distinto, a cultura do Outro, que homogeneamente qualifica-se como “mundo ameríndio”, mas que em seu particularismo se mostrará amplamente diversificado e heterogêneo, englobando uma enorme pluralidade de grupos étnicos e linguísticos com amplas diferenças culturais entre si.⁴

⁴ Não existe uma estimativa incontestável para quantos milhões de habitantes haviam na América no momento da chegada de Cristóvão Colombo, no entanto, estes milhões de habitantes se subdividiam em centenas de grupos étnico-linguísticos que se estendiam da Patagônia ao Alaska.

Em sua primeira expedição, Cristóvão Colombo logra, após penosa tentativa, agravada por uma contida rebelião de marinheiros, transpor o *Mar Tenebroso* e percorre a costa de Cuba e de Hispaniola, onde perde a nau Santa Maria. Mantendo relações amistosas com os nativos locais e, em especial, com o cacique Guacanagari, Colombo fixa na região costeira uma pequena guarnição de trinta e nove homens, fundando a pequena colônia de *La Navidad*⁵. Julgando ter cumprido seu primeiro e mais importante objetivo (encontrar uma rota para o Oriente), Colombo volta para a Espanha com um pequeno butim que incluía especiarias, ouro, matérias-primas exóticas e nativos.

A segunda viagem, efetuada em 1493 encontra devastada a neófito aldeia de *La Navidad*. Doenças, intrigas internas e conflitos com os indígenas dizimaram os colonos. Colombo continua resoluto; funda *Isabela*, que viria a se tornar São Domingo, o primeiro e efetivo empreendimento colonial europeu no continente; após isso, parte para o Caribe e bordeia a Jamaica. Na terceira viagem, logra chegar à América do Sul, que julga ser uma região do continente asiático, descobrindo a foz do rio Orinoco, onde hoje é a Venezuela, próximo de onde crer estar o paraíso terrenal⁶. No entanto, desafortunado, Colombo entra em conflito com as autoridades coloniais em São Domingos e volta algemado para Castela.

Na sua quarta viagem, Colombo bordeia a costa da América Central, retornando a Hispaniola e tomando rumo em direção à Espanha. Não conseguira encontrar o Grande Khan, nem descobrir substanciais fontes de riqueza mineral. No entanto, abriu caminho para a navegação de um novo espaço terrestre até então desconhecida pelos europeus: a “quarta parte” do mundo. A globalização,

⁵ *La Navidad* é a primeira tentativa de ocupação direta dos espaços do Novo Mundo. Uma pequena tentativa de se colocar como poder efetivo neste novo espaço e, conseqüentemente, uma frustrada tentativa de dominá-lo. Para ver sobre as primeiras expedições e formais iniciais de ocupação ver BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **História do Novo Mundo**: da descoberta à conquista, uma experiência europeia, 1492-1550. São Paulo: Edusp, 2001.

⁶ “[...]e eu afirmo que esse rio emana do Paraíso terrestre e de terra infinita, pois do Austro até agora não se teve notícia, mas a minha convicção é bem forte de que ali, onde indiquei, fica o Paraíso terrestre, e em meus ditos e afirmações me apoio nas razões e autoridades supracitadas” (DCOLOMBO, 1998, p. 160).

acompanhada por um processo beligerante de ocidentalização, atingia um novo patamar (GRUZINSKI, 2004). Tais feitos não livraram o velho navegador da ignomínia. Perdera parte de sua credibilidade nas vicissitudes de uma vida de duras missões e objetivos penosos. A morte, em 1504, de Isabel, A Católica, retirara parte da influência de Colombo junto à corte. Colombo estava desgastado por uma vida de aventuras e desventuras; o seu maior legado já fora herdado: um caminho para a América tinha sido aberto, e uma turba de navegadores, corsários e piratas seguiam a rota traçada pelo genovês. Parcialmente esquecido e negando ter se enganado quanto a ter chegado à Ásia, Colombo retira-se para uma vida sem maiores aventuras até seu fim. Morre aos 55 anos, não desprovido de riquezas, em Valladolid (1506).

Espaços de alteridade negada: o Eu e o Outro no Novo Mundo

Enquanto as naus castelhanas aportavam em Guanahaní, os seus ocupantes pensavam e produziam espaços. Os espaços são formados sobretudo por ocupações e simbolizações; ocupações estas mais ou menos duráveis, geralmente por sobre a superfície da terra, à qual delimitam, atribuem significados e constroem uma materialidade (MORAES, 2008).

Parece por demais evidente que os europeus não pensavam o espaço da mesma forma que os ameríndios. Os discursos de Colombo sobre o espaço das terras nas quais aportara são bem significativos quanto a isso: o Almirante analisa, escrutina, propagandeia, mas também cria, realiza (com o poder dos gestos e das palavras), simboliza e inicia a gênese de um espaço extra europeu. Em 29 de outubro, ao sair de uma ilha à outra, Colombo escreve “Viu um rio, cuja foz não era tão grande e ao qual deu o nome de ‘la Luna’. Viu outro, bem maior que os demais, em cujas cercanias havia bons povoados de casas: chamou-o de ‘rio de Mares’”⁷ (COLOMBO, 1998, p. 59).

⁷ As fontes primárias, que dizem respeito aos escritos e reflexões de Cristóvão Colombo, foram retiradas da reunião de suas obras contidas em COLOMBO, Cristóvão, 1450-1506. **Diário das descobertas da América**: as quatro viagens e o testamento. Porto Alegre: L&PM, 1998.

Destaca-se a capacidade de Colombo de dar nomes. Nomear é, pois, segundo a própria tradição bíblica, uma forma de dominar⁸. Nomear é uma ação ativa de simbolização; de significação de um elemento específico, incorporado e integrado à determinada lógica linguística e cultural. É neste contexto que o Almirante prossegue, ainda no dia 29, dizendo: “Marcou a posição do rio e do porto, dando-lhes o nome de “San Salvador”” (COLOMBO, 1998, p. 59). Às denominações indígenas, dá-se um entendimento vago. Geralmente os nomes indígenas são interpretados a bel prazer, passando então a significar exatamente aquilo que os europeus desejavam que significassem:

[...] logo partirei a circundar esta ilha até conseguir falar com o cacique e ver se posso obter dele o ouro que ouço dizer que usam, e depois partir para outra ilha vastíssima, que acho que deve ser Cipango, segundo os sinais que fazem esses índios que viajam comigo, à qual chamam de "Coíba", e de uma outra a que dão o nome de "Bosio". E as que ficam no meio verei logo assim, de passagem, e conforme descubra vestígio de ouro ou especiarias, resolverei o que hei de fazer (COLOMBO, 1998, p. 56-57).

Assim, os nomes que, nas línguas indígenas, os seus falantes pronunciam, sugestionam, para Colombo, espaços já concebidos. As palavras são rapidamente repensadas e ressignificados para adequarem-se à lógica cultural dos descobridores. Mas a linguagem não é a única ferramenta de ação neste processo de gestação de espaços.

Deve-se lembrar, e isto parece ser de fundamental importância, o papel específico da Igreja na oficialização e legitimação dos espaços encontrados. O cristianismo ascendia então como força motriz de uma ação de construção de espaços. Tais características prestam-se a elucidar o que Subirats denominara de “teologia da conquista” (1994), um processo no qual o sacro e profano misturam-se. A fé praticada pelos conquistadores é o combustível para uma “acción pedagógica de instrucción, sujeción violenta y resuelto no-reconocimiento de cualquier outra forma de vida

⁸ O homem dá nomes às demais criaturas, pois é o mais proeminente na escala da criação: Gêneses 1:19-20.

diferente de la Cristiana” (SUBIRATS, 1994, p. 72). Esta assertiva pode ser evidenciada na seguinte passagem, do dia 16 de novembro de 1492:

Como em tudo quanto é lugar, ilhas e terras por onde passa sempre deixa fñcada uma cruz, entrou no barco e foi até à foz daqueles portos. E numa ponta de terra encontrou dois enormes pedaços de madeira, um maior do que o outro, e, colocando-os um sobre o outro, fez uma cruz tão proporcional que diz que nenhum carpinteiro seria capaz de fazer semelhante. E, adorada essa cruz, mandou fazer da mesma madeira outra igual, ainda maior e mais alta (COLOMBO, 1998, p. 66).

Esse caráter idiossincrático da conquista e produção de espaços pelos europeus não o é, de simples maneira, apenas idealização da profunda religiosidade de Colombo, mas uma tendência cultural e uma proposição de poder, baseada na fé católica e no seu forte bastião político, a monarquia ibérica de Fernando de Aragão e Isabel de Castela. Desta forma, uma operação deste tipo já se anunciava quando nos *Salvoconductos*⁹ dados pelos Reis Católicos a Colombo afirmava-se que “Enviamos a Cristóbal Colón com três carabelas por el Mar Océano hacia Indias, por algunos asuntos que tocan al servicio de Dios y la expansion de la Fe Católica y a nuestro beneficio y utilidade” (DOMINGOS, 1994, p. 52). Visto isto, nota-se que uma proposta de ação referente aos espaços que viriam a ser produzidos com os descobrimentos, já havia, de certa forma, sido preconizada antes do conhecimento objetivo dos mesmos. Esta proposta seria basilar para determinar a forma pela qual os ibéricos iriam pensar, administrar e institucionalizar os espaços do Novo Mundo como parte de um império universal, permeado por povos que, coercitivamente, tornar-se-iam súditos de uma Coroa além mar.

Colombo, portanto, não era apenas um mero explorador, mas o arauto de uma ordem cosmológica e política ímpar. Prenunciava um processo de conquista e submissão de culturas, concomitante à formação de estruturas coloniais e à

⁹ Os *Salvoconductos* possuíam como objetivo servir a Colombo como uma carta de recomendação caso necessitasse mostrar o caráter oficial da expedição, sobretudo para algum outro poder régio, esperadamente, o do Grande Khan. Para consultar a fonte, ver DOMINGO, Mariano Cuesta (ed.). **Normativa para descubrimientos y ordenanzas del Bosque de Sergovia**. Madrid: Colegio Universitario de Sergovia, 1994.

incorporação dos elementos humanos que ali habitavam. Em outras palavras, estabelecia-se, já em 1492, um projeto colonizador, com um objetivo difuso, que sofreria reestruturações por toda sua história, visto as vicissitudes e contingências da América colonial. Colombo começa a modelar, portanto, uma nova estrutura espacial, imprecisa e não muito organizada nos primeiros anos, mas depois rigidamente estruturada. Desta forma, a chegada do Almirante do Mar Oceano com suas três naus à esta desconhecida parte do mundo, significaria a “criação de uma nova estrutura nas terras incorporadas ao patrimônio da sociedade que se expande, uma estrutura articulada com os interesses da expansão, comumente localizada no centro difusor original” (MORAES, 2008, p. 63).

A criação de espaços é, portanto, pautada por um substrato cultural europeu que nomeia como forma de possuir; baseia-se num pressuposto de conquista e conversão à fé católica, e utiliza seu imaginário para estruturar espaços pragmáticos e míticos, destruindo e obliterando as antigas formas autóctones de espacializar¹⁰ (GRUZINSKI, 2004).

No mais, cabe destacar um fator que perpassa toda esta estrutura de produção de espaços: o índio. Figura recorrente e largamente abundante nestas paisagens caribenhas, o elemento humano será pensado e categorizado como parte integrante da paisagem que os europeus evidenciam quando aportam (TODOROV, 2010). O espaço do Índio é pensado, sempre, em referenciais espaciais europeus. É, por exemplo, significativo que Colombo no dia 23 de outubro de 1492 tenha escrito que “Hoje queria partir para a ilha de Cuba, que acho que deve ser Cipango. E, no entanto, não soltei nem solto vela, pois não tem vento, só a mais absoluta calma, e chove muito” (COLOMBO, 1998, p. 57). É intrigante perceber como este pequeno

¹⁰ A América viraria o referencial de Paraíso terrenal, segundo o próprio Colombo. Outras várias utopias criam-se em torno desta singular parte do mundo. Para além disto, a estruturação de novos territórios a serem utilizados materialmente e colonizados espiritualmente, desmantelam atávicas estruturas socioculturais indígenas, criando novas estruturas numa rede de relações de poder. Para mais, ver GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

fragmento elucidada como o autor pensava o espaço em sua narrativa: sem demonstrar demais interesse por como o aborígine percebe o mundo que o rodeia, supôs estar próximo à Cipango (Japão), além de perceber a ilha da qual saíra (Cuba)¹¹, como um espaço dado, unitário e absoluto em sua geografia. Até hoje a dita ilha conserva a denominação. A forma “colombiana” de pensar, nomear e determinar o espaço perpetuara-se.

O espaço, no entanto, não pode ser pensado em separado dos seres humanos que o permeiam. A produção de um espaço de colonização, pautada desde seu início no conflito e na subjugação, faz desfalecer a proposta de alteridade. O espaço formando a partir de 1492 é um espaço hierárquico, construído sobre a égide do poder ocidental segundo o qual, “Uma vez reconhecidos os territórios, geograficamente, passava-se ao controle dos corpos, das pessoas [...]” (DUSSEL, 1993, p. 43). É no campo de força da formação dos espaços das descobertas que a questão da alteridade será posta. Analisemos melhor.

A formação dos espaços no Novo Mundo com a chegada europeia em 1492 é baseada em todo um conjunto já citado de dogmas profundos, relações de poder e experiências ativas do europeu com o espaço. O universalismo cristão e a égide do poder real eram, portanto, elementos prementes na criação de espaços. Ora, estes elementos supracitados englobam mundos de sentidos basicamente voltados para uma lógica profundamente etnocêntrica, que repele ou rejeita o Outro, ao mesmo tempo que busca assimilá-los a si mesmo¹².

¹¹ Refira-se a um elemento específico da língua indígena local, ou a algum elemento da linguagem europeia, o nome Cuba tornar-se-ia a forma de entender o espaço contíguo de toda a ilha. Os caraíbas percebiam a mesma como um todo, unitário, dessacralizado e contínuo, ou projetavam os seus espaços de acordo com sua visão de mundo sacralizada? Esta pergunta não vem à mente de Cristóvão Colombo ao denominar e especificar a porção de terra como “Cuba”, uma estrutura espacial que tornar-se-ia umas das bases da colonização ibérica.

¹² Esta dupla experiência talvez encontre uma ótima exemplificação na controvérsia de Valladolid entre Juan Ginés de Sepulveda e Bartolomeu de Las Casas. Para mais, ver o a parte III (Amar) e IV (Conhecer) do livro TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Para além disto, a formação de espaços de exploração material prenunciam uma contradição:

Propagar a religião significa que os índios são considerados como iguais (diante de Deus). E se eles não quiserem entregar suas riquezas? Então será preciso subjuga-los, militar e politicamente, para poder toma-los à força; em outras palavras, coloca-los, agora do ponto de vista humano, numa posição de desigualdade (inferioridade). (TODOROV, 2010, p. 62).

Colombo, com seus emblemáticos feitos, daria início a este processo. A terra apresentava-se, então, como um espaço potencial. Mítica, mas objetivamente real. A utilização material dos recursos oriundos da conquista era um ponto central da expedição. Entre estes potenciais recursos, está o elemento humano.

No entanto, utilizar tais recursos requeria a condição de posse, a legitimação de si mesmo como senhor incontestado daquele espaço e dos seus elementos constituintes. Quanto a isto, o único impedimento formal, na perspectiva do explorador europeu, seria a requisição ou contestação feita por outro reino dinástico europeu. Quanto a isto, podemos vislumbrar que a tomada e formação institucional de espaços era restrita apenas pelos disparates diplomáticos e disputas geopolíticas da época. Pouco importava a condição ou vontade autóctone quanto à exploração e usufruto da sua terra. A verdadeira legitimação vinha, *A priori*, da Santa Sé e, em seguida, das demais casas reais. Faz-se interessante evocar o tratado de Alcaçovas, que se propunha a resolver as querelas ibéricas entre os Reis Católicos e Alfonso V:

Otrosí, quisieron mas los dichos señores Rey e Reyna de Castilla e de Aragón e de Sicilia, etc., e les plugo para que esta paz sea firma, estable e para sempre duradera, e prometieron [...] non turbarán, molestarán [...] los dichos señores Rey e Príncipe de Portugal nin sus reynos, la posesión e casi posesión en que están en todos los tratos, tierras [...] e todas as islas que agora tiene descubiertas e qualesquier islas que se fallaren [...] (DOMINGOS, 1994, p. 43).

A recíproca portuguesa segue a mesma retórica. Escrito em 1479 e retificado em 1480, este documento régio institucionaliza espaços já efetivamente conquistados¹³, como estabelece a formalização de posse de outros que porventura

¹³ Canárias (1333), ilha da Madeira (1419), Açores (1439), Cabo Verde (1446) e Guiné (1446).

virão a ser descobertos. Este documento é precursor de uma lógica de conquista, pautada numa legitimidade extrínseca aos espaços conquistados.

Desta forma, quando Colombo escreve em seu diário que, quando da chegada

[...] pediu que lhe dessem por fé e testemunho como ele, diante de todos, tomava, como de fato tomou, posse da dita ilha em nome de El-Rei e da Rainha, seus soberanos, fazendo os protestos que se requeriam, como mais extensamente se descreve nos testemunhos que ali se procederam por escrito (COLOMBO, 1998, p. 46),

o mesmo buscava institucionalizar um espaço descoberto, oficializando a criação de um novo espaço para a Coroa e para a Igreja, em detrimento dos indígenas que o rodeavam. Uma relação impositiva e etnocêntrica estabelece-se como alternativa a um espaço de alteridade.

Neste contexto, desenvolve-se o que há de mais peculiar à conquista da América: a forma como se vê o Outro; aquele que lhe é estranho, parcialmente, e que em suas diferenças é um indivíduo totalmente diferente das suas condicionalidades socioculturais. Não obstante, o modo como se vê o Outro determinará, para o europeu, a forma pela qual lidar com o ameríndio. Neste caso, não há homogeneidade. A conquista como emancipação (o indígena, retirado de sua bestialidade, agora se enquadraria, através da prodigalidade europeia, na comunidade dos povos civilizados), de Ovando; a conquista como utopia, de Vasco de Quironga; e a conquista como processo destrutivo e maléfico de Bartolomeu de Las Casas são, em si, perspectivas diferentes - e eurocêntricas - sobre um mesmo processo, pensadas por homens que foram contemporâneos da conquista e dominação do Outro¹⁴ (DUSSEL, 1993). As profundas variações mentais pautaram variadas formas de relação com os ameríndios na América. Predominantemente podemos destacar a preponderância da incompreensão sobre a lógica cultural e espacial do autóctone. Quanto a isto, a gênese

¹⁴Enrique Dussel trata de cada uma dessas perspectivas mais pormenorizadamente em DUSSEL, Henrique. **1492 : o encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. Na obra, vê-se como partindo de uma perspectiva etnocêntrica, formaram-se diferentes concepções sobre como pensar e lidar com o universo cultural e social indígena.

desta relação, como supracitado, encontra-se nas ações e palavras de um genovês que, pela sua intrepidez, inaugurara este processo.

Colombo e os primeiros contatos com o Outro

O estabelecimento de um espaço de alteridade negada está em primeiro plano no processo de descobrimento do Novo Mundo. À terra é dada importância material, seguida de uma produção simbólica do espaço (através da linguagem, da ocupação etc.). Já referentes aos homens que habitavam este espaço em formação, as ações e deliberações dos invasores não se restringem a pensar os usos pragmáticos da exploração de suas forças (embora este aspecto esteja abertamente colocado, como veremos). Pensar o Outro exige mais que um racionalismo prático. Uma série de concepções culturais determinariam a relação estabelecida entre Cristóvão Colombo e seus subordinados, e os primeiros nativos com os quais estabeleceram contato. É provável que, em encontros deste tipo, duas reações bem correlatas se manifestem: primeiro surge o deslumbre, depois o estranhamento.

Ao encontrar-se com quem acreditava ser populações do Oriente, Colombo parte para o campo conjectural, inferindo sobre os caraíbas de forma pouco criteriosa. O Outro é o estranho, o desconhecido, e Colombo experimentará essa perspectiva em relação ao índio em seus primeiros contatos. Vejamos e analisemos o primeiro relato de Colombo em relação aos nativos:

Eu – diz ele porque nos demonstraram grande amizade, pois percebi que eram pessoas que melhor se entregariam e converteriam a nossa fé pelo amor e não pela força, dei a alguns deles uns gorros coloridos [...] o que lhes causou grande prazer e ficaram tão nossos amigos que era uma maravilha [...] Enfim, tudo aceitavam e davam tudo o que tinham com a maior boa vontade. Mas me pareceu que eram gente que não possuíam praticamente nada (COLOMBO, 1998, p. 46).

O primeiro encontro, as primeiras concepções. Primeiramente, levemos em consideração o cunho religioso da ideologia de Colombo e, dentro deste, um aspecto

sobressalente: a conversão. Tal perspectiva não se fazia apenas justificativa da expedição mas, segundo Colombo, uma das causas primordiais da mesma¹⁵.

Quanto a isto, não podemos ignorar os discursos inflamados de Colombo, que clamava pela libertação da Terra Santa. As aventuras nas Índias eram, sugestivamente, um meio de angariar recursos para o obsoleto ideal cruzado, explicitamente presente no espírito do genovês. Desta forma, Colombo escreve em seu testamento:

[...] e porque na época que me dispus a ir descobrir as Índias foi com a intenção de suplicar ao Rei e à Rainha, Nossos Soberanos, que da renda que sua majestade obtivesse nas Índias, se determina-se empregá-la na conquista de Jerusalém, e assim procedi (COLOMBO, 1998, p. 180).

A religiosidade de Colombo ajuda-o a interpretar e entender suas descobertas e achados. Sua religião é certamente a melhor, mais sincera e mais verdadeira que existe. Seu espírito inabalável de devoção o leva a sonhar com a retomada da Terra Santa, ideal abandonado desde o século XIV pelas monarquias europeias, mais preocupadas com o avanço do império turco-otomano nos Balcãs e com seu crescente controle sobre o Mediterrâneo. Este espírito cruzado não hesitará em converter ao cristianismo os povos que encontrar, sendo estes pagãos ou, como acreditava Colombo, destituídos de religião. Este aspecto da ideologia religiosa de Colombo leva Todorov a sugerir que “[...] sua forma de religiosidade era particularmente arcaica [...] um traço da mentalidade medieval de Colombo que faz com que ele descubra a América e inicie a era moderna”¹⁶ (TODOROV, 2010, p. 16). Não obstante, seria

¹⁵ A perspectiva salvacionista era a ponta de lança da aculturação dos povos recém-descobertos no processo de expansão ultramarina europeu. Quanto à concepção cristã de Colombo, ela se enquadra amplamente nesta visão religiosa legitimadora da conquista. Por acaso não citara Colombo aos reis católicos a tentativa de cumprir a vontade do Grande Khan, expressa por Marco Polo e pelos missionários franciscanos, de levar missionários e evangelizadores da fé cristã ao seu reino? O salvacionismo encontrará, posteriormente, espaço de ação na América, atuando lado a lado com a subjugação das sociedades indígenas e agindo ativamente na ressignificação dos símbolos culturais ameríndios e do seu imaginário. Para melhor analisar o tema ver GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

¹⁶ Para Dussel, “[...] a Modernidade é realmente um fato europeu, mas em relação dialética com o não-europeu como conteúdo último de tal fenômeno. A Modernidade aparece quando a Europa se afirma como ‘centro’ de uma História Mundial que inaugura, e por isso a ‘periferia’ é parte da sua própria definição (DUSSEL, 1993, p.7).

falho esquecer que, no que diz respeito à efetivação da conquista ibérica sobre o Novo Mundo, a legitimação e efetuação da mesma fora fortemente fundamentada numa lógica de guerra santa, forjada nos séculos de guerra de reconquista dos cristãos ibéricos contra os mouros. No mais, a perspectiva “colombiana” prefigura a implementação da supracitada “teologia da conquista”. O que Colombo enuncia será, posteriormente, o objetivo primordial das formas de catequese implementadas sobre os indígenas. Estas, segundo Subirats, buscavam instituir

[...] el nuevo hombre: um sujeto vacío pero virtualmente libre, dependiente realmente de las instancias políticas y eclesiásticas que lo sometían a la servidumbre y la miséria, pero teoricamente redimido em la fe, através de la culpa y su redención sacramental (SUBIRATS, 1994, 76).

O espaço em formação é, também, um espaço de conversão e submissão. Primeiro esvazia-se o sujeito, depois preenche-se o vazio com a cruz. O espaço de alteridade negada, nega também o espiritualismo do Outro.

A suposta amabilidade, a gentileza e a aparente “inocência” e condescendência indígena foram, de antemão, tidas como bons sinais na perspectiva de Colombo. Indígenas apaziguados, não violentos, que se contentavam com quinquilharias e que logo se tornaram “amigos”; por que não aceitariam de bom grado à fé cristã? Colombo prossegue em sua descrição:

Andavam nus como a mãe lhes deu a luz; inclusive as mulheres, embora só tenha visto uma robusta rapariga. E todos os que vi eram jovens, nenhum com mais de trinta anos: muito bem-feitos, de corpos muito bonitos e cara muito boa [...] (COLOMBO, 1998, p. 47).

Os índios também são julgados pelas suas aparências físicas e pelos seus modos de vida. O fato de que “andavam todos nus” impressiona o olhar observador do Almirante, que vê nisso algo exótico e diferente dos moldes socioculturais europeus. Esta observação ocorre tanto em relação aos seus costumes, quanto em relação à tonalidade da pele e à forma dos corpos indígenas. Não por menos, os primeiros nativos a “dialogarem” com Colombo receberam vestimentas. A nudez indígena é totalmente oposta à perspectiva católica de pudor corporal.

A aculturação inicia-se. Os conquistadores veem em sua cultura um modelo universal de comportamentos. Em vista disto, o homem dos trópicos, que não hesita em utilizar-se da nudez como elemento cultural, é pensando como desprovido de moralidade. Não seria seu arcabouço cultural fortemente distinto dos ideais da cultura europeia? Não seriam seus modos de vida adequações viáveis às condições ambientais pertinentes? O olhar do europeu sobre o Outro não permitirá que tais questionamentos surjam em suas mentes. Em contrapartida, um julgamento pretencioso quanto à inocência e moralidade dos nativos é formulado. Seria a América o único lugar a ainda presenciar a “era de ouro” da humanidade, onde os homens andavam em pura inocência? Uma América utópica e quase etérea é produzida e projetada pelo imaginário europeu¹⁷. A “edenização” (HOLANDA, 1969) é concomitante à conquista das terras do Novo Mundo. Quanto a esta idealização de um espaço outro, fora dos referenciais comumente encontrados dentro de uma perspectiva espaço-temporal europeia, Tuan fala:

A mente europeia também imaginou as Terras sem mal, Édens e Utopias eternas em lugares remotos e inacessíveis. Quando os europeus, em suas grandes explorações marítimas, descobriram povos exóticos e cultas nos cantos mais longínquos do mundo, tenderam a romantizá-los e colocá-los fora do peso e da erosão do tempo (TUAN, 2013, p. 151-152).

O Novo Mundo e os seus habitantes surgiam, respectivamente, como espaços e homens pertencentes a uma realidade outra, fora da esfera das experiências vivenciadas dentro do mundo europeu.

Os europeus veem o Outro sob uma lógica preestabelecida ou rapidamente modulada pelos seus referenciais culturais. Tal lógica se adequa ao imediato, fornecendo subsídios de como lidar com o que lhes é estranho e desconhecido.

¹⁷[...] para numerosos viajantes, o cenário americano estava repleto de misteriosas e inegáveis possibilidades. Ali, o milagre parecia novamente incorporado à natureza: uma natureza ainda cheia de graça matinal, em perfeita harmonia e correspondência com o Criador. O próprio Colombo, sem dissuadir-se de que atingiria pelo Ocidente as partes do Oriente, julgou-se em outro mundo ao avistar as costas verdejantes da América, onde tudo lhe dizia estar a caminho do verdadeiro Paraíso Terreal. As mesmas imagens bíblicas, reafirmadas pelos cosmógrafos mais acreditados da época, acharia Colombo em seu desembarque nas Antilhas: terras de fertilidade inaudita, árvores de copas altíssimas, fragrantas e carregadas de frutas, a eterna primavera musicada pela alegria dos cantares de pássaros de mil cores (HOLANDA, 1969, p. 37).

