



Percursos históricos das festas religiosas no Recife: descobrimos relações entre linhas, movimentos e urbanidades

Magna Lícia Barros Milfont^a, Rafaella dos Santos Cavalcanti^b e Circe Maria
Gama Monteiro^c

^a Universidade Federal de Pernambuco, LATTICE/MDU/UFPE, Recife, PE, Brasil.
E-mail: magnalbmilfont@gmail.com

^b Universidade de Brasília, PPG FAU/UnB, Brasília, DF, Brasil.
E-mail: sc.rafaella@gmail.com

^c Universidade Federal de Pernambuco, INCITI/UFPE, Recife, PE, Brasil.
E-mail: monteiro.circe@gmail.com

Submetido em 20 de março de 2024. Aceito em 25 de março de 2024.
<https://doi.org/10.47235/rmu.v12i1.360>

Resumo. O presente trabalho mostra a relação entre morfologia e festa religiosa utilizando a sintaxe espacial para descrever a estrutura de algumas das principais procissões religiosas da cidade do Recife. A história urbana mostra que as cidades brasileiras, assim como as do Nordeste, configuraram seus espaços sobre a influência da passagem das celebrações católicas. A ideia central do trabalho é compreender como os percursos das procissões, por meio dos “espaços de escolhas” produzidos pelos transeuntes e devotos, podem ser compatíveis com os eixos de deslocamento e visibilidade em formas de linhas ou trechos retilíneos das ruas. As ligações das linhas na sintaxe espacial são feitas sempre entre caminhos mais curtos, assim como a lógica dos percursos festivos, sinalizando uma possível relação de aproximação entre as duas lógicas. A forma sinuosa da procissão, sobreposta nas linhas axiais, pode revelar também se existe algum nexo topológico no percurso festivo que seja, ao menos, transversal aos elementos que se inscrevem na forma urbana (integração local e global e escolha normalizada e integração normalizada), evidenciando que a rua brasileira sempre foi um espaço vivo de encontros.

Palavras-chave. Sintaxe Espacial, festas, percursos, cidades.

Introdução

A palavra festa é sinônima de celebração do latim “celebratione”, significando o ato ou efeito de celebrar e ligada diretamente aos festejos em geral - “acolher com festejos” (Ferreira, p. 378.). É também uma ação pública de “louvor”, “exaltação” para construção de uma linguagem simbólica comum que comunique ordem e sentido para construção de uma determinada “solenidade”. A acepção do termo também está relacionada às ações particulares do “dizer, rezar (missa)”, evidenciando um forte cunho religioso. Antes, porém, de atribuir as festas um caráter religioso, é necessário se ater aos seus

conteúdos geral (ordem e sentido) e particular (dizer ou dizeres). Os conteúdos práticos e experimentais (particulares) do festejo se articulam com o que se constitui como a natureza física e relacional (geral) do espaço (Hillier e Hanson, 1984), pronunciando um ambiente de divulgação e visibilidade na cidade através das vias (ruas) de celebração.

A celebração como ação humana consiste em uma expressão simbólica que comunica ou “diz” algo sobre determinada realidade sempre no contexto espacial da paisagem, da cidade, do lugar, do recinto ou do objeto sagrado. Esse contexto espacial define-se como constituído pelas demonstrações da

ordem e do sentido buscados pelo homem em seu mundo, pois a maior parte das ações humanas encerra um aspecto espacial de uma orientação total ou geral. Essa orientação geral distribui-se, segundo relações topológicas de distância e movimento, a partir das adjacências dos volumes de espaços vazios contínuos, tratando o espaço de forma sistêmica (Netto, 2013). Essa linguagem sistêmica - geral e composta de elementos de orientação da existência humana - comunica, ao mesmo tempo, por meio do dizer ou dizeres singulares, os atributos físicos e fisiológicos do mundo religioso das festas. Esse dizer dessa linguagem se efetiva num espaço mais ou menos concreto dessa mesma estrutura espacial, onde a cidade é o espaço arquitetônico por excelência (Kohlsdorf, 1996). Existe uma tensão constante e inerente desses espaços - mais abstrato (linguagem sistêmica) e mais concreto (dizer ou dizeres da linguagem cotidiana) que podem ser respectivamente traduzidos numa paisagem mais genérica e num lugar ou centro mais particular.

Todas as linguagens particulares do espaço são expressões que comunicam realidades subjetivas como um aspecto da orientação total, formando um “conceito espacial”. A possibilidade de abstração do espaço pelo homem mediante a construção de conceitos evidencia um ponto comum e universal: a apreensão do espaço como processo e estrutura. Como processo, o espaço é resultado de muitas variáveis que são produtos das motivações e experiências anteriores dos homens, caracterizando os tipos de espaços, inclusive o urbano e arquitetônico; todos os tipos são produtos de ações que se desenvolvem ao longo da história da humanidade (Kohlsdorf, 1996). Já como estrutura, ele (espaço) é decorrente de elementos gerais que se repetem ao longo do tempo, dando sentido e ordem para as ações humanas, o que permite a aproximação das semelhanças entre os múltiplos espaços (Netto, 2013). Da reunião do processo e da estrutura dos espaços, resulta o espaço da festa que surge da tensão entre os níveis de espaços mais abstratos (espaço relacional), até o mais concreto e subjetivo (o espaço das ações ou práticas sociais).

O espaço da festa é um espaço mais humano e sua natureza é tanto física quanto social; nem

tão abstrato e nem muito concreto, combinando, num equilíbrio dinâmico, a ordem e o sentido gerais com o dizer ou dizeres específicos da linguagem espacial. Assim, o presente trabalho aproxima-se da ideia sobre o espaço de Maria Elaine Kohlsdorf (1996) ao conceituar o espaço arquitetônico como concreto físico e social. Ela introduz os variados espaços – espaço histórico, espaço geográfico, espaço urbanístico e espaço arquitetônico – tipificando-os conforme extensões físicas e combinações funcionais, definindo uma natureza física e outra social comuns que os aproximam como entidades com graus de abstração e concretude. Similarmente, é possível também falarmos do espaço da festa, da celebração religiosa. Durante muito tempo, o espaço religioso ajudou a definir não só a arquitetura dos templos, mas a morfologia das cidades (Mumford, 1998). É nesse sentido que o celebrar contém o espaço, mas não como condição determinante para gerá-lo, mas como ação circunstanciada pelo contexto sociocultural de determinado grupo de humanos em relação ao ambiente que os rodeia. A ação circunstanciada de “celebrar”, de “festejar” em determinado ambiente sempre envolveu as sociedades ao longo de sua existência. É possível afirmar que a festa esteve sempre presente nos espaços constituídos pela vida e pela morte dos homens e essas experiências configuraram determinados espaços particulares, conforme as vivências da cultura e do ambiente próximo.

As celebrações pela vida ou os cultos à natureza estavam também associadas à orientação do homem no mundo, como o cerimonial ao sol. Nesse culto, os menires (megálitos ou grandes pedras) estavam dispostos para leste/ oeste ou direita/ esquerda como um dos primeiros aspectos da ação humana – a orientação. Portanto, uma lógica que carregava uma relação objetiva entre movimento, estrutura dos assentamentos e copresença, entendendo a última como sofrendo influência da formação das primeiras povoações, estimulando encontros entre diferentes tribos. Essa orientação geral criava relações diretas com as experiências espaciais particulares referentes a cada cultura, com forte calor emocional e singularidades próprias. Os cultos fúnebres eram marcados

pela disposição em fila de menires provavelmente em função de um local sepulcral, marcando consideravelmente a relação do homem com a vida espiritual por intermédio da morte, estreitando laços mais elaborados com a festa religiosa.

Os povos primitivos - desde a antiga idade da pedra, paleolítico, passando pelo período neolítico e as idades do bronze e do ferro - estabeleceram mediante os primeiros sepultamentos uma relação essencial da celebração da morte com o seu ambiente particular (Diacov e Covalev, 1965). O historiador Lewis Mumford (1998, p. 13) afirma que “a cidade dos mortos antecede a cidade dos vivos” e acrescenta “a cidade dos mortos é precursora, quase núcleo, de todas as cidades vivas”. O homem paleolítico, ainda nômade, foi o primeiro a fixar a cova ou um túmulo grupal assinalado por um monte de pedras, marcando no território das cavernas um ponto de retorno para os vivos celebrar coletivamente os espíritos ancestrais. Outro tipo de celebração que marcou esse período ancestral foi o ritual em grutas e cavernas sem habitações, configurando o surgimento dos primeiros templos. Nesses locais de culto da morte e de santuários primevos, se fez a origem da vida cívica que serviu de fundamento de uma cidade, juntamente com os fenômenos ambientais favoráveis a vida humana ao seu redor, como descreve o mesmo autor:

“Ali no centro cerimonial verificava -se uma associação dedicada a uma vida mais abundante; não simplesmente um aumento de alimentos, mas um aumento do prazer social, graças a uma utilização mais completa da fantasia simbolizada e da arte, com uma visão comum de uma vida (...). A caverna paleolítica traz ao espírito muitos outros veneráveis santuários (...) grandes pedras, bosques sagrados, árvores monumentais, fontes santificadas (...) ainda que tais propriedades elementares, intimamente relacionadas com as características naturais, não bastem em si mesmas para servir de base ou suporte de uma cidade, constituem a maior parte dos núcleos centrais que a princípio dominaram as cidades históricas” (Mumford, 1998, pp. 14-15).

O marco fixo e o ponto sagrado - como propriedades elementares do espaço concretizado pela relação da cerimônia com o meio ambiente próximo - fundaram condições eminentes para a formação dos primeiros

assentamentos. As propriedades elementares do espaço primitivo, embora não fossem determinantes para a formação do espaço urbano, como já descrito acima, ou “não bastem em si mesmas”, expressão de Mumford, deram ao homem antigo a sua primeira concepção de espaço arquitetônico em seu nível mais concreto - a casa. Mumford, apesar de reduzir o “espaço arquitetônico” aos limites de “um espaço emparedado” por cavernas e templos, revela a nossa condição humana no mundo através dos propósitos nos quais essas primitivas construções foram formadas.

No Nordeste do Brasil, o culto aos mortos nos clãs primitivos compunha de cerimônia complexa, cheia de simbolismo e marcada pela posição fetal ou “fletida e decúbito lateral; sobre o tórax (...) uma laje oval de pedra de micaxisto retirada do próprio abrigo” (Martín, 1996, pp. 281-294). De volta ao ventre materno, também simbolizado pela pedra oval, se expressava uma trajetória circular da relação entre a vida e a morte, onde a figura feminina aparecia no começo e fim deste percurso de vida.

As estruturas físicas primitivas das aldeias exprimiam lugares fechados em forma aproximada de um círculo, com forte sentido simbólico de segurança. Mumford (1998, pp. 19-20) afirma que as funções de “segurança, receptividade, proteção e nutrição” são femininas e permeiam os elementos estruturais da aldeia primitiva (casa, forno, estábulo, celeiro, poço, paiol, silo). Esses elementos estruturais carregavam traços compositivos recorrentes que se repetiam pelos variados usos na história da construção das aldeias e povoados, relacionando primitivas funções simbólicas aos elementos morfológicos das cidades. A muralha, o fosso, os espaços internos das urbes configuravam semelhantes sentidos de proteção, mas revestidos de singulares funções. As casas, aposentos e túmulos de muitas civilizações antigas também eram circunscritos num centro de proteção, lembrando o ventre materno. O simbolismo da segurança também estava presente nas relações de vizinhança que surgiram, antes da cidade, nas aldeias com tudo centralizado - canteiros, campos, vizinhos, aves, animais, casas, silos e celeiros.

