



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ARQUEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

POLLYANA CALADO DE FREITAS

TEM JUDEU AÍ?
Arqueologia das Práticas Funerárias do Sítio Pilar, Recife-PE

Recife
2018

POLLYANA CALADO DE FREITAS

TEM JUDEU AÍ?
Arqueologia das Práticas Funerárias do Sítio Pilar, Recife-PE.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco, como pré-requisito parcial para a obtenção do título de mestre em arqueologia.

Área de concentração: Arqueologia.

Orientadora: Prof^ª Dra. Ana Catarina Peregrino Torres Ramos.

Coorientadora: Prof^ª Dra. Tânia Neumann Kaufman.

Recife
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do programa de geração automática do SIB/UFPE

Freitas, Pollyana Calado de .

TEM JUDEU AÍ? Arqueologia das Práticas Funerárias do Sítio Pilar,
Recife-PE. / Pollyana Calado de Freitas. - Recife, 2018.
195 : il., tab.

Orientador(a): Ana Catarina Peregrino Torres Ramos

Cooorientador(a): Tânia Neumann Kaufman

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia,
2018.

Inclui referências.

1. Arqueologia das Práticas Funerárias. 2. Ritual Judaico. 3. Brasil
Holandês. 4. Sítio Arqueológico Urbano. 5. Recife. 6. Cemitério. I. Ramos, Ana
Catarina Peregrino Torres . (Orientação). II. Kaufman, Tânia Neumann .
(Coorientação). IV. Título.

900 CDD (22.ed.)

POLLYANA CALADO DE FREITAS

TEM JUDEU AÍ?
Arqueologia das Práticas Funerárias do Sítio Pilar, Recife-PE.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Arqueologia.

Aprovada em: 23/08/2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Ana Catarina Peregrino Torres Ramos (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^ª. Dr^ª. Cláudia Alves de Oliveira (1º Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^ª. Dr^ª. Viviane Maria Cavalcante de Castro (2º Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^º. Dr. Ricardo Pinto de Medeiros (1º Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco

À vovó, Nina Soares, por todos os ensinamentos,
desde o início até o último segundo de vida.

AGRADECIMENTOS

Após dois intensos anos de pesquisa, expressar agradecimentos torna-se uma tarefa desafiadora, dada a quantidade de pessoas que contribuíram, direta ou indiretamente, para a realização deste mestrado. Levo comigo um profundo sentimento de gratidão por todos que, de alguma forma, marcaram minha trajetória acadêmica e pessoal.

Inicialmente, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pelo incentivo com a concessão da bolsa.

Agradeço à minha família, minha mãe Rosana Calado, minha irmã Priscilla Calado e minha sobrinha Júlia Laura. O apoio e a dedicação delas em tudo que decido é fundamental para me fortalecer e seguir adiante. Agradeço também a Luciano Lima, pelo apoio e incentivo. Não poderia deixar de agradecer à minha vó Nina, que ainda dividiu comigo a alegria de passar no mestrado, mesmo ausente sempre será o melhor e maior exemplo de vida e de força.

Agradeço à minha orientadora, Ana Catarina, pela confiança na pesquisa e por todo apoio, principalmente por me acolher e me encorajar no momento em que mais precisei se mostrando humana, nunca irei esquecer cada palavra, cada gesto e dedicação. Muito obrigada, professora.

Estendo meus agradecimentos e admiração aos professores que contribuíram para esta pesquisa: à professora Tânia Kaufman pela coorientação e por sempre me receber de braços abertos, com muita paciência; à professora Viviane Castro, não só pela disciplina que foi fundamental para a escrita dessa dissertação, mas por sempre me receber para tirar dúvidas e indicar leituras; ao professor Sérgio Monteiro, por sempre estar disposto a esclarecer minhas dúvidas sobre o sítio e me fazer refletir, serei eternamente grata.

À Fundação Seridó por disponibilizar o material por ela produzido sobre o sítio estudado. Ao Programa de Pós-graduação em Arqueologia da UFPE, em especial à Luciane e a Nelson Rodrigues, por me receberem tão bem e procurar atender minhas demandas da melhor maneira possível.

Agradeço aos colegas da pós que contribuíram para a escrita, seja com indicações de leituras ou com esclarecimentos sobre o tema: André Campelo, Gisele Costa, Joadson, Mizael e especialmente à Ilca Pacheco.