Assim, cogitam seu código de valores junto ao mundo indígena. O índio é “tolo” por dar grande crédito aos presentes sem grande valor ofertados pelos europeus. Colombo e os seus não entendem que, para o índio, tais objetos adquirem valor pelas suas características inovadoras e não pelo material com o qual foram fabricados ou pelos valores simbólicos e materiais que os espanhóis estabeleceram para tais objetos. Sua susceptibilidade para dar e receber mercadorias, por outro lado, fora julgada como fator de “amizade”, e sua alegria com objetos até certo ponto banais, fora julgada como “inocência” pelos descobridores. A “gente que não possuía praticamente nada”, na verdade, ignorava a acumulação de bens materiais e a aquisição de propriedades privadas, tal como os europeus concebiam. A lógica econômica europeia e o ideal metalista eram elementos desconhecidos pelos *Arawaks* do Caribe. Já seu aparente “primitismo civilizacional” faz Colombo pensar que, dentro desta sociedade, como já foi dito, não havia sequer religião:

Devem ser bons serviçais e habilidosos, pois noto que repetem logo o que a gente diz e creio que, depressa se fariam cristãos; me pareceu que não tinham nenhuma religião. Eu, comprazendo a Nosso Senhor, levarei daqui, por ocasião de minha partida, seis deles para Vossa Majestade, para que aprendam a falar. (COLOMBO, 1998, p. 47).

Ao analisar superficialmente as qualidades do Outro, Colombo os subestima e, ao os subestimar, analisa erroneamente seus traços de personalidade: são bons como criados e aparentemente não têm devoção a qualquer divindade. Uma rápida análise basta a Colombo para que o mesmo afirme com indômita certeza sobre traços relevantes de uma sociedade indígena que vagamente conhece. Começara a idealizar-se, na cabeça do europeu, uma estigmatização do indígena que perduraria duradouramente: a ideia do índio “bom, dócil e covarde” surgia; mas em breve esta perspectiva seria contraposta por outra idealização dos nativos, mais negativada:

[...] as outras ilhas as dos canibais são muito maiores e bem mais povoadas, pareceria aqui que capturar, tanto eles como elas, e enviá-los aí para Castela só poderia fazer bem, porque se livrariam, de uma vez por todas, desse costume desumano que têm de comer gente, e aí em Castela, entendendo a língua, receberiam bem mais rápido o batismo, com grande proveito para suas almas (COLOMBO, 1998, p. 133).

Em oposição aos receptivos índios que inicialmente encontra, a antropofagia dos outros grupos apresenta-se como elemento antitético em relação ao indígena “dócil” e “covarde”, tal como Colombo os representava a partir das suas experiências e interpretações. Estes “selvagens” são, portanto, postos em primeiro plano da prática da conversão. A aculturação da alma libertá-los-ia dos costumes antropofágicos.

Colombo não busca estudar e compreender a sociedade nativa. Ele não busca traçar um quadro preciso, analisar ou descrever fielmente o que há e quais características singulares estão presentes nesta sociedade humana recém descoberta. O almirante do Mar-Oceano prefere analisar as ricas proezas naturais da terra. Busca também ouro, necessário para quitar os gastos da sua empreitada. Junto a isto, Colombo olha para o Outro e o julga, tirando deste julgamento pressuposições e encontrando, na relação entre si e os indígenas, uma extravagante diferença, um abismo cultural, que apenas pode ser transposto com a assimilação. O preceito da diferença será acompanhado, ao mesmo tempo, de um preceito de igualdade: o Outro é seu igual, no que diz respeito à possibilidade de purificar sua alma perante a aceitação da cruz (TODOROV, 2010). Ora, não nos esquecemos do universalismo e igualitarismo cristão, características centrais desta religião. Não seria a religião cristã assimilável a “todo o que crê”?

Ao mesmo tempo em que o igualitarismo da lógica cristã os aproximava, na perspectiva do Almirante, o Outro (índio) não era o mesmo que Si (europeu); ao contrário, é o estranho, o diferente, que por sua brandura pode ser facilmente subjugado e, portanto, está, pelas suas qualidades culturais (ou falta delas), em posição inferior aos possuidores da cultura europeia. A diferença gerará o sentimento de superioridade, a superioridade se transformará em ação e a ação dos descobridores tirará aquilo pelo qual o índio preza, o seu modo de existir, a sua liberdade e cultura. Estamos diante de um preceito ambíguo, analisando por Todorov:

A atitude de Colombo para com os índios decorre da percepção que tem deles. Podemos distinguir nesta última dois componentes, que continuarão presentes até o século seguinte [...] Ou ele pensa que os índios (apesar de não utilizar estes termos) são seres completamente humanos, com os mesmos direitos que ele [...] e este comportamento desemboca no

assimilacionismo, na projeção dos seus próprios valores sobre os outros. Ou então parte da diferença, que é imediatamente traduzida em termos de superioridade e inferioridade [...] Estas duas figuras básicas da experiência da baseiam-se no egocentrismo, na identificação dos seus próprios valores como os valores em geral, de seu *eu* como o universo; na convicção de que o mundo é um (TODOROV, 2010, p. 41).

A diferenciação feita pelos conquistadores baseia-se no etnocentrismo europeu exemplificado em dois fatores, o cristianismo e a monarquia universal: o primeiro torna possível julgar a sua cultura cristã como o modelo ideal de credo, e o segundo tem na sua estrutura de poder monárquico, com o auxílio do primeiro fator, um expoente de uma visão de comunidade política com potenciais universais. A religião cristã será a ponta de lança para a disseminação dos valores europeus em território americano. Neste desenrolar histórico, assimilacionismo e superioridade estarão, por vezes, unidos no processo de formação, ocupação e conquista do território, coexistindo ambigualmente em meio a homens que consideravam o Outro seu igual na aptidão à fé, mas diferentes em sua substância humana, o que os tornava inferiores culturalmente, passíveis de conquista e domínio. E por que não de escravidão? O próprio Colombo argumentará em prol disto:

[...] Suas Majestades poderiam dar licença e permissão a um número de caravelas suficientes que para cá se dirijam a cada ano, trazendo o referido gado e outros mantimentos e coisas para povoar o campo e aproveitar a terra, e isso a preços razoáveis, à custa dos transportadores, cujas mercadorias lhes poderiam ser pagas em escravos destes canibais, gente tão feroz, disposta, bem proporcionadas e de muito bom entendimento, e que, se libertos dessa desumanidade, acreditamos que se mostrarão superiores a qualquer outro servo, desumanidade que logo perderão quando estiverem longe de sua terra [...] (COLOMBO, 1998, p. 134).

A ocupação e utilização da terra estabeleciam-se como necessidades fundamentais para a tomada de posse efetiva deste espaço colonial. Para ajudar neste processo, Colombo sugere a troca de mantimentos por homens. A utilização do espaço descartava, desta forma, a alteridade. Os *repartimentos* espanhóis, instituição importada da Espanha, viriam consolidar a subjugação indígena. Não obstante, Colombo fora o primeiro a pensar a escravidão do índio americano. Mas por quê? Primeiramente, notemos que Colombo vê nisso um benefício, não um suplício.

Afastar o indígena de sua terra significava afastar-lhe dos seus costumes e, portanto, das práticas pensadas como “diabólicas”, principalmente a antropofagia ritual. Ao levar o Outro para o “mundo civilizado”, mesmo como reles escravo, Colombo lograva cumprir a vontade divina, a cristianização e aculturação indígena.

O índio é, claramente, o “desumano”. Quando Colombo fala da “desumanidade que logo perderão”, o índio nada mais é, em sua perspectiva, do que um ser humano, tal qual ele, mas não igual a ele. Contraditório? Não em pormenores. O índio é, em si, humano, tal como o espanhol, proprietário de atributos físicos e mentais. Não obstante, é também bestial, pois em suas práticas existem elementos distintos e não toleráveis para o europeu, para Colombo. O Almirante atribui aos mesmos um juízo de valor, tratando-os mutuamente como humanos que podem ser cristianizados eficazmente e, portanto, ir para o céu, mas também como objetos, que podem ser trocados por mercadorias variadas, que abasteceriam a colônia em formação. Voltamos à lógica ambígua que ao atuar, passa a ter intrínseca a si os conceitos de igualdade, vinculado à lógica cristã, e desigualdade, baseado no etnocentrismo europeu. O Outro poderia ser seu “semelhante”; talvez em sua humanidade, mas com certeza não em sua “bestialidade”.

O Outro é materializado. A história da descoberta e conquista da América oferecerá um cenário ideal para a utilização reificada da força de trabalho humana. No caso analisado, do indígena ameríndio. As *encomiendas*, e sua variante na mineração, a *mita*, foram manifestações práticas da negação da alteridade nas relações que se estabeleceram entre europeus e indígenas nos espaços do Novo Mundo. Estes últimos, retirados da sua forma peculiar de vida, trabalho, tempo e crença, se veem coagidos, através da violência, ao trabalho compulsório, à aculturação e à submissão ao conquistador do europeu.

Trocar víveres por canibais: essa é a lógica de Colombo. Ele não os vê como indivíduos humanos tais quais a si que, em virtude das circunstâncias, desenvolveram seus próprios elementos culturais: simbolismos através dos quais atribuem significado à sua existência, sua vida, suas ações. Seus relatos dos índios correspondem a uma

lógica simples: vê os índios como intrínsecos a um espaço que concebe, os pensa com oportunismo, não os compreende. A alteridade fora negada.

A conquista do Outro

A escravidão pressupõe conquista. A conquista é a base sólida na qual se desenvolve a escravidão, seja esta a conquista física, dos meios materiais, do ambiente; seja a conquista do imaginário. Podemos compreender a conquista do ameríndio através da conceituação de Enrique Dussel, que a define-a como

[...] um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como “si-mesmo”. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitado, subsumido, alienado a ser incorporado à totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado” [...] (DUSSEL, 1992, p. 44).

A conquista apresenta-se como um processo coercitivo que busca assimilar o Outro à realidade do dominador. O europeu tratará de empreender decisivamente a conquista do corpo e do imaginário indígena, encerrando-lhes em uma teia de poderes e domínios, de maneira a influenciar a sua forma de organizar-se espacialmente, sua cosmovisão e seus ritos mais idiossincráticos (GRUZINKI, 2004).

Entretanto, as relações de conquista decorrentes do encontro entre o europeu e o indígena, embora amplificadas nas peripécias de Hernán Cortês, na subjugação dos Astecas no México e nas campanhas de Pizarro contra os incas do Thauantysuio, teve como vetor primeiro a atuação de um navegador genovês; Colombo fora o primeiro conquistador da América (TODOROV, 2010).

Embora o caráter explorador e naturalista tenha caracterizado a primeira expedição colombiana, a retórica da conquista jamais esteve de fora do processo do descobrimento e exploração da América. Colombo era, também, um conquistador, e é como tal que o mesmo sai para sua jornada rumo ao “Oriente”, munido de um ideal de conquista pré-estabelecido. O navegador precisa, antes de tudo, consolidar o domínio de suas possíveis descobertas, e para isso, necessitava da prodigalidade dos Reis Católicos:

[...] mandaram Vossas Majestades que eu me dirigisse, com suficiente frota, às referidas regiões da Índia; e para tanto me concederam grandes

mercês e me enobreceram para que daí por diante me intitulasse “Dom” e fosse Almirante-Mor do Mar Oceano, Vice-Rei e Governador perpétuo de todas as ilhas e terras que **descobrisse e conquistasse** (grifo do autor), e que doravante se descobrissem e conquistassem no Mar-Oceano [...] (COLOMBO, 1998, P. 30).

O Almirante, explorador e navegador, possui também a função de estabelece e propiciar, respectivamente, a conquista e ocupação das terras encontradas em nome do Coroa. Não obstante, não se levanta, nesta peculiaridade da missão de Colombo, a questão relativa à autonomia do índio, por enquanto, ainda desconhecido. A não relevância dada pelo europeu quanto à possibilidade de encontrar povos livres e que não fossem susceptíveis à dominação, prefigurava a atitude que estes mesmos teriam em relação a estes povos, recém-descobertos, no Novo Mundo:

A primeira relação, então, foi de violência: uma relação “militar” de conquistador-conquistado [...] A primeira “experiência” moderna foi a superioridade quase-divina do “Eu” violento-militar que “cobiça”, que deseja riqueza, poder, glória (DUSSEL, 1992: 47).

A descoberta requeria um processo de conquista, a conquista requeria a submissão dos povos encontrados e a submissão desses povos desemborcava na inferiorização dos submetidos, num processo de dominação e opressão, onde o Outro é fortemente materializado e inferiorizado.

O europeu buscará assimilar culturalmente o Outro para torná-lo mais semelhante a Si; enquanto que, de acordo com seus interesses, subjugará o índio por ser inferior a si e, por isso, ser passível de sua dominação. Não é esse o pensamento de Colombo ao propor que “[...] o proveito das almas dos referidos canibais que aqui se encontram inspirou a ideia de que quanto maior o número dos que fossem levados para aí, tanto melhor [...]”, e ao argumentar que “se libertos dessa desumanidade, acreditamos que se mostrarão superiores a qualquer outro servo [...]”?

Ao se chocarem com um conjunto de práticas culturais distintas e, em especial, com a antropofagia, os descobridores passaram a abominar os índios como praticante de tais atos. Isto é recorrente na volta de Colombo a *La Navidad*. Colombo deparara-se com o nativo não dócil, que se insurge contra a violência da conquista, e contra o qual a única solução consistia na subjugação dos seus modos de vida e

perspectivas culturais à cruz e a espada. Para isso e para estes, Colombo e seus sucessores recorreram à escravização, ao domínio coercitivo do Outro¹⁸. Tais ações seriam legitimadas por possuírem um viés cristianizador e civilizatório.

Colombo fora o predecessor dos conquistadores que posteriormente chegaram ao continente recém-descoberto; fora também o predecessor do explorador, do colono e do missionário que progressivamente vieram com os mais variados desejos para arar, evangelizar e explorar as ricas terras dos ameríndios que, deveras, foram sistematicamente exterminados, expurgados e subsumidos pela ocidentalização dos seus espaços.

Os escritos de Colombo evidenciam a montagem de um quadro de ações e percepções que duraria perenemente. Assim, suas palavras precederem e preconizaram como seria continuamente realizados uma série de contatos entre europeus e indígenas, como também demonstraram a mentalidade dúbia e opressiva que se dogmatizara no pensamento da maior parte dos conquistadores e políticos europeus em relação ao Outro americano: assimilacionismo e diferenciação, inferioridade e bestialidade, violência e coerção, guerra e conquista, exploração e segregação.

Conclusão

O processo de produção de espaços originados da descoberta e conquista do Novo Mundo tem como marco as expedições dirigidas por Cristóvão Colombo a partir do último quartel do século XV. Munido de uma experiência prática com o mar, de um saber geográfico permeado por conhecimentos de caráter hermenêutico, como o mapa de Toscanelli e os autores gregos; mas também de conhecimentos míticos que

¹⁸ “Longe do poder central, longe da lei real, todos os interditos caem, o liame social, já folgado, arrebenta, para revelar, não uma natureza primitiva, o animal adormecido em cada um de nós, mas um ser moderno, aliás, cheio de futuro, que não conserva moral alguma e mata porque e quando isto lhe dá prazer. A “barbárie” dos espanhóis nada tem de atávico, ou de animal; é bem humana e anuncia a chegada dos tempos modernos” (TODOROV, 2010, p. 209).

permeavam o imaginário europeu, o Almirante do Mar-Oceano tornou-se o pioneiro no processo de encontrar e pensar um espaço outro, não europeu: o Novo Mundo.

Neste espaço diferente, neófito e deslumbrante, projetam-se mitos, mas para além destes, lida-se com uma realidade objetiva. Levando-a em conta, faz-se necessário pensar pragmaticamente o espaço e seus ocupantes, os povos indígenas. Para tal empreitada, todo um substrato cultural, baseado no etnocentrismo europeu, será utilizado para o desenvolvimento de formas de representar e conceber o Novo Mundo e o ameríndio. Os espaços criados no processo de descoberta e conquista são espaços de luta e de relações de poder. A alteridade inerente a estas relações é negada e descartada como forma de pensar a terra que se descobre e o Outro que a habita. Daí desenrolam-se as mais variadas relações entre europeus e indígenas em torno destes espaços de não-alteridade.

O futuro que as expedições de Colombo prenunciaram seria marcado pela imposição coercitiva de um projeto colonial que se equilibrava entre o usufruto material do espaço e a conversão espiritual dos seus ocupantes. É neste processo que o Ocidente se torna moderno, ao opor a Si, um Outro. A Modernidade nasce de um processo violento de negação da alteridade. O europeu rejeita a alteridade e abraça a coerção, a catequese e a exploração material como pontas de lança de um processo de uma “ocidentalização” dos espaços oriundos da sua expansão.

Referências

Fontes

COLOMBO, Cristovão. **Diários da Descoberta da América** – As quatro viagens e o testamento. Porto Alegre: L&PM, 1998.

DOMINGO, Mariano Cuesta (ed.). **Normativa para descubrimientos y ordenanzas del Bosque de Segovia**. Madrid: Colegio Universitario de Segovia, 1994.

Referências Bibliográficas

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **HISTÓRIA DO NOVO MUNDO: Da Descoberta à Conquista, Uma Experiência Européia, 1492-1550**. São Paulo: Edusp, 2001.

DUSSEL, Henrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

FERNÁNDEZ-ARMIESTO, Felipe. **Las Americas**. Barcelona: S. L. Constitución, 2004.

GRUZINSKI, Serge. **As quatro partes do mundo**. História de uma mundialização. Belo Horizonte; São Paulo: UFMG/Edusp, 2014.

GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **A visão do paraíso**. São Paulo: Nacional/ EDUSP, 1969.

LÉVINAS, Emmanuel. **O humanismo do outro homem**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1982.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

TUAN. Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva experiencial**. Londrina: Eduel, 2013.

SUBIRATS, Eduardo. **El continente vacío: la conquista del nuevo mundo e la consciencia moderna**. Barcelona: ANAYA e Mario Muchnik, 1994.

“ESTE DELITO TEM PENA DE MORTE POR DIREITO”:
ANDRÉ DE FREITAS LESSA, UM SODOMITA NA TEIA
DA INQUISIÇÃO (OLINDA, 1593-1595)

Ronaldo Manoel Silva¹

Artigo recebido em: 08/03/2017

Artigo aceito em: 03/06/2017

RESUMO:

O objetivo deste artigo é analisar o processo inquisitorial do sapateiro André de Freitas Lessa, sentenciado – na primeira visitação do Santo Ofício à capitania de Pernambuco (1593-1595) – por crime de sodomia perfeita, que atualmente corresponde à cópula anal homossexual. Os documentos sugerem a existência de um núcleo de rapazes, assíduos na prática do pecado nefando e indiferentes à atuação policialesca da Inquisição na então vila de Olinda. O sapateiro e seus “cúmplices” responderam criminalmente por manter conduta sexual colidente com os valores morais da sociedade de Antigo Regime.

PALAVRAS-CHAVE:

Capitania de Pernambuco; Tribunal da Inquisição; crime de sodomia.

ABSTRACT:

The objective of this article is to analyze the inquisitorial process of the shoemaker André de Freitas Lessa, sentenced - in the first visitation of the Holy Office to the captaincy of Pernambuco (1593-1595) - for the crime of perfect sodomy, which currently corresponds to homosexual anal copulation. The documents suggest the existence of a nucleus of boys, assiduous in the practice of sin nefando and indifferent to the police action of the Inquisition in the then town of Olinda. The cobbler and his "accomplices" responded criminally for maintaining sexually conflicting conduct with the moral values of the Old Regime society.

¹ Mestrando em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco. Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K8136940Y2>.
E-mail: ronaldomsrt@hotmail.com

KEYWORDS:

Captaincy of Pernambuco; Court of the Inquisition; Crime of sodomy.

* * *

Introdução

Em Portugal, na primeira metade do século XVI, a rígida aderência à ortodoxia católica transformou-se num agressivo critério de distinção e de segregação que favoreceu a criação do Tribunal do Santo Ofício e o nascimento de uma repressão organizada (MARCOCCI, 2011, p. 69). Nas localidades onde não havia tribunais, a Inquisição determinava a instauração de devassas ou visitas, autorizando ao visitador inquirir, prender e castigar os culpados de crimes menores, remetendo os casos mais graves à temível Casa do Rossio (MOTT, 2006, p. 3). Nas conquistas, entretanto, a atuação inquisitorial reclamava outra postura, o Tribunal da Fé deixa de ter os nítidos contornos que possuía na Metrópole. As novas terras eram experiências inéditas que requeriam outra conduta institucional, exigindo adaptações e criações (SIQUEIRA, 2006, p. 13-14). Nessa perspectiva, tornou-se imprescindível a atuação dos comissários, familiares e, sobretudo, as visitas inquisitoriais. As visitas, por sua vez, eram inspeções sem periodicidade certa, determinadas pelo inquisidor-geral ou pelo Conselho Geral do Santo Ofício (*ibid.*, p. 20).

Animada pelo espírito da Contrarreforma, a Igreja exortava os bispos a visitarem suas dioceses. O Concílio Ecumênico de Trento (1545-1563), na sessão XXIV, capítulo III, determinava como os prelados deveriam realizar essas visitas, cujos principais objetivos eram: levar a doutrina ortodoxa e banir as heresias; manter os bons costumes e corrigir os maus; animar os fiéis, por exortações e admoestações, à religião. As visitas episcopais não tinham caráter inquisitorial, no entanto, os bispos tinham o dever de “banir as heresias”, matéria que também competia ao Santo Ofício. Dessa forma, os prelados atuavam como colaboradores dos juízes da fé, remetendo à Inquisição os possíveis casos que ameaçassem a “fé verdadeira”.

Para Feitler (2006, p. 33), as visitas episcopais serviam com um tipo de “peneira”, por onde o prelado separava os casos de foro inquisitorial. No Brasil, a justiça episcopal atuava como importante fornecedor de réus para o Santo Ofício: 1º porque os bispos deviam, para manter a ordem em seu bispado, a exclusividade da ortodoxia católica e a salvação dos fiéis, interessar-se por todo tipo de delito espiritual ou moral que seu rebanho pudesse cometer; 2º porque o episcopado estava juridicamente predisposto a colaborar com a Inquisição, transmitindo-lhe os casos que surgissem de alçada inquisitorial e lembrando aos fiéis, durante as devassas, que delitos eram de jurisdição exclusiva do Santo Ofício (*ibid.*, p. 39).

Já em 12 de fevereiro de 1579, o cardeal D. Henrique – monarca e inquisidor-geral – delegou o bispo da Bahia, D. Antônio Barreiros, como comissário da Inquisição no Brasil, devendo o prelado conhecer os casos de jurisdição inquisitorial na Colônia e auxiliar na abertura de processos que seriam, efetivamente, instaurados no Reino (MELLO, 1970, p. 7). Em 1590, antes que a capitania de Pernambuco recebesse a comitiva inquisitorial de Lisboa, D. Antônio Barreiros visitou a vila de Olinda em nome da Igreja e do Santo Ofício (VAINFAS, 2014, p. 281). A partir de julho de 1591, para além de comissário, D. Antônio foi um dos maiores colaboradores do deputado Heitor Furtado de Mendonça, Visitador Apostólico do Santo Ofício às partes do Brasil (1591-1595), participando assiduamente dos julgamentos (na Bahia e em Pernambuco) e assessorando o visitador em tudo o que fosse necessário.

De acordo com Bloch (2002, p. 54), o objeto da história é, por natureza, os homens. Por trás dos grandes vestígios sensíveis da paisagem, por trás dos escritos aparentemente mais insignificantes, são os homens que a história quer capturar. O bom historiador tem ciência de que onde fareja carne humana, ali está a sua caça. Entretanto, como alcançar os homens do passado distante? Como conhecer seu cotidiano, suas alegrias, seus sonhos, seus delitos? Mais precisamente, os homens postos à margem, os medíocres, os criminosos, os desvalidos, os miseráveis, os transgressores, como conhecer os desgraçados da sociedade de Antigo Regime? Certamente, poucas palavras, breves rastros

dos opróbrios do passado foram anotados nos chamados “arquivos da repressão” (cf. GINZBURG, 2006, p. 21). Os processos inquisitoriais que reunimos neste trabalho, apontam homens insubordinados, ou seja, que de alguma forma desobedeceram e inquietaram os poderes estabelecidos e, conseqüentemente, tornaram-se alvos de inquéritos e punições. São, portanto, os únicos registros que chegaram até nós sobre alguns homossexuais do Pernambuco quinhentista.

Pernambuco no ocaso do Quinhentos

Em meados do século XVI, o trópico em formação convertia-se em oportunidade de enriquecimento rápido, principalmente por meio do açúcar, que se destacava nos rumos da economia, suscitando um seletivo e diminuto grupo conhecido como “açucarocracia” (ASSIS, 2006, p. 182). Segundo Costa Pôrto (1968, p. 25), embora a sede do governo geral fosse Salvador, a Nova Lusitânia liderava o progresso e o desenvolvimento da Colônia, cabendo a Olinda a primazia no mundo luso-brasileiro. Proeminência, aliás, fundamentada na produção e comércio do açúcar. Concedida em 1534 a Duarte Coelho, a capitania de Pernambuco é a que tem os primeiros engenhos de açúcar fora São Vicente, resultado, em parte, dos esforços da própria família do donatário. As condições naturais como o solo favorável à lavoura, o clima quente e úmido, a vasta hidrografia litorânea, a menor distância da Metrópole e o regime favorável dos ventos, foram fundamentais para transformar o Nordeste – Pernambuco em particular – no polo da economia açucareira do Quinhentos (VIEIRA, 2006, p. 48).

Embora Duarte Coelho tenha, oficialmente, batizado sua capitania de Nova Lusitânia, no fim do século XVI essa denominação estava quase esquecida, prevalecendo o termo Pernambuco (COSTA PÔRTO, 1968, p. 20-21).² De acordo com o padre José de Anchieta, em 1584, havia em Pernambuco muitas fazendas e alguns 60 ou mais engenhos

² No tocante à origem do termo Pernambuco, segundo relata Frei Vicente do Salvador, a capitania “chamase de Pernambuco, que quer dizer **mar furado**, em respeito a uma **pedra furada por onde o mar entra**, a qual está vindo da ilha de [Itamaracá]. E também se poderá assim chamar em respeito ao **porto principal desta capitania**, que é o mais nomeado e frequentado de navios que todos os mais do Brasil” (SALVADOR, 1918, p. 106, grifos nossos).

de açúcar a “três, quatro, cinco e oito léguas por terra”, cada um dos quais formava uma boa povoação com muita gente branca, negros da Guiné e índios da terra (ANCHIETA, 1933, p. 318). O jesuíta Fernão Cardim, pela mesma época, descreveu Pernambuco qual prospera civilização do açúcar: “a fertilidade dos canaviais não se pode contar” e “os engenhos não podem esgotar a cana”. 40 navios, ou mais, por ano, não bastavam para escoar todo açúcar. “Terra de muitas criações de vacas, porcos, galinhas”, com gente vestida “de toda sorte de veludos, damascos e outras sedas”. Os homens eram dados a festas, sobretudo, a banquetes, “em que de ordinário andam comendo um dia dez ou doze senhores de engenho juntos” (*apud* BARBALHO, 1982, p. 157).

Estima-se que, no ocaso do século XVI, Pernambuco tinha uma população de 8 mil brancos, 2 mil indígenas pacificados e 10 mil africanos escravizados, a maior concentração de negros da Colônia (*ibid.*, p. 223). O Recife não passava de uma ínfima povoação, pobre e irrelevante, destacando-se apenas o porto – por onde escoava o açúcar produzido na capitania – em torno do qual surgiam pequenas palhoças, ocupadas por pescadores miúdos, pouso de marujos em trânsito (COSTA PÔRTO, 1968, p. 21). Olinda, por sua vez, “situada em lugar eminente, de grande vista para o mar e para a terra”, apresentava “boa casaria de pedra e cal, tijolo e telha”, com “uma formosa igreja matriz de três naves, com muitas capelas ao redor” (*ibid.*, p. 121).³ Em 1587, a vila de Olinda contava com uma população de “setecentos vizinhos” em seu núcleo urbano (SOUSA, 1971, p. 58).