As necessidades práticas relacionadas à fixação de sítios favoráveis - com proximidade de rios, montanhas para segurança e locais que forneciam suprimentos - tinham papel a desempenhar na formação do espaço humano. Contudo, a colonização temporária das comunidades primitivas “se ligam as coisas sagradas e não simplesmente à sobrevivência física” e mesmo a domesticação e o emprego das técnicas agrícolas “podem ter tido a sua origem nos ritos de fertilidade e sacrifícios mágicos” (Mumford, 1998, pp. 16-18). O culto coletivo dos ancestrais e o surgimento dos primeiros templos marcaram, portanto, o início de uma ligação embrionária com o ambiente vivido, onde a celebração tornava-se a trama fundamental que teceu o desenvolvimento dos primeiros assentamentos:

“(…) Antes mesmo que a cidade seja um lugar de residência fixa, começa como um ponto de encontro aonde periodicamente as pessoas voltam” (...) o primeiro germe da cidade é, pois o ponto de encontro cerimonial, que serve de meta para peregrinação: sítio ao qual a família ou grupos de clã atraídos, a intervalos determinados e regulares, por concentrar, além de quaisquer vantagens naturais que possa ter, certas faculdades “espirituais” ou sobrenaturais, faculdades de potência mais elevada e maior duração, de significado cósmico mais amplo do que os processos ordinários da vida” (Mumford, 1998, p. 16).

O montão de pedras fincava os primeiros sepultamentos nas cavernas, permitindo os encontros coletivos; para logo mais, a criação dos acampamentos, formando as aldeias com seus santuários e a pequena povoação - não necessariamente nessa ordem - definindo, por fim, a cidade. As primeiras cidades da antiguidade conservaram essa relação de fundação entre a celebração e o ambiente próximo.

A interação entre o indivíduo e seu ambiente orgânico natural próximo, ou seja, o espaço pragmático ou imediato (topológico) foi responsável pela formação de situações, experiências e motivações singulares ao longo da história, gerando o espaço relacional e geométrico de cada cultura. Essa estrutura espacial estabeleceu “ao movimento e a copresença, sistemas de barreiras e de permeabilidades” (Netto, 2013). As barreiras, como, por exemplo, o relevo ou os pontos de

difficuldade de ingresso e a permeabilidade, como, por exemplo, as vias de acesso; ambas apresentam esquemas gerais na forma de acessibilidade e distância métrica. Esses esquemas gerais antigos continham propriedades de articulação entre distância e movimento. Os esquemas espaciais produzidos geraram cognição por meio do reconhecimento estrutural do espaço, pois criaram uma orientação geral, mas também particular e afetiva do homem com seu entorno. Desse modo, as imagens espaciais eram culturalmente determinadas, permanecendo reproduzidas mediante os usos que as pessoas elegem para viver. É fazendo uso dos esquemas do espaço que o homem continua a dar significado a seu ambiente, assimilando-o a seus propósitos ao mesmo tempo que se acomoda às condições que lhe são apresentadas. Assim, o espaço arquitetônico nasceu das necessidades dessa ação orgânica, simultaneamente com a existência da orientação geral da cognição do espaço.

Toda essa interação entre o homem e seu “ambiente orgânico natural” que se concretizou por meio do espaço arquitetônico pode ser observada nas civilizações da história antiga como os egípcios, os gregos e demais povos. A arquitetura dos volumes dessas diversas civilizações se desenvolveu próximo dos rios, das planícies e das montanhas. Essa interação, entretanto, sempre esteve acompanhada pela celebração divina, elemento de ligação entre o ambiente natural e o homem. Muitos rios foram considerados divinos, bem como as montanhas e outras manifestações da natureza. Os egípcios aproximavam a natureza aos deuses, assim como as diversas culturas da região da Mesopotâmia, caso dos sumérios com seus deuses ligados às forças da natureza. Semelhantemente, os grandes impérios do Oriente Médio - Assíria, Babilônia, Pérsia e principalmente, as cidades gregas.

Do interior do templo à rua: o processo de formação do espaço arquitetônico da festa

Os gregos por meio do antropomorfismo compuseram sua visão de mundo baseada na representação do ser humano, inclusive nas imaginações da aparência e emoções dos deuses que controlavam as forças da natureza.

Contudo, há um marco que diferencia a cultura grega do restante dos povos da antiguidade, principalmente a partir do período áureo da civilização. A cidade grega, durante os séculos V e IV a.e.c (antes da era cristã), adquiriu uma cultura pública que se expressava no debate político na ágora, nas trocas comerciais, na laicização e sobretudo “na expansão das formas de religiosidade ao espaço externo” (Roque, 2012, p. 95). A religiosidade, antes restrita ao interior do templo, se dirigia ao espaço público para fazer parte de uma determinada organização racional e geométrica do território. A possibilidade de se trabalhar sobre um espaço abstrato e a separação entre geometria e aritmética, com base nas ideias do matemático Euclides, permitiram diversas realizações tecnológicas na arquitetura e na construção das cidades no final do século VII a.e.c. Os pensamentos geométrico e técnico, no século V a.e.c, já estavam desenvolvidos e esse fato contribuiu para a representação de uma cultura pública por meio da festa. Essa inflexão da mudança da ação de celebrar, estendendo-se para o exterior dos templos, marcou a concepção do espaço arquitetônico da festa que foi transmitida para diversas culturas, influenciando ao longo do tempo as celebrações religiosas de origem greco-romanas.

No continente americano, durante períodos próximos aos gregos, os povos pré-colombianos da Mesoamérica (Guatemala, El Salvador, Belize, Sul do México e partes ocidentais da Nicarágua, Honduras e Costa Rica), os povos andinos (trechos distintos da Cordilheira dos Andes), os incas (extremo norte do Equador e Sul da Colômbia, o Peru, a Bolívia, até o Noroeste da Argentina e Norte do Chile), os marajoaras e os Santarém da América do Sul (Bacia da floresta Amazônica, Centro do território brasileiro e Costa do Brasil) – todos comungavam da celebração como uma ação da relação entre o homem e seu ambiente orgânico imediato topológico. Todos, portanto, com o traço comum em suas existências que foi além de suas diversidades culturais: a celebração da vida e da morte. É a celebração que unia, equilibrando as tensões do homem com o mundo ao redor.

O equilíbrio dessa tensão podia ser exemplificado nos variados povos da Cordilheira dos Andes que - ao vivenciarem

uma geografia de sistemas de barreiras inerentes ao sítio marcado pela altitude - desenvolveram uma visão de mundo geometricamente verticalizada ao mesmo tempo que mística. O conceito de “haman” na cultura andina significava “acima”, representando a vida, a ordem e a luz. Outro nome “hurin” consistia “abaixo”, compreendendo a morte, a desordem e as trevas. A significação discursiva (semântica) do espaço (dizer ou dizeres do espaço – religioso ou místico) se combinava, numa dualidade, com as linhas gerais de uma linguagem não discursiva. As linhas gerais dessa “linguagem não discursiva” ou “mórfica” (Netto, 2013) - de significados genéricos, noções matemáticas ou sintáticas (significância) - guiavam o homem em sua cognição espacial, tomando precedência sobre a linguagem mística ou religiosa. O que significa afirmar - segundo Vinicius M. Netto (2013) ao discutir a diferença entre linguagem mórfica do não discurso e a linguagem semântica do discurso e a necessidade da conexão entre ambas – que tomar a visão topológica como um significado primário não denota negligenciar a perspectiva discursiva que dá significado subjetivo ou particular ao espaço. As determinações da ordem e da desordem, respectivamente “acima/ abaixo”, não estavam separadas dos significados do misticismo e da religiosidade. Podemos ir mais além, enfatizando que as primeiras orientações do homem no mundo se expressaram na “ambivalência” entre a ordem da linguagem sistêmica do espaço e o alvoroço da linguagem singular da emoção da celebração.

O conceito de ambivalência desenvolvido pelo sociólogo Robert Merton, na década de 1970, mostra que as relações sociais reais humanas são predominantemente, de um tipo ou de outro, “ambivalentes”, em vez de compreender tipos puros (Ledeneva, 2019). Além disso, como a noção de ambivalência se localiza numa “zona cinzenta” de definição, encontra-se associada a algo mediador, liminar, marginal e ambíguo. Essas normas contraditórias da ambivalência não podem ser expressas simultaneamente e, por essa razão, passam a expressar uma oscilação de comportamento. É nessa oscilação de comportamento que é possível responder, ao menos em parte, alguns dos questionamentos

referentes à linguagem (Netto, 2013): quando uma opera, sintaticamente, por diferenças (discreta, objetiva e genérica - matemática) e outra, semanticamente, por meio de referências (expressiva, subjetiva e particular – práticas sociais). Mesmo que a linguagem genérica tenha um significado primário como afirmam os estudiosos da sintaxe espacial ou que as diferenças sejam fontes para uma significação semântica da linguagem, ambas caminham juntas na perspectiva da ambivalência. Na ambivalência não importa se tal linguagem é primada e base da outra linguagem ou vice-versa, o que vale é a constatação da oscilação dessas linguagens como expressão da existência do homem no mundo.

Essa existência é marcada por elementos topológicos que estão presentes nas habilidades da ação da infância humana, observadas por Piaget, em relação à formação do espaço ao redor da mãe, significando quase um ato sagrado, religioso. A criança, ao se firmar no mundo, tem por referência espacial o entorno imediato onde se localiza a mãe. É sempre um espaço do entorno, da proximidade, de caminhos curtos, repleto de sistemas de permeabilidade e barreiras, mas também um ambiente criado em torno da mãe que representa uma referência de poder, simultaneamente com segurança. Não é o espaço que é seguro por si só, mas a presença da imagem protetora da mãe na vida do infante. Não é à toa que a expressão “mãe” sustentou a visão do mundo religioso de várias civilizações antigas. As palavras “casa” e “cidade” nos hieróglifos egípcios surgem “como símbolos de mãe”, assim como os templos dos incas na América, corroborando a hipótese de Mumford (1998, p. 19): a casa, a aldeia e a cidade, tudo “obras da mulher”. Assim, se desenvolveu o ato de celebrar a vida e a morte não apenas como um percurso topológico de proximidade, caminhos, obstáculos e acessos, mas também que vai do ventre materno e termina na tumba fechada da celebração. Ou no pó que se faz do fogo, voltando sempre para alguma manifestação da natureza que não é apenas orgânica, mas divina, representando um novo nascimento.

A ação de celebrar aos deuses pela vida e pela morte deu origem as principais festas, o que provavelmente seja o elemento-chave do equilíbrio das práticas sociais do homem com

o meio ambiente material. A celebração inaugurou uma pré-compreensão da relação do homem primitivo com seu entorno imediato. Essa pré-compreensão acompanhou a construção e a relativa permanência das funções e das formas através dos variados usos dos espaços arquitetônicos sagrados ao longo do tempo. Portanto, a trama da celebração tornou-se uma ação estruturada e relacional “com” o espaço topológico e “não sobre” o espaço físico. Do mesmo modo, Vinicius M. Netto (2013) definiu as relações entre cidade e espaço como “propriedades relacionais complexas”, que “são o que pensamos ‘com’ e não o que pensamos ‘sobre’”. Essa relação “com” entre a celebração e o espaço arquitetônico não só estabeleceu sentido para a orientação espacial humana, desde os primeiros recintos humanos, mas também as ruas, praças e distritos do espaço arquitetônico urbano contemporâneo. A celebração faz a ligação imprescindível entre as partes que formam e encerram uma totalidade espacial das práticas sociais humanas situadas entre a cognição mais abstrata do espaço e sua significação semântica. É essa ligação entre as partes que constitui a trama ritualística: a capacidade de reunir o que parece repelir-se.