Agradeço a Bruno Miranda, não só pela sua produção historiográfica que foi fundamental para pesquisa, mas por ser solícito e sempre disposto a conversar e contribuir.

Agradeço também aos amigos que nesses dois anos tão difíceis continuaram a fazer parte da minha vida, Jeffrey Aislan, Josué Lopes, Zenaide Gregório, Cecília Barthel, Danilo Oliveira, Valquíria Farias e Romulo Barros. Não poderia deixar de mencionar Mariana Zanchetta e Maria Fernanda, que estiveram ao meu lado na reta final. Obrigada a todos!

Agradeço à Mariana Freitas, por dividir comigo a angústia e os estudos para ingressar nesse mestrado, no final deu certo. E à Suzana Veiga, agradeço por desde a graduação me orientar com os nossos judeus.

Não poderia esquecer de Eli Tenório, Jean, Mari e Genival. Obrigada pelo carinho e apoio que recebi durante o tempo em que estivemos juntos.

Agradeço às professoras Ana Nascimento e Suely Luna, por me apresentarem a arqueologia e me oferecerem oportunidades que possibilitaram meu crescimento. A todos que fazem o Laboratório de Arqueologia da UFRPE, especialmente Rodrigo Ibson, Natalli Araújo e Elba Monique. Ao professor Osvaldo Girão, pela disposição de sentar e esclarecer minhas dúvidas sempre que preciso e por ser uma inspiração.

Ao meu filhote felino, Nassau, apesar da distância do agora, foi ele quem quebrou minha solidão e me acompanhou na escrita de cada linha.

“Ora, essa morte que alguns chamam de a mais horrível das coisas horríveis, quem não sabe que outros a denominaram o único porto contra os tormentos desta vida? O soberano bem da natureza? O único esteio de nossa liberdade? E receita comum e imediata contra todos os males? E, enquanto alguns a esperam trêmulos e apavorados, outros suportam-na mais facilmente que à vida”. (MONTAIGNE, 2002 apud DUART, 2012, p.30).

RESUMO

A presente pesquisa teve como objeto esqueletos humanos localizados no Sítio do Pilar, no bairro do Recife, estes foram evidenciados através de escavações arqueológicas realizadas em parceria entre a Fundação Seridó e a Universidade Federal de Pernambuco, como parte do projeto de Renovação Urbana da Prefeitura do Recife, entre os anos de 2010 e 2014. O objetivo principal foi identificar se entre as práticas funerárias dispensadas aos sepultamentos existiram marcadores de identidade que representem a maneira judaica de enterrar. Isso porque, ainda em campo, diante das informações preliminares como orientação cardeal, ausência de enxoval funerário e disposição dos membros superiores, foi levantada a hipótese de se tratar de um cemitério judaico colonial, remanescente do Brasil Holandês (1630-1654). Através da Arqueologia das Práticas Funerárias, com a proposta de um enfoque multidisciplinar, foram pensadas variáveis do campo da arqueologia, da história e da antropologia para que ao serem confrontadas identificassem a presença ou ausência de marcadores judaicos. Assim, conceitos advindos do pós-processualismo, como: memória coletiva, identidade social e representação, nortearam a pesquisa. De modo que a análise, partindo desses conceitos, mesmo indicando elementos que geralmente são característicos do judaísmo, não pôde apontar de forma direta que houve na representação da morte, interpretada nas práticas funerárias, a relação de uma filiação religiosa para os indivíduos sepultados.

Palavras-chave: Arqueologia das Práticas Funerárias. Ritual Judaico. Brasil Holandês.

ABSTRACT

This research has been a study of the human skeletons located in the site of Pilar, in the neighborhood of Recife, which were evidenced through archaeological excavations carried out in partnership between the Seridó Foundation and the Federal University of Pernambuco, part of the Urban Renewal of Recife (Urban Renewal Project of Recife City Hall) between 2010 and 2014. The main objective was to identify among the funerary practices dispensed to burials there were markers of identity that may represent the Jewish way of burial. This is because, even so in the field, in the face of preliminary information such as cardinal guidance, absence of funerary trousseau and disposition of the upper limbs, the hypothesis of the colonial Jewish cemetery was raised, reminiscent of Dutch Brazil (1630-1654). Through the Archeology of Funeral Practices, with the proposal of a multidisciplinary approach, variables of the field of archeology, history and anthropology were considered so that, when confronted, they would identify the presence or absence of Jewish