Relatos coevos, descrevem a vista do mar em Olinda como “o mais agradável espetáculo que os olhos podem ter no mundo”. “Um deslumbramento, uma miragem encantadora, que jamais se apagará da memória de quem um dia logrou a ventura de presencia-la. [...] O mar muda de colorido conforme os reflexos da luz: uma orla violeta debrua o horizonte, listas da mesma cor riscam o espelho verde, aqui cintilações rubras, ali azuis – parece que todas as cores do arco-íris se derramam sobre o oceano” (CARCIA, 1929, p. 9). A vila de Olinda comportava duas freguesias: a do Salvador e a de São Pedro

³ A povoação de Olinda foi elevada à categoria de vila, em 12 de março de 1537, através de um foral outorgado pelo donatário Duarte Coelho (COSTA PÔRTO, 1968, p. 38).

Mártir, com suas respectivas igrejas. A Matriz do Salvador, após a criação do bispado (1676), tornou-se a Catedral da Sé. Havia ainda o mosteiro de São Bento, os conventos de São Francisco e de Nossa Senhora do Carmo, o colégio da Companhia de Jesus, a igreja da Misericórdia e o santuário de Nossa Senhora do Monte, pouco distante da vila. No termo de Olinda estava o Recife, com a freguesia do Corpo Santo e sua matriz, a três léguas a Várzea do Capibaribe com a freguesia de Nossa Senhora do Rosário e sua igreja (*ibid.*, p. 9-10).

Um séquito da Inquisição em Olinda

No limiar da década de 1590, o Conselho Geral do Santo Ofício, chefiado por D. Alberto de Habsburgo, inicia certa ofensiva no ultramar através das visitas inquisitoriais. Em 1591, enquanto o licenciado Heitor Furtado de Mendonça chegava às terras brasílicas, Jerônimo Teixeira observava o comportamento moral e religioso dos habitantes dos Açores e da Ilha da Madeira e, em 1596, o jesuíta Jorge Pereira, residente em Luanda, foi designado visitador para Angola. É dentro desse contexto mais amplo que ocorre a primeira visita do Santo Ofício ao Brasil (GOMES, 2015, p. 134).

Heitor Furtado de Mendonça, nosso primeiro visitador, nasceu em Lisboa, depois de 1543. Era filho de Amador Colaço e de Leonarda Lampreia de Mendonça (MELLO, 1970, p. 7). Licenciado, fora capelão fidalgo d'El Rei e membro do Desembargo do Paço, exercia, então, o cargo de deputado inquisitorial. Em 26 de março de 1591, foi designado pelo inquisidor-geral D. Alberto para visitar, em nome do Santo Ofício, o bispado do Brasil, incluindo as “capitanias do Sul”, e os bispados de São Tomé e Cabo Verde, nas ilhas da costa africana. (GARCIA, 1929, p. 7-8; VAINFAS, 1997, p. 17-18).

Acompanhado do notário Manoel Francisco e do meirinho Francisco de Gouvêa, Furtado de Mendonça desembarcou na Bahia, em 9 de junho de 1591. Após dois anos de trabalhos naquela capitania, partiu para Pernambuco atracando no porto do Recife a 21 de

setembro de 1593.⁴ Logo que aportou, enviou através do meirinho à Câmara de Olinda, uma carta de Sua Majestade que informava sobre sua chegada, para que fossem preparados aposentos dignos aos ministros do Santo Ofício. Três dias depois, foi enviado um bergantim para buscar o visitador. Ao chegar no porto do Varadouro, Furtado de Mendonça foi recebido pelo capitão-governador D. Felipe de Moura, pelo licenciado Diogo do Couto, acompanhado de muitos clérigos, e pelo ouvidor-geral do Brasil Gaspar de Figueiredo Homem. Em seguida, foi hospedado “nos mais convenientes aposentos” da vila de Olinda.

No dia 5 de outubro, numa cerimônia privada, foi apresentada ao padre Diogo do Couto – ouvidor da vara eclesiástica de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, com poderes de provisor e vigário-geral – a provisão de Sua Alteza, documento que autorizava a Furtado de Mendonça visitar o bispado do Brasil em nome do Santo Ofício. Num sinal de reverência e total submissão, o ouvidor beijou a provisão e, em seguida, colocou-a sobre sua cabeça. Esse rito foi cumprido, em dias alternados, por todas as autoridades civis da capitania. Em 24 de outubro de 1593, vigésimo domingo após Pentecostes, ocorreu o primeiro ato público da Inquisição na vila de Olinda. Soleníssima procissão, acompanhada pelas autoridades seculares e religiosas e “grande número de gente e povo”, conduziu o Visitador Apostólico – “debaixo de um pátio” – da igreja da Misericórdia até a Matriz do Salvador, onde o aguardava muitos religiosos beneditinos, carmelitas, franciscanos e jesuítas.

Após a missa solene e pregação do frei Damião Cordeiro, provincial da Ordem de Nossa Senhora do Carmo, foi publicado do púlpito “em alta e inteligível voz” os documentos da visitação.⁵ Na sequência, estando o visitador sentado numa cadeira, na

⁴ A narrativa que segue foi coletada dos documentos: “Em Pernambuco”, “Primeiro Acto”, “Fixação dos Edictos, & Alvará” e as “Apresentações” e “Juramentos” prestados ao Visitador Apostólico, redigidos pelo notário Manoel Francisco. In: **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias de Pernambuco (1593-1595)**. São Paulo: Série Eduardo Prado, 1929.

⁵ Além do Alvará de Sua Majestade, três documentos foram publicados na ocasião: 1º o édito da fé, que obrigava os fiéis, sob pena de excomunhão *ipso facto incurrenda*, a denunciar os crimes contra a santa fé católica e contra o que crê e ensina a Santa Madre Igreja de Roma; 2º o édito da graça, que convocava os pecadores para voluntariamente confessar seus erros; 3º o monitório geral, que continha a lista dos delitos que deveriam ser denunciados ou confessados num período especial de 30 dias, chamado tempo da graça.

capela maior, tendo diante de si um altar com uma cruz arvorada no meio e dois missais abertos, sobre os quais estavam deitadas duas cruzes, ocorreu perante ele o juramento da fé. Todos, primeiro as autoridades e depois o povo, de joelhos, juraram fidelidade ao Santo Ofício. Por fim, Furtado de Mendonça, concedeu 30 dias da graça às freguesias do Salvador, São Pedro Mártir, Corpo Santo e Nossa Senhora da Várzea do Capibaribe. Estava oficialmente instalada a visitação inquisitorial. Os ritos reforçavam, através da pedagogia do medo, o poder quase absoluto da Inquisição sobre a vida terrena e o destino eterno dos inculcados em condutas heterodoxas (*cf.* MOTT, 2006, p. 3-4).

No último dia da graça, uma longa confissão

Analisar fontes inquisitoriais, inevitavelmente, nos remete a uma documentação extraordinariamente rica, mas profundamente deturpada pela pressão psicológica e física a que os acusados estavam sujeitos. Essa pressão exercida pelos inquisidores sobre os réus, para lhes arrancar a verdade – ao menos a verdade que eles procuravam – era quase sempre bem-sucedida na medida que, no mais das vezes, as respostas dos réus eram o eco das perguntas dos inquisidores. Não estamos, portanto, diante de documentos neutros, objetivos e imparciais; mas que precisam ser interpretadas como produto de uma inter-relação especial, em que há um desequilíbrio de forças nas partes envolvidas. Temos que aprender a desembaraçar o emaranhado de fios que formam uma implícita malha textual de ameaças, medos, ataques e recuos. *A priori*, não é a imagem da verdade que se nos apresenta no documento, mas a ânsia da verdade que nutria o inquisidor, do que ele tinha por verdade obviamente (GINZBURG; CASTELNUOVO; PONI, 1989, *passim*).

Em 23 de novembro de 1593, último dia da graça, compareceu à Mesa da visitação o sapateiro André de Freitas Lessa, 32 anos, solteiro, morador na rua da Conceição, freguesia da Matriz do Salvador. Após fazer o juramento com a mão sobre o livro dos evangelhos prometeu dizer a verdade e, confessando, relatou:

De 12 ou 13 anos a esta parte [...] tem pecado na sensualidade torpe por muitas vezes [...] com muitos moços, sendo sempre o autor e provocador de tais torpezas. Teve ajuntamentos por diante com os membros viris, e com as mãos

solicitando e efetuando poluição [ejaculação] um ao outro, ele confessante com os moços (ANTT, II, proc. 8.473, fls. 3-3v).

André fez uma longa confissão, revelando ao visitador os nomes de vários rapazes com os quais havia cometido, por diversas vezes, pecados de molícias (masturbação recíproca).

Quadro 1: Parceiros de André de Freitas Lessa (molícias)

Nome	Origem	Ocupação	Quantidade de atos torpes
Domingos	Viana	Alfaiate	10
João	Inglês		12
Francisco de Abreu	Filho de Gregório Lopes – Olinda		2 ou 3
Hipólito	Mameluco – Olinda	Criado do Padre Bento Jácome	2
Antônio Jorge		Alfaiate	3 ou 4
1º rapaz que não recordava o nome	Mulato	Criado de Antônio	1
2º rapaz...		Sapateiro	1
3º rapaz...		Criado de Baltazar Leitão	1
4º rapaz...	Filho de Alfaiate – Olinda	Alfaiate	2
Antônio da Rosa	Neto de Belquior da Rosa – Olinda		1
Francisco Correa	Filho de Helena Gomes – Olinda		10

Fonte: ANTT, II, proc. 8.473, fls. 3-4.

Além dos 11 moços citados acima, o sapateiro havia praticado molícias com muitos outros rapazes que não recordava os nomes. Outras vezes, foi “mais avante, na maldade do pecado, tendo com [outros] acometimentos nefandos por detrás, com os membros viris

nos vasos traseiros, pretendendo efetuar com eles o pecado de sodomia”. André praticava o chamado “conatus” – termo usado às tentativas, sem êxito, de penetração anal. Ainda que ocorresse “derramamento de semente”, fora do “vaso traseiro”, era considerado crime distinto do “pecado nefando” ou “sodomia perfeita” que exigia a ejaculação dentro do ânus (MOTT, 2001, p. 193).

Quadro 2: Parceiros de André de Freitas Lessa (conatus)

Nome	Origem	Ocupação	Quantidade de atos torpes
5º rapaz...	Galego		3 ou 4
Salvador		Criado de Antônio Jorge	5
Gaspar	Lisboa	Criado de Manuel	2 ou 3
Francisco	Viana	Criado de Salvador	2 ou 3
Gaspar	Braga	Aprendiz do próprio André	2
Brás		Criado do padre Pedro Cabral	2 ou 3

Fonte: ANTT, IL, proc. 8.473, fls. 4v-5.

Nessa primeira confissão, identificamos 17 cúmplices do somítigo nos últimos 13 anos e, no mínimo, 60 atos sexuais – entre molícias e conatus. Sem dúvida, um espantoso currículo. Entretanto, seria realmente possível que por mais de uma década cometendo atos homoeróticos, com diversos parceiros, em nenhuma ocasião André tivesse praticado sodomia com algum dos seus cúmplices? Com seis dos amantes, ao praticar conatus, “ora como agente ora como paciente”, por pelo menos 16 vezes, em nenhuma ocasião conseguira penetrar ou ser penetrado, ocorrendo “derramamento de semente” *intra vas*? Certamente, questionamentos similares passaram pela mente do visitador. Havia ainda um agravante: André era sempre o “provocador” de tais torpezas, há 5 anos não confessava esses pecados na sacramental e nas últimas quaresmas recebia indignamente a hóstia consagrada. Todavia, como a confissão ocorreu no último dia da graça, Furtado de

Mendonça “parece” acreditar no arrependimento do rapaz, repreendendo-o “com caridade” e ordenando que fizesse “confissão geral de toda vida ao padre indicado do Colégio de Jesus” e, em seguida, trouxesse o comprovatório.

Por certo, havia mais crimes a desvendar. Contudo, o visitador aguardou pacientemente o comprovatório da confissão sacramental – que nunca chegou – e, talvez, presumiu que um rapaz tão afeiçoado a atos nefandos, mais cedo ou mais tarde, teria algum deslize e cairia na teia da Inquisição. Seis meses depois, em 27 de maio de 1594, procurou a Mesa do Santo Ofício o jovem João Batista, 15 anos, natural da Ilha da Madeira, solteiro, pajem de Lopo Soares (da governança da vila). João denunciou que no dia anterior, por volta das três horas da tarde, tinha ido à residência de André de Freitas, saber de umas chinelas do seu senhor e uns sapatos seus. Entrando, encontrou o sapateiro só. Logo, André o agarrou e o deitou de bruços sobre uma rede, dando de pé à porta da rua.

E tendo o lançado de bruços se pôs [...] em cima dele por detrás e lhe arregaçou a perna do calção que é larga para cima e pela abertura da perna do calção meteu o dito sapateiro seu membro viril desonesto e lhe chegou ao seu sesso [ânus] [...] batendo com o dito seu membro desonesto no seu vaso traseiro [...] e fazendo nele [investidas,] querendo penetrar, [...] porém, como [...] ele denunciante não consentia, não pode penetrar dentro e assim por fora no dito seu vaso traseiro esteve o dito sapateiro fazendo agitações e movimentos com seu membro, como se fizera com mulher o ajuntamento carnal, até que derramou de seu membro sujidade [sêmen] com que sujou o traseiro dele denunciante por fora sem penetrar nunca [...] e depois que assim o sujou com sua poluição o largou, e ele denunciante vendo-se solto [...] fugiu logo pela porta afora sem as chinelas e sapatos que ainda não tinha feito (*ibid.*, fls. 7v-8).

A denúncia era gravíssima. Mas, até que ponto o visitador estava diante de uma vítima assustada ou de um cúmplice vingativo? João, na sua narrativa, assim que entrou na casa de André, encontrando-o só, foi logo “preso” e não pode se defender, posto que o sapateiro é “homem alto do corpo”. Após o conatus, vendo-se solto, imediatamente fugiu “sem as chinelas e sapatos que [o sapateiro] ainda não tinha feito”. Como se explica, que João soubesse que André ainda não tinha confeccionado os calçados se não houve tempo para diálogo? Ou terá o pajem (antes do conatus), tido breve colóquio com o sapateiro? Se houve um breve diálogo, ao ponto de João ter conhecimento que os calçados ainda não estavam prontos, por que omitiu esse detalhe na denúncia? O jovem explicou, porém, que

foi “constrangido” àquele pecado, contra sua vontade, não podendo resistir à força do sapateiro “que é um homenzarrão grande e valente”. Pedia-lhe “que pelas chagas de Deus Nosso Senhor o largasse”, ao que André respondia: “cala-te que agora somos grandes amigos”. Tudo leva a crer que havia mais intimidade do que se supõe.

Furtado de Mendonça – experimentado no afã de espreitar consciências – indagou ao jovem denunciante se o sapateiro estava bêbado, se havia acontecido aquele pecado outras vezes, sobretudo, se houve penetração anal. João respondeu negativamente: André estava sóbrio, aquela fora a única vez e não houve penetração porque ele não permitiu. O sapateiro, ontem ou algum outro dia, lhe ofereceu dinheiro ou alguma outra coisa? Já lhe falou, alguma vez, “palavras namoradas ou desonestas”? – Questionou o visitador. Respondeu João:

Outros dias atrás, indo ele a casa do dito sapateiro saber da dita obra, sempre o dito sapateiro lhe falou palavras torpes e lhe pedia que lhe mostrasse sua natura [pênis] mas ele denunciante não fazia caso das ditas palavras nem [as] tomava em sentido de malícia [...] e as vezes o achava comendo pão e bananas e outras frutas com que o convidava e ele denunciante com boa intenção tomava e comia (*ibid.*, fls. 9-10).

Se não eram “grandes amigos”, João costumava frequentar a casa de André. Ouvia palavras “namoradas”, embora “não atentasse” para as intenções do sapateiro, e comiam juntos. Furtado de Mendonça o encaminhou à confissão sacramental, admoestando-o que se afastasse de qualquer pessoa ou situação que causasse dano à sua alma. Quatro dias depois (1º de junho de 1594), João Batista foi chamado à Mesa. Após ouvir a leitura de seu testemunho, o visitador lhe perguntou se ratificava a denúncia. O pajem confirmou e foi dispensado. Em seguida, Furtado de Mendonça e os padres Vicente Gonsalves e Simão Travassos, analisaram o caso e concluíram que a denúncia era verdadeira. Quanto a André de Freitas Lessa, o visitador não fez nada. Embora lembrasse de sua confissão no tempo da graça – mesmo sem receber o comprovatório da confissão sacramental – e agora contasse com uma denúncia gravíssima, sequer o chamou para esclarecimentos. O visitador não tomou atitude alguma. Ao que parece, deixava o sapateiro à vontade e aguardava novas revelações.

Novos cúmplices

Um ano depois da denúncia de João Batista os papéis referentes ao caso de André, foram revisados pelo padre Diogo Bahia, que advogava em Olinda e fora convocado pelo visitador para a função de promotor do Santo Ofício na visitação (DENUNCIACÕES DE PERNAMBUCO, 1929, p. 471). O promotor, após analisar a documentação, concluiu que André de Freitas deveria ser preso para instauração de processo inquisitorial. Em 4 de junho de 1595, o Visitador Apostólico determinou a prisão do sapateiro. Dois dias depois, André foi conduzido à Mesa: “Abra os olhos da alma e se disponha a confessar inteiramente suas culpas” – disse o visitador. O réu pediu papel e tinta para escrever e voltou ao cárcere. No dia seguinte, fez uma longa confissão revelando novos parceiros sexuais – “de um ano a esta parte” – e, agora sim, cúmplices no pecado nefando.

Quadro 3: Parceiros do réu André de Freitas Lessa (2ª confissão)

Nome	Idade	Característica	Ocupação	Atos torpes
Diogo Henriques	18 anos	Mameluco		Sodomia por 7 ou 8 vezes (4 ou 5 vezes o réu foi agente)
Jorge de Sousa	18 anos	Branco		Molícias e sodomia por 2 ou 3 vezes (sendo o réu paciente)
Salvador Barbosa	16 anos	Branco	Criado de Vicente Correa	Molícias muitas vezes, sodomia 1 vez (o réu foi paciente)
Antônio Pereira	20 anos	Branco	Criado de Antônio Bezerra	Molícias 4 ou 5 vezes, conatus muitas vezes, sodomia 1 ou 2 vezes (sendo o réu agente)
João	18 anos	Mulato		2 ou 3 vezes conatus, 1 vez sodomia (o réu foi agente)
Rodrigo	15 anos	Branco		Conatus 2 ou 3 vezes (sendo o réu paciente), mais molícias
João	15 anos	Branco	Criado de Lopo Soares	Conatus 1 vez (o réu foi agente)
Moço da Ilha de São Miguel		Branco		

Moço cujo nome não sabe		Branco	Criado de Diogo Meireles	Molícies muitas vezes, sem nunca derramar semente
-------------------------	--	--------	--------------------------	---

Fonte: ANTT, IL, proc. 8.473, fls. 14v-17.

André confessou mais 9 parceiros (no último ano), com os quais consumou uma série de “ajuntamentos” nefandos por, no mínimo, 20 vezes. Todas as relações sexuais ocorreram em sua casa que funcionava como “oficina de obra prima”, no topo da rua Nova, onde “ele réu sempre acometia os cúmplices e os rogava, e os peitava, dando-lhes dinheiro”. Terminada a confissão, o réu voltou ao cárcere. Foi ouvido novamente, em 10 de junho (1595), dizendo que não tinha mais nada a confessar. Entretanto, lembrou-se de mais dois parceiros: Jorge, que “mora debaixo da [igreja da] Misericórdia” e um homem “que veio de Angola” com o qual teve tocamentos “sem polução”. Em suma, no período de um ano e seis meses – em plena visitação inquisitorial –, o sapateiro se envolveu com 11 rapazes na pequena vila de Olinda. Somando todos os relatos, foram 28 parceiros e mais de 100 atos sexuais. No dia 20 de junho, André tentou advogar em causa própria, dizendo que

Foi já muito enfermo do miolo, que pelas luas endoidecia e fazia desatinos, fora de seu juízo, da qual enfermidade foi curado [há] cinco anos [...] posto que [ainda] algumas luas lhe fazem mal e em algumas conjunções de lua nova, se sente perturbado e alienado do juízo e que uma ou duas vezes, das que tem confessado que pecou no nefando, estava ele réu assim alienado do juízo, com acidente de lua (ANTT, IL, proc. 8.473, fls. 22-22v).

Seguramente, o relato não comoveu o visitador. Os novos autos foram remetidos ao promotor e, até onde pudemos apurar, foi recomendada a prisão de 5 cúmplices do sapateiro. Atendendo ao requerimento, Furtado de Mendonça decretou a prisão de: Jorge de Sousa (em 11 de junho de 1595), Salvador Barbosa (em 2 de julho), Antônio Pereira (em 12 de julho), Diogo Henriques (em 13 de julho) e João Freire (em 30 de agosto). As prisões desencadearam confissões que, por sua vez, trouxeram novas surpresas. O primeiro réu a confessar suas culpas foi o cristão-novo Jorge de Sousa (17 anos), em 22 de junho de 1595.

Um domingo não lhe lembra qual, indo ele réu ouvir missa, o chamou o dito sapateiro para almoçarem e depois de terem almoçado, pão e queijo, sem beberem vinho, o dito sapateiro o procurou com que tiraram as calças [...] e ele réu se lançou de bruços sobre [o sapateiro] por detrás e meteu seu membro viril desonesto pelo vaso traseiro do dito sapateiro e dentro nele fez e cumpriu, como

se fora vaso natural de mulher, consumando o pecado nefando de sodomia (*id.*, proc. 2.552, fls. 10-10v).

Ao todo tiveram 7 ou 8 encontros, em dias diferentes, nos quais praticaram sodomia e molícies, sendo o último há dois meses. Confessou também que, “usava de luxúria e dormia com negras”. Algumas vezes, recebeu dinheiro do sapateiro para consentir nos atos nefandos, no entanto, omitia esses pecados na sacramental por vergonha e comungava indignamente. Em 4 de julho, ocorreu a confissão de Salvador Barbosa (18 anos). A bem da verdade, o jovem Salvador já era conhecido da Mesa. Fizera confissão, no tempo da graça, sendo encaminhado à sacramental e prometendo se apartar do pecado nefando. Agora, na condição de réu, declarou que há dois anos, sendo já acostumado a dormir com negras, “veio a ter amizade desonesta com André de Fretas” e indo a sua casa, por 10 ou 12 dias, praticaram molícies e conatus.

Confessou também que, pelo mesmo tempo, por 3 vezes, dormiu com “Antônio Paes, aleijado de ambos os pés, natural de Coimbra”. Antônio “por detrás dele réu, derramando por fora”. Salvador Barbosa, em três noites, masturbou o cúmplice e o “fazia ter poluição”. Revelou ainda que, há 3 ou 4 meses, tornou “a ter com o sapateiro mais ajuntamentos sodomíticos” por 8 ou 9 vezes, em dias diferentes, sendo inclusive presenteado com “uns sapatos novos, umas chinelas e dinheiro”. Por fim, disse que há 20 dias, numa noite, com Antônio de Andrade (lavrador, casado com Joana de Abreu), estando ele réu em uma rede, Antônio solicitou sua natura ao que ele não consentiu. Então Antônio “pegou a mão dele réu, pondo-a na natura dele [Antônio] se fez ter poluição, uma vez somente”.

Embora os réus “já conhecessem negras”, ao que parece, eram bastante desenvoltos nos atos torpes. Ambos receberam dinheiro ou presentes de André em troca do sexo proibido. Assim como João Batista, Jorge de Sousa também fazia refeição com o sapateiro. Salvador Barbosa, reincidente no pecado nefando, além de André, teve ajuntamentos com o deficiente Antônio de Coimbra e com o lavrador casado Antônio de Andrade. O visitador parecia unir as peças de um quebra-cabeça, desvendando uma

juventude ousada que cometia pecados “excráveis” na vila, enquanto lá atuavam os ministros do Santo Ofício.

No dia 15 de julho, Antônio Pereira (19 anos) foi ouvido na Mesa e confessou que há 4 anos já “peca com mulheres negras”. E com homens? – Perguntou o visitador. Respondeu que depois do último Natal, “sempre à boca da noite”, por 5 ou 6 vezes, praticou conatus com André de Freitas, uma vez apenas consumaram o crime de sodomia sendo ele réu o agente. O “sapateiro fez promessa de lhe dar sapatos e outras coisas, mas nunca lhe deu nada”. Revelou ainda que, há 3 anos, em 4 noites diferentes praticou cópula *intra femura* (coxeta) com Luís de França: “Luís se deitou de braços sobre [Antônio] que estava de costas” e entre as pernas do réu ejaculou. Há dois meses, por duas noites, praticou também molícias com Antônio de Andrade. Nesse mesmo dia, também foi ouvido Diogo Henriques (18 anos). O qual confessou que antes da Quaresma, por 5 vezes, consumou o crime de sodomia com André de Freitas, sendo 3 vezes paciente. Contudo, “todas as vezes que pecou com o Lessa foi contra sua vontade, provocado pelo sapateiro que uma vez o ameaçou com sua adaga que o havia de matar, se ele fosse à Inquisição”.

O último réu a descarregar sua consciência perante o visitador foi João Freire (18 anos), em 30 de agosto de 1595. A princípio, negou que pecara no nefando. Pressionado, confessou que há 4 meses mandou André de Freitas fazer uns sapatos e logo lhe pagou 8 vinténs. Algumas vezes foi a casa do sapateiro, que nunca lhe entregou os sapatos e nem devolveu o dinheiro. Duas vezes, em dias diferentes, “instigado pelo sapateiro”, lhe mostrou seu pênis “contra sua vontade e deixou o sapateiro tomar-lhe na mão”. Outro dia, a hora do jantar, depois de comerem pão e beberem vinho, consumaram o pecado nefando, sendo ele réu paciente, e foi só.

Não é fácil saber se todos esses relatos são resultados de uma confissão espontânea ou do medo do castigo. Ao que parece, os cúmplices culpavam o sapateiro pelos atos praticados – sempre ele o provocador – tentando atenuar suas próprias culpas. André de Freitas, estava sempre à espreita de qualquer ocasião que lhe permitisse pecar no nefando, criando situações, seduzindo seus parceiros com dinheiro, presentes e refeições. Segundo

as narrativas: certo rapaz “ingenuamente” passava por sua porta, indo “assistir missa”; outros foram saber dos calçados que encomendaram; fregueses ou criados necessitados de dinheiro; qualquer um que entrasse na oficina era persuadido ao sexo interdito. Entretanto, será que todos eles eram realmente as vítimas? Seguramente não, sobretudo porque outros cúmplices (além de André) estavam implicados nos delitos. O certo é que André escolheu percorrer um caminho perigoso para atender aos seus torpes apetites.

A sentença

A Mesa inquisitorial estava determinada a aplicar uma punição rígida e exemplar. Em 7 de julho de 1595, deu-se o julgamento do sapateiro André de Freitas Lessa:

Foram vistos estes autos em Mesa e pareceu a todos os votos que [...] o réu está habituado a horrenda e nefanda torpeza de sodomia [...] que o réu vá degredado por 10 anos para as galés do Reino, para as quais seja embarcado preso, para nelas servir ao remo sem soldo os ditos 10 anos e que [seja] imposta penitências espirituais [...] antes de ser embarcado, se confesse nesta vila de confissão geral de sua vida e pague as custas. [...] E assim pareceu que o réu depois de cumprir o dito degredo, nunca mais torne a esta capitania de Pernambuco, onde cometeu tão graves crimes (*id.*, proc. 8.473, fls. 31-31v).

Assinaram a sentença: o Bispo, o Visitador Apostólico, padre Damião da Fonseca (beneditino), Frei Melquior de Santa Catarina (franciscano) e os padres Vicente Gonsalves e Leonardo Armínio (jesuítas). O acórdão foi publicado em 20 de setembro de 1595, determinando ainda que o réu, durante o tempo de seu degredo, “se confesse sempre nas quatro festas principais do [ano] Natal, Páscoa, Espírito Santo e Assunção de Nossa Senhora de Agosto”. Depois que partiu para as galés do Reino, a 15 de dezembro (1595), nada mais sabemos sobre o sapateiro sodomita da vila de Olinda.