A trama ritualística também ajudou a consolidar o poder do grande Império Romano, desde o início da formação da civilização, com a decomposição dos antigos clãs e a influência dos povos etruscos, na região da Itália Central. Com o auge do Império (200 a.e.c - 190 a.e.c.), já existia uma pluralidade de cultos e seitas por todo o território. Os historiadores russos Diacov e Covalev mostram que:

“desde o tempo da dominação da etrusca, com o florescimento dos ofícios e do comércio em Roma, e com o estabelecimento de relações mais estreitas com as regiões vizinhas da Itália, um número sempre crescente de ‘deuses novos’, estrangeiros, conseguiu lugar na religião romana (...) a religião romana apresentava, por conseguinte, em meados do século II, uma combinação dos mais extravagantes elementos antigos e novos” (Diacov e Covalev, 1965, pp. 747-748).

As cerimônias adquiriram uma importância ímpar para economia e entretenimento dos trabalhadores do campo em diversas formas de exploração. A reunião entre grupos diferentes do campesinato em atos solenes, até

o envolvimento de certos elementos radicalmente utilitários, mostrava “o seu caráter profundamente racional” do antigo culto que confortava “o pequeno lavrador, escravo dos seus empreendimentos, tal como era, em geral, o romano dos tempos primitivos” (Diacov e Covalev, 1965, p. 747). A religião e os cultos públicos romanos eram de tamanha importância para a preservação do poder imperial, apesar da diversidade e dos conflitos inerentes. Mas, é provável que o aumento do ceticismo em matéria de religião entre as camadas superiores da sociedade, também se desdobrando para os segmentos inferiores da população, contribuiu para a queda do Império Romano: “O governo oligárquico romano não dispunha mais, daí por diante, dêsse freio espiritual que constituía um dos meios de dominar as camadas inferiores da população livre” (Diacov e Covalev, 1965, p. 748).

O ceticismo crescente abriu espaço para o desenvolvimento de diversas seitas gregas - órficas, dionisíacas, dentre outras - além de confrarias secretas e o crescimento do cristianismo entre os judeus, irradiando-se por todo o império. O cristianismo primitivo que se difundiu nos meios sociais inferiores e explorados nos séculos I e II da era cristã, assim como o judaísmo consolidado na Judéia; ambos reivindicavam um salvador libertador dos males. No mesmo período, manifestavam-se também outros cultos com deuses salvadores greco-romanos: Hermes Trimegisto, Deus da agricultura e do pastoreiro; Frígio Sabazios, antigo Deus agrícola, parecido com o Deus grego Dionísio. A vinda do Messias, que em grego significa “Christo”, anunciada no Apocalipse bíblico de João, estava dirigida aos membros das sete comunidades cristãs da Ásia Menor. Esses primeiros membros realizavam suas assembleias secretas nos cemitérios (ou necrópoles subterrâneas de Roma, criptas) onde eram sepultados seus irmãos mortos. Essa relação dos primeiros cristãos com as tumbas estava também ligada com a cultura judaica que sempre reivindicava como herança, a terra onde estavam localizadas as sepulturas de seus antepassados (Mumford, 1998).

As civilizações romana e grega trouxeram outra inflexão histórica para o espaço arquitetônico da celebração: o culto público

mais elaborado com seus “deuses paternais” ligados ao trabalho do camponês como Vevactor e Reparator, deuses da lavoura (Diacov e Covalev, 1965). É possível fazer uma aproximação desses deuses pagãos da agricultura com o culto católico de São José, padroeiro da colheita agrícola das cidades brasileiras do interior. A herança greco-romana das nossas festas religiosas se encontra, portanto, nessas duas importantes inflexões da história: o culto que saía do interior para o exterior dos templos e esse “caráter paternal” que romanizou a religião católica ao longo do tempo.

As inflexões do espaço arquitetônico greco-romano da cerimônia no campo e nas cidades marcaram a trajetória da nossa formação judaico-cristã. Nesse espaço de tempo do declínio do Império Romano, entre os séculos II e III d.e.c, as igrejas cristãs incorporaram elementos dos ritos emprestados de outras religiões, inclusive do judaísmo, reforçando sempre as bases greco-romanas do culto público e dos deuses paternais.

A influência judaica nos ritos da Igreja Católica ainda marca as procissões religiosas através da ação da peregrinação dos fiéis durante o culto, rememorando a longa caminhada do povo judeu à terra prometida. O legado simbólico das sete igrejas ou comunidade deixado pelo cristianismo primitivo provavelmente guiou também os planos urbanísticos de várias cidades das histórias medieval e moderna da Europa Ocidental, sem, portanto, abandonar a relação do homem com seu “ambiente orgânico imediato”.

O desenvolvimento das cidades ibéricas da Europa, exemplo da portuguesa Lisboa, mostrou sua estreita ligação com o sítio, agregando também vários fatores de ordem cultural, como a influência incontestável do oriente islâmico e seus simbolismos religiosos. Vale salientar que, os ritos de peregrinação são marcas de todas as culturas existentes no oriente e no ocidente. Contudo, os elementos católicos, objetos de nosso olhar sobre a formação lisboeta, revelam a permanência de aspectos devocionais cristãos referentes ao posicionamento de destaque dados as principais igrejas localizadas em pequenos montes. O arquiteto Manuel C. Teixeira (2012) ao tratar da morfologia

histórica das cidades portuguesas no mundo, destaca a recorrência da localização de edifícios notáveis em topografias dominantes. É provável que essa permanência, além do legado greco-romano, resultasse também da projeção simbólica das primeiras comunidades cristãs que orientaram o traçado morfológico das cidades durante toda a Idade Média europeia.

As ruas estreitas e irregulares dos fragmentados feudos - que se formavam nas muralhas e ao redor dos referidos edifícios - estabeleceram a conexão com os caminhos tortuosos da via-sacra, rememorando o sacrifício de Cristo. Os “atratores morfológicos” (igrejas, castelos ou demais edificações notáveis) eram equalizáveis, trabalhando como multiplicadores no padrão básico estabelecido. Nesse momento de constituição do espaço devocional, edificações de “mais altura e maior densidade” apareciam nas partes mais integradas da cidade (Netto, 2013). A concepção medieval do percurso da procissão religiosa católica, nas ruas das cidades, era marcada por uma trajetória “ascensional” como na interpretação da “Divina Comédia” (Sant’anna, 2000, p.61): “O céu é o limite, o endereço, o lugar onde a espiral termina e se fecha. Esse é o trajeto que o poeta desenhou na peripécia entre o Inferno e o Paraíso, no qual o crente é alçado pela graça.”

O teatro da fé saía do edifício religioso, numa trajetória crescente, configurada numa subida em direção aos montes sagrados, onde estavam igrejas encasteladas com suas torres robustas. Nesse contexto do medievo, o simulacro da Paixão de Cristo se propagava nas ruas das cidades em forma de procissão, onde o crente devia cumprir as estações e passos da fé. As torres das igrejas medievais - desde o estilo românico-bizantino com maciças torres centrais combinadas com os elementos das igrejas paleocristãs - marcavam o caminho do alto, apontando para o céu da salvação. Naquele momento particular e naquela cultura singular religiosa, a edificação tornava-se multiplicadora em relação à rede de ruas. Contudo, isso não significa que essa manifestação histórica do espaço seja uma regra geral para toda constituição espacial, pois como destaca Vinicius M. Netto (2013), o potencial de acessibilidade de uma rua pode não encontrar nenhum reconhecimento,

projeção ou equivalência nos seus atratores. Mas, aquela premissa da sintaxe espacial de que a edificação reproduz as vias, observa-se pertinente para a formação do espaço arquitetônico da festa, pois a acessibilidade da rua encontrava na densidade, na atratividade dos volumes e na altura das edificações religiosas simbolizadas pelo alcance do céu, sua expressão mais legítima.

Esse céu ganhava mais expressão à medida que as igrejas adquiriam formas “monumentais, verdadeiras fortalezas de Deus, que tanto se parecem com imponentes e seculares castelos, as imagens de Cristo crucificado com a coroa de rei” (Koch, 2004, p. 23). Em lugar da coroa de espinhos, Cristo era celebrado como rei e as igrejas medievais configuravam seu reinado com ricas construções através da evolução do estilo românico de suas paredes e torres cada vez mais esguias e elaboradas. O auge dessa representação vertical entre o céu e o inferno se configurava nas torres das igrejas góticas que, em algumas regiões da Alemanha, apareciam marcadamente pontiagudas. As alturas das catedrais ibéricas mescladas sobre fundamentos mourísticos mostravam também a recorrência do uso arrojado das torres.

Essa tradição do uso das torres chegou a ser transplantada nas colônias ibéricas da América principalmente no Brasil por meio das primeiras construções defensivas que se notificava na entrada da barra do Porto do Recife, povoado de pescadores da Capitania de Pernambuco: o Castelo de São Jorge velho ou Castelo da Terra, torre de defesa de traços medievais, fincada no istmo do Recife e o Castelo do Mar ou Forte do Mar, localizado sobre os arrecifes marinhos com características semelhantes (Albuquerque, 1997). Algumas igrejas pernambucanas coloniais também apresentavam uma altura desproporcional em relação à largura, o que podia denotar a influência de um estilo de traços medievais apropriado à defesa. Muitas delas apresentavam bastiões cravados nas altas e grossas paredes, funcionando como mirantes e espaços fortificados, características que podiam ser observadas nas igrejas mais antigas das cidades de Olinda e Recife.