Quadro 4: Perfil socioeconômico dos réus e síntese dos processos analisados neste estudo

Réu	André de Freitas Lessa	Antônio Pereira	Diogo Henriques	João Freire	Jorge de Sousa	Salvador Barbosa
Estatuto social	Cristão-velho	Cristão-velho	Cristão-novo	Cristão-velho	Cristão-novo	Cristão-velho
Idade	32 anos	19 anos	18 anos	18 anos	17 anos	18 anos

Filiação	Jerônimo Dias Lessa e Mécia de Freitas	Diogo Pereira e Inês Jorge	Miguel Henriques e Maria Leitão	Diogo Ferreira e Margarida Fernandes	Fernão de Sousa e Andresa Jorge	Pedro Barbosa e Justa Gonsalves
Naturalidade	Guimarães	Ponte de Lima	Olinda	Setúbal	Olinda	Vieira
Moradia	Olinda	Pernambuco	Olinda	Olinda	Olinda	Olinda
Estado civil	Solteiro	Solteiro	Solteiro	Solteiro	Solteiro	Solteiro
Ocupação	Sapateiro	Criado		Soldado		Criado
Delito	Sodomia, molícies e <i>conatus</i>	Sodomia, molícies e <i>conatus</i>	Sodomia sendo agente e paciente	Sodomia sendo paciente	Sodomia e molícies	Sodomia, molícies e <i>conatus</i>
Publicação da sentença	20 /09/ 1595	15 /09/ 1595	20/09/1595	25/09/1595	19/07/1595	20/09/1595
Sentença	10 anos de degredo para as galés	2 anos de galés	3 anos de galés	2 anos de galés	5 anos de degredo para Angola	3 anos de degredo para Angola
Observações dos qualificadores do CGSO	Este delito tem pena de morte por direito		Este delito merece pena de morte	Este delito merece pena de morte	Este delito é gravíssimo e as leis dão pena de morte por ele	O édito da graça [não] há lugar neste delito...

Fonte: ANTT, IL, proc. 2.552; 2.557; 5.876; 6.349; 8.473; 11.208.

Considerações finais

Todos os cúmplices de André de Freitas Lessa, que caíram na teia do visitador, tiveram sentenças semelhantes: Antônio Pereira, Diogo Henriques e João freire, entre 2 e 3 anos de degredo para as galés. Jorge de Sousa e Salvador Barbosa, respectivamente, 5 e 3 anos de degredo para Angola. Todos os réus sofreram sentenças inapeláveis. Alguns acórdãos, *a posteriori*, foram objeto de crítica pelos qualificadores do Conselho Geral que recomendaram a pena capital, todavia, os processos foram arquivados.

É relevante na trama, a “paciência” de Heitor Furtado de Mendonça. Só um ano e meio após a primeira confissão do sapateiro – e um ano depois da denúncia do jovem

João Batista – o visitador ordenou a prisão de André. Prudência, talvez, para garantir que novos crimes emergissem. Realmente foi o que aconteceu: depois que confessou suas culpas na Mesa inquisitorial, o sapateiro manteve relações sexuais com pelo menos 11 rapazes, ao que parece, sendo sempre o provocador. Suas atitudes demonstram certa insubmissão ao visitador que o advertiu a se afastar de tais pecados. E se até novembro de 1593, André confessou apenas molícies e conatus, a partir dessa data consumou por diversas vezes o crime de sodomia perfeita. Muito provavelmente já o havia praticado antes, omitindo essa informação por medo do castigo.

Tantos cúmplices, num curto espaço de tempo, numa vila tão pequena (onde praticamente todos se conheciam) e à sombra da visita inquisitorial; para além da teimosia, certamente, são sinais de contumácia a fim de atender a apelos intrínsecos. Tudo nos faz pensar que a oficina de André era um atraente recanto de sodomitas. Alguns em busca de presentes e dinheiro, outros sequiosos de prazer; o que sugere certa notabilidade das intenções do sapateiro, quando os cúmplices iam encomendar calçados. E se voltavam a pecar no nefando, seguramente, suas experiências (apesar de interditas) foram agradáveis ou, no mínimo, interessantes.

Por certo, o sapateiro André de Freitas Lessa e seus cúmplices não tinham ciência do quanto seus atos eram “revolucionários” à época. Contudo, ainda que em esboço, questionavam ou rejeitavam os valores morais impostos e se sentiam no direito de usar do corpo e da sexualidade da forma que mais lhes aprazia. Se não desafiaram, também não temeram a presença inquisitorial na vila de Olinda e desfrutaram do sexo nefando. Entretanto, ao cair na teia da Inquisição tiveram que pagar um alto preço por seus “crimes”.

Referências

Fontes manuscritas

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBRO. INQUISIÇÃO DE LISBOA. Processos: 2.552; 2.557; 5.876; 6.349; 8.473; 11.208.

Bibliografia

ANCHIETA, Padre Joseph de. **Cartas Jesuíticas III – Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta, S.J. (1554-1594)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1933.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. As “mulheres-rabi” e a Inquisição na colônia: narrativas de resistência judaica e criptojudáismo feminino – os Antunes, macabeus da Bahia (séculos XVI-XVII). In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama (orgs.). **A Inquisição em Xeque: temas, controvérsias, estudos de caso**. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 180-191, 2006.

BARBALHO, Nelson. **Cronologia Pernambucana: subsídios para a História do Agreste e do Sertão – até 1600**. Recife: FIAM, 1982.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

COSTA PÔRTO, José da. **Nos tempos do visitador – subsídio ao estudo da vida colonial pernambucana, nos fins do século XVI**. Recife: UFPE, 1968.

FEITLER, Bruno. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama (orgs.). **A Inquisição em Xeque: temas, controvérsias, estudos de caso**. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 33-45, 2006.

GARCIA, Rodolpho. Introdução. In: **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco (1593-1595)**. São Paulo: Série Eduardo Prado, 1929.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. **A Micro-História e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

GOMES, Verônica de Jesus. **Atos nefandos: eclesiásticos homossexuais na teia da Inquisição**. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

MARCOCCI, Giuseppe. A fé de um império: a Inquisição no mundo português de Quinhentos. In: **Revista de História**. São Paulo: Nº 164, p. 65-100, 2011.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. Introdução. In: **Primeira visitaço do Santo Ofício às partes do Brasil – Confissões de Pernambuco (1594-1595)**. José Antônio Gonsalves de Mello (org.). Recife: UFPE, 1970.

MOTT, Luiz. Os filhos da dissidência: o pecado de sodomia e sua nefanda matéria. In: **Revista Tempo**. Rio de Janeiro: N. 10, p. 189-204, 2001.

_____. **Poder inquisitorial e repressão ao nefando pecado de sodomia no mundo luso-brasileiro**. Comunicação apresentada no ISCTE – Instituto Superior da Ciência do Trabalho e Empresa, p. 01-14. Lisboa: 24 fev. 2006. Mensagem recebida por <ronaldomsrt@hotmail.com>. Em 13 nov. 2015.

PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO ÀS PARTES DO BRASIL PELO LICENCIADO HEITOR FURTADO DE MENDONÇA – DENÚNCIAÇÕES DE PERNAMBUCO (1593-1595). São Paulo: Série Eduardo Prado, 1929.

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil (1500-1627)**. Nova edição revista por Capistrano de Abreu. S. Paulo e Rio: Editores Proprietários Weiszflog Irmãos, 1918.

SIQUEIRA, Sônia A. O Santo Ofício e o mundo atlântico: ação inquisitorial na Madeira. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama (orgs.). **A Inquisição em Xequê: temas, controvérsias, estudos de caso**. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 13-24, 2006.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

THE COUNCIL OF TRENT – The Twenty-Fourth Session, Chapter III. Disponível em: <<http://history.hanover.edu/texts/trent/ct24.html>>. Acesso em: 30 mai. 2016.

VAINFAS, Ronaldo. Introdução. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

VIEIRA, Fernando Gil Portela. Análise historiográfica da primeira visitaço do Santo Ofício da Inquisição ao Brasil (1591-5). In: **História, imagem e narrativas**. Nº 2, ano 1, p. 45-70, 2006.

OUTRO OLHAR: AS PRÁTICAS SOCIAIS DA REGIÃO DO BAIXO CENTRO (BH/MG)

Fernanda Mingote Colares Luz ¹

Artigo recebido em: 02/04/2017

Artigo aceito em: 18/06/2017

RESUMO:

O presente artigo² discute como configura-se a dinâmica de ocupação do espaço público e a diversidade de movimentos de ocupação urbana de algumas grandes cidades frente ao crescimento do pensamento neoliberal sobre o processo de organização da economia, a relação da economia com o Estado, a relação do Estado com a economia e a sociedade. Discute ainda como a edificação de um Estado neoliberal intervém nas políticas urbanas e suas consequências na organização, planejamento e gestão das cidades. Busca analisar em destaque as práticas sociais da região chamada Baixo Centro em Belo Horizonte / MG.

PALAVRAS-CHAVE:

Ocupação – Espaço – Diversidade - Planejamento – Neoliberalismo

ABSTRACT:

This article discusses how the dynamics of occupation of the public space and the diversity of movements of urban occupation of some large cities in the face of the growth of neoliberal thought on the process of organization of the economy, the relation of the economy with the State, relationship with the economy and society. It

¹Arquiteta e Urbanista formada pela PUC Minas em julho de 2013, Pesquisadora voluntária do Grupo Narrativas Topológicas na Escola de Arquitetura e Urbanismo da UFMG desde setembro de 2016, Mestranda desde março de 2017 no Programa de Pós-Graduação em Geografia- Tratamento da Informação Espacial na PUC Minas

Link para Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3630973964354587>.

² É o produto disciplina Aspectos Contemporâneos do Planejamento Urbano e Metropolitano, ministrado pela Professora Jupira Gomes de Mendonça do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) para o 2º semestre de 2015.

also discusses how the construction of a neoliberal state intervenes in urban policies and their consequences in the organization, planning and management of cities. It seeks to analyze in detail the social practices of the region called Baixo Centro in Belo Horizonte / MG.

KEYWORDS:

Occupation - Space - Diversity - Planning - Neoliberalism

* * *

1. Introdução

O presente artigo é o produto disciplina Aspectos Contemporâneos do Planejamento Urbano e Metropolitano, ministrado pela Professora Jupira Gomes de Mendonça do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) para o 2º semestre de 2015. A disciplina ementou a revisão bibliográfica sobre o debate internacional contemporâneo relativo aos atuais desafios para o planejamento urbano, decorrentes das alterações produzidas pela reestruturação produtiva sobre os processos de estruturação urbana e metropolitana. Bem como as concepções atuais de planejamento e gestão urbana e metropolitana no Brasil, os princípios e práticas de planejamento territorial urbano-metropolitano após a Constituição de 1988.

Foi debatido como nos últimos trinta anos ocorreu o crescimento do pensamento neoliberal sobre o processo de organização da economia, a relação da economia com o Estado, a relação do Estado com a economia e a sociedade e a organização da ocupação e urbanização frente à esse cenário. Bem como suas consequências na organização, planejamento e gestão das cidades.

Nesse sentido, podemos inferir que no âmbito das cidades, a edificação de um Estado neoliberal intervém diretamente nas políticas urbanas, "de maneira que os recursos antes advindos do poder público passam a ser canalizados pelo mercado financeiro e as cidades começam a competir entre si pela atração destes recursos"

(ARANTES, VAINER, MARICATTO, 2000). Essa competição estimula o aparecimento de uma identidade padronizada de cidade, com dinâmica de ocupação e espaços públicos de grande escala, homogêneos, limpos, seguros, que valorizam uma cultura internacionalizada. Isso tem gerado formas de urbanismo de caráter funcionalista e planejamento de viés estratégico implicando em uma ordem que engloba apenas uma parcela da cidade sem comprometimento com o ideal de cidade completa, gerando planos clientelistas, excludentes, segregadores e favorecedores das classes dominantes; conseqüentemente, reforçando as desigualdades sociais, além de impactar negativamente o meio ambiente.

Dessa forma, a discussão de Sanchez (1999) reforça que o fortalecimento da imagem da cidade no cenário nacional e a política promocional de revitalização do espaço são executadas dentro de uma abordagem da cidade-espetáculo (*City-marketing*) e sua conseqüente promoção e consolidação como figura pública transformando-se em instrumento de primeira ordem para a administração pública. Podemos exemplificar com a descrição da história da cidade de Belo Horizonte no site da Prefeitura que relata: "em 1895, Aarão Reis, chefe da Comissão de Construção da Nova Capital, terminava a sua planta básica. Ele inovava ao fazer uma planta em que as avenidas se cruzavam na diagonal, ao invés do clássico xadrez das grandes cidades da época, como Washington e Paris. O projeto era ambicioso e faraônico, mas foi projetado com um olhar no futuro, em que avenidas e ruas eram mais largas que as convencionais. Naquele mesmo ano, eram leiloados os lotes para a construção de comércios. Aqueles que adquirissem os lotes teriam o prazo de 4 anos para construir. A idéia era tornar Belo Horizonte o centro comercial do Estado em pouco tempo."³

3

http://portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/comunidade.do?evento=portlet&pIdPlc=ecpTaxonomiaMenuPortal&app=historia&lang=pt_BR&pg=5780&tax=14352, acesso em junho de 2017

Cronologicamente, o planejamento estratégico de cidades chega à América Latina, passando a ser adotado em cidades brasileiras, desde a década de 1990. No Brasil o que se vê é uma espécie de “empreendedorismo periférico - imitação do modelo estrangeiro, sem participação popular e favorecimento da elite local” (CAPEL, 2007). O planejamento estratégico tem como um dos seus pilares a associação dos diversos atores urbanos através de parcerias público-privadas.

Ao analisar Harvey (2006) podemos dizer que essas parcerias teriam sido estabelecidas visando à criação, execução e gestão de projetos em que, na maioria das vezes, o Estado (e, indiretamente, os cidadãos pagadores de impostos) assumem todos os riscos e custos, e o setor privado fica com a gestão e os benefícios (os lucros dos projetos). O que causa a despolitização da cidade e uma mudança do conceito de cidade, transformando-a em um sujeito econômico.

É neste contexto que há pelo menos três anos é visto, em diferentes países do mundo, uma reorientação dos movimentos de ocupação do espaço público pela sociedade civil, com impulsos diversificados, mas com questionamentos comuns sobre a forma com que a sociedade tem se estruturado, sobre a forma de organização política, sobre a forma com que as decisões são tomadas e sobre a forma de ocupação dos espaços da cidade. O objetivo é que os habitantes das grandes cidades se oponham à real submissão das lógicas abstratas da sociedade de consumo e busquem o valor de uso dos seus espaços vivenciados e de sua defesa contra os efeitos de abstração que o capitalismo (financeiro) tenta impor progressivamente na medida em que avança na produção do espaço social (Lefebvre, 2013).

Do mesmo modo, é válido destacar o corpo colocado no centro da experiência urbana, e a cidade enquanto condição de possibilidade de uma experiência determinada. O foco está em compreender de que modo os habitantes estão articulados coletivamente para além das instituições do Estado que atuam em sua região. Ou seja, por meio de suas atuações, manifestações que geram ocupações, o

papel da cidade é mostrado como lugar privilegiado da luta política, da disputa por legitimidade de práticas socioespaciais diversas.

Em Belo Horizonte o cenário não é diferente. Há alguns anos é possível acompanhar em algumas regiões intervenções associadas à Operação Urbana Consorciada do Vale do Arrudas⁴ e a tentativa (pois até a presente data não foi colocada em prática) de implementação do 'maior edifício da América Latina'⁵ na Rua Conselheiro Rocha no bairro de Santa Tereza. É apenas um (e com grande impacto na mídia local) dos indícios da entrada de Belo Horizonte na corrida para atração de recursos do mercado financeiro da qual decorrem a espetacularização de seu espaço urbano com processos (que serão citados abaixo) de patrimonialização, privatização do espaço público, turistificação e gentrificação.

As mudanças visíveis na paisagem e, a exemplo da deteriorização da região periférica da região do Baixo Centro de Belo Horizonte (MG)⁶, descrita em seguida, é reflexo de políticas públicas mais recentes, datadas a partir da década de 1980. Essas políticas interferiram nas apropriações deste espaço pelos diversos segmentos da sociedade, além de modificar as formas espaciais nesta região.

⁴ A OUC Antônio Carlos/Pedro I – Leste/Oeste: Vale do Arrudas engloba as áreas relativas aos Corredores Viários Prioritários das avenidas Antônio Carlos, Pedro I, dos Andradas, Tereza Cristina e Via Expressa, áreas localizadas em um raio de 600m das estações de transporte coletivo e as Áreas Centrais identificadas como preferenciais no Plano de Reabilitação do Hipercentro. Essa operação urbana foi definida, respectivamente, pelos artigos 69-K, 69-M e 69-N do Plano Diretor do município de Belo Horizonte.

⁵ Palavras retiradas do título da matéria veiculada no jornal Hoje em Dia em 25/03/15 que informava que "(...) Lançado com estardalhaço em 2012, o projeto da Torre Gigante ficará só no papel. (...) diante das barreiras da legislação e em busca de maior viabilidade econômica, a mineira PHV Engenharia e o escritório de arquitetura Farkasvölgyi, idealizador do edifício, abandonaram a ideia original e já traçam um plano B para a área ao longo da avenida dos Andradas." Disponível em <http://www.hojeemdia.com.br/noticias/economia-e-negocios/projeto-do-maior-edificio-da-america-latina-em-bh-e-cancelado-1.307185>

⁶ Compreende o entorno das Ruas Aarão Reis com Praça da Estação.

Historicamente, a Praça da Estação, onde anteriormente funcionava a estação de metrô central e o ponto de parada do único trem de passageiros de rota de Minas Gerais, Belo Horizonte - Vitória, hoje abriga uma coleção particular de objetos e ferramentas de trabalho, o Museu de Artes e Ofícios⁷. Na sua vizinhança imediata funciona um ponto de concentração da juventude da periferia e do centro da cidade, de diversos grupos culturais, comerciantes, trabalhadores, moradores de rua e movimentos sociais; o Viaduto Santa Tereza e o entorno da Praça da Estação são importantes lugares de resistência e luta pelo direito à cidade.

IMAGEM 1: BELO HORIZONTE | MAPA DA REGIÃO



Fonte Google Maps

Disponível em:

https://issuu.com/priscilamusakaiowa/docs/movimentos_imagem_pri_musa

⁷ O Museu de Artes e Ofícios – MAO é um espaço cultural que abriga e difunde um acervo representativo do universo do trabalho, das artes e dos ofícios no Brasil. Um lugar de encontro do trabalhador consigo mesmo, com sua história e com seu tempo. Iniciativa do Instituto Cultural Flávio Gutierrez – ICFG, o MAO preserva objetos, instrumentos e utensílios de trabalho do período pré-industrial brasileiro. Criado a partir da doação ao patrimônio público de mais de duas mil peças pela colecionadora e empreendedora cultural Angela Gutierrez, o Museu revela a riqueza da produção popular, os fazeres, os ofícios e as artes que deram origem a algumas das profissões contemporâneas. Aberto ao público desde janeiro de 2006, o MAO está instalado na Estação Ferroviária Central de Belo Horizonte, ao lado da parada do Metrô, por onde transitam milhares de pessoas diariamente. É, assim, um espaço coerente com a natureza da coleção, bem próximo do trabalhador. Para abrigar o Museu foram restaurados dois prédios antigos, de rara beleza arquitetônica, tombados pelo patrimônio público. Sua implantação motivou requalificação da Praça da Estação, marco inaugural da cidade.

Porém essa região vem sendo pressionada por propostas de intervenções pelo Governo de Minas e a Prefeitura de Belo Horizonte (PBH) que parecem descaracterizar a dinâmica social que se estabeleceu ali. A reforma do Viaduto Santa Tereza sugere trazer no lastro das Operações Urbanas Consorciadas⁸, projetos de higienização⁹, exclusão e desmobilização de grupos e movimentos que resistem atuando na cidade. Com pouca (ou nenhuma) participação popular, o projeto de reforma foi inicialmente desenhado supostamente para atender às necessidades das pessoas que frequentavam o viaduto, no entanto, não foi dada voz à elas. Diante de modificações no projeto inicial, que incluía espaços como quadra de basquete cercada e pista de bicicross, o poder público pretende transformar o lugar em um Circuito de Esportes Radicais, o que é completamente dissonante da ocupação existente no espaço. Estas modificações não foram aprovadas pela Diretoria de Patrimônio Cultural da PBH, mas, conforme divulgado na imprensa, as obras começaram sem divulgação ampla e muitos grupos que ali frequentam foram surpreendidos com tapumes cercando todo o vão livre do viaduto e impedindo a visibilidade e o acesso à obra.

⁸ Operações Urbanas Consorciadas (OUC) são intervenções pontuais realizadas sob a coordenação do Poder Público e envolvendo a iniciativa privada, os moradores e os usuários do local, buscando alcançar transformações urbanísticas estruturais, melhorias sociais e valorização ambiental.

⁹ Um dos grandes problemas que assolavam o Rio de Janeiro durante o século XIX eram as constantes epidemias que atingiam a população da capital do Império. Eram comuns os surtos de cólera, varíola e febre amarela na cidade, principalmente durante o verão, em decorrência das péssimas condições sanitárias do espaço urbano. O higienismo urbano era apontado como uma das formas de erradicá-los. Entretanto, as soluções apontadas pelo governo imperial para resolver a situação ocorreram através de medidas repressivas e autoritárias, em vez de maiores investimentos em saneamento básico. Em muitos momentos a solução para os problemas passava pela “limpeza” desses ambientes. Centravam-se em medidas que garantiriam um controle sobre os habitantes por parte das forças policiais. Essas medidas eram uma resposta à preocupação da elite brasileira com a população pobre das cidades, considerada como “classe perigosa” da sociedade. Nesse sentido, essas propostas de higienização urbana carregavam uma grande carga de preconceitos sociais e morais, que eram tratados como problemas sanitários.

Também estão sendo implementadas outras políticas de controle do uso da cidade e de eliminação de conflitos como o Código de Posturas, que dentre outros decretos, limita o uso nas praças e espaços e diversos outros oriundos do executivo local. A citar alguns: 1. retirada do Miguilim (espaço de acolhimento de crianças e jovens em situação de rua) para dar lugar ao Centro de Referência da Juventude que, no entanto, não contempla o público que antes vivia no local, não levou em conta as propostas feitas pelo Fórum das Juventudes da Grande BH; 2. projeto de criação do Corredor Cultural da Praça da Estação (ou ‘Estação das Artes’), que pretende realizar obras propondo aprimoramento e adequação de espaços e prédios da região para abrigar mais espaços culturais. A relação de tal projeto e a Operação Urbana Consorciada tem sido alvo de estudos pela sociedade civil organizada, pelas universidades, mas ainda não foi esclarecido; 3. legislação específica (restritiva) para uso dos vãos dos viadutos.

Porém, se são os grandes centros urbanos o local em que a lógica da cidade neoliberal atua de forma mais enraizada, é lá também que as multidões se articulam às quais o capital já não oferece alternativas. Estabelece formas de sociabilidade, identidade e valores.

É nessa conjuntura que se encontra a ocupação da região do Baixo Centro. Alguns cidadãos articularam, a partir da internet, uma mobilização para a ocupação política e performática da Praça da Estação de Belo Horizonte que foi transformada em Praia da Estação, movimento que se repetiu durante os sábados do verão de 2010 a 2016 desdobrando-se em outras manifestações e encontros. Surgiu como uma reação a um decreto da PBH que proibia a realização de eventos de qualquer natureza na Praça. Logo após a assinatura do decreto, um blog anônimo começou a divulgar e questionar a proibição e chamou as pessoas a se reunirem na praça, de branco, como forma de protesto. É um movimento horizontal, sem lideranças, auto-organizado. É

constituída por cada um dos banhistas que se junta a ela e por isso pode ser constituída um dia por 20 pessoas, e em outro, por 500. O banho é garantido pelas fontes da praça e por um caminhão pipa contratado com a renda de uma vaquinha que acontece na hora, entre os próprios banhistas. É um ato político de apropriação do espaço público que propõe uma nova forma de experimentar a cidade: mais livre, democrática e sem repressão.

IMAGEM 2: BELO HORIZONTE | PRAÇA DA ESTAÇÃO, 2013



Fonte: Priscila Musa

Disponível em

https://issuu.com/priscilamusakaiowa/docs/movimentos_imagem_pri_musa

IMAGEM 3: BELO HORIZONTE | PRAÇA DA ESTAÇÃO, PRAIA DA
ESTAÇÃO, 2010



Fonte: Priscila Musa

Disponível em

https://issuu.com/priscilamusakaiowa/docs/movimentos_imagem_pri_musa

Neste mesmo período potencializaram-se, surgiram outros movimentos e ações na cidade, especialmente na área em estudo como:

- Carnaval Rua: desde 2009, o Carnaval de rua de Belo Horizonte vive de forma independente, sem chancelas ou patrocínio, reinventa tradições e faz pensar a cidade desejada. Tem se tornado um momento do ano em que, em meio à ocupação festiva do espaço público, busca ressignificar a relação com a cidade e com o outro, bem como contestar políticas consideradas danosas ao bem-estar social. Vários blocos

são feitos por quem julga querer transformar a cidade lutando pelas liberdades individuais, pelo direito à moradia e ao transporte gratuito, pela desmilitarização da polícia, contra o racismo, o machismo, a homofobia, a higienização e a privatização do espaço público. É chamado 'carnaval de rua e luta'.

IMAGEM 4: BELO HORIZONTE | PRAÇA DA ESTAÇÃO
CARNAVAL DE RUA BLOCO ENTÃO BRILHA, 2013



Fonte: Priscila Musa

Disponível em

https://issuu.com/priscilamusakaiowa/docs/movimentos_imagem_pri_musa

- o Duelo de MCs que acontece sob o Viaduto de Santa Teresa desde 2007 e desde então reúne diversas manifestações artísticas que incluem música, rimas, dança e arte urbana em torno da cultura do Hip Hop;

IMAGEM 5: BELO HORIZONTE | VIADUTO DE SANTA TEREZA
DUELO DE MC'S, 2011



POR PRISCILA MUSA

Disponível em

https://issuu.com/priscilamusakaiowa/docs/movimentos_imagem_pri_musa

- a retirada dos tapumes que cercavam o vão livre do viaduto e a ocupação do espaço embaixo do Viaduto Santa Tereza compartilhando informações e desafios sobre as intervenções previstas no espaço em fevereiro de 2014: o Viaduto entrou em reforma e a pressão popular foi por transparência no acompanhamento e agilidade nas obras (prazos e recursos) e participação em todos os processos que interferem na dinâmica do espaço para que haja agilidade na liberação de um lado do Viaduto Santa Tereza. Também querem ter acesso às propostas de gestão que estão sendo discutidas

a portas fechadas e interferem diretamente na vida de milhares de pessoas que ali vivem. A lei de acesso à informação resguarda esse direito.

IMAGEM 5: BELO HORIZONTE | BAIXO CENTRO EVENTO "A OCUPAÇÃO,
2013



Fonte: Jornal O Tempo

Disponível em:

http://www.otempo.com.br/polopoly_fs/1.677785.1373331676!image/image.jpg_gen/derivatives/main-single-horizontal-img-article-fit_620/image.jpg

Nesse contexto, a ocupação do espaço público configura-se como uma ação política, um gesto de resistência que propõe novos usos ao espaço urbano, cria zonas de tensão e, "é exatamente da permanência da tensão instaurada por eles que depende a construção de uma cidade menos cenográfica (espetacular)" (BERENSTEIN). É

também através dessa diversidade de movimentos de ocupação urbana, que a sociedade civil transforma o potencial libertário da ação política em urbanismo espontâneo e, como bem coloca Ana Clara Torres, "o resultado pode ser experimentar alguma coisa nova, experimentar a dignidade, experimentar se expressar em um espaço público, experimentar de alguma maneira compartilhar o outro, a dor do outro, ou buscar no outro uma compreensão de si" (RIBEIRO, 2011).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mediações de planejamento comunicativo e participativo contemplam, em primeiro lugar, como o próprio nome diz, a força “comunicativa” de contestação cotidiana, que surge da convivência de pessoas e permite uma intermediação racional entre esse poder comunicativo do mundo da vida e o poder político e administrativo do sistema. Além disso, uma forma “radicalmente espacial” do planejamento procura caminhos para que, através de sua intermediação, às forças “subversivas” das práticas espaciais do cotidiano ganhem maior influência e expressão na formulação de intervenções em espaço e sociedade que exigem novas técnicas e procedimentos no processo de elaboração e implementação de planos.

Capel mostra a importância dos movimentos sociais nas reivindicações urbanas. A necessidade da construção da cidade não deixada apenas nas mãos de políticos e técnicos que contam, mas meio essencial para a participação do cidadão e do diálogo. Objetivos sociais e políticos devem ser o ponto de partida para o desenvolvimento urbano e da organização física da cidade. Pois é inegável os benefícios adotados por cidades empreendedoras no que se trata de desenvolvimento econômico.

Esse artigo buscou exercitar o deslocamento do olhar, associado a um deslocamento geográfico, abrindo o trabalho para as mais diversas perspectivas futuras. A pretensão não foi construir um retrato fiel dessas espacialidades, mas explicitar suas diversas camadas constitutivas, mostrando que há lugar para as diferenças e para os conflitos que geram as formas de apropriação históricas, atuais e desejáveis.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Luiz Felype Gomes de. **O estatuto da cidade e o cumprimento da função social da propriedade: o que ficou, para onde vai?** XVI ENCONTRO NACIONAL DA ANPUR Anais... Belo Horizonte, maio de 2015. p. 1-17.
- BENJAMIN, Walter (1997), **“Paris, capital do século XIX”**, in Carlos Fortuna (org.). **Cidade, cultura e globalização. Ensaios de sociologia.** Oeiras: Celta Editora.
- BERENSTEIN JACQUES, Paola. **Patrimônio cultural urbano: espetáculo contemporâneo?** Revista de Urbanismo e Arquitetura, América do Norte, 6.
- CAPEL, Horacio. **El debate sobre la construcción de La ciudad y el llamado "Modelo Barcelona"**. Scripta Nova vol. XI, n.233, 2007.p.1-57.
- CASTELLS, M e BORJA, J. **As cidades como atores políticos.** Novos Estudos nº45, São Paulo, p. 152-166.
- HARVEY, David. **Do Administrativo ao Empreendedorismo: a transformação da governança urbana no capitalismo tardio.** In.: HARVEY, D. A produção caitalista do espaço. São Paulo: Annablume Editora, 2006 (2ª edição) p. 163-190.
- LEFEBVRE, H. **La producción del espacio.** Madrid: Capitán Swing, 2013.
- MARICATTO, Ermínia. **As ideias fora do lugar e o lugar fora das ideias - Planejamento Urbano no Brasil.** In: ARANTES, O., VAINER, C e

MARICATO, E., **A cidade do pensamento único: desmanchando consensos.** Petrópolis: Vozes, 2000.p.121-192.

MIRAFATAB, Faranak. **Insurgent planning: situating radical planning in the global south.** Planning Theory. V. 8 (1), 2009.

RANDOLPH, Rainer. **Subversão e planejamento como "práxis": uma reflexão sobre uma aparente impossibilidade.** In: LIMONAD, Ester; CASTRO, Edna. **Um novo planejamento para um novo Brasil?** Rio de Janeiro: ANPUR; SBPC; Letra Capital, 2014.

RIBEIRO, Ana Clara Torres. **Nós temos hoje uma espécie de contenção do imaginário político.** Entrevista in Revista Marimbondo, v.o1, 2011. p.73. Disponível em www.revistamarimbondo.com.br

SANCHEZ, Fernanda. **Políticas urbanas em renovação: uma leitura crítica dos modelos emergente.** Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais. N.1, maio 1999. p.115-132.

SANTOS, B. S. **A critique of lazy reason: Against the waste of experience.** In SMITH, N. 1982. **Gentrification and uneven development.** *Economic Geography* 58 (2) (April), 139-155.

VELLOSO, Rita. **A cidade contra o Estado: ensaio sobre a construção política de escalas e institucionalidades.** In: COSTA, Geraldo Magela; COSTA, Heloisa Soares de Moura; MONTE-MÓR, Roberto Luis de Melo (Org.). **Teorias e práticas urbanas: condições para a sociedade urbana.** Belo Horizonte: C/ Arte, 2015.

<http://portalpbh.pbh.gov.br/>, acesso em junho de 2017.

<http://urbanidades.arq.br/>, acesso em junho de 2017.

A BUSCA POR UMA “CIDADE CERTA”: PROCESSOS REGULADORES E HOMOGENEIZANTES NA CIDADE DO SALVADOR (1940 - 1950) ¹

Daiane Santana Santos²

Artigo recebido em: 01/04/2017

Artigo aceito em: 13/07/2017

RESUMO:

O presente artigo analisa as estratégias de normatização do corpo, baseado nas intervenções e ações do discurso higienista, disciplinador imerso ao desejo de uma ordem urbana para a cidade do Salvador entre as décadas de 1940-1950. Através da problematização das fontes como: Código de Posturas e os escritos realizados pelo Escritório do Plano de Urbanismo da Cidade do Salvador (EPUCS), confrontando-os, com as fotografias do livro/álbum Retratos da Bahia (1990) de Pierre Verger. Metodologicamente percebe-se as fotografias como pontos de inflexões, permitindo discutir teoricamente mediante as perspectivas de Georges Bataille, Michel de Certeau e Michel Foucault a mobilidade destes sujeitos infames dentro do lugar de poder, rompendo por instantes as normas institucionais estabelecidas.

PALAVRAS-CHAVE: Cidade; Normatização; Cotidiano; Fotografia; Práticas.

ABSTRACT:

¹ O presente texto corresponde ao segundo capítulo do trabalho de conclusão de curso intitulado “O corpo em transe na cidade do Salvador: fotografias de Pierre Verger (1940-1950)” defendido na Universidade do Estado da Bahia – Campus IV - UNEB - (2015).

² Graduada em História pela Universidade do Estado da Bahia – Campus IV - UNEB - (2015). Mestranda em História pela Universidade Federal de Campina Grande-UFPG. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3904499997839003>.

The present article analyzes the strategies of normalization of the body, based on the interventions and actions of the hygienist discourse, disciplinary immersed in the desire of an urban order for the city of Salvador between the decades of 1940-1950. Through the problematization of sources such as: Code of Postures and the writings carried out by the City Planning Office of the City of Salvador (EPUCS), confronting them with the photographs of the book / album *Retratos da Bahia* (1990) de Pierre Verger. Methodologically the photographs are perceived as points of inflection, allowing to theoretically discuss through the perspectives of Georges Bataille, Michel de Certeau and Michel Foucault the mobility of these infamous subjects within the place of power, breaking for instants established institutional norms.

KEYWORDS: Town; Normalization; Daily; Photography; Practices.

* * *

Introdução

A cidade tem sido ao longo dos tempos “locus de poder”, em que a regulamentação da vida e das práticas sociais dos habitantes não é elemento exclusivo da modernidade ou dos aspectos contemporâneos, uma vez que os dispositivos institucionais sejam eles, normatizadores, disciplinadores ou controladores sempre estiveram presentes em nossa sociedade. Entretanto estes dispositivos exprimiram, em cada época, múltiplas facetas, reinventando-se perante os interesses, diante de perspectivas de discursos estéticos e científicos para se afirmarem, pois “a materialidade do poder se exerce sobre o próprio corpo dos indivíduos” (FOUCAULT, 1979, p.146), objetivando gerir o desviante, os transgressores, que não se enquadravam em padrões estabelecidos.

Para Foucault, o corpo é conceituado como “superfície de inscrição dos acontecimentos”, o qual passou a agregar características diferentes a partir do século XVIII, seguindo esse pensamento, inicia-se uma generalização dos problemas, começa-se a aplicar saberes e estabelecer aparelhos de poder para intervir, manipular e chegar às desejadas resoluções. Esses conjuntos de mecanismos que antes atuavam

sobre o “homem-corpo”, passaram a concentrar-se no “homem ser vivo”, neste momento identificou-se a concentração do “poder sobre a vida”, sob as formas de procedimentos e mecanismos disciplinares que mais tarde se denomina de biopolítica da população assumindo os processos de intervenções:

A biopolítica leva em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação, a implantação de um regime de seguridade: a preocupação com as relações entre a espécie humana com seu meio de existência. (BATISTA, 2013, p.143)

De modo que, se desenvolveu um controle que não se estabeleceu simplesmente pela consciência ou ideologia, mas sim no corpo com o corpo, uma vez que “foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista” (FOUCAULT, 1979, p.46). Diante disso, é notório perceber a partir do século XIX que as relações de poder passou a investir nos processos vitais da população, através de procedimentos massificantes, para os quais era determinante “gerir o corpo social, como corpo que trabalha, tornando-o dócil politicamente e útil economicamente” (FERAZ; FRANÇA, 2012 p.99), investindo em mecanismos de “melhoramentos” do corpo e suas condições de vida.

No intuito de possuir indivíduos saudáveis, livre de doenças, a cidade republicana devia se manter livre dos “microrganismos” ruins, e as graves punições corporais antes existentes na monarquia, abriram espaço para métodos de assepsia³ sem compreendê-las em termos de substituição, mas sim como mecanismos essenciais. Para suprir o desejo de “gerir o corpo social”, uma das táticas governamentais desenvolvidas foram técnicas e disciplinas ligadas às ciências comportamentais, dentre elas o urbanismo.

Denominado a “ciência das cidades”, o urbanismo assumiu o papel de pensá-la e sanar as questões de higiene, vigilância e circulação, com o intuito de

³ Conjunto de meios (esp. físicos) para impedir a entrada de germes patogênicos no organismo e prevenir infecções.

corrigir a “cidade errada”, eliminando tudo que a infectava. Deste modo, as intervenções no corpo da cidade e as relações de poder instituídas serão estratégicas, “ações que, graças ao postulado de um lugar de poder (a propriedade de um próprio), elaboram lugares teóricos (sistemas e discursos totalizantes), capazes de articular um conjunto de lugares físicos onde as forças se distribuem” (CERTEAU, 1998, p. 102).

De modo que as elites republicanas entediavam os modelos estéticos do continente europeu como essências para retirar das capitais brasileiras o ar obsoleto presente nas cidades, becos e vielas. Destarte ao analisar os percursos seguidos pelos pesquisadores da recente história urbana no Brasil, Ana Fernandes e Marco Aurélio⁴ identificaram como tema de maior ênfase entre estes, os processos de modernização urbana, sobretudo na virada do século XX, período que assistiu as mudanças e transformações, como a desconstrução dos aspectos coloniais da cidade e a sua reestruturação a base do estigma “ordem e progresso”. E no que se refere às mudanças acumuladas nas cidades brasileiras, inicialmente concentraram-se nas transformações urbanas ocorridas no Rio de Janeiro, São Paulo e em seguida Salvador e Recife⁵.

Assim, ao pesquisar as práticas urbanas em sua obra “Europa, França e Bahia: difusão e adaptação de modelos urbanos (Paris, Rio e Salvador) ⁶”, Eloísa Pinheiro traçou as estratégias urbanísticas realizadas durante os processos de modernização

⁴ No artigo “A Pesquisa recente em história urbana no Brasil: percursos e questões”, os autores se debruçam sobre 118 trabalhos apresentados entre 1989 e 2001 nos encontros bianuais da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional (Anpur), um dos principais fóruns de discussão e difusão dessa produção.

⁵ As cidades brasileiras se tornaram palco de análise em todo cenário nacional. A historiografia urbana possui trabalhos extremamente relevantes para a compreensão do processo de modernização, higienização e disciplinadores dos espaços urbanos. Dentre os quais destaque: ARRAYS, Raimundo Pereira Alencar. Recife, Cultura, Conflitos e Identidades: A participação das camadas urbanas na Campanha Salvacionista de 1911. Dissertação; UFPE: Recife, 1995. CHALHOUB, Sidney. Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008. PESAVENTO, Sandra Jatthy. O imaginário da cidade: visões literárias do urbano – Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre. Porto Alegre. EDUFURGS, 2002. SEVCENKO, Nicolau. Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20. São Paulo. Companhia das Letras, 1992.

⁶ Nesta obra a autora debate a difusão do processo de modernização, refletindo como se constituiu a prática urbanística brasileira, suas influências e as relações existentes entre as reformas em Paris no século XIX e no Rio de Janeiro e Salvador no século XX.

nas cidades, refletindo sobre as influências da reforma francesa. Então, percebeu o desenrolar de uma nova forma de pensar e intervir na área urbana, afirmando que por todo “o século XIX e princípios do século XX, são introduzidas mudanças importantes na estrutura das cidades, gerando a necessidade de reformas urbanas, para adaptação a novas realidades” (PINHEIRO, 2011, p.25).

Por outro lado, Drummond ao analisar as ideias de Georges Bataille, mostrou uma perspectiva diferente das reformas urbanas como por exemplo, o desejo de uma estética homogênea que não se concretizou, pois as formas se modificam, se renovam e desaparecem, o heterológico ameaça constantemente o que se deseja manter estético. Nesse sentido:

No obscuro mundo heterológico, o sonho transforma-se em pesadelo e o estranho assume sua face perversa como o horror absoluto, disseminado em práticas dispersas na banalidade do cotidiano. O conjunto desses fenômenos impuros e heterogêneos produzia, por sua vez, no confronto com as forças homogeneizadoras da vida e dos indivíduos, formas singulares, informes e heterológicas. (DRUMMOND, 2015, p.206)

Assim, é nesse espaço o qual se destina as palavras presente nas práticas analisadas neste trabalho, as quais pairam dispersas na banalidade do cotidiano, confrontando as forças homogêneas impostas à vida destes indivíduos que diariamente produzem formas singulares de viver. A pesquisadora Eloísa Pinheiro, segue uma via importantíssima, investigando os efeitos das reformas empreendidos pelas gestões governistas, entretanto a autora deixou escapar as zonas sombrias indefinidas, lugar onde os sujeitos infames construía sua mobilidade.

Este contexto de idealização do moderno perante o progresso representava a noção de civilização repleta de valores presentes na cidade do Salvador, marcada pelas frustrações da perda do posto de capital brasileira e por seu espaço urbano ainda vivenciar resquícios do pós-abolição. Por conseguinte, os mecanismos de controle social para combater os “ociosos” permaneciam, tendo como justificativa os discursos higienistas e sanitaristas, fazendo com que:

(...) a nova burguesia emergente e as autoridades públicas a idealizarem uma cidade regular, higiênica, funcional, fluida, homogênea, equilibrada,

sincronizada e bem administrada, argumenta-se a necessidade de intervir na cidade, mudando a estrutura colonial, para atender às novas necessidades, e de mudar a aparência da cidade, com a introdução de uma nova estética. (PINHEIRO, 2011, p. 214)

Nesse sentido, observa-se a existência do desejo de civilizar, no qual advogavam pela ideologia de que o espaço urbano deveria adequar-se às necessidades para obter o corpo da cidade fluído, salubre. Assim, identifica-se o momento em que “o poder político acabava de assumir a tarefa de gerir a vida, pois era na disciplina dos corpos e nas regulamentações da população que o poder estabelece seus pontos de fixação” (FOUCAULT, 1988, p.131).

Dessa forma, com a finalidade de combater os “hábitos ruins” desses corpos ociosos, os quais circulavam por toda a parte da cidade, médicos, urbanistas e engenheiros que administravam e governavam Salvador, estavam imbuídos na propagação de uma pedagogia social. Havia a necessidade de adaptar-se a um sistema capitalista de produção e modo de vida, ou seja, o uso produtivo do corpo permeado por uma estética que privilegia o belo, o ordenado e o limpo, assim, precisava definir ações estratégicas diante dos “problemas” apresentados na cidade.

Era necessária “pública” trocar o “velho” pelo “novo”, idealizou-se uma estética moderna, sem medir as consequências, pretensões as quais chegou ao seu apogeu com as ideias progressistas do governador baiano José Joaquim Seabra que governou no período de 1912-1916, implantando reformas remodeladoras da cidade através de demolições. As intervenções seabristas desenvolvidas durante a primeira metade do século XX procurou um disciplinamento do uso e ocupação do espaço. Aspecto o qual pôde ser observado através do fato das suas reformas terem como foco o centro soteropolitano, local densamente povoado por “ex-escravizados”, pessoas “marginais”, migrantes que se amontoavam em quartos coletivos.

Neste primeiro momento, as estratégias urbanísticas de normatização ainda são consideradas tópicas, pois não se pensava a cidade como um todo, mas num

segundo momento em fins de 1930 a 1950, as ações intervencionistas passaram a ganhar justificativas, por meio dos discursos da Semana de Urbanismo de 1935 e posteriormente com a organização do Escritório do Plano de Urbanismo da Cidade do Salvador (EPUCS) em 1943, os quais estão inseridos na nova forma de pensar e interferir no espaço urbano, algo esteticamente mais brando, organizado com objetivo de estabelecer padrões estéticos para modernizar a cidade, pensando-a como conjunto.

Neste aspecto, a cidade se coloca como um local em que as relações de poder estabelecidas refletem na população e nos seus espaços. No período trabalhado, observou-se discursos que impunham o silêncio aos habitantes, por estarem na contramão das políticas disciplinares, ou seja, havia uma censura no intuito de aprisionar os subversivos, os prazeres e expressões corporais, colocando o sujeito como passivo.

Será perante estas emergências dos processos reguladores e homogeneizantes na Cidade do Salvador que se propõe compreender o cenário encontrado por Pierre Verger na década de 1940/50 nas suas fotografias⁷. Lembrando é claro da possibilidade de interpretar a cidade por outro viés, pois concomitante ao fotógrafo, existiam escritores, intelectuais, literatos, geógrafos, arquitetos, urbanistas, todos estes indivíduos possuíam impressões deste espaço e suas relações cotidianas.

O Código de Posturas: Instrumento normativo, gerir através de regras

Normatizar a vida na cidade se concretizou como função fundamental dos gestores municipais que almejavam ordenar as formas de sociabilidades, utilizando as regras de convivência em sociedade para “zelar” pela ordem e bons costumes com o

⁷ As fotografias analisadas pertencem ao livro/álbum *Retratos da Bahia*, 2ª edição, da editora Corrupio, não contém numeração de páginas, apenas as fotografias possui numeração. Desde já, justifico a ausência das imagens fotográficas no corpo do texto, respeitando os direitos autorais (obra e autor). Interessados podem acessar o site da Fundação Pierre Verger, onde suas fotografias se encontram disponíveis. <http://www.pierreverger.org/br/acervo-foto/fototeca/category/455-salvador.html>.

intuito de impor uma ordem urbana. Os Códigos de Posturas Municipais foram uma das ferramentas de regulamentação mais antigas, utilizadas de acordo com os registros oficiais, desde 1549, concomitantes a criação da Câmara Municipal⁸. A metrópole portuguesa e as elites locais durante o período colonial e imperial já utilizavam as posturas como estratégias de regulamentação. Entretanto:

Esses códigos, em princípio, se constituíam em um corpo reduzido e simples de normas regulatórias da convivência na cidade, contudo tornaram-se cada vez mais complexos, à medida que o crescimento e o desenvolvimento social se iam processando e o sistema político da cidade do Salvador sofria alterações. As deliberações municipais contidas nos Códigos de Posturas obrigavam a população soteropolitana ao cumprimento de deveres de ordem pública, permitindo resgatar, por meio da análise do conteúdo, uma parte significativa do cotidiano da cidade nos séculos XIX e XX. (SÁ, 2010, p.278)

As normas inicialmente foram utilizadas como regras de convivência no intuito de manter a ordem no cotidiano da cidade, eram de âmbito local e detinham o poder de interferência direta na estrutura física da urbe, no seu funcionamento e nas relações pessoais dos habitantes. Com o desenrolar e desenvolvimento urbano, as regras ganhavam complexidade, o que culminou no aumento das parametrizações, existindo normatização para diversas ações com direito a punições, pagamentos em dinheiro e prisões para os infratores.

Entretanto, não se acredita na possibilidade de “resgatar o passado” através do conteúdo existente nas normas, mas os regulamentos das posturas municipais possibilitou a compreensão dos resquícios do cotidiano, as aspirações dos gestores ao tentar combater, montar estratégias de cunho moral e ideológico para seu projeto de modernização. Sob a pretensão de regular a convivência social, as regras foram elaboradas para combater as formas improdutivas que se recusavam ao estabelecido.

⁸ A Câmara Municipal de Salvador foi criada em 13/6/1549, sendo composta do Conselho de Vereança: 2 juizes ordinários, 3 vereadores e 1 procurador.

De tal modo, vendedores ambulantes, trabalhadores informais, prostitutas, lavadeiras, ou seja, homens e mulheres negros e mestiços, “sujos, feios e malvados” eram recriminados por seus devaneios nas práticas de religiões afros, na capoeira, no samba, em festas e arruaças, pois o simples fato de estar em ócio, diversão ou em profundo gozo era entendido como fugas do trabalho. Destarte, o código nos proporcionou identificar nas estratégias, as táticas, a mobilidade destes personagens da cidade através das suscetíveis alterações que ocorriam na tentativa de mudar os hábitos praticados, seja no espaço urbano, como também no seu próprio lar.

As “elites letradas” das primeiras décadas do século XX ambicionavam combater qualquer traço que relacionasse a fisionomia da cidade com o semblante do colonial ou de defasagem, e, ao analisar esses instrumentos normativos, visualiza-se para além da “moralização dos costumes, das ações de controle social e da normatização dos espaços, o discurso modernizador higienista procurou empreender ações voltadas para a “desafricanização” dos costumes” (SÁ, 2010, p.282). Os médicos higienistas eram contra as práticas ligadas aos costumes africanos, como a venda de comida em tabuleiros, os temperos, os corantes utilizados, as condições dos alimentos iam de encontro aos códigos sanitários.

A cobiça em reorganizar a família, o trabalho, os costumes destes habitantes, chegou ao seu auge nas décadas de 1910 e 1920 com o modelo disciplinar de José Joaquim Seabra governador baiano nas gestões de 1912-1916 e logo após 1920-1924, o qual estava contaminado pelas políticas modernizadoras de Pereira Passos no Rio de Janeiro (1902-1906) que aspirava “curar as feridas do progresso”. Seabra em seu discurso de posse em 1912 pretendia lutar contra “as chagas do passado colonial”, que persistiam na face da cidade do Salvador, e para isso utilizou-se das condições favoráveis no momento, como por exemplo, suas influências e força política para realizar intervenções nas estruturas urbanas, caracterizado por empreender um “urbanismo demolidor” no intuito de obter uma “nova cidade”.

Determinadas premissas estavam presentes também no pensamento higienista e sanitaristas em âmbito nacional, assim:

Em 1920, a legislação federal realizou as mudanças institucionais que o presidente solicitara. Um novo código sanitário proposto pelo cientista e diretor nacional de Saúde Pública Carlos Chagas permitia que o poder central interviesse nos serviços estaduais de saúde pública. O Nordeste tornou-se o principal alvo da ação federal e a Bahia, em particular, foi bastante afetada pelas políticas nacionais de saúde. (SANTOS, 1998, p.05)

As pretensões higienistas e sanitárias baianas estavam inseridas no projeto civilizatório nacional imerso a ideia de construir um “Estado-Nação” brasileiro. No estado baiano as atuações tomaram diversas proporções, devido os gestores permanecerem em um conservadorismo baseado nos princípios religiosos e moralistas que associavam “pobreza-saúde-promiscuidade-subversão”, criminalizando a pobreza.

Logo, o código sanitário institucionalizado neste momento interferiu diretamente nas disposições e leis municipais. Deste modo, o Código de Posturas Municipais promulgado na cidade do Salvador em 1920⁹, ainda vigente entre a década de 40, será utilizado na busca de compreender determinadas ferramentas estratégicas de normatização do corpo e como estes personagens ordinários reagiram, observando os tipos de “preocupações” que perturbavam a “ordem e a paciência” dos gestores. Perante os registros observados no Arquivo Histórico Municipal de Salvador¹⁰, foram identificados vários livros de posturas municipais, dentre os quais foi escolhido para ser analisado o de 1920, o último aprovado pela Câmara de Vereadores, na gestão do Intendente Epaminondas dos Santos Torres.

O Código de Posturas de 1920¹¹ teve seus dispositivos disciplinares atuantes até os anos 40, na tentativa de coibir os usos e costumes “ruins” que remonta ao passado colonial. A estrutura do código é formada inicialmente por trezentos e nove

⁹ FUNDAÇÃO GREGÓRIO DE MATOS. Livro de posturas da Intendência Municipal da Bahia (1921-1932). Intendência Municipal da Capital do Estado da Bahia, 27 de setembro de 1921.71p.

¹⁰ Em 1986 passa a ser nominado Arquivo Histórico Municipal de Salvador, integrado à Fundação Gregório de Mattos. Armazena hoje documentos textuais, audiovisuais, iconográficos e cartográficos, produzidos pelas Unidades Administrativas da Prefeitura Municipal de Salvador. Rua Chile, 31, térreo, 1º e 5º andares, Centro. CEP: 40.020-000. Salvador.

¹¹ De acordo com o pesquisador Felipe Caldas o Código de Posturas de 1920 passou por revisões em 1921 e 1926 e sofreu atualizações até 1932, mantendo-se vigente até a década de 1940. BATISTA, Felipe Caldas. “Em busca da “cidade civilizada”: planos de conjunto para a Bahia dos anos 30 e 40”. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo. UFBA: 2014.

posturas, dividido em dois títulos, o primeiro com vinte e nove capítulos e o segundo com vinte e oito, sendo que dentre o período de 1921 a 1932 são acrescentadas mais vinte e cinco posturas, chegando ao total de trezentos e vinte e cinco. Nelas estão presentes as mais inusitadas inquietações que incomodavam os gestores municipais, no que refere à ordem urbana.

As apreensões e proibições contidas nestes documentos eram das mais variadas possíveis, iam da regulamentação das espessuras que deveriam ter as paredes das casas, bares e armazéns, a coloração de substâncias alimentícias ou suas embalagens, pesos e medidas, higiene e matrícula das profissões e das casas comerciais, espetáculos em ruas, utilização de fogos, fogueiras, máscaras e confetes, qualidade e venda de todo tipo de gêneros alimentícios, lixo, ventilação, claridade, praga de formigas, tudo em prol ao embelezamento e a estética da cidade. A manutenção da cidade limpa e bela era o foco central, através das normas de edificações e reedificações das construções, passeios, ruas, o combate às ruínas, aos sobrados e porões insalubres, a circulação de animais, entre outros.

Havia toda uma preocupação envolvendo a cenografia, a aparência e estética urbana. Que imagem apresentar? Como mostrar esta cidade? Com animais nas ruas, pessoas “mal vestidas”, sujas, casarões empilhados de gente insalubre, lixo, vendedores ambulantes com seus produtos em cestos, balaios ou jogados no chão, prostitutas, bêbados, vagabundos em ócio? Claramente que não. Analisando o código nota-se que por mais “ingênua” pareça ser a postura, todas possuíam um objetivo estratégico, uma meta a ser cumprida, seja de deslocamento, higienização, homogeneização ou estético, pois para que determinada norma seja estabelecida é necessário que a mesma já exista ou esteja sendo praticada.

Neste aspecto, avalia-se as posturas municipais como um instrumento homogeneizador, e, comungando da teoria presente nos escritos de Georges Bataille ao criticar os processos homogeneizantes dentro do produtivismo da sociedade capitalista, pois de acordo com o escritor francês “as sociedades que se especializaram na produção e consumo de mercadorias, sob a égide de um estado forte, convergiram

para a segurança dos comportamentos enquadrados em formas constantes, repetitivas e ordenadas” (DRUMMOND, 2015, p.205). De tal modo, nota-se que estas normas tinham o intuito de impor, aprisionar os indivíduos em “formas”, enquadrar os comportamentos, padronizar o corpo e o espaço, remetendo as perspectivas de confronto entre as ferramentas homogeneizadoras e as formas singulares dos indivíduos, a partir dos quais se constroem os fenômenos impuros e heterogêneos.

Diante disso ressalta-se o objetivo de regular as relações entre população e espaço, sem considerá-las como “povoados de dessemelhantes ou diferenças, de surpresas, de desordens, de heterogeneidade” (SANTOS NETO, 2012, p.174). O heterogêneo se desloca imerso nas singularidades, para que estas não sejam envolvidas nas armadilhas de captura ao homogêneo. Em vista disso, pode-se identificar que os gestores avaliavam os corpos destes indivíduos pela sua funcionalidade dentro do sistema produtivo, então para isto almejou-se um corpo homogêneo, padronizado, obediente e manso. Por este motivo é que se tentava coagir a escória social a qual povoava as ruas e vielas da cidade, assim como os personagens dos romances de Jorge Amado, nas fotografias e cenas capturadas por Pierre Verger.

Havia assim, um jogo de conveniência envolto deste corpo desviante, em que se pretendia colocá-lo a serviço das vontades institucionais, promovendo deslocamentos, segregação sócio espacial sempre que as autoridades “determinassem” necessárias. Na década de 1920 o distrito da Sé perdeu seu caráter residencial perante as elites, passando a ser ocupada por migrantes, libertos e pobres. Deste modo, como forma de controle da prostituição que alastrava nas ruas da cidade, permeados pela política higienista, tomou-se a decisão de transferir todo o meretrício para uma área da Sé chamada de Maciel, na qual “[...] liberou a prostituição e as atividades paralelas e derivadas que terminou por envolver toda área residencial” (PINHEIRO, 2011, p.186).