A desproporção da altura em relação à largura dos edifícios religiosos do Recife foi observada pelo viajante francês oitocentista

Louis-François de Tollenare em seu diário “Notas Dominicaes”. As torres dos edifícios religiosos do Recife serviam também como balizadores dos navios que chegavam no porto, entreposto comercial que deu origem a morfologia da cidade durante séculos de colonização. A cidade do Recife foi se formando a partir de uma grelha, observando a estrutura lusa de cidade – alta (Vila de Olinda) e baixa (Recife, portuária e comercial). A ocupação holandesa (1630 – 1654) impôs nova lógica urbana, isolando a Vila de Olinda e configurando para o Recife um traçado inspirado no classicismo holandês. Contudo, a morfologia da cidade holandesa, dado as devidas diferenças compositivas, obedeceu semelhante direção de crescimento da anterior ocupação ibérica, como, por exemplo, a permanência da ocupação da faixa de terra em frente ao porto (bairro do Recife). A ocupação holandesa costurou sobre a mesma orientação do antigo traçado - inclusive dos próprios pontos de defesa - a grelha ou “grid” urbano que se originou do Porto do Recife. O “grid” urbano se desenvolveu, espalhando-se como um tentáculo em direção aos principais engenhos que eram, na maioria, movidos a água e localizados nos principais rios: o Rio Capibaribe que corta a cidade e os rios dos Afogados e de Tejipió (Sul). A morfologia da grelha marcada por pontos de defesa - não só das fortificações, mas também pelas torres esguias das igrejas - tornava os edifícios religiosos pernambucanos mais expressivos no cenário urbano especialmente, durante o século XVIII, quando o traçado português ressurgia com a construção de novos templos, contribuindo para uma teatralidade rústica. Esse traço de teatralidade exacerbada, herança da cultura gótica medieval, seria levado ao extremo no drama da cultura barroca europeia que foi transplantada para América. A cultura barroca europeia representou a reunião de todos os pontos de inflexão em relação ao espaço arquitetônico da celebração, pois foi

através dela que o espaço público se tornou o cenário máximo da ação celebrativa. O traço do espetáculo chegou ao seu grau alto de devoção no plano para a cidade de Roma do Papa Sisto V durante o período quinhentista. O plano de Sisto V estava baseado, segundo o arquiteto e historiador Giluio Carlo Argan:

“às exigências devocionais (...) na base do plano está o propósito de associar as grandes basílicas entre si (...) o desígnio político de Sisto V era grandioso fazer da Igreja uma grande potência política (...). Assim, Roma não deve ser mais apenas uma cidade santa, mas uma grande capital, a primeira das grandes capitais (...). Além do seu programa de reforço da fé mediante a propaganda, a contra - reforma tem um programa social: “as massas devem ter uma orientação religiosa, e, portanto, os rituais de massa, como as peregrinações e procissões, tornam-se mais frequentes e importantes” (Argan, 2004, p. 272).

O forte teor ideológico desse plano romano refletiu o contexto propagandístico da Contrarreforma e a transformação do espaço arquitetônico da celebração destinado à cidade, ou como afirma Argan (2004), para “toda a cidade”. É no barroco romano que a cidade assumiu um valor ideológico católico e as basílicas se tornaram elementos urbanísticos, marcando os nós da morfologia urbana. Outro aspecto importante descrito por Argan era o aspecto econômico que esse novo espaço celebrativo produzia através da peregrinação. Esse aspecto econômico da festa destacado por Argan permite aproximar seus escritos aos de Benhamou (2007) sobre a festa tradicional de rua e seu caráter econômico associado à duração cíclica do evento com os permanentes afluxos de peregrinos. O espaço de peregrinação gerado pela festa católica não era apenas formado por itinerários da fé dos fiéis, mas espaço de uma economia produtiva e vibrante (figura 1): A imagem reproduz a direção da vista do pátio ou adro da Igreja da Penha, no Recife, onde as procissões saíam e retornavam ou faziam paradas quando vinham de outras igrejas.



Figura 1. Vista do Pátio da Igreja da Penha, Recife do século XIX. Álbum de gravuras de Luís Schlappriz e Franz Heinrich Carls. (fonte: Schlappriz e Carls, 1863).

A reprodução da litografia oitocentista desenhada pelo suíço Luis Schlappriz e gravada pelo alemão Franz Heinrich Carls, ambos viajantes da época, mostra a existência da Feira de Verduras que se desenvolvia nas paredes de uma edificação. No centro do Pátio da Igreja, é possível identificar os crioulos, os africanos e os escravos, todos ganhadores (Reis, 2019) que trabalhavam em atividades do comércio de rua, escolhendo espaços de encontro e concentração de gente. A presença feminina negra também pode ser constatada nesta gravura do comércio de rua da cidade do Recife, corroborando a afirmação do historiador João José Reis (2019, p. 19): “as mulheres cobriam alargado território urbano na condição de ambulantes (...) como a africana Rosa, escrava no Recife (...)”. O comércio de verduras era uma atividade concentrada pelas “ganhadeiras que vendiam de tudo um pouco: verduras, frutas, peixe, carne verde, moqueada e cozida, quitutes doces e salgados, panos da costa (...)”, completando o referido autor (Reis, 2019, p. 20). É provável que esse ambiente vibrante do comércio de rua nos pátios das igrejas se desenvolvesse com maior fervor durante as festas religiosas, quando todos os seguimentos sociais partilhavam de uma urbanidade expressada pelos cortejos festivos. A rua proporcionava uma urbanidade religiosa que tinha a função de produzir urbanidades “civilizatórias” para a população da colônia, ou seja, o cortejo festivo era o canal não só

propagandístico da crença católica, mas das ideias, dos valores e das expressões do poder da sociedade colonial principalmente durante o século XVIII (Milfont, 2010). Pese o que pesar sobre a constituição de nossa herança escravista, a rua nunca foi um espaço predominantemente hostil, ao contrário, era um espaço da construção de urbanidades como também das atividades do comércio ambulante.

As feiras locais, até hoje, marcam o espaço festivo das festas tradicionais europeias, assim como as do interior e das regiões centrais do Estado de Pernambuco, Brasil. Por essa razão, o plano da cidade de Roma de Sisto V evidenciava “um fato econômico”, como prossegue Argan, permitindo o desenvolvimento das feiras livres e do comércio local ao mostrar a importância do alargamento das vias, das perspectivas das fachadas e paredes dos edifícios notáveis, além do paisagismo representado pelos jardins:

“As novas vias que ligam as basílicas são itinerárias de peregrinação, mas também são ruas mais movimentadas do ponto de vista do trânsito. Alargando-se a área urbana, desenvolve-se o tráfego sobre rodas antes inexistente ou escasso; as ruas devem ser bastante largas, de modo a permitir a passagem de várias filas de carroças; e deve haver praças para o descongestionamento do trânsito e a parada dos veículos (...). Agora o elemento urbano determinante é a rua, a artéria de comunicação.

Com as suas fachadas, os palácios tornam-se simplesmente as paredes que delimitam esse novo espaço aberto: a rua, a praça. A fachada das igrejas também é um elemento do aparato ou da decoração urbana. Os jardins das vilas, já reabsorvido pela grande área citadina, se tornam um elemento urbanístico fundamental” (Argan, 2004, pp. 272-273).

O plano urbanístico de Sisto V mostrava não apenas a mudança das premissas essenciais da arquitetura descritas por Argan – queda do edifício como bloco fechado para o projeto do edifício que considerava o espaço exterior como uma extensão – mas, a coexistência de outro espaço: o espaço econômico. No Brasil, o crescimento do espaço econômico como complemento do espaço arquitetônico da celebração aconteceu de modo vibrante durante todo o setecentos, estendendo-se para os oitocentos sem, portanto, ofuscar o espaço festivo. É possível observar, a completude entre o espaço arquitetônico da festa religiosa e o espaço das atividades econômicas em frente a uma das principais igrejas da cidade do Recife (figura 1).

Esse espaço produzido pela festa não se opunha a ela, ao contrário, tornava-se complemento do espaço arquitetônico da celebração, corroborando com a afirmação de Vinicius M. Netto (2013) sobre o crescimento orgânico das cidades influenciado pelas atividades econômicas. O autor mostra que a definição de novos caminhos intraurbanos, na expansão de uma cidade, pode ser influenciada por “atratores” do comércio posicionados na rede de ruas ou nas suas bordas, assim como novos “atratores” podem ser produzidos a partir de novos caminhos. A festa católica tradicional proporcionou a transformação do plano do edifício, agregando todas as inflexões anteriores do espaço arquitetônico da celebração e trazendo novas composições espaciais marcadas pelo comércio para o projeto da cidade. Os “atratores” tradicionais das procissões (igrejas, demais edificações notáveis e praças), elementos da história urbana, reforçaram os espaços permanentes da festa religiosa ao longo do tempo, atraindo o peregrino. Ao mesmo tempo, esses espaços permanentes das festas ou caminhos de peregrinação geraram novos “atratores” que, por sua vez, reproduziram novos caminhos. Essa grande mudança que não se restringia ao

plano de Roma, fazia parte da nova concepção do espaço arquitetônico da celebração, impulsionada pela Contrarreforma. Esse movimento católico ideológico que teve abrangência em toda Europa, também influenciou os planos urbanísticos ibéricos para a América.

A projeção de importantes igrejas sobre os sete montes elevados da cidade de Roma, mostrando uma relativa semelhança simbólica com as antigas comunidades cristãs da Ásia Menor possivelmente já fazia parte do caráter devocional das projeções das cidades europeias da mesma época. Contudo, é importante lembrar que a localização do edifício religioso sobre uma determinada elevação geográfica configurava uma prática medieval (Teixeira, 2012) incorporada ao modo barroco de constituir as cidades. Esse caráter devocional também influenciou a formação das cidades ibéricas e algumas cidades da América, como, por exemplo, a Vila de Olinda, na Capitania de Pernambuco. Olinda foi projetada no alto e suas importantes igrejas construídas em montes elevados, rememorando a concepção devocional do espaço arquitetônico da festa. Mas, sobretudo, é na perspectiva do edifício religioso ou cívico que o modo de constituir a cidade se fazia mais eminente no continente ibero-americano principalmente, durante o século XVIII, quando vilas e cidades brasileiras tinham sua vida mais ativa (Reis, G., 2000).

As paredes e as fachadas dos edifícios notórios reproduziram as principais vias e praças que organizaram toda trama urbana da celebração e esse legado foi passado para as cidades brasileiras e pernambucanas, onde o ciclo da festa tradicional religiosa permanece vivo. Outro elemento da teatralidade festiva é a porta da igreja de onde sai e, muitas vezes, retorna a procissão, sendo ela (porta) atributo de união com a rua e também de contraste com a parede, elemento de tensão, que forma a altura do edifício. Esses dois componentes (porta e parede) estão presentes na concepção dos traços barrocos e representam a fronteira da relação do homem com interior/ exterior do espaço arquitetônico da festa. A parede (e sua respectiva altura) como elemento primário da arquitetura que dá notoriedade as igrejas (“atratores”), expressando os modos de construir, não a torna determinante na acessibilidade e transformação das vias

(Netto, 2013). Mas, é por meio da tensão produzida pelo edifício religioso com a rua, que o comércio e as novas relações espaciais são constituídos. Esses espaços brotados, mesmo temporários ou permanentes, são resultados das feiras, dos eventos festivos ou de novos caminhos que surgem a partir dos agregados de novas unidades edificadas. Portanto, a tensão (parede) e a passagem (a porta) que esses elementos físicos aparentemente contraditórios nos dizem: é que a ambivalência está sempre presente nas práticas ou ações humanas, sejam elas mais concretas ou abstratas. Fato este que se

desdobra também para a ambivalência entre o indivíduo e sua comunidade - rompendo a suposta polaridade – evidenciando, por fim, a necessidade da vida privada conectada com a social. A rua era o espaço da manifestação da urbanidade católica, mesmo para população negra das principais cidades brasileiras, como a do Rio de Janeiro que se tornou capital do Brasil a partir da segunda metade dos setecentos. A figura 2 mostra a passagem da “congada”, procissão que congrega traços da tradição africana das regiões do Congo, de Angola e da religiosidade católica ibérica.



Figura 2. Reprodução da imagem da festa religiosa da Congada, Rio de Janeiro do século XIX. Pintura de Johann Moritz Rugendas (fonte: Rugendas, 1847).