A partir do momento que determinada prática extrapolou as intenções das políticas públicas, passou a incomodar e virar alvo novamente, como não se conseguiu deslocar, se instalou em 1930 a Delegacia de Jogos e Costumes. O

discurso midiático embutiu ao centro o lugar dos crimes, dos desvios, local marginalizado, insalubre e foco da maioria das posturas municipais. Na contramão do que estava estabelecido Pierre Verger tinha o centro antigo como um dos lugares prediletos para suas fotografias, seu segundo livro *Centro Histórico de Salvador*¹² é voltado para esse “território livre”, os personagens marginalizados, as habitações coletivas que se tornaram os velhos casarões. Dentre seus personagens estavam as “damas de pouca” virtude, que enquanto corpo da “cidade higiênica”, as elites necessitavam amputar suas partes doentes e segregar seus desejos.

Na fotografia “*Moradoras do Marciel*”¹³, da série de quatro fotos, observa-se a cena em um dos velhos casarões, na primeira entrada identificamos dois homens, um aparenta ter mais idade, e de olhos vidrados para a rua temos uma criança. No segundo vão, encontramos as moradoras do Marciel, área como vimos acima, pertencente ao Distrito da Sé, a qual foi transferida o meretrício, ambas as mulheres de vestidos a olhar a rua, mão na cintura, a segunda com chapéu e pés descalços, se mostrando familiar ao local. Segundo Hieráclito, “o comércio do corpo feminino pelas terras baianas talvez seja tão velho quanto os alicerces da cidade” (FERREIRA FILHO, 2003, p.79) e a contenção do meretrício sempre esteve presente nos projetos políticos, mas determinadas práticas continuavam se perpetuando nas áreas centrais.

A fotografia mostra os vestígios das subversões destas personagens que entre o período fotografado Verger atribuiu a estas “damas de poucas virtudes” como responsáveis pela manutenção do Pelourinho. As práticas de promiscuidade estavam inseridas nos planos de reordenação do espaço urbano, pois a higienização moral precisavam combater os hábitos inversos às medidas de profilaxia social. Assim, foi expressamente condenado na postura 148, “Ninguém poderia dar

¹² VERGER, Pierre. “Centro histórico de Salvador”. Salvador: Corrupio, 1989. Segundo livro de fotografia a ser publicado, especificamente de fotografias do centro histórico de Salvador produzidas no período de 1946-1952.

¹³ VERGER, Pierre. “Moradoras do Marciel”, p.58. In: “Centro histórico de Salvador”. Salvador: Corrupio, 1989. A fotografia pode ser acessada na página da Fundação Pierre Verger em: <http://www.pierreverger.org/br/acervo-foto/fototeca/category/547-rues-scenes.html>.

espetáculos públicos, armar ou queimar fogos de artifícios nas ruas, praças e avenidas desta cidade e subúrbios”¹⁴ e os responsáveis deveriam arcar com os danos causados às pessoas, propriedades e ao solo. Neste aspecto, notamos que o problema muitas vezes estava na exposição promovida nas ruas, à prostituição, por exemplo, “era vista como um mal necessário por satisfazer os impulsos eróticos dos homens, protegendo as virgens de família, o problema era ser praticado nas ruas afetando o pudor e a moral” (FERREIRA FILHO, 2003, p.82).

As noites festivas em Salvador ganhavam um caráter profano, havia a inversão dos papéis e os espaços públicos eram tomados por corpos considerados “degenerados” pela elite, presenciavam-se o encontro de vários mundos que habitavam a cidade durante o dia. Por este motivo, o código regulamentava algumas práticas que ocorriam durante os períodos festivos, como carnaval, festas juninas e religiosas, imersas a intenção de afastar das mesmas os elementos profanos. A postura 144, por exemplo, “proíbe o jogo de entrudo no carnaval, e expor a venda, ou fazer uso de bisnagas, espumas de cera, vulgarmente chamadas de laranjinhas, lança perfumes e outros objetos de igual espécie, usados nos festejos de Carnaval”¹⁵, sendo que oficialmente o entrudo foi proibido definitivamente pela polícia baiana desde 1873, por ser uma prática incompatível os ideais civilizatórios.

O entrudo foi substituído pelo “moderno carnaval” de rua soteropolitana em 1880, devido às elites entenderem o evento como mais ordeiro e familiar, comparado às promiscuidades praticadas pelos populares no entrudo. Desta forma, outros elementos acusados de serem utilizados de maneira abusiva passaram a ser proibidos como delimita na postura 149 “Fica terminantemente proibido o uso de fogos soltos, busca-pés, bombas de clorato e espadas no perímetro urbano”¹⁶ e a 145 que demarcava as restrições quanto ao uso de máscaras, pois era “proibido

¹⁴ Código de Posturas Municipais da Cidade do Salvador, Capital do Estado da Bahia (1921-1932), 27 de setembro de 1921, Título I, Capítulo XXI, p.25.

¹⁵ POSTURA 144, Título I, Capítulo XXI, p.25.

¹⁶ POSTURA149, Título I, Capítulo XXI, p.25v.

andar-se mascarado; salvo nos três dias de carnaval, da micarême, e em a noite de sábado de aleluia”¹⁷.

Os clichês presentes em “Retratos da Bahia” (1990) nas cenas carnavalescas denotam o imaginário erótico existente no carnaval baiano, a década de 1940 ficou intensamente marcada como a “Era das batucadas”, as manifestações de rua foram marcadas por pequenos blocos populares, momento em que os cortejos dos clubes elitistas encontravam-se em decadência. Em RB¹⁸ na fot. *Carnaval na Praça da Sé* (VERGER, 1990, nº 107), visualiza-se um dos atos simbólicos do espetáculo nas ruas, as comemorações de carnaval na Praça da Sé, corpos aglomerados, em meio à multidão em que personagens subvertiam o “tradicional” ao mostrarem ao público os seus mais íntimos desejos. No foco central, percebe-se o homem de face suja ao lado um corpo fantasiado de marinheiro, com nó na blusa e short, de fundo uma exibição dos mais variados chapéus. O jogo de máscaras em preto e branco rodeia todo o espaço fotografado, sujeitos em total anonimato. O “estranho” da foto é o anônimo à esquerda do carro incorporando o profano, o fúnebre.

As cenas carnavalescas do livro RB nos chama a atenção para o cenário de inversão e subversão dos papéis, dos quais o personagem “mascarado¹⁹”, fotografia realizada por Verger durante o carnaval soteropolitano, que não está incorporada em RB, atrai ao mostrar o travestir-se, o jogo de máscaras marcantes no imaginário libertino de homens e mulheres. O personagem travestido com vestido elegante, pernas à mostra, mão na cintura, o cigarro levado à boca, corpo inclinado na parede de um velho casarão como se estivesse a oferecer seus desejos libertinos ao lançar-se a sedução do observador. O espaço festivo é marcado pelos jogos eróticos e em ambas as fotografias citadas acima, a prática do travestismo, da máscara, a

¹⁷ POSTURA145, Título I, Capítulo XXI, p.25.

¹⁸ A partir daqui usaremos a abreviação RB para se referir ao livro fotográfico “Retratos da Bahia” (1990). O livro não contém numeração de páginas.

¹⁹A fotografia não tem título, nem legenda ou qualquer descrição, encontra-se na categoria carnaval no setor de fotos diversa da fototeca página do site da Fundação Pierre Verger e pode ser acessada em: <http://www.pierreverger.org/br/acervo-foto/fototeca/category/467-divers.html>.

performance, ou seja, é a tática para quebra de tabus, em que corpos femininos e masculinos se misturam sem necessitar enquadramento.

As aparências que ligavam a feição da cidade ao rural, colonial é o ponto mais referenciado e contemplado pelas posturas. A estética urbana manteve-se alvo de preocupação, tudo remetido ao “atraso” deveria ser combatido, não é atoa que o primeiro título do código é voltado para a fiscalização da estrutura urbana. A Postura 14 proibia que houvesse plantação de capim em terrenos localizados na zona urbana, logo após, a 16 determina que “Não se podem construir cercas de madeiras ou arames em terrenos situados em ruas calçadas”²⁰, estabelecendo o prazo de sessenta dias, depois da execução do presente código, para a substituição por grades ou muros. No caso de inobservância das disposições, a municipalidade executava a obra cobrando 20% a mais do valor total além da pena de 30\$000 de multa.

Entre estas posturas seria possível citar várias outras que também tinham o intuito de combater os traços de insalubridade, a Postura 39 proibia a construção de habitações vulgarmente chamadas de cortiço, com pena de 30\$000 e a obrigação de desmanchar, a 73 determinava que nenhum proprietário poderia conservar edifício “desaprumado”, ou que ameaçasse cair. Segundo o código, ninguém deveria tirar ou colocar nada sem apresentar os planos para solicitar licença, ação confirmada na postura 21 que determinava “nenhuma construção, reconstrução, acréscimo ou conserto, no interior ou exterior de qualquer prédio poderia ser feito sem licença da Intendência Municipal”²¹ do mesmo modo a municipalidade estabelecia parâmetros que regulava os metros e alinhamento através das vistorias.

Os hábitos e costumes também foram motivos de preocupação dos códigos, como exemplo da Postura 90 “fica expresso e terminantemente proibido queimar madeira em fogueiras na área urbana”²², já a 298 proíbe a colocação de

²⁰ POSTURA 14, Título I, Capítulo III, p.3.

²¹ POSTURA 21, Título I, Capítulo VI, p.4v.

²² POSTURA 90, Título I, Capítulo XVII, p.17v.

plantas, gaiolas, vasos, latas que atrapalhem a estética e o embelezamento dos prédios, ficando as posturas 295 e 296 voltadas para a lavagem de roupas, proibidas de serem realizados nas fontes públicas e em casas sem quintais, assim como a 297 afirmava expressamente a proibição de se “pendurar roupa, colchões, tapetes e outros objetos, nas portas, janelas, varandas, terraços, muros, platibandas, telhados ou mais dependências, ou porta da respectiva habitação desde que essas dependências tenham a face para a via pública”²³, os infratores pagariam a Pena: 5\$000 a 10\$000 de multa. Na fot. *Panorama visto da Ordem Terceira do Carmo* (VERGER, 1990, nº 24) em RB, identifica-se as dificuldades no “fazer” com que os habitantes obedecessem às posturas, mesmo elas possuindo multas altas. Além das roupas penduradas na janela, os telhados e paredes da malha urbana encontram-se em estado de “deterioração”.

A circulação de animais na cidade era outro ponto fortemente presente nas posturas, já que Salvador na primeira década do século XX ainda dependia dos carregadores para transportar e a frota de automóveis era pequena. O intuito das posturas era tirar os animais do perímetro urbano, a Postura 239: “Os animais encontrados, nas ruas, praças e avenidas da cidade e que forem conduzidos ao depósito municipal, só dele sairão, mediante memorando do chefe da fiscalização”²⁴. Esta prática era bastante recorrente e em 1928 é acrescentada a postura 322 pelo o intendente Mário Peixoto, determinando a apreensão de animais na via pública e desta vez cobrando as despesas além da multa de 20\$00 a 60\$000 por animal apreendido.

Também se tornou proibido através da postura 241 “a lavagem de animais nas praias de banhos, antes de 9 horas manhã, bem como nos diques e fontes públicas, a qualquer hora”²⁵ e a 235 proibia “vender pelas ruas e praças da cidade, carneiros, cabras, porcos, cavalos, burros, perus ou outros quaisquer animais ou aves, sem haver pagado o imposto para esse fim”²⁶. Nem mesmo os animais de carga escapavam das regulamentações, segundo a postura 97. Contrapondo o combate às estas feições ditas

²³ POSTURA 297, Título II, Capítulo XXVII, p.51.

²⁴ POSTURA 239, Título II, Capítulo XIII, p.41.

²⁵ POSTURA 241, Título II, Capítulo XIII, p.41.

²⁶ POSTURA 235, Título II, Capítulo XIII, p.40.

provincianas encontra-se em RB, vários registros das cenas peculiares do cotidiano que o código pretendia abolir.

A fot. *Cenas de rua*²⁷ (VERGER, 1990, n° 246) têm um personagem, vestido tipicamente como um sertanejo, chapéu de couro, bolsa a tira colo, e em suas mãos vemos dois papagaios presos no pedaço de pau, o senhor parece estar a conversar com os outros dois “bem postos senhores” à frente dos quais só visualizamos a face de um. Os senhores de paletó, cigarro e pacote na mão mostraram-se desconfiados com o ato. A fot. *Praça Castro Alves* (VERGER, 1990, n° 27), em meio aos bondes e a frota de automóveis deparava-se com uma carroça de burro, estacionada da mesma forma que os carros. As fotografias citadas são bem expressivas quanto à existência de uma pureza cultural, nas imagens vergenianas a soberania estava em volta da arquitetura colonial, negra e mestiça. As cenas capturadas deixam transparecer um sentimento de desaparecimento, como se o passado para Verger estivesse em perigo, por isso, as fotografias revelam uma comparação entre o “velho” e “moderno”, com ênfase a fidelidade ao passado.

Diante das normas regulatórias que envolviam o cotidiano do espaço urbano, as atividades dos trabalhos ambulantes e demais profissões das casas de negócios de Salvador eram alvos de uma política pedagógica do trabalho inserida no desejo de desafricanização dos costumes e práticas exercidas. Inicialmente tentou-se controlar a quantidade de crianças e adolescentes presentes no trabalho informal, na postura 205 “Fica proibido, terminantemente aceitar-se em qualquer casa comercial, seja de que natureza for, como empregado, caixeiro ou agregado menor de 14 anos”²⁸. Contudo, era livre o trabalho noturno nas fábricas e usinas, cenas estas, percebidas em Jubiabá, na figura de Antônio Balduino, em que Jorge Amado apresentava como alternativas para carreiras das crianças e adolescentes das camadas populares, a malandragem, o desordeiro, o ladrão ou o trabalho nas fábricas.

²⁷ Fundação Pierre Verger: <http://www.pierreverger.org/br/acervo-foto/fototeca/category/519-marche-agua-de-meninos.html>.

²⁸ POSTURA 205, Título II, Capítulo X, p.36.

Também é perceptível a tentativa de eliminar da rua este corpo que incomoda por seu suor, odores, roupas e a maneira como circulava. Devido às pretensões quase obsessivas dos médicos higienistas contra a comercialização de comidas, na sua maioria realizada por mulheres negras acompanhadas dos filhos, existia diversas posturas combatendo o comércio ambulante, a 165 “Fica terminantemente proibida à ocupação de passeios por vendedores, frutas, doces ou quaisquer outros gêneros, expostos ao comércio por vendedores ambulantes, e por condutores de mercadorias, ou outros quaisquer volumes na cabeça”²⁹, e, posteriormente a postura 270 reforçava expressivamente a proibição da “venda de doces em bandejas ou tabuleiros, podendo somente ser vendidas em caixas de folhas de flandres, ou em caixinhas em braçadas, também, proibida a iluminação das mesmas caixas com candeieiros de querosene cúpula”³⁰.

O discurso modernizador e higienista atacavam diariamente os temperos, corantes, farinhas, pimentas, azeites ligados à cultura africana, afirmando que estes faziam mal a saúde. Entretanto as posturas para regulamentar a circulação destes corpos, seus tabuleiros, balaio, bandejas insalubres, não davam conta de controlar estas atividades. A fot. *Preparo do Acarajé* (VERGER, 1990, nº 53), simboliza a continuação das práticas de vender comida na rua, Verger descreveu o acarajé como a mais típica das especialidades, capturando o momento artesanal do preparo, em que é ralado, moído, temperado até a fritura fervente no azeite de dendê. Na imagem ressalta-se a vendedora de acarajé, com largo chapéu, vestimenta branca, seus instrumentos de trabalho, o tabuleiro é segurado por uma fileira de blocos, latas, cestos, tacho da fritura, rodeada por mato e a espera dos olhares ansiosos de duas crianças. Outra cena peculiar pode ser observada na fot. denominada *As filhas de santo do Obaluayê em Água de Meninos*³¹ (VERGER, 1990, nº 139), apresentando a prática de

²⁹ POSTURA 165, Título I, Capítulo XXIV, p.28.

³⁰ POSTURA 270, Título II, Capítulo XXI, p.47.

³¹ Fundação Pierre Verger: <http://www.pierreverger.org/br/acervo-foto/fototeca/category/519-marche-agua-de-meninos.html>.

venda de doces, iguarias, quitutes, pelas filhas de santo para o cumprimento de suas obrigações ritualísticas do candomblé. No ambiente fotografado temos a movimentação expressiva nos clichês de Verger, no centro as baianas trajadas de branco, enfeites e colares com os tabuleiros na cabeça coberto por renda. Aparentam alegremente intimidade com a outra baiana a sua frente, rodeada por crianças. Os corpos mostram sintonia no local, neste espaço “livre” da feira que realizavam suas “obrigações” no espaço de trabalho em que também havia diversão, conversa e um entrosamento entre corpos.

Quanto aos serviços prestados pelas outras profissões existentes na cidade se percebeu que os indivíduos na sua maioria eram das camadas populares, deste modo possuíam um capítulo específico intitulado: “Da matrícula, sua regularização e obrigatoriedade”, nele a postura 175 abrangia todo o setor. Havia uma seção para fiscalizar e cadastrar cada uma das profissões e para obter a matrícula era necessário pagar 5\$000 réis. Além da obrigatoriedade de se matricular, algo de merecida atenção é o fato dos gestores mapearem as profissões existentes no espaço urbano, não deixando passar nem as amas de leite³². Entretanto, não é porque as regras foram estabelecidas que isso significasse o seu cumprimento, pois em 1929 é reeditada a Postura 324 procurando obter os mesmo objetivos de regularização e obrigatoriedade das matrículas, o diferencial era apenas a presença de algumas restrições existentes nos artigos anexos. O art. 3º declarava “a matrícula só deveria ser concedida se o candidato não sofrer de moléstias contagiosas ou defeitos físicos”, o artigo sexto, “cassava a matrícula em casos de crimes” ³³, o art. 7º obrigava o uso de calçados, blusas e boné.

A estética corporal e os alimentos correspondem a maior parte das aflições referente à higiene, a venda, qualidade e limpeza. O manuseio da carne gerava bastante inquietação, na postura 215 solicitava inspeções aos donos e empregados dos açougues, pois “era absolutamente proibido, ás pessoas que sofriam de moléstias

³² POSTURA 175, Título I, Capítulo XXVII, p.30.

³³ POSTURA 234, Título II, Capítulo XIII, p.40v.

contagiosas ou repugnantes, venderem carnes”. Os cuidados com as roupas de hospitais, que deveriam ser lavadas apenas nos desaguadouros dos rios, tornaram-se proibido através da postura 229 “o enterramento de pessoas nas igrejas” e passou-se a determinar na 230 “nenhum cadáver poderá ser enterrado, se não em cova vaza, com sete palmos de profundidade, em carneiras”.

Deveria se evitar prejuízos à vida e a propriedade, esse era o discurso vigente no Código de Posturas. Ao debruçar-se sobre os valores das multas, juros e os dispositivos gerais, percebe-se que as regulamentações tinham como um dos objetivos angariar fundos para os cofres públicos, um exemplo é a gestão de Elísio Lisboa entre 1942 a 1945, a qual segundo Felipe Caldas arrecadou milhões tendo como foco a política urbana. O “fazer” das posturas como pode-se observar através das fotografias de Pierre Verger e nas reedições promovidas pelos gestores não se realizavam de maneira pacífica, e nem tão pouco se concretizaram totalmente, pois em algum momento estes personagens encontravam uma maneira de burlar as normas.

EPUCS: Intervenções em combate a “cidade errada”

Mediante a contra posição entre as leis impostas pelo poder público e a subversão dos usos da cidade por seus personagens, observa-se no decurso das posturas municipais que “embora sejam relativas às possibilidades oferecidas pelas circunstâncias, essas táticas desviacionistas não obedecem à lei do lugar, não se definem por este” (CERTEAU, 1998, p.92). Seguindo este pensamento, conseguiu-se mapear os discursos estratégicos que pregavam o combate as “anomalias” presentes nos usos e costumes do espaço urbano da cidade do Salvador. Determinadas pretensões estiveram impregnadas nos projetos de modernização das “picaretas do progresso” de J. J Seabra, no “bota a baixo” de Durval Neves da Rocha, nos decretos e na política urbana de Elísio Lisboa, e, mesmo utilizando dispositivos diferentes, na Comissão do Plano da Cidade e no Escritório do Plano de Urbanismo da Cidade do Salvador.

Ana Fernandes³⁴ traçou sua análise inicialmente da história do planejamento urbano e do urbanismo modernos no Brasil a partir do reconhecimento da esfera pública enquanto campo legítimo de formulação do interesse público, do qual progrediu para uma conjuntura específica que é o campo do urbanismo/planejamento urbano na cidade de Salvador nos anos 40 do século XX. Deste modo, a autora em sua trajetória identificou que até 1930 as atividades de planejamento ocorriam ainda de forma setorial, onde o conjunto dos serviços urbanos era explorado de forma privada, citando a demolição da Catedral da Sé em 1933 como exemplo da fragilidade da esfera pública e da predominância do planejamento privatista.

Em meio à estagnação, decadência, os poderes municipais e estaduais de Salvador recorreram à adesão aos programas nacionais de “melhoramentos” das cidades, buscando reinserir-se no cenário econômico. É nesta conjuntura que se constituiu em 1934 a Comissão do Plano da Cidade, com o intuito de organizar o plano da cidade, perante a qual, o grupo afirmava não possuir agrupamento político, por serem apenas cidadãos imbuídos de ideias e do desejo de colaborar com os poderes públicos na busca por um espaço, belo e limpo. No intuito de concretizar as propostas urbanísticas, acreditava ser necessário “vender urbanismo ao público”, e, seguindo este pressuposto a Comissão realizou entre os dias 20 e 27 de outubro de 1935 a primeira Semana de Urbanismo do Brasil.

A eventual Semana estava inserida às pretensões de propagar o urbanismo, de convencer os cidadãos da necessidade de um plano, visto como alternativa para Salvador conquistar um novo lugar no cenário econômico brasileiro. De tal modo, “as conferências realizadas visou criar uma consciência urbanística, para que a população possa entender a necessidade de um plano geral para a expansão da cidade, com o objetivo de transformá-la numa cidade-modelo” (PINHEIRO, 2011, p.). Crítico ao que ocorreu na Semana, o memorialista e arquiteto Isaias Neto ao avaliá-

³⁴ FERNANDES, Ana. Faculdade de Arquitetura UFBA/CNPq. **O EPUCS E A CIDADE DO SALVADOR NOS ANOS 40: urbanismo e interesse público**. Apresentado: I Encontro Nacional da ANPARQ. Simpósio Temático: INSTITUIÇÕES DE URBANISMO NO BRASIL: IDEÁRIOS, PRÁTICAS E AGENTES, 2010.

la, denominou-a como uma reunião de pessoas portadoras de ideias originais, com o público seletivo e restrito. Ao realizar um levantamento em jornais e memórias familiares percebeu a indiferença, o desinteresse com que foi tratado o evento, mesmo os soteropolitanos em seu cotidiano deixando exposto os anseios por transformações.

Entretanto, nas palestras e conferências da Semana, algo que mais se apresentou foram “receitas” de como transformar essa cidade “errada” em uma cidade “certa”. Os participantes expuseram o plano como uma ferramenta terapêutica, no intuito de inibir a “anarquia”, as doenças letais até 1941, como a tuberculose, a malária e a sífilis, a insalubridade dos cortiços, das ruas e vielas, os montões de lixo acumulados nas ruas. Nas palavras do engenheiro Lourenço Costa “o homem é filho do ambiente em que vive”, e “um ambiente indesejável; embrutece e ofusca o espírito, que precisa para desenvolver-se de amplos e largos horizontes” (BATISTA, 2014, p.70).

Alguns “problemas” já detectados na cidade do Salvador, como a insalubridade, a higiene, a saúde pública, a circulação, repercutiram nas propostas dos grupos que realizaram a Semana, os quais idealizavam características da “cidade certa”:

“Cidade perfeita” ou “civilizada” é aquela que assumiu a direção inflexível do plano conjunto, segundo as técnicas da urbanística moderna. Ela é fruto do método e do raciocínio geometrizado dos engenheiros e harmoniosa e equilibrada pela ação da esteta e do “médico das cidades”. A “cidade certa” tem suas circulações desimpedidas e funções bem localizadas. Ela é de fácil controle policial e sanitário e oferece ambientes para a assistência e pedagogia popular tais como as vilas e cidades-jardins. (BATISTA, 2014, p.82.)

Nenhuma destas descrições poderia ser encontrada no momento na cidade do Salvador, traçada e desenvolvida completamente errada segundo os urbanistas, que tinham nos seus sonhos o desejo de realizar a “insânia de Nero”. Perante os pensamentos existentes no período e nos integrantes da comissão, “civilizada” ainda era um adjetivo a ser conquistado. Ressalta-se assim, o modo “ordenador” nas palavras proferidas pela comissão, em que deixa clara a obrigatoriedade do plano para poder obter a “cidade certa”, geometrizada, equilibrada, com ares harmoniosos, tudo isso promovido através do “médico das cidades”.

A expectativa esperada pelos organizadores se concentrou na perspectiva dos debates travados gerarem reflexões e discussões imediatas na cidade, mas notou-se que muitos pontos ficaram restritos aos palestrantes e ouvintes. Conforme Eloísa Pinheiro, a Semana marcou o momento em que pela primeira vez pensou-se num todo, ideia disseminada com Saturnino de Brito ao projetar o abastecimento de água e esgoto de Salvador. E, com a Semana de Urbanismo, percebeu-se a continuidade do pensamento, na qual se pretendeu “mudar a forma de pensar e de intervir na área urbana. Não mais se pode pensar num urbanismo tópico, pois é preciso considerar a cidade de uma forma global, como um organismo, com um plano para o futuro” (PINHEIRO, 2011, p.262).

As conclusões da Semana, segundo Ana Fernandes³⁵ deixou encaminhadas várias recomendações para serem realizadas na cidade do Salvador, entre as principais diretrizes estavam à realização do plano diretor, a criação de um departamento municipal de urbanismo e a instituição de uma “city manager”. Dessa forma, resolvido instaurar-se o processo de contratação para a realização do plano, o próximo passo seria a decisão entre as disputas geradas mediante os anseios dos poderes municipais e estaduais.

Diante do contexto político e ditatorial presente no Estado Novo a preferência do interventor sou mais alto e em 3 de novembro de 1942 Mário Leal Ferreira assinou o contrato de três anos com a prefeitura, entrando em vigência a partir de 1943. Assim organizava-se o Escritório do Plano de Urbanismo da Cidade do Salvador (EPUCS) dando continuidade à comissão e seguindo as recomendações finais da Semana de Urbanismo, analisado anteriormente. Mário Leal baseava-se na ideia de ecologia humana e no conceito evolutivo da cidade, definindo como objetivo do plano, corrigir, ordenar e melhorar através de decretos e posturas municipais,

³⁵ FERNANDES, Ana. GOMES, Marco Aurélio de Filgueiras. **A Pesquisa recente em história urbana no Brasil: percursos e questões**. In: Cidade e Urbanismo: história, teorias e práticas / Nino Padilha, organizador. – Salvador: Mestrado em Arquitetura e Urbanismo da FAUFBA, 1998.

pontuais em todo o conjunto da cidade com “precisão cirúrgica”.

O EPUCS mantinha “o progresso como objetivo, e, a monumentalidade como uma marca” (PINHEIRO, 2011, p.266), elementos estes, detectados no corpo estrutural e nas diretrizes do plano geral, caracterizado por expor uma prática dossiê, das quais gozava de funções bem delimitadas e doutrinárias como:

1) Trabalhos de investigação histórica e científica dos fatores responsáveis pela atual fisionomia da Cidade. 2) Interpretação do resultado desses estudos do ponto de vista da formação estrutural e funcional da Cidade do Salvador. 3) Composição de um corpo de doutrinas e princípios basilares sobre o qual possam assentar os projetos a serem desenvolvidos agora e no futuro. 4) Realização de projetos sugeridos pela investigação e acomodadas às suas conclusões, sobre restaurações e correções da estrutura atual da cidade e sobre o desdobramento e expansão de novos setores. (BATISTA, 2014, p.147)

De modo que mediados pelo o ideal de progresso existente nas suas funções acreditavam que só chegariam ao futuro de forma evolutiva mediante as realizações dos projetos e princípios doutrinários, através dos quais consertariam a estrutura urbana e social da cidade.