A festa religiosa pode ser também um terceiro elemento essencial, pois ela pode perpetuar essa relação do homem com a arquitetura, não apenas de forma física e concreta – como a porta e a parede de um edifício – mas, ligada a experiência humana, de modo espiritual e emocional. O espaço festivo complementa essa relação física e concreta do homem com seu espaço como uma argamassa construtiva que une transitoriamente os dois elementos espaciais dentro/ fora. A festa rememora, através do rito, que o celebrar é uma ação humana essencialmente íntima e ao mesmo tempo coletiva, carregando a ambivalência, mas oscilando entre esses dois polos. Portanto, as procissões nas cidades também definem traços gerais e particulares do mundo católico, formando uma estrutura morfológica própria. Nessa estrutura que se forma sobre um espaço de celebração, o espaço arquitetônico se adapta as transformações e permanece transitoriamente vivo no ciclo das festas dos bairros centrais da cidade do Recife,

Pernambuco, configurando e unindo o sistema urbano e as práticas socioculturais.

Considerações teóricas metodológicas: novas relações entre linhas e movimentos através das festas

O caminho metodológico do trabalho se fez através da reflexão entre a possível união do sistema urbano estrutural de linhas e as práticas socioculturais das procissões, permitindo a produção dos mapas das procissões sobre a confecção dos mapas das linhas axiais da cidade do Recife no século XVIII. Essa possibilidade geral mostrou que as ligações dos percursos festivos são feitas sempre entre caminhos mais curtos, assim como a logicidade das linhas axiais na sintaxe espacial, sinalizando a hipótese de uma possível relação de aproximação entre as duas lógicas. Nesse sentido, foi possível construir uma investigação por meio de procedimentos metodológicos com base no uso do mapa dos

setecentos da região central do Recife. O referido período foi marcante para a vida das vilas e cidades brasileiras (Reis, G., 2000), destacando as principais festas religiosas daquele século: Procissão dos Fogaréus; Procissão do Bom Jesus da Cruz; Procissão do Encontro; Procissão do Triunfo. Em geral, realizou-se a inscrição das festas sobre o sistema de vias, marcando cada percurso isoladamente para, em seguida, juntá-los no mesmo mapa setecentista. As escolhas dessas procissões e do período em questão não foram aleatórias, mas condicionadas pelas fontes históricas secundárias disponíveis (Milfont, 2013) e também pelos dados referenciais da análise sintática sobre a evolução da região central do Recife (Loureiro e Amorim, 2000). O século XVIII - período marcante da formação de um novo tecido urbano, após a expulsão holandesa - expressou o espaço arquitetônico da celebração em sua plenitude. O espaço econômico como complemento do espaço arquitetônico da festa se propagou, estimulando também o aparecimento de outras edificações notáveis, como, por exemplo, pontes e fortificações que se agregavam ou se afastavam do trajeto da procissão. Esse novo

caminho interpretativo, que objetivou revelar as possíveis relações entre a sintaxe e as festas, foi estabelecido por etapas metodológicas delineadas a seguir.

Procedimentos Metodológicos

A fim de atender ao objetivo proposto, a pesquisa foi dividida em três etapas:

1. Levantamento e mapeamento dos percursos das procissões, das igrejas e das demais edificações notáveis.

Foram consultas de fontes secundárias: livros e artigos acadêmicos que tratam de conceitos teóricos e abordagens metodológicas, descrevendo a importância das festas na formação do espaço morfológico e o desenho aproximado dos percursos das principais procissões do período colonial do Recife (Milfont, 2013); imagens relacionadas aos festejos do século XIX de Schlappriz e Carls (1863) e Rugendas (1835; 1847); mapas de Loureiro e Amorim (2000) e a “Planta Genográfica da Villa de S. Antonio do Recife, Pernambuco, 1763” (Reis, 2000) (ver figura 3).



Mapa das edificações notáveis e percursos das procissões do Recife, Século XVIII



Legenda

- Cortejo dos Reis Negros
- Procissão Bom Jesus da Cruz
- Procissão do Fogaréu
- Procissão do Encontro
- Procissão do Triunfo

- | | | |
|--|---|---------------------------------------|
| 1 Convento Franciscano de Santo Antônio | 12 Igreja Nossa Senhora do Livramento | 23 Afogados |
| 2 Igreja Matriz do Corpo Santo e Praça do Pelourinho | 13 Igreja de São Pedro dos Clérigos | 24 Palácio das Duas Torres |
| 3 Igreja Nossa Senhora da Conceição dos Militares | 14 Igreja Nossa Senhora do Terço e sua rua | 25 Terras dos Afogados |
| 4 Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos | 15 Igreja de Santa Cruz | 26 Forte do Matos |
| 5 Convento dos Padres da Companhia | 16 Igreja Nossa Senhora do Pilar | 27 Rua da Cadeia |
| 6 Convento Nossa Senhora da Penha e sua rua | 17 Convento da Nossa Senhora do Carmo e sua rua | 28 Rua da Cruz |
| 7 Igreja de São Gonçalo | 18 Ponte do Recife | 29 Ponte de Afogados |
| 8 Igreja Nossa Senhora da Conceição e sua praça | 19 Ponte da Boa Vista e Ponte Velha de Pedra | 30 Forte do Brum |
| 9 Igreja da Madre de Deus e sua rua | 20 Rua dos Trapiches | 31 Terras da Boa Vista e sua povoação |
| 10 Igreja do Hospital | 21 Rua da Ponte Velha | 32 Rio Capibaribe |
| 11 Matriz do Sacramento | 22 Forte das Cinco Pontas | |

Figura 3. Mapa das edificações notáveis e dos percursos das procissões do século XVIII sobre a “Planta Genográfica da Villa de S. Antonio do Recife, Pernambuco, 1763” e Festa de Nossa Senhora do Rosário, Minhas Gerais, 1835 (fonte: Autores, 2023 e Rugendas, 1835).

2. Elaboração do mapa de rede de caminhos

O desenho do mapa de linhas do Recife do século XVIII foi gerado a partir de foto interpretação do mapa da “Planta Genográfica da Villa de S. Antonio do Recife de Pernambuco, Brasil, 1763” (Reprodução digital do Acervo do Manuscrito do Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, Portugal, por

Nestor Goulart Reis, 2000), apoiado pelo trabalho de Loureiro e Amorim (2000) (ver figura 4). Para a realização de tais procedimentos, utilizaram-se o software QGis na versão 2.18 e o sistema de coordenadas WGS84 Pseudo Mercator. Por meio do mapa de linhas axiais, elaborou-se o mapa de segmentos para a projeção dos percursos das cinco procissões mapeadas.



Figura 4. Mapa de linhas do Recife do século XVIII (fonte: elaborada pelos autores).

3. Análise dos dados

Para efetuação das análises espaciais dos trajetos das procissões do século XVIII, no Recife, foram utilizadas as medidas topológicas de integração global (RN) e local (R3) e as medidas angulares de NAIN (integração normalizada) e NACH (escolha normalizada). Estas foram calculadas no software QGis na versão 2.18, especificamente por meio do plugin Space Syntax Toolkit.

O mapa de linhas axiais permitiu realizar as análises de integração global e local. Por meio da medida de integração global, tornou-se possível identificar o principal núcleo de integração do sistema, bem como sua relação com a forma de distribuição das edificações notáveis recifenses daquela época. Já a

medida de integração local, além de ressaltar os subcentros existentes nas diferentes partes da cidade, possibilitou uma melhor compreensão da maneira como as igrejas estavam distribuídas espacialmente e o seu papel como atrator local.

Por intermédio do mapa de segmentos, foram obtidas as medidas angulares NAIN e NACH. A primeira, a integração normalizada, permitiu identificar os caminhos mais curtos a serem percorridos dentro da rede de caminhos. Já a segunda, a escolha normalizada, forneceu como resultado a indicação dos trajetos possivelmente mais utilizados dentro da rede. Na sequência, foram identificados os valores dessas medidas para cada percurso das cinco procissões e tabulados para serem

confrontados com as informações históricas sobre esses festejos religiosos.

Resultados

O núcleo urbano do Recife do século XVIII é marcado por edificações religiosas em todo o seu território, formado pela Ilha do Recife, hoje conhecida como Bairro do Recife, pela Ilha de Santo Antônio que corresponde atualmente aos bairros de Santo Antônio e São José; por uma pequena parte das Terras da Boa Vista que indicava o início da expansão desse núcleo original para a parte continental da Cidade e também para a parte sul no sentido das Terras dos Afogados. Existiam também outras edificações notáveis como o Forte do

Brum (30), o Forte das Cinco Pontas (22), o Forte do Matos (26) e o Palácio das Duas Torres (24), localizados em pontos estratégicos da Cidade (ver figura 3).

A partir da análise de integração global, é possível perceber que o núcleo principal da rede de caminhos do Recife do século XVIII se localizava entre a Ilha do Recife e a ilha de Santo Antônio. Esse núcleo se estendia nas proximidades da Igreja da Madre de Deus, passando pela ponte do Recife em direção a Matriz do Santíssimo Sacramento, já indicando uma possível relação entre o espaço sagrado de repartição das igrejas e a linha de maior acessibilidade global (2,3948) (ver figura 5).

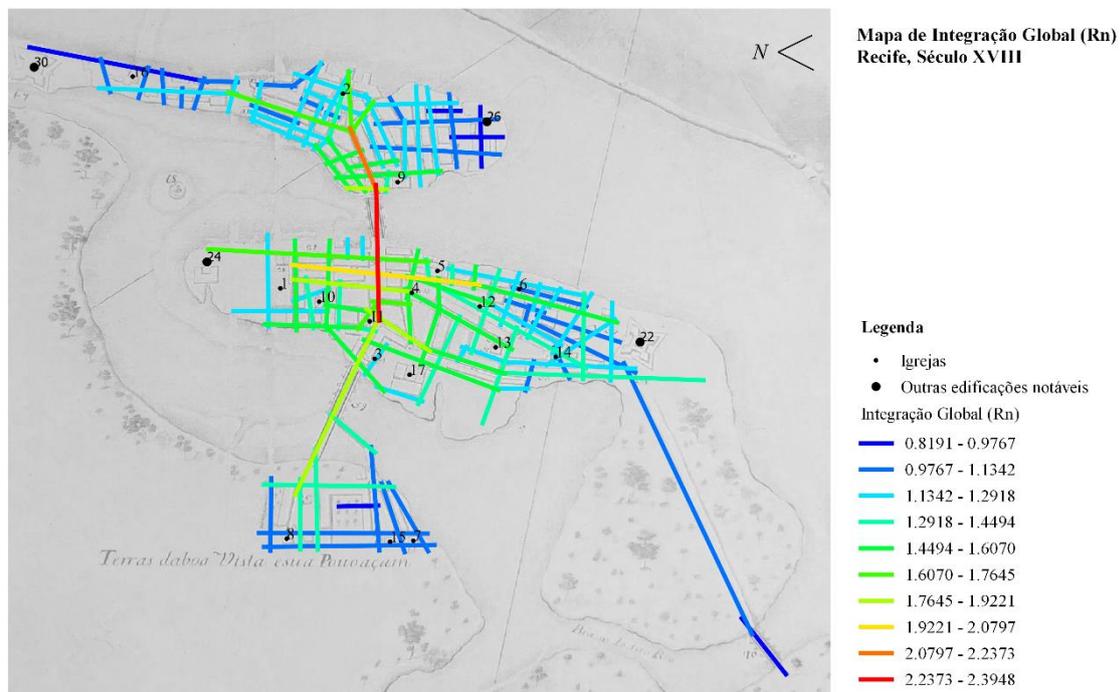


Figura 5. Mapa de Integração Global (Rn) do Recife do século XVIII (fonte: elaborada pelos autores).

Outros equipamentos notáveis naquela época, como o Forte do Brum (30), o Forte das Cinco Pontas (22) e o Forte do Matos (26) se localizavam em áreas de menor valor de integração (0,8190 – 1,5941), condizente com as funções estratégicas de defesa contra possíveis invasões da barra (entrada) da cidade do Recife. Já o Palácio das Duas Torres (24), apesar de estar situado numa área em que as linhas axiais apresentavam um valor intermediário de integração (1,7339), aproximava-se do núcleo principal da Cidade,

e conseqüentemente das manifestações urbanas e das celebrações religiosas.

Já a partir da análise da integração local, é reafirmada a relação entre a distribuição das edificações sacras e os caminhos mais acessíveis. Surgem novos eixos centrais, nas Ilhas, que reforçam essa possível relação, dado que a maioria das igrejas - com seus adros e largos de encontros vibrantes de comércio e festas - estavam situadas próximas a linhas de maior valor de integração local (2,8637 – 2,3267) (ver figura 6).



Figura 6. Mapa de Integração Local (R3) do Recife do século XVIII (fonte: elaborada pelos autores).

Assim, tanto as análises de integração global quanto local já apontam que as procissões passavam por caminhos mais acessíveis, visto que estas saíam das Igrejas localizadas em sua maioria em linhas de maior integração local. Além disso, é importante destacar que, apesar das igrejas serem um atrator natural de pessoas naquele período, o fato delas estarem nos espaços mais acessíveis potencializa as expressões da urbanidade, visualizadas por manifestações festivas e de encontro. Estes resultados se tornaram mais assertivos por meio da análise de seguimentos que permitem verificar com maior cuidado os trajetos dos peregrinos no espaço.

Com auxílio das medidas referentes à escolha normalizada (NACH), verificou-se que todas as procissões passavam pelos trajetos possivelmente mais utilizados na rede de caminhos do Recife do século XVIII (ver figuras 7, 8, 9, 10 e 11). Conforme tabela 1 pode-se verificar que a média da escolha normalizada dos segmentos de cada (P1. 1,139; P2. 1,332; P3. 1,207; P4. 1,147; P5. 1,222) procissão está acima da média (0,9924) e se aproxima do valor máximo do segmento mais usado (1,6530).

Tabela 1. Medidas de integração e escolha normalizada (fonte: elaborado pelos autores).

Procissões	Análise de segmentos (NACH e NAIN)		
	Número de segmentos	Nach (média 0,9924) (mín. 0,000 – máx. 1,6530)	Nain (média 1,2818) (mín. 0,7457 – máx. 2,0764)
P1. Procissão do triunfo	09	1,139	1,437
P2. Cortejo dos reis negros	30	1,332	1,593
P3. Procissão do encontro	35	1,207	1,446
P4. Procissão do bom Jesus	31	1,147	1,480
P5. Procissão do fogaréu	51	1,222	1,498

Da mesma forma que as procissões percorriam provavelmente os caminhos mais utilizados

pela população naquela época, elas eram também constituídas por caminhos possíveis

de serem percorridos a pé. Porém, estes caminhos não eram tão curtos, possivelmente pela importância que essas festas religiosas tinham naquele período (ver figuras 12, 13, 14, 15 e 16). Conforme é apresentado na tabela 1, o valor médio da integração

normalizadas das procissões eram respectivamente: P1. 1,437; P2 1,593; P3 1,446; P4 1,480; P.5 1,498, o que corresponde a um resultado acima da média (1,2818), mas que não se aproxima de caminhos tão curtos (2,0764).

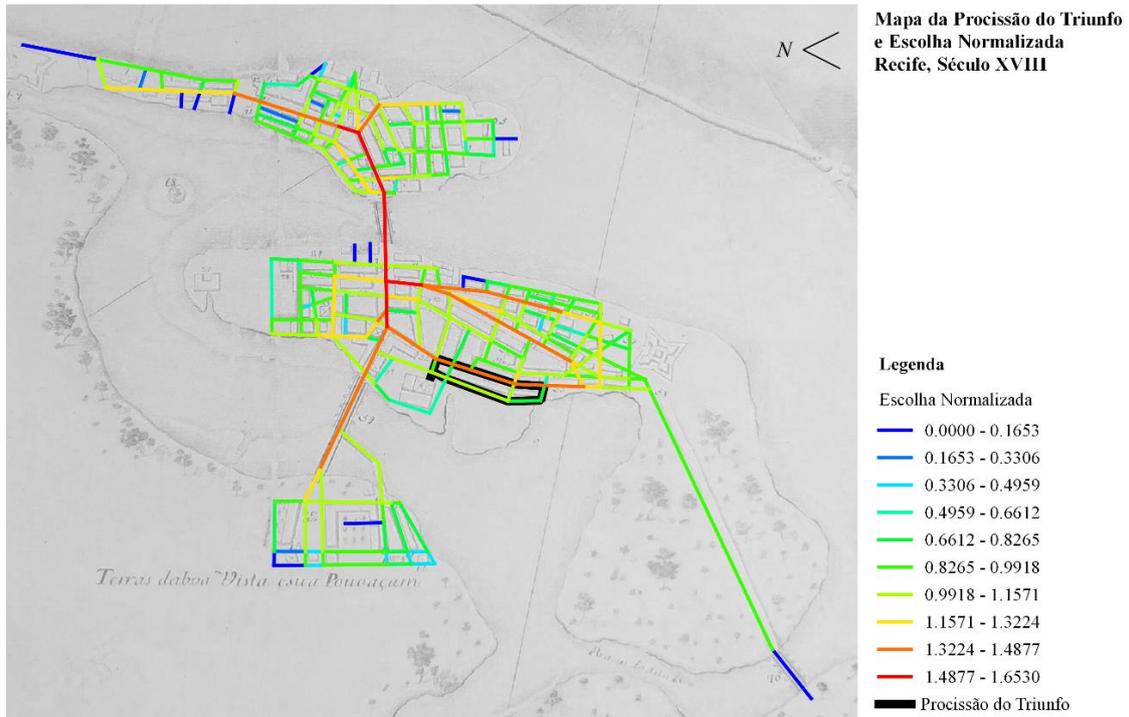


Figura 7. Percurso da Procissão do Triunfo (P1) no Recife no século XVIII e Escolha Normalizada (NACH) (fonte: elaborada pelos autores).

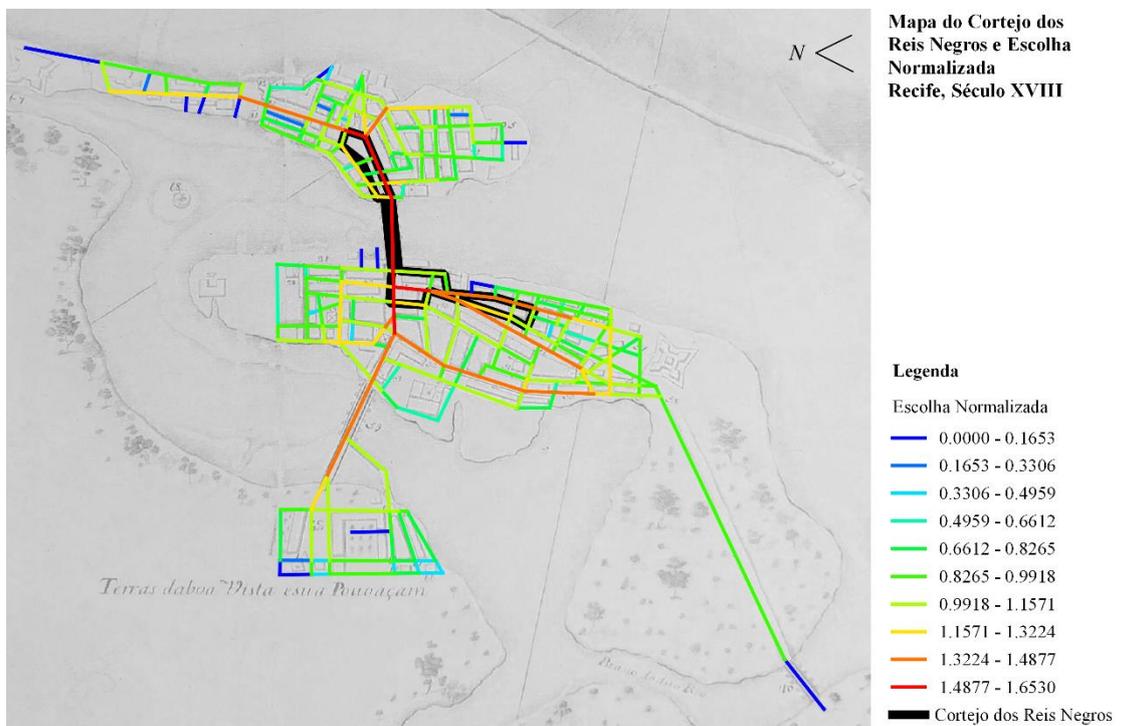


Figura 8. Percurso do Cortejo dos Reis Negros (P2) no Recife no século XVIII e Escolha Normalizada (NACH) (fonte: elaborada pelos autores).

Diante desses resultados apresentados, as transposições dos percursos das festas sobre as linhas axiais e suas respectivas medidas permitiram afirmar que: é provável a hipótese da existência da relação entre o espaço

arquitetônico da celebração (composto pelo espaço sagrado da distribuição das igrejas e pelo espaço econômico) e os caminhos mais acessíveis.

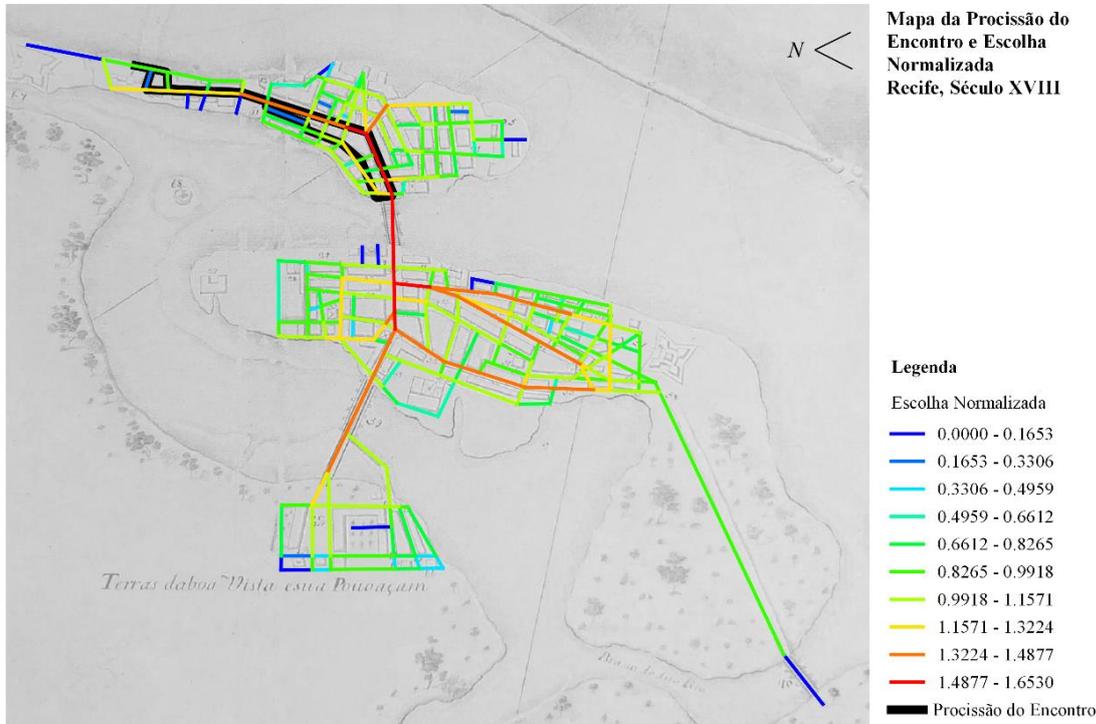


Figura 9. Percurso da Procissão do Encontro (P3) no Recife no século XVIII e Escolha Normalizada (NACH) (fonte elaborada pelos autores).