Nesta perspectiva, Mário Leal entre 1943-47 debruçou-se a pensar na política do “bem-estar”, já que a cidade era local para viver e se sentir bem, no entanto, seria necessário investigar os problemas sociais, dos quais a urbe deveria estar preparada estruturalmente para solucionar. Em 1944 técnicos do escritório foram encaminhados à pesquisa de campo, percorrendo, com a supervisão de Admar Guimarães, os bairros incivilizados, no intuito de identificar a localização e distribuição dos problemas que envolviam a situação de vida desta população, como a higiene, habitação, alimentação, saúde e renda. Os focos de insalubridade estavam presentes em quase todos os bairros soteropolitanos, inclusive nos mais tradicionais como a Barra e a Liberdade. E a partir da realização das investigações urbanas o EPUCS se lançaria a ação de correção dos erros identificados.

Por isso é importante compreender quais as experiências observadas pelos técnicos? O que presenciaram? Como tentaram corrigir os erros identificados? Nas

expressões do supervisor “assistiam a um triste espetáculo”, cenas de miséria presentes nos agrupamentos de casas e pessoas no pior “estado de conservação”. A presença de luz elétrica, banheiros, esgoto e água encanada eram praticamente inexistentes nas residências visitadas. Inicialmente para eliminar a densidade das aglomerações nestes distritos, principalmente nas áreas centrais, os “melhoramentos” foram realizados através das demolições de cortiços e edifícios com o propósito de estalar espaços recreativos e verdes.

Pensando em corrigir para desenvolver Mário Leal projetou uma cidade “perfeita”, as pretensões urbanísticas eram “majestosas”, e, conforme as análises dos textos, fotos, plantas existentes nos relatórios de campo o pesquisador Felipe Batista aponta o EPUCS como a manifestação mais acabada do sonho, dos desejos manifestados de uma elite dirigente por um tipo de “cidade civilizada”. No entanto, o que se refere à escrita, sim o plano traça os passos para a cidade perfeita, mas no cotidiano urbano, as estratégias urbanísticas do plano se realizaram? Será que esse discurso doutrinário sobre o corpo da cidade e dos habitantes foi concretizado? Para quem seria esta “cidade civilizada”?

Todos os aspectos expostos acima são inquietações a serem questionadas. Na contramão do discurso presente no EPUCS, Isaias Neto³⁶ afirma que a ideia de cidade como conjunto harmonioso, de iguais, não tinha mais lugar diante das heterogeneidades gritantes aos olhos dos gestores, e, embora se pense a cidade partindo de conceitos universais, seus critérios de análises são totalmente distintos. Assim, para o autor há uma falta de sintonia entre o projeto e a realidade cotidiana, pois existia uma relação conflituosa entre o espaço urbano apresentado e o que se desejava para ele.

Tais inquietações podem ser percebidas através da contraposição entre a

³⁶SANTOS NETO, Isaias de Carvalho. **Memória urbana: poética para uma cidade**/ Isaias de Carvalho Santos Neto. Salvador: EDUFBA, 2012.

“cidade” dos discursos e intervenções no tecido urbano, exercidas pelo EPUCS e a “cidade” encenada por negros e mestiços “capturados” no álbum fotográfico “Retratos da Bahia” (1990) de Pierre Verger que datam de 1946 a 1952. Elas se cruzam, se contorcem num jogo sem fim. As séries fotográficas problematizam a vida urbana dos personagens soteropolitanos. Um dos pontos a ser eliminado na “cidade torta” seriam as feições e fisionomias ligadas aos traços provincianos ainda identificados após as intervenções do escritório.

A fotografia *Porto dos Saveiros* (VERGER, 1990, nº 174) ³⁷ faz parte da série intitulada na categoria Água de Meninos, formada por outras séries características por mostrar cenas da Feira de Água de Meninos, localizada ao longo do porto, da praia ao Mercado Modelo, antes do incêndio em 1964. Encontram-se cenas das mais variadas práticas existentes na feira livre, primeiramente vendia-se de tudo, artesanato, cerâmicas, carnes, verduras e legumes, farinha e todo tipo de tempero. Ponto de abastecimento, de encontro devido à presença de pessoas de vários lugares, citados por Verger como: Maragogipe, Itaparica, Cachoeira e São Felix que forneciam produtos à cidade. Vendedores, carregadores, as filhas de santo, as fotografias demonstravam a alegre confusão do cotidiano desta gente de estiva perambulando aos redores da feira. Na fot. *Porto dos Saveiros* (VERGER, 1990, nº 174) há o descarregamento de produtos, inclusive os alimentícios expostos no chão, nos balaios, ao sol, fato que não impedia à realização nesse mesmo espaço a comercialização entre os consumidores e negociantes. Além da aglomeração de olhares curiosos, nota-se a presença da informalidade nas atividades realizadas e a intimidade entre os corpos circulando o espaço urbano.

Outros reflexos do “atraso” soteropolitano contido no plano eram os problemas referentes à distribuição, drenagem e evacuação da água e do esgoto, algumas obras de saneamento dos vales chegaram a acontecer, mas o abastecimento

³⁷Fundação Pierre Verger: <http://www.pierreverger.org/br/acervo-foto/fototeca/category/532-port-des-saveiros.html>.

de água continuava deficiente. Muitas zonas continuavam denominadas portas abertas para todo tipo contágio como indica as fotografias da série *Dique do Tororó* (VERGER, 1990, n° 190, 191, 192 e 193) formada por quatro clichês, nas quais se pode observar que os pontos descritos nos relatórios de campo dos técnicos do EPUCS em 1944, denunciando o uso insalubre e incivilizado daqueles que não tinham acesso à água encanada e utilizavam-na “para o banho levada em latas, ao banheiro ou às casas, alguns utilizam bacias e as lavadeiras e suas famílias usam para isso as mesmas bacias em que fazem a lavagem da roupa. Lavada na rua, a roupa é estendida em cordas ou no chão” (BATISTA, 2014, p.171), os “hábitos errados” permaneciam.

De fundo visualizava-se casebres as margens do lago, que estavam enquadrados nas estatísticas das habitações a luz de candeeiros, ruas de chão, ou seja, no “triste espetáculo” de se ver para os técnicos, mas pelo outro lado apreciados por Pierre Verger. Percebe-se que a mesma água carregada nas latrinas era usada para abastecer as casas, lavar roupas e de higiene pessoal, mas também para banhos e bebedouro dos animais. E a folhagem das margens transformava-se em estendedouros das lavadeiras, serviço imprescindível às mulheres das camadas populares.

O desejo de fixar e educar o corpo e espírito do ambulante seja vendedores, carregadores ou outros serviços informais, denunciava o incômodo em relação ao trânsito destes personagens no espaço urbano, uma “velha praga” que assolava a cidade. Moleques, pedintes, mendigos, ambulantes continuavam a circular nas ruas e praças afetando a estética e a ordem pública, nesse sentido, foram alvos dos discursos estratégicos das posturas municipais, da Polícia dos Costumes, do EPUCS, os quais tentavam exercer o poder sobre a cidade, ao procurar banir do espaço público as práticas não controladas dos negros pobres. O plano EPUCS na tese da habitação proletária tentou remediar os pobres “em ‘ilhas’ projetadas em pequenos platôs delimitados pelos vales” (BATISTA, 2014, p.173), esperava-se a evolução social destas massas, durante sua estadia nos bairros provisórios tornando-os corpos produtivos.

Contraponto os anseios de regulamentação do corpo ocioso, improdutivo, remediando por excessos, denominações estas utilizadas pelos órgãos públicos, localiza-se no álbum RB, séries como a *Rampa do Mercado - gente de estiva* e *Cenas de rua*³⁸ que ferem as pretensões urbanísticas de controle. A série *Rampa do Mercado – gente de estiva* (VERGER, 1990, nº 154 á 169) apresenta clichês de rostos, perfis de trabalhadores alegres, positivando-os, sejam eles, malandros irônicos, carregadores de cestos ou fardos, os quais segundo descrição de Verger eram “capazes de dar a seus chapéus de feltro um toque de elegância de fazer inveja a mais sofisticada das modistas parisienses” (VERGER, 1990, p.19).

Para Pierre Verger o espetáculo da Bahia estava nas ruas, nos anos 40 descreveu-a de ares calmos e agradáveis, presenciava o desfile de pessoas que levavam toda sorte de coisas sobre a cabeça, desde flores a caixões, não faltava também, gente dormindo em posições acrobáticas, em gestos de gozo do ócio, em curtos momentos de repouso mediante períodos longos de trabalho sobre o sol. De tal modo estas cenas remetia a fala de Verger quando afirmava que no mesmo momento que determinadas práticas se realizavam, enquanto esta gente de estiva consumia a cidade das mais variadas formas, “os manequins dos alfaiates, confinados em casa, passavam seu tempo olhando curiosamente pela janela” (VERGER, 1990, p.21), ou seja, os manequins era uma alusão ao estado de decadência da burguesia que almejava a todo custo a “desafricanização” das práticas e dos costumes presentes nas ruas e no cotidiano soteropolitano.

³⁸ Todas as fotografias destas duas séries citadas podem ser visualizadas no site da Fundação Pierre Verger. O acervo da cidade do Salvador é repleto de cenas cotidianas e os seus habitantes. A série denominada no livro *Retratos da Bahia* (1990) de *Rampa do Mercado - gente de estiva* é titulada no site de *Rostos*: <http://www.pierreverger.org/br/acervo-foto/fototeca/category/552-types.html>. E a série *Cenas de Rua* é denominada no site de *Dorminhocos*: <http://www.pierreverger.org/br/acervo-foto/fototeca/category/497-dormeurs.html>.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Josélia. **O corpo das ruas: A fotografia de Pierre Verger na construção da Bahia iorubá.** USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas; Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História Social. São Paulo, 2008.

BATAILLE, Georges - **O erotismo.** Ed. ilustrada. Lisboa: Antígona, 1988, 243p.

BATISTA, Felipe Caldas. **Em busca da “cidade civilizada”: planos de conjunto para a Bahia dos anos 30 e 40.** Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo. UFBA: 2014.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano. Artes de fazer.** Tradução: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1998.

DRUMMOND, Washington L. **Pierre Verger: Retratos da Bahia e Centro Histórico de Salvador (1946 a 1952): uma cidade surrealista nos trópicos.** Tese de Doutorado, UFBA, 2009.

_____. **A escrita literária: heterologia, despesa e os dispositivos estatais.** Anais do XIII Congresso Internacional da ABRALIC Internacionalização do Regional 08 a 12 de julho de 2013, UEPB – Campina Grande, PB.

_____. **Sacrifício das formas: da estética ao sujeito.** Revista Ideação, n.º. 31, Jan./Jun. 2015.

FERNANDES, Ana. GOMES, Marco Aurélio de Filgueiras. **A Pesquisa recente em história urbana no Brasil: percursos e questões.** In: Cidade e Urbanismo: história, teorias e práticas / Nino Padilha, organizador. – Salvador: Mestrado em Arquitetura e Urbanismo da FAUFBA, 1998.

FERNANDES, Ana. Faculdade de Arquitetura UFBA/CNPq. **O EPUCS E A CIDADE DO SALVADOR NOS ANOS 40: urbanismo e interesse público.** Apresentado: I Encontro Nacional da ANPARQ. Simpósio Temático: INSTITUIÇÕES DE URBANISMO NO BRASIL: IDEÁRIOS, PRÁTICAS E AGENTES, 2010.

FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. **Quem pariu e bateu, que balance! Mundos femininos, maternidade e pobreza: Salvador, 1890-1940.** CEB 2003.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** (Org.) Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **Direito de morte e poder pela vida.** In; História da Sexualidade I: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 125-149.

FRAGA FILHO, Walter. **Mendigos e Vadios na Bahia do Século XIX.** Dissertação de Mestrado, orientação do prof. João José Reis, UFBA: Salvador, 1994.

PINHEIRO, Eloísa Petti. **Europa, França e Bahia: difusão e adaptação de modelos urbanos** (Paris, Rio e Salvador) / Eloísa Petti Pinheiro. 2 ed. Salvador : EDUFBA, 2011.366 p.

VERGER, Pierre. **Centro histórico de Salvador.** Salvador: Corrupio, 1989.

_____. **Retratos da Bahia 1946 á 1952.** Salvador: Corrupio, 1990.

SÁ, Tânia Regina Braga Torreão. **Códigos de Posturas Municipais como Instrumentos Normativos da Produção de Novas Lógicas Territoriais: estudo de caso do Centro Histórico de Salvador.** Revista Percurso: Sociedade, Natureza e Cultura, n. 11, p. 273-289, 2010-1.

SANTOS NETO, Isaias de Carvalho. **Memória urbana: poética para uma cidade/** Isaias de Carvalho Santos Neto. Salvador: EDUFBA, 2012.

SENNETT, Richard. **Corpo e Cidade.** In: Carne e pedra / Richard Sennett; tradução de Marcos Aarão Reis. 3ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2003.

O IMAGINÁRIO URBANO E A FOTOGRAFIA: A MODERNIDADE E A RUÍNA DO BAIRRO DA RIBEIRA

Anna Gabriella de Souza Cordeiro¹

Maria Inês Sucupira Stamatto²

Artigo recebido em: 03/03/2017

Artigo aceito em: 03/07/2017

RESUMO:

Este artigo tem por objetivo reconhecer as rupturas existentes na continuidade histórica do bairro da Ribeira, a partir do estudo das fotografias que compõem o imaginário urbano da cidade de Natal, no início do século XX e no início do século XXI. Entende-se o imaginário com base na perspectiva da nova história cultural, representada pelo pensamento de Patlagean e Le Goff. Para auxiliar na análise do imaginário, encontrou-se apoio na semiologia e no materialismo histórico dialético. Para delimitar a pesquisa, foram escolhidas fotografias de quatro edifícios, nos dois períodos estudados. Concluiu-se que, ao estudar as fotografias do bairro da Ribeira nos momentos distintos, é possível observar as dinâmicas processadas no espaço onde o foco que outrora foi à modernidade, hoje é a ruína.

PALAVRAS-CHAVE:

Imaginário Urbano; Fotografia; Ribeira; Natal.

RÉSUMÉ :

Cet article vise à identifier les ruptures dans la continuité historique du quartier de la

¹ Historiadora, doutoranda em Educação - PPGED/UFRN, mestre em História e Espaços – PPGH/UFRN. Faz parte do Grupo de Pesquisa LaURBE – Laboratório de Estudos da Cidade, Urbanismo e Território. CV: <http://lattes.cnpq.br/8100219119745060>

² Professora Titular da Universidade Federal do Rio Grande do Norte e do Programa de Pós-Graduação em Educação, Mestrado e Doutorado, da UFRN. É graduada e licenciada em História (URFGS), mestre em Ciência Política (URFGS), doutora em História (Sorbonne), pós-doutora em Educação pela Université de Québec à Montreal - UQAM/Canadá. É vice-líder do Grupo de Pesquisa História da Educação, Literatura e Gênero/diretório do CNPq, é coordenadora dos projetos de pesquisa: Livro Didático: História do ensino de História no Brasil (1808-2008) e A Lei e a Escola: uma história da escola no Brasil (1808-2008). CV: <http://lattes.cnpq.br/7289548301555477>

Ribeira, à partir de l'étude des photographies qui composent l'imaginaire urbain de Natal, au début du XXe siècle et au début du XXIe siècle. L'imaginaire est entendu du point de vue de la nouvelle histoire culturelle, représentée par la pensée de Patlagean et de Le Goff. Pour aider à l'analyse de l'imaginaire, on se retrouvés soutien dans la sémiologie et le matérialisme historique dialectique. Pour délimiter la recherche, photographies de les quatre bâtiments ont été choisis, dans les deux périodes. On se conclure que, l'étude de les photographies du quartier de la Ribeira en différents moments, vous pouvez voir la dynamique traitée dans l'espace où l'accent a été mis une fois la modernité d'aujourd'hui est la ruine.

MOTS-CLES:

Imaginaire urbain; Photographie; Ribeira; Natal.

* * *

INTRODUÇÃO

O surgimento das cidades está atrelado ao surgimento das civilizações, de modo que estas são resultantes da relação dicotômica entre o homem e o espaço, através da ação, da interação e do pensamento. As implicações da natureza instável do homem se refletem nas dinâmicas processadas no meio urbano através do tempo, resultando em continuidades e rupturas históricas. Deste modo, tem-se por objetivo reconhecer as rupturas existentes na continuidade histórica do bairro da Ribeira, a partir do estudo das fotografias do início do século XX e do início do século XXI, que compõe o imaginário urbano da cidade de Natal. A percepção dos dois períodos trabalhados opõe-se. No primeiro momento, o bairro da Ribeira figurava como espaço moderno, no segundo, foi caracterizado como ruína.

Como as fotografias são inerentes ao imaginário da cidade, no primeiro tópico buscou-se conceituar o imaginário a partir da perspectiva da nova história cultural. Uma vez que este estudo consiste em perceber como a fotografia contém uma fração do imaginário de um determinado período e recorte urbano. Assim, a imagem é capaz de

possibilitar a observação das transformações ocorridas na cidade e suas representações em épocas distintas.

Por conseguinte, foi elaborada uma síntese da história do bairro da Ribeira, com base na bibliografia correlata, com o intuito de compreender como o valorizado centro urbano tornou-se um bairro em ruínas. Dando-se ênfase aos aspectos simbólicos, econômicos e culturais.

Por fim, foram analisadas as fotografias de quatro edifícios representativos do bairro da Ribeira em dois períodos distintos, no início do século XX e no início do século XXI. Para limitar a pesquisa foram escolhidos os edifícios que seriam reformados em caráter prioritário pelo Projeto ReHabitatar, de modo que as fotografias contemporâneas se encontram no corpo desde Projeto e as fotografias do início do século XX integram o acervo pessoal da autora. Para auxiliar na análise do imaginário, encontrou-se apoio na semiologia e no materialismo histórico dialético.

O IMAGINÁRIO URBANO

Nesta pesquisa, o imaginário será considerado como um universo que abrange a produção e a circulação de imagens mentais e verbais, que incorporam sistemas simbólicos e atuam na construção das representações. De acordo com Evelyne Patlagean, “[...] cada cultura, portanto cada sociedade, e até mesmo cada nível de uma sociedade complexa, tem seu imaginário” (1990, p. 291). Figurando o imaginário como sendo o campo da experiência humana, onde o fundem-se os âmbitos mentais, culturais e sociais.

Conforme apontou o historiador francês Jacques Le Goff, “Para tentar compreender como funciona uma sociedade e – tarefa que sempre foi do historiador – como ela muda e se transforma, é necessário encarar o aspecto do imaginário” (1980, p.

15-16). O autor entende os fatos históricos enquanto representações, que são os fenômenos constitutivos do imaginário social. Assim, a história do imaginário trata-se “de uma história da criação e do uso das imagens que fazem uma sociedade agir e pensar, visto que resultam da mentalidade, da sensibilidade e da cultura que as impregnam e animam” (LE GOFF, 2013, p. 10).

A história do imaginário permite o tratamento de diversos tipos de fontes enquanto documentos históricos, sendo estas capazes de fornecer uma história das práticas e das condutas do passado. Ao remeter a uma realidade oculta, subjacente ou simbólica, uma vez que “[...]o objeto da história é bem este sentido difuso do passado, que reconhece nas produções do imaginário uma das principais expressões da realidade histórica e nomeadamente da sua maneira de reagir perante o seu passado”(LE GOFF, 1990, p. 51).

Nesse sentido, apesar do imaginário está presente em diversos tipos de fontes históricas, sendo mister entender que no imaginário existe imagem, em que “A finalidade do estudo alargou-se à compreensão do funcionamento da imagem na cultura e na sociedade”(LE GOFF, 1994, p. 15). A imagem constitui-se assim como um importante elemento para a compreensão e problematização dos fenômenos sociais. Por este motivo, buscou-se neste trabalho, comparar as imagens de distintos momentos históricos da cidade de Natal, com o objetivo de vislumbrar as dinâmicas urbanas processadas no âmbito do bairro da Ribeira.

A emergência da Nova História Cultural, ao final do século XX, fomentou uma nova abordagem para as pesquisas voltadas para as cidades e o fenômeno urbano. Assim, a cidade passa a ser considerada não apenas como um lugar onde tudo acontece, mas, enquanto um objeto de reflexão, um problema, que pode ser estudado a partir das representações sociais do imaginário que produz e que se traduzem em práticas sociais, do presente e do passado.

De modo que, quando se pensa, se imagina a cidade, esbarra-se com os milhares de sujeitos que a praticam, ao mesmo tempo em que a tornam física e imaginária a partir de seus usos. De acordo Certeau “[...] o espaço é um lugar praticado. Assim a rua geometricamente definida por um urbanismo é transformada em espaço pelos pedestres” (2003, p. 202). Desta maneira, a estrutura física do espaço urbano, nada mais é do que a materialização das práticas individuais e ao mesmo tempo, coletivas. É relevante entender que existe na cidade duas modalidades de prática, sendo: um modo coletivo de gestão dos espaços e um modo individual de reapropriação dos mesmos.

A cidade se constitui, a partir de suas práticas e representações, como um importante objeto de estudo do imaginário, uma vez que ela comporta o tempo, o espaço e a sociedade. A cidade imagina a si mesma, através da sua própria dinâmica construtora de ritos, lendas de fundação, reconhecimento do Patrimônio, etc. É esta cidade imaginada, que circunda diversas categorias da experiência humana, que interessa a pesquisa que aqui será desenvolvida.

DINÂMICAS OCORRIDAS NO BAIRRO DA RIBEIRA

O Brasil teve seu espaço marcado por diversos momentos históricos, ora citamos o período colonial, o republicano e a emergência da cidade capitalista. Estes momentos são dotados de características sociais, simbólicas e urbanas bem distintas. Ao trabalhar as cidades do Rio Grande do Norte, o Prof. Dr. Rubenilson Teixeira (2009) afirma que inicialmente a cidade é um reflexo das práticas religiosas, onde o poder da igreja influencia diretamente a forma urbana e as práticas sociais. O autor classificou as cidades desse período como sendo “Cidade de Deus”. Contudo, conforme observado por Teixeira, a “Cidade dos Homens” se impõe à antiga Cidade de Deus.

A Cidade dos Homens caracteriza-se por estar imbuída de signos que enaltecem os ideais republicanos de progresso e seus personagens. Neste contexto³, o bairro da Ribeira emerge como centro urbano da cidade e como principal beneficiado no processo de modernização urbana. O centro figura como um espaço voltado para a interação social e para o comércio. De acordo com Castells, “as características ecológicas deste centro são: concentração das atividades destinadas a favorecer a comunicação, acessibilidade com referência ao conjunto da zona urbana da qual assume a centralidade, divisão interior dos espaços centrais” (CASTELLS, 2006, p. 312). O autor afirma que o centro urbano é o núcleo integrador da sociedade, sendo este essencialmente funcional.

O entendimento de centro urbano é essencial para a compreensão do que ocorreu no bairro da Ribeira. Este, em contraponto⁴ ao desenvolvimento de outras cidades brasileiras, não foi o primeiro bairro da Cidade de Natal, mas sim o segundo. No entanto, o bairro da Ribeira aos poucos assumiu a função de centro urbano, principalmente pela acessibilidade, haja vista que se encontrava no meio do caminho entre o porto e o núcleo inicial da capital, o bairro de Cidade Alta. Sendo assim, era um espaço fecundo para as atividades comerciais e sociais da então pequena Cidade de Natal. No início do século XX, o bairro da Ribeira vivenciou um intenso processo de modernização do seu espaço e de suas funções enquanto centro urbano, nas palavras de Celso da Silveira, assim se apresenta:

A velha Ribeira de palafita, antigo alagadiço onde havia uma olaria, um plantio de canas e bananeiras, abrigou, depois de transformada em caminho de Xarias que demandavam à Cidade Alta dos Canguleiros, uma praça com uma pontezinha de madeira – passadiço de acesso aos dois lados da “urbs”, indo e voltando. Lá surgiram a casa de Dona Inês Barreto, teatro, grupo escolar, estação da estrada de ferro e a Escola Doméstica. Antes era a campina da Ribeira – salgado – um sítio onde viveu o poeta João Gotardo Netto [...]. Essa velha Ribeira desenvolveu-se sobre mangues. Viu erguerem-se as casas, os prédios públicos, hotel, palácio, jornal, banco, comércio (SILVEIRA, 1989, p. 12).

³ No final do século XIX e início do século XX.

⁴ Geralmente, o bairro de origem da cidade é o que se configura como centro urbano.

Neste processo, foi de vital importância a presença do Porto e da Estação Ferroviária. Esses equipamentos influenciaram significativamente no desenvolvimento da atividade comercial no espaço e consolidaram o bairro da Ribeira como porta de entrada da capital potiguar. O bairro abrigou os melhores estabelecimentos da cidade, se tornando o Centro, onde concentrava-se o comércio e a vida social da cidade. Com o decurso do tempo, a cidade do Natal mais uma vez se transforma. O desenvolvimento do sistema de produção capitalista e sua influência no meio urbano passam a configurar a pacata cidade em uma “Cidade do Capital”. Na Cidade do Capital, segundo Lefebvre:

A reprodução das relações de produção implica tanto a extensão quanto a ampliação do modo de produção capitalista e de sua base material. Por um lado, portanto, o capitalismo se estendeu ao mundo inteiro, subordinando a si, como Marx havia concebido as forças produtivas antecedentes e transformando-as para seu uso. Por outro lado, o capitalismo constituiu novos setores de produção e conseqüentemente de exploração e de dominação; entre esses setores, citamos: o lazer, a vida quotidiana, o conhecimento e a arte, a urbanização enfim (LEFEBVRE, 1999, P. 176).

Seguindo este pressuposto, a cidade vivenciou significativas alterações sociais, e, por conseguinte espaciais, que se incorporaram à paisagem e aos costumes, redefinindo os rumos do crescimento urbano. Observou-se que, no período que compreende os anos de 1940-1950, a fisionomia da capital modificou-se profundamente, devido, mormente à elevada demanda populacional advinda dos sertões, das forças armadas nacionais e norte-americanas. Neste momento, o crescimento urbano foi inevitável, assim como o desenvolvimento das atividades econômicas e sociais. A crise dos meios de transporte tradicionais, representados pelo Porto e pela ferrovia, aliada a outras transformações, gerou um desequilíbrio espacial na pequena cidade que estava em plena expansão.

Considerando que o próprio sistema capitalista exige a formação de novos “centros”, uma vez que estes possibilitam uma maior acumulação de capital, e, conseqüentemente, oferecerem o fomento necessário para o crescimento da urbe. Com a expansão da Cidade de Natal desenvolveram-se vários “minicentros”; este desenvolvimento resulta da atividade social nele existente e da estratificação dos espaços,

gerando núcleos homogêneos e atividades comerciais para atender a essa demanda. Sobre esses “minicentros”, Castells afirma que “a perda da relação direta com o centro e o desaparecimento dos bairros, com seus serviços locais na região urbana, conduzem ao mesmo tempo à organização de centros comerciais ligados às zonas de nova urbanização” (CASTELLS, 2006, p. 321). Entretanto, o desenvolvimento dos novos bairros e a especialização de suas práticas culminou na rápida descentralização da Cidade de Natal e na desvalorização do “novo velho” bairro da Ribeira.

A partir das várias dinâmicas urbanas processadas na cidade do Natal, o bairro da Ribeira perdeu suas funções sociais e econômicas, o que culminou nos processos de segregação social e degradação do ambiente construído. A alteração das práticas contribuiu para que o bairro não mais figure como o centro urbano que fora outrora. Este processo se deu, de acordo com Barthes, devido à existência de “um conflito permanente entre as necessidades funcionais exigidas pela vida moderna, a ocupação obsoleta dos espaços e a carga semântica que lhe é comunicada pela história” (BARTHES, 1985, p. 183). Desta forma, tem início a crise espacial entre as esferas do significativo e da razão.

Entretanto, o bairro da Ribeira continua a existir e a ter significativa importância no contexto urbano, histórico e imagético da Cidade do Natal na atualidade. Os centros urbanos são ícones que contam a história das cidades, por esse motivo, além do seu valor econômico, enquanto solo urbano, eles também são detentores de um caráter simbólico.

Atualmente, no bairro da Ribeira ainda persistem os problemas comuns a áreas centrais degradadas, como: perda da função residencial; insegurança; subutilização da infraestrutura construída; prostituição; deterioração de edifícios de valor histórico; dentre outros. Estas formas antigas entraram em um processo de degradação pela alteração social de suas práticas, muitos desses símbolos de riqueza e poder do passado chegaram até nós transmutados pela ação do tempo. O bairro da Ribeira, centro urbano do início do século XX, simplesmente deixou de existir.