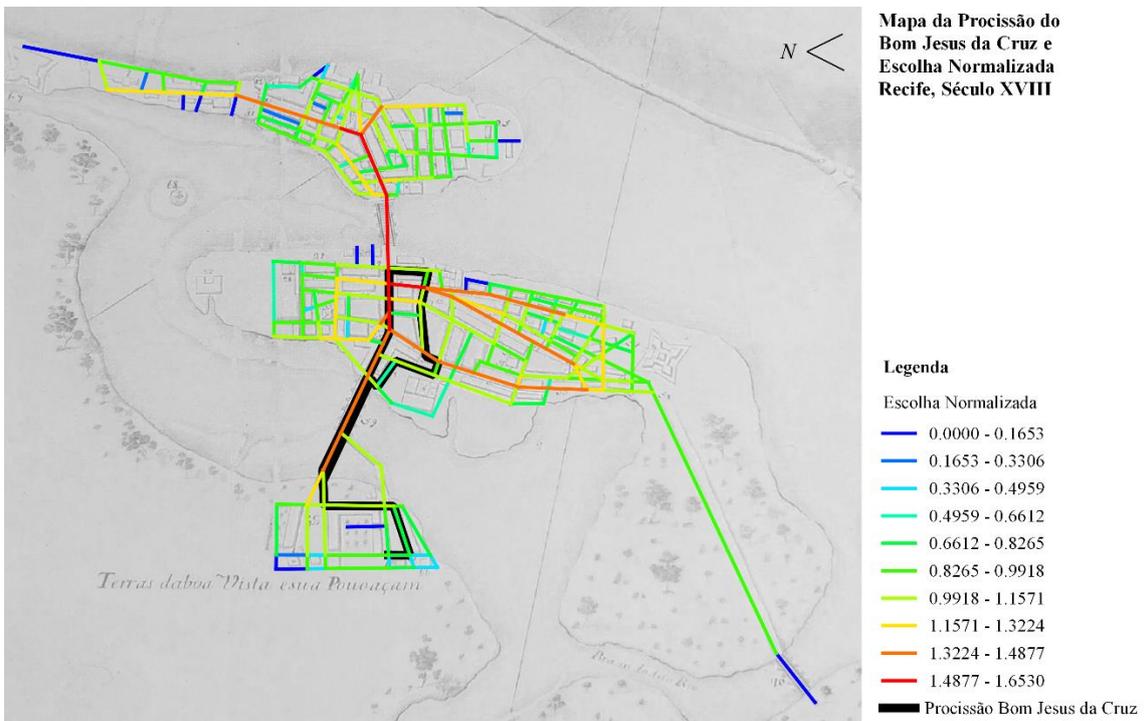


Figura 10. Percurso da Procissão Bom Jesus da Cruz (P4) no Recife no século XVIII e Escolha Normalizada (NACH) (fonte: elaborada pelos autores).

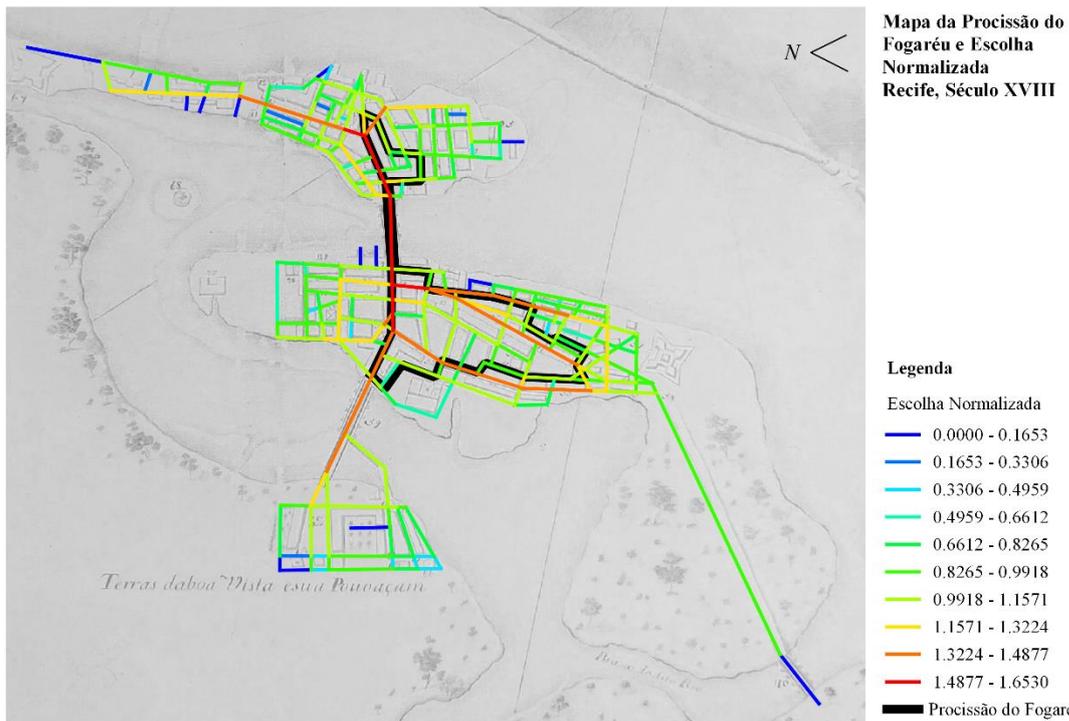


Figura 11. Percurso da Procissão do Fogaréu (P5) no Recife no século XVIII e Escolha Normalizada (NACH) (fonte elaborada pelos autores).



Figura 12. Percurso da Procissão do Triunfo (P1) no Recife no século XVIII e Integração Normalizada (NAIN) (fonte: elaborada pelos autores).

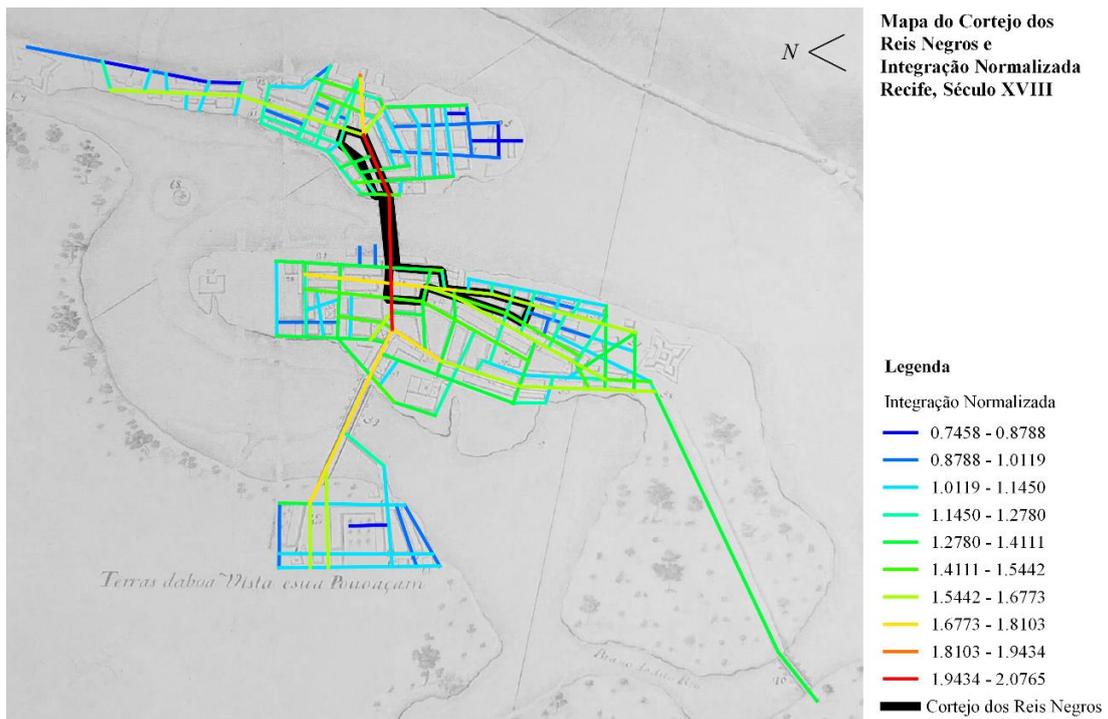


Figura 13. Percurso do Cortejo dos Reis Negros (P2) no Recife no século XVIII e Integração Normalizada (NAIN) (fonte: elaborada pelos autores).

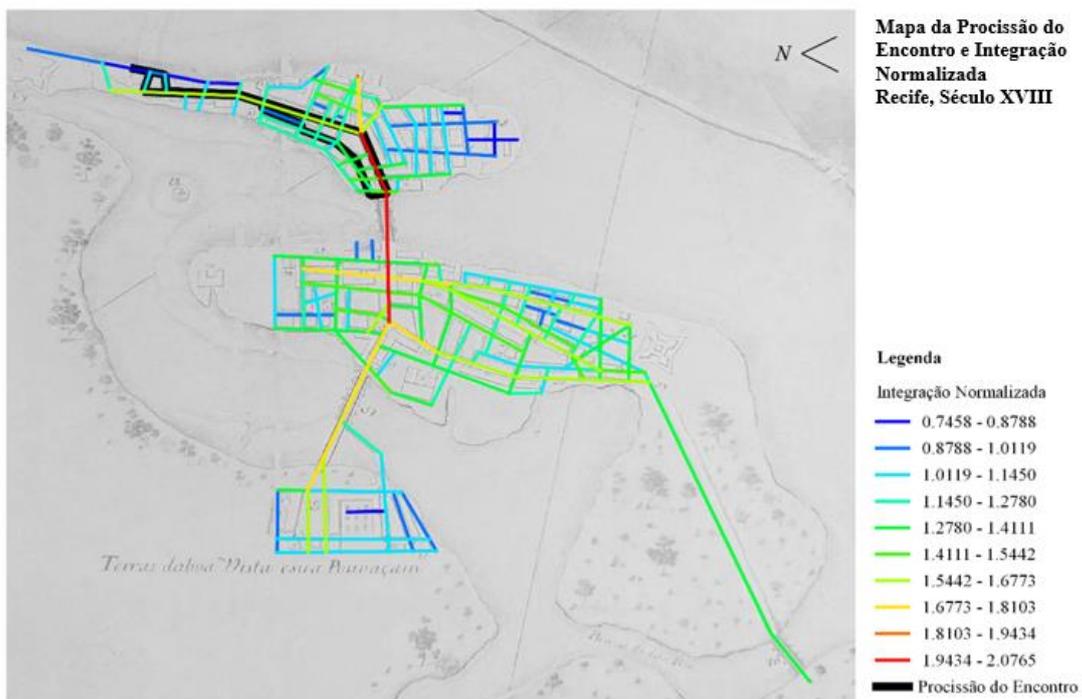


Figura 14. Percurso da Procissão do Encontro (P3) no Recife no século XVIII e Integração Normalizada (NAIN) (fonte: elaborada pelos autores).