Eis uma ruptura na continuidade histórica da cidade, onde o antigo moderno deu lugar ao novo moderno, o bairro da Ribeira minguou, enquanto a cidade do Natal se expandiu para além de suas fronteiras. Para Le Goff: “Mais do que uma ruptura com o passado, 'novo' significa um esquecimento, uma ausência de passado” (LE GOFF, 1990, p. 153). E de fato o bairro da Ribeira permaneceu esquecido, ausente do desenvolvimento urbano sentido pela capital potiguar.

As edificações do passado, que sobreviveram à ação do tempo e da modernização do meio, vêm a se tornar ícones que nos remetem a outras épocas participando de uma construção imagética-discursiva do espaço. Este Patrimônio passa a existir como símbolo da ação histórica continuada, representando um objeto visual e palpável que nos transporta pela sua materialidade. Portanto, mesmo as ruínas abandonadas dos antigos colégios, casarões e comércios, atuam na construção imagética da continuidade histórica da cidade do Natal no tempo presente. Ao pesquisar a consolidação da ideia de Patrimônio na Inglaterra do século XIX, a historiadora Cristina Meneguello esclarece:

A ruína é, em si, um modo de conhecer o passado. A percepção das relíquias, aparentemente, é tornada mais simples pela clara diferença entre as ruínas e o mundo atual, entre seus materiais e modos de representação tão diversos e tão ambicionados pelos atuais. As ruínas habitam simultaneamente dois tempos, o ocorrido e o presente (MENEGUELLO, 2000, p. 92).

Destarte, as ruínas do bairro da Ribeira participam da reflexão, da percepção e da invenção do passado pela sociedade contemporânea, o que as tornam parte inexorável da cidade em sua continuidade histórica. Estes remanescentes transmitem suas histórias através da sua materialidade, bem como fomenta percepções desta materialidade produzidas pela sociedade, a exemplo das fotografias e dos discursos que os circundam de fatos e acontecimentos que marcaram/marcam efetivamente o meio ambiente físico, simbólico e imaginário da cidade. Entretanto, entender que estas formas do passado continuam a fazer parte das relações humanas no tempo presente é de suma importância para a realização desta pesquisa que tematiza a modernidade do passado e a ruína da cidade contemporânea.

Torna-se imperativo perceber o Patrimônio⁵ não apenas como um simples fator ambiental ou estético, mas como a história e a cidade participam de um mesmo tempo, contínuo. Onde poderosas forças atuam através das dinâmicas sociais que transmutam as nossas cidades em palimpsestos. Conforme Cristina Meneguello “Apenas o exercício do passado reconhecido como construção pode, efetivamente, levar a uma definição complexa de patrimônio e devolver à história e ao trabalho com o passado a força motriz que ele não deixou de ter” (2000, p. 341). Mormente, buscar-se-á empreender uma possível leitura do imaginário do velho bairro da Ribeira, a partir do estudo das fotografias que o abordam no início dos séculos XX e XXI.

MODERNIDADE E RUÍNA NA FOTOGRAFIA

Sobre análise fotográfica, Roland Barthes (1982) entende a fotografia não como a imagem real, mas, como a sua forma analógica perfeita, o que configura a fotografia como um código, um signo. Ao discutir o uso da fotografia enquanto fonte histórica, o fotógrafo e historiador Boris Kossoy afirma que “Este artefato é caracterizado e percebido, pois, pelo conjunto de materiais e técnicas que lhe configuram externamente enquanto objeto físico e, pela imagem que o individualiza, o objeto-imagem, partes de um todo indivisível que integram o documento enquanto tal” (2001, p. 47). Assim sendo, a análise fotográfica permite identificar as rupturas existentes no imaginário do bairro da Ribeira.

⁵ O processo de proteção do patrimônio cultural nacional é regulado por leis e conduzido por intelectuais e profissionais que detém um grau de especialização em determinadas áreas do conhecimento. Em nível de Brasil, o Patrimônio adquire caráter preservacionista a partir da criação do SPHAN (atual IPHAN) em 30 de novembro 1937. No Rio Grande do Norte, a proteção do Patrimônio Artístico e Histórico é regulada através do Decreto de Lei nº. 8.111, de 21 de março de 1981, que regulamentou a Lei nº. 4.775, de 03 de outubro de 1978, que dispõe sobre a proteção do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado, e dá outras providências. Já na Lei nº. 5.191, de 16 de maio de 2000 que dispõe sobre a preservação e tombamento do patrimônio histórico, cultural e natural do Município do Natal, dentre outras leis. O tombamento do bairro da Ribeira foi definido provisoriamente por uma notificação divulgada no Diário Oficial nº 17 de 23 de julho de 2010. Contudo, somente em 18 de agosto de 2014 foi publicada, no Diário Oficial da União (DOU), a homologação da [Portaria nº 72](#), finalizando o processo.

Para a seleção dos edifícios que foram estudados na fotografia, foi utilizada a escolha feita pelo Projeto ReHabitat⁶. Este projeto tinha como objetivo incentivar o uso habitacional no bairro da Ribeira, a partir da revitalização dos prédios, foi idealizado pela SEMURB (Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Urbanismo) em parceria com a Caixa Econômica Federal e com o Governo Francês. O Projeto ReHabitat classificou cinco edifícios em caráter prioritário para a requalificação, são eles: Bila, Galhardo, Paris em Natal, Tavares de Lyra e Nova Aurora. Destes, apenas o edifício Galhardo não pôde ser estudado, devido ao fato de não ter sido encontrada nenhuma fotografia referente ao primeiro período.

Aqui serão contrapostas as fotografias dos referidos edifícios em dois tempos históricos distintos, que correspondem ao início do século XX e ao início do século XXI, o tempo de glória e o tempo do esquecimento, da modernidade e da ruína. Atualmente, fotografia tem prestado diversos serviços ao saber histórico e arquitetônico. Estes registros sempre serão um meio de conhecimento e difusão da realidade retratada, o que auferir a ela um caráter documental. A visualização destas fotografias, que abarcam tanto a modernidade quanto a ruína do bairro da Ribeira, levando em consideração que o conhecimento prévio fornece a compreensão conotativa por trás de cada registro, o que incentiva a realização de uma reflexão sobre as dinâmicas ocorridas no espaço físico e imaginário da cidade de Natal.

É relevante constatar que a intenção do fotógrafo na construção da obra está voltada para a percepção da problemática existente no espaço. Para o fotógrafo e historiador Boris Kossoy, “Cada imagem documenta um assunto singular num particular instante do tempo, e o registro deu-se unicamente em função de um desejo, uma intenção ou necessidade do fotógrafo, do contratante ou de ambos” (KOSSOY, 2001,

⁶ Nas diretrizes desse projeto fica claro que: “Atualmente, o Sítio Histórico de Natal apresenta uma tendência ao declínio de suas estruturas sociais, econômicas, culturais, ambiente construído e outras. Os inúmeros imóveis desocupados ou subutilizados presumem um desequilíbrio urbano e, assim, a necessidade de elaboração de políticas de combate a esse desequilíbrio, considerando a reutilização de tais imóveis priorizando o uso habitacional” (Projeto ReHabitat, 2007, p. 12).

p. 80). Logo, afirmar que a iniciativa do fotógrafo em gerar um testemunho da riqueza do bairro em um período e do abandono em outro, consiste na necessidade de registrar um momento importante do contexto urbano da cidade de Natal.

- Edifício “Paris em Natal”

O edifício localiza-se onde fora um dos endereços mais nobres da capital potiguar nos anos de 1920, na Praça Augusto Severo, nº 250. Este edifício abrigou a elegante loja Paris em Natal, a loja fornecia aos seus *seletos* clientes as mais novas tendências da moda Europeia, já que era de costume da alta sociedade natalense desfilarem pelas ruas da Ribeira à moda parisiense. Ficava ao lado de outro de outro signo da modernidade que era o cinema, de nome Cine Polytheama. Na primeira fotografia é possível perceber o requinte da arquitetura da época, pautada em elementos ecléticos⁷, bem como os cidadãos passeando com trajes elegantes.



Figura 1- Edifício Paris em Natal. Fonte: Natal ontem e hoje / Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Urbanismo. Natal: Departamento de Informação, Pesquisa e Estatística, 2006, p. 22.

⁷ O Eclétismo chegou ao Brasil através da influência cultural europeia. O eclétismo se constitui como um movimento arquitetônico que combinava características de períodos variados, haviam características da arquitetura clássica, medieval, renascentista, barroca e neoclássica em uma mesma edificação, assim formando uma composição única, um conjunto de nova linguagem.



Figura 2- Edifício Paris em Natal. Fonte: Projeto ReHabitat / Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Urbanismo. Natal: SEMURB, 2007.

Na figura de número dois é clara a descaracterização arquitetônica do prédio, que perdeu seus adornos, ganhou mais um pavimento e em nada se assemelha com o edifício da foto anterior, só é reconhecido pela numeração. Encontra-se subutilizado, nele funcionam uma lanchonete popular e um serviço de consultas espirituais, ligado a uma religião afro-brasileira. O que indica não apenas a transformação da forma, como também da função.

- Edifício “Tavares de Lira”

No Tavares de Lira funcionaram importantes empresas da cidade de Natal, poderíamos destacar: o Banco da Lavoura de Minas Gerais, as Lojas Brasileiras, o Banco Nacional, Agencia International, dentre outras. O prédio estende-se por todo um quarteirão, que compreende as ruas: Tavares de Lira, Chile e Frei Miguelinho. Na primeira fotografia, quando funcionava a Agencia International, está em destaque a fachada do prédio e no plano inferior outro signo da modernidade, o automóvel. Os veículos ficavam expostos com faixas que continham os nomes dos compradores, certamente, uma demonstração de poder aquisitivo e de hierarquia social.



Figura 3- Edifício Tavares de Lira. Fonte: arquivo pessoal da autora.



Figura 4- Edifício Tavares de Lira. Fonte: Projeto ReHabitat / Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Urbanismo. Natal: SEMURB, 2007.

Na imagem do século XXI, o abandono do prédio é perceptível, o pavimento superior encontra-se inutilizado e em ruínas, apenas velhos carros cercam o local, sem destaque, sem faixas e sem glória. Em nada se assemelha com os tempos áureos do lugar. Ao período desta foto, que data de 2007, funcionava uma empresa de serviços destinados ao comércio pesqueiro. Atualmente, o andar térreo foi parcialmente reformado e funciona um restaurante com preços populares.

- Edifício “Nova Aurora”

No edifício “Nova Aurora” funcionou um importante hotel de nível internacional e uma grande firma chamada Nova Aurora, daí a denominação do prédio.

A edificação está localizada na Rua Dr. Barata nº 241, esquina com a Travessa Aureliano. Na foto, do início do século XX, verifica-se a presença de um número considerável de pessoas, bem trajadas, em torno da edificação. O que remonta a intensa vida social e econômica vivida pelo bairro no passado. Apesar do destaque dado as formas requintadas do prédio, os passantes compõem harmoniosamente a paisagem moderna.

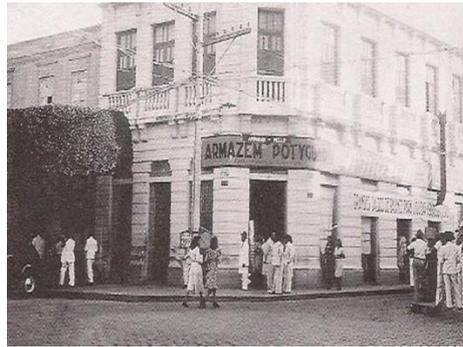


Figura 5- Edifício Nova Aurora no início do século XX. Fonte: Arquivo pessoal da autora.



Figura 6- Edifício Nova Aurora. Fonte: Projeto ReHabitatar / Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Urbanismo. Natal: SEMURB, 2007.

Já na segunda imagem, vê-se o prédio praticamente em ruínas, o andar superior encontra-se desocupado e o térreo subutilizado. Hoje, funcionam apenas duas oficinas, uma de eletrônicos e a outra de serviços mecânicos. Este edifício também encontra-se bastante descaracterizado, em comparação com a primeira fotografia.

- Edifício Bila

O Bila é um edifício de características Art Déco, foi construído entre as décadas de 1940-1950, pelo empresário Severino Alves Bila, para o funcionamento de salas de

escritório. Na fotografia da Avenida Tavares de Lira, o edifício não encontra-se em destaque. Esta fotografia provavelmente remete à década de 1950, sendo pertencente à um momento posterior, com relação às demais fotografias do início do século XX. Conforme se pode perceber na imagem, o bairro ainda é bem movimentado.



Figura 7- Avenida Tavares de Lira, o Edifício Bila encontra-se ao lado do grande prédio da esquina.
Fonte: Acervo pessoal da autora.



Figura 8- Edifício Bila. Fonte: Projeto ReHabitatar / Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Urbanismo. Natal: SEMURB, 2007.

Na imagem contemporânea, exposta pelo projeto ReHabitatar, o prédio aparece parcialmente em ruínas e abandonado. Contudo, o Edifício Bila foi o único, dos cinco edifícios de caráter prioritário que foi efetivamente reformado nos sete anos de existência do projeto ReHabitatar. O projeto foi elaborado pelo arquiteto Haroldo Maranhão e contou com o apoio decisivo da iniciativa privada para a sua execução. Nesse processo, a empresária Nalva Melo, teve um papel determinante para a consolidação do projeto.

O edifício conta hoje com 12 apartamentos nos pavimentos superiores e no térreo funcionam duas lojas de comércio (Nalva Café e Salão e um restaurante popular).

É evidente, nas fotografias acima relacionadas, que as práticas hoje realizadas nos edifícios selecionados sofreram profundas alterações com relação à forma e à função original. Os espaços que no início do século XX eram utilizados pela elite local, passaram a ser praticados por uma classe social inferior, o que gerou a degradação dos edifícios, a sua subutilização, ou, o seu total abandono.

Rolland Barthes afirmou que “as fotografias de paisagens (urbanas ou campestres) devem ser habitáveis, e não visitáveis” (1884, p. 64). Para o autor esse desejo de habitação é algo que chama a atenção do *Spectator* para além de sua consciência, mas é o modo positivo de perceber a paisagem. “Diante dessas paisagens de predileção, tudo se passa como se *eu estivesse certo* de aí ter estado ou de aí dever ir” (BARTHES, 1984, p. 65). É essa percepção que difere da encontrada nas fotografias que retratam o bairro da Ribeira no século XXI, elas possuem algo inquietante, que nos transporta a uma materialidade em ruínas, que não desejamos habitar.

Estas imagens possuem um *punctum*, que segundo Barthes “O *punctum* de uma foto é este acaso que, nela, me punge (mas também me mortifica, me fere)” (1984, p. 46). Algo que vai além do reconhecimento do *Studium*, “que é fatalmente encontrar as intenções do fotógrafo” (1984, p. 48). Nesse sentido, a análise destas fotografias contribui para a percepção do imaginário urbano, onde a imagem do tempo presente fere pelo descaso com a modernidade do passado, enquanto ambos participam da construção simbólica da cidade edificada.

A cidade é ao mesmo tempo um processo de produção e uma forma de apropriação do espaço produzido. Ou seja, é condição e meio para que hajam as relações sociais, que resultam nas apropriações e os padrões de uso. Com o desenvolvimento do sistema capitalista, o espaço passa a ser considerado como “mercadoria” produzida pelos agenciamentos sociais, que lhes agregam valor devido ao uso.

[...] o espaço é um sistema de valores, que se transforma rapidamente. O espaço, uno e múltiplo, por suas diversas parcelas, e através do uso, é um conjunto de mercadorias, cujo valor individual é função do valor que a sociedade, num dado momento, atribui a cada pedaço de matéria, isto é, cada fração da paisagem (SANTOS, 1993, p. 83).

O uso do solo ligado a momentos particulares do processo de produção das relações capitalistas é o modo de ocupação de determinado lugar da cidade, a partir da necessidade de realização de determinada ação, seja a de produzir, consumir, habitar ou viver. O ser humano necessita, para viver, ocupar um determinado lugar no espaço. Só que o ato em si não é meramente o de ocupar uma parcela do espaço; ele envolve o ato de produzir o lugar.

A forma de ocupação do bairro da Ribeira foi realizada de forma divergente em diferentes recortes temporais. O uso desse espaço é orientado pelo mercado, que assume o papel de fundamental mediador das relações que se estabelecem na sociedade capitalista. As funções do espaço só podem ser compreendidas através do contexto urbano de cada época específica, sendo assim o bairro da Ribeira foi sendo descaracterizado a partir de modificações importantes realizadas nos contextos social, econômico e espacial de toda a cidade do Natal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo seu caráter testemunhal, a fotografia atualmente tem prestado diversos serviços ao saber histórico, estes registros sempre serão um meio de conhecimento e difusão da realidade retratada. A partir da análise fotográfica, vislumbrou-se demonstrar as dinâmicas processadas no espaço, bem como alertar sobre o descaso com o Patrimônio Histórico natalense. Algumas imagens são vistas com saudosismo, enquanto outras, com inquietação e questionamento. Afinal, a capital potiguar é uma cidade com mais de 400 anos, contudo, em seu espaço, poucos são os remanescentes construídos que remontam ao seu passado.

Ao estudar o bairro da Ribeira, em sua ascensão no início do século XX, o historiador tem acesso a diversas fotografias que retratam gloriosamente a modernidade do espaço e as requintadas relações sociais. As belezas arquitetônicas, da então pequena cidade de Natal, destacam-se nas imagens onde se pode claramente observar o desejo de congelamento da paisagem perfeita, o desejo de seu registro. Contudo, um século mais tarde, a realidade urbana se transforma, assim como o impulso que leva o fotógrafo a realizar seu registro, a partir de sua percepção da paisagem. O foco que outrora foi à modernidade, hoje é a ruína.

REFERÊNCIAS

- BARTHES, Roland. **A aventura semiológica**. Lisboa: Edições 70, 1985.
- _____. **A câmara clara**: nota sobre a fotografia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- _____. A Mensagem Fotográfica. In: **O Óbvio e o Obtuso**: ensaios críticos III. Lisboa: Edições 70, 1982.
- CASTELLS, Manuel. **A questão urbana**. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano I. Artes de fazer**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2003.
- CORDEIRO, Anna Gabriella de Souza. **A representação do velho bairro da Ribeira no século XXI**: um estudo sobre o desejo de conservar o Patrimônio Histórico na cidade de Natal-RN. **URBANA: Revista Eletrônica do Centro Interdisciplinar de Estudos sobre a Cidade**, Campinas, SP, v. 8, n. 1 [12], p. 121-136, dez. 2016. ISSN 1982-0569. Disponível em: <<http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/urbana/article/view/8642611>>. Acesso em: 21 dez. 2016. doi:<http://dx.doi.org/10.20396/urbana.v8i1.12.8642611>.
- KOSSOY, Boris. **Fotografia e História**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas/SP: Editora Unicamp, 1990.
- _____. **O imaginário medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

- _____. **Para um novo conceito de Idade Média.** Lisboa: Estampa, 1980.
- _____. **Heróis e Maravilhas da Idade Média.** Petrópolis: Vozes, 2013.
- LEFEBVRE, Henry. **A cidade do capital.** Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- MENEGUELLO, Cristina. **Da ruína ao edifício: Neogótico, reinterpretação e preservação do passado na Inglaterra vitoriana.** Tese de Doutorado sob a orientação do Prof. Dr. Edgar Salvadori De Decca. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: 2000.
- PATLAGEAN, Evelyne. **A história do Imaginário. In: LE GOFF, Jacques (org). A História Nova.** São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- Projeto ReHabitatar/Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Urbanismo. Natal: SEMURB, 2007.
- SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira.** São Paulo: HUCITEC, 1993.
- SILVEIRA, Celso da. **Introdução In: GARCIA, José Alexandre. Acontecimentos e tipos da Confeitaria Delícia.** Natal: Clima, 1989.
- TEIXEIRA, Rubenilson Brazão. **Da cidade de Deus à cidade dos homens: a secularização do uso, da forma e da função urbana.** Natal: EDUFRN, 2009.



Entrevista

Prof. Dr. Rafael Ivan Chambouleyron

(Universidade Federal Do Pará)

Prezado Professor Rafael Ivan Chambouleyron,

Espacialidades: O senhor poderia nos falar um pouco sobre sua trajetória acadêmica e os trabalhos que vem desenvolvendo?

Prof. Dr. Rafael Ivan Chambouleyron:

Comecei a dar aulas em 1996, na Universidade Federal do Pará. Até então, em minha graduação (concluída em 1992) e no mestrado (concluído em 1994) tinha me dedicado a estudar os jesuítas no Brasil do século XVI. Com a vinda ao Pará, direcionei inicialmente meus estudos para a compreensão da ação missionária jesuítica na Amazônia colonial (principalmente século XVII). Foi esse o tema inicial do meu doutorado, que comecei em 2001. Entretanto, à medida que fazia a pesquisa nos arquivos fui me dando conta de que precisava ampliar o enfoque, inclusive para compreender a atuação dos missionários na região. Com isso, acabei desenvolvendo uma tese sobre as políticas da Coroa para a região amazônica. A partir de então (com a conclusão do doutorado em 2005), tenho trabalhado com a história social e econômica da região amazônica no período colonial, aprofundando uma reflexão sobre a ocupação do espaço e sobre a economia colonial. Nesse

sentido, nos últimos dez anos tenho desenvolvido e orientado trabalhos sobre a questão da terra (notadamente a questão das sesmarias), sobre o trabalho compulsório dos índios e trabalho africano e sobre a economia das drogas do sertão.

Espacialidades: O senhor tem orientado pesquisas que se articulam com a temática dos espaços. Como o senhor avalia a importância dessa articulação, levando em consideração a História e a produção dos espaços para a formação dos novos pesquisadores?

Prof. Dr. Rafael Ivan Chambouleyron:

Eu acredito que temos que incrementar cada vez o diálogo com a geografia, que pode nos ajudar a refletir sobre o espaço e sua complexidade. Esse debate não é novo (veja-se por exemplo os trabalhos de historiadores como Lucien Febvre e Fernand Braudel), mas talvez não tenhamos prestado a devida atenção à dimensão espacial das relações sociais. Não há dúvida, também, que o desenvolvimento da história ambiental tem nos ajudado a refinar essa reflexão. Por outro lado, com a expansão da pós-graduação em história no Brasil, e com o incremento na produção de pesquisa que ela acarretou, temos visto a multiplicação de pesquisas com recortes regionais, antes pouco estudados. Pode-se reclamar da fragmentação espacial da pesquisa em história, mas eu justamente acredito que temos que apostar numa nova história regional. Não uma história regional que defenda e naturalize regionalismos (contra os quais nos têm alertado pesquisadores como Durval Muniz, da UFRN), mas uma história regional que aposte na compreensão das especificidades regionais (a partir de um conceito de região que sirva como ferramenta de análise para o pesquisador). O Brasil é heterogêneo demais para confiarmos em modelos explicativos gerais que deem conta desse imenso território. Acredito assim que a fragmentação (espacial) pode ser positiva, para dar conta da heterogeneidade e nos ajudar a abandonar uma história excessivamente centrada nos quadros do Estado

nacional, ou na eleição de centros dinâmicos a partir dos quais se explica a história das periferias.

Espacialidades: O processo de conquista e territorialização da região que hoje conhecemos como Amazônia teve grande impulso a partir da exploração das chamadas “drogas do sertão”, um termo que nos remete a uma categoria espacial que é muito valiosa para os estudos da História e produção dos espaços: o(s) sertão(ões). Ao pensarmos nessa categoria, tendemos a ser direcionados ao(s) sertão(ões) de clima semiárido e inóspito que verificamos na caatinga presente no Nordeste brasileiro. Gostaríamos que o senhor nos respondesse: enquanto categoria espacial, o que caracteriza e particulariza o(s) **sertão(ões) amazônico(s)**?

Prof. Dr. Rafael Ivan Chambouleyron:

Acredito que o geógrafo Antônio Robert Moraes definiu muito bem o sertão como uma “ideologia geográfica”. Nesse sentido, não há como associá-lo, pelo menos para compreender o mundo colonial, a uma materialidade decorrente de aspectos da paisagem. Nesse sentido, o sertão ou os sertões amazônicos são múltiplos e recheados de múltiplos significados, dependendo do lugar a partir de onde essa representação espacial é construída. Não há dúvida que, em muitos textos coloniais, o termo sertão se assemelha a muitas das definições que se empregavam em outros espaços coloniais, notadamente no que hoje denominamos de região nordeste. Mas o sertão amazônico, e no caso específico, os sertões dos rios do Pará colonial, era o lugar onde os moradores encontravam as riquezas e os trabalhadores (escravos ou não) que permitiam explorá-las. Assim, o significado do sertão pode ser em muitos casos exatamente o oposto de uma noção veiculada e transformada em imagem fundamental para a nação brasileira. É por isso que nos séculos XVII e XVIII, na Amazônia, o termo sertanejo significava aquele que conhecia o sertão e não que habitava o sertão. É que se desenvolve nos vastos sertões amazônicos aquilo que uma historiadora norte-americana chamada Heather Roller chamou de “cultura da mobilidade”, que no meu entender, vincula de maneira inseparável as

regiões mais longínquas às cidades do “litoral”, como Belém e São Luís. Enfim, como se pode ver, estamos falando de outros “sertões”, que, no entanto, desapareceram da linguagem cotidiana nos dias de hoje na Amazônia (e esse é um ótimo tema para se investigar).

Espacialidades: De que maneira sua abordagem sobre as revoltas setecentistas nos Estados do Maranhão e Grão-Pará se afasta da abordagem tradicional da historiografia sobre os ocorridos?

Prof. Dr. Rafael Ivan Chambouleyron:

Não sei se diria que ela se afasta da abordagem tradicional sobre as revoltas de 1661 e de 1684. Com relação à historiografia produzida no Pará e o no Maranhão no século XX, acho que fiz um esforço em compreender as duas revoltas no contexto de transformações que decorrem, de um lado, da chamada restauração do reino de Portugal e, de outro, das novas políticas da Coroa para a região amazônica. Mas, é preciso dizer que essas duas questões têm sido amplamente estudadas pela historiografia mais recente. Nesse sentido, meus trabalhos sobre as revoltas se inserem em movimentos de renovação historiográfica mais gerais.

Espacialidades: Uma categoria espacial muito presente em seus estudos é a **fronteira**. Qual a relevância dessa categoria para os estudos sobre a Amazônia colonial?

Prof. Dr. Rafael Ivan Chambouleyron:

A Amazônia colonial é uma vasta fronteira – e um dos muitos significados do sertão está relacionado a ela. Aliás, são muitas fronteiras, com terras de Castela, da Holanda, da França e, é claro, com inúmeros territórios indígenas que os portugueses sabiam em parte reconhecer. Não há como fugir da fronteira como perspectiva para compreender a Amazônia colonial. Nos meus trabalhos mais centrados nas políticas da Coroa portuguesa para a

região, a fronteira é um elemento fundamental para entender como os portugueses conceberam o espaço. Felizmente, nos últimos anos, a temática da fronteira tem sido muito trabalhada nos estudos sobre a Amazônia colonial, e, felizmente também, jovens doutores brasileiros têm realizado suas pesquisas nos acervos de arquivos sediados em outros países amazônicos para poder entender a complexidade e dinâmica da fronteira amazônica. Inclusive, tem se incrementado a cooperação com historiadores de outros países, como o Peru e a Colômbia, o que nos permite ter uma perspectiva muito mais ampla e enriquecedora das zonas de fronteira amazônica e suas especificidades.

Espacialidades: O tema do dossiê desta edição é “A rejeição ao outro: espaços de não reconhecimento nas relações de alteridade”. De que forma o senhor acredita que suas pesquisas se articulam com o esse tema?

Prof. Dr. Rafael Ivan Chambouleyron:

A temática me parece fundamental, ainda mais para quem estuda o período colonial. A discussão sobre as sesmarias e os conflitos com os índios decorrentes da expansão do gado na fronteira oriental do Estado do Maranhão e Pará, por exemplo, pode ser estudada não só através das guerras e “desinfestação” dos sertões como se dizia à época, mas também através da negação da paisagem indígena, ou seja, da intervenção dos índios na construção da paisagem. Ou também do seu não reconhecimento. Tornar o espaço do outro invisível é também negar a sua capacidade de intervir e construir relações sociais no espaço.