Figura 15. Percurso da Procissão do Bom Jesus da Cruz (P4) no Recife no século XVIII e Integração Normalizada (NAIN) (fonte: elaborada pelos autores).

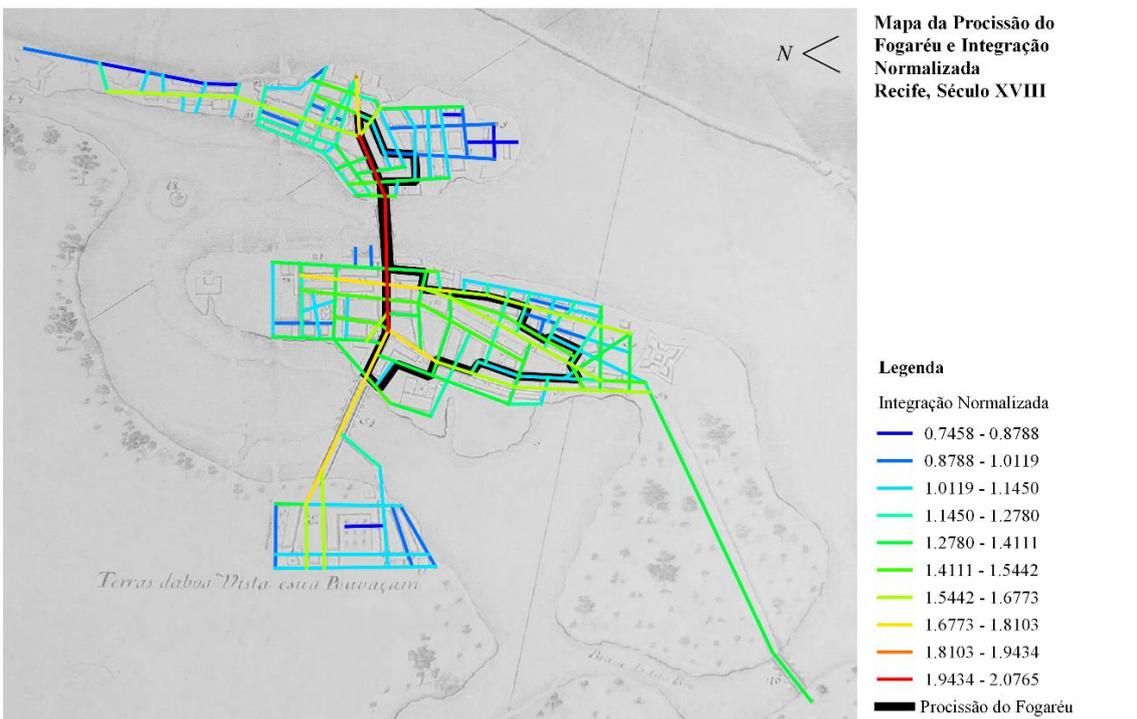


Figura 16. Percurso da Procissão do Fogaréu (P5) no Recife no século XVIII e Integração Normalizada (NAIN) (fonte: elaborada pelos autores).

Conclusão

A análise das procissões sobre determinadas medidas da sintaxe espacial (integração local e global e escolha e integração normalizada) mostrou que grande parte dos percursos

devocionais passava pelas linhas mais integradas do sistema. A forma sinuosa das procissões, sobreposta nas linhas retas da sintaxe, revela também a existência de um nexo topológico no percurso festivo, evidenciando que os atratores morfológicos

(igrejas) potencializaram a acessibilidade das linhas festivas sobre as vias mais integradas da época. Mesmo que alguns percursos festivos se afastassem das linhas mais integradas, as relações e articulações dos espaços em si eram orientadas pelos edifícios religiosos (ou notáveis). Por essa razão, foram destacadas todas as igrejas presentes no mapa setecentista, incluindo aquelas em que saíam as procissões ou as que eram apenas passagens da peregrinação. O percurso metodológico através das festas permite expandir o conceito de copresença não só restrito a influência dos assentamentos sobre nossos encontros como meio de reprodução social, mas também ao alcance da celebração. Essa projeção dos percursos das festas sobre as linhas retas da sintaxe reforça a importância do encontro e seu caráter ambivalente (Ledeneva, 2019) – acessibilidade e celebração. A existência dessa ambivalência mostra que a rua brasileira desde a sua formação como espaço arquitetônico da festa, sempre foi um espaço vivo de encontros.

A introdução das festas e o desenvolvimento da significação do espaço por meio da produção conceitual do espaço arquitetônico da celebração associado à sintaxe espacial, pode contribuir para tornar a sintaxe apta para realizar novas relações com conceitos e abordagens. Nesse sentido, o fato da sintaxe atribuir prioridade para a estrutura sintática em relação à representação ou significação semântica do espaço, não significa que não seja possível atribuir ao espaço um significado (Netto, 2013). Assim, a dimensão histórica do espaço arquitetônico da celebração e seu significado ritualístico associado com o propósito de fixar a importância da rede de ruas, fornece para a sintaxe o reconhecimento do espaço em sua complexidade. O esforço para mostrar a ambivalência possível entre a significação do espaço arquitetônico da festa e a rede de ruas pode contribuir para conhecer novas ligações entre sociedade e espaço.

Uma teoria exclusivamente voltada para o significado ou para generalização não vai tão longe, como aponta Vinicius M. Netto (2013). O autor acrescenta que Hillier e Hanson (1984) ao dar primazia para a estrutura sintática em detrimento da representação semântica, separaram a linguagem natural discursiva apontada como a única completamente semântica, da linguagem de sistemas espacial

definida como mórfica. Mesmo que muitos estudiosos da sintaxe espacial mostrem que o significado primário da rede de acessos é fonte para a significação geral do espaço, a semântica (o significado) é algo que permanece menor e dependente dos elementos sintáticos. Em contrapartida, o espaço deve expressar presença na relação de novas práticas, entrelaçando novas linguagens de significação, sendo esse o caminho que o presente trabalho se insere. O espaço e as práticas sociais necessitam de uma conexão e a festa é esse amálgama, na qual a produção do espaço sintático se encontra com sua referência (significado), de modo ambivalente. Portanto, continuar a refletir sobre o estudo de novas relações entre configurações arquitetônicas, urbanas e os aspectos da vida social, cotidiana é enriquecer os mecanismos da sintaxe em colaboração com novos conceitos. As teorias que não se relacionam com outras ideias tendem a ser superadas ou substituídas, não é o caso da sintaxe espacial. O espaço na forma de linhas discretas, evidenciando a rede de vias na sintaxe, ao combinar-se com a particularidade do espaço arquitetônico da celebração, mostra que a formação da rua brasileira também era marcada pelos passos vibrantes das procissões. Essa rua era a passagem favorável para a festa e o encontro, portanto, via de expressão das urbanidades.

Referências

- Argan, G. C. (2004) *Imagem e persuasão: ensaios sobre o barroco*. (Companhia das Letras, São Paulo).
- Albuquerque, M. (1997) *Arraial Novo do Bom Jesus: consolidando um processo, iniciando um futuro*. (Editora Graftorre Ltda., Recife).
- Benhamou, F. (2007) *A economia da cultura*. (Ateliê Editorial, Cotia, São Paulo).
- Diacov e Covalev. (1965) *História da antiguidade: Roma*. (Editora Fulgor, São Paulo).
- Hillier e Hanson. (1984) *The Social Logic of Space*. (Cambridge University Press, Cambridge).
- Koch, W. (2004) *Dicionários dos estilos arquitetônicos*. (Martins Fontes, São Paulo).
- Kohlsdorf, M. E. (1996) *A apreensão da forma da cidade*. (ID.UNB, Brasília).

- Ledeneva, A (2019) “The informal view of the world”, *Global Informality Project*. <http://www.in-formality.com>
- Loureiro, C. e Amorim, L. (2000) “O mascate, o bispo, o juiz e os outros: sobre a gênese morfológica do Recife”, *R. B. Estudos Urbanos e Regionais*. <http://dx.doi.org/10.22296/2317-1529.2000n3p19>
- Martin, G. (1996) *Pré-história do Nordeste do Brasil*. (Editora Universitária, UFPE, Recife).
- Milfont, M. (2013) “O processo de transformação da cidade do Recife através da prática urbana dos percursos festivos”, *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*. <https://anais.anpur.org.br>
- Milfont, M. (2010) “A urbanidade no século XVIII: Vila do Recife e Arraial do Tijuco”, Tese de Doutorado, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- Mumford, L. (1998) *A cidade na História: suas origens, transformações e perspectivas*. (Martins Fontes, São Paulo).
- Netto, V. M. (2013) “O que a sintaxe espacial não é?”, *Arquitextos, Vitruvius*. <https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/14.161/4916>
- Roque, T. (2012) *História da Matemática: uma visão crítica, desfazendo mitos e lendas*. (Zahar, Rio de Janeiro).
- Teixeira, M. C. (2012) *A forma da Cidade de Origem Portuguesa*. (Editora UNESP, São Paulo).
- Reis, J. J. (2019) *Ganhadores: a greve negra de 1857 na Bahia*. (Companhia das Letras, São Paulo).
- Ilustrações:
- Schlappriz, L. e Carls, F. H. (1863) “Vista do Pateo da Penha”, *Brasiliana Iconografia, 2017*. <https://www.brasilianaiconografica.art.br/obras/18543/vista-do-pateo-da-penha-mercado-de-verduras>
- Reis, N. G. (2000) *Imagens de Vilas e Cidades do Brasil Colonial* (FUPAM – EDUSP – Imprensa Oficial, São Paulo). CD – ROM.
- Rugendas, J. M. (1847). “A Congada religious folk dance in Rio de Janeiro”, *Reddit*. <https://www.reddit.com/media?url=https%3A%2F%2Fi.redd.it%2F40ivkqcdanz.jpg>
- Rugendas, J. M. (1835). “Festa de Nossa Senhora do Rosário, Patrona dos negros”, *Universidade Federal do Paraná*. <https://docs.ufpr.br/~lgeraldo/upoimagens3.html>

Tradução do título, resumo e palavras-chave

Historical routes of religious festivals in Recife: discovering relationships between lines, movements and urbanities

Abstract. This work aims to show the relationship between morphology and religious festivals through the use of spatial syntax, highlighting the design of some of the main religious processions in the city of Recife. Urban history shows that Brazilian cities, as well as those in the Northeast, configured their spaces under the influence of the passage of Catholic celebrations. The central idea of the work is to understand how the routes of processions, through the “spaces of choices” produced by passers-by and devotees, can be compatible with the axes of displacement and visibility in the form of lines or rectilinear stretches of streets. Line connections in space syntax are always made between shorter paths, as is the logic of festive routes, signaling a possible rapprochement between the two logics. The sinuous form of the procession, superimposed on the straight lines of the syntax, can also reveal whether there is any topological nexus in the festive route that is, at least, transversal to the elements that are part of the urban form (local and global integration and normalized choice and normalized integration), showing that the Brazilian street has always been a lively space for meetings.

Keywords: space syntax, festivals, routes, cities

Editores responsáveis pela submissão: Ana Paula Gurgel, Vânia Loureiro e Franciney França

Licenciado sob uma licença Creative Commons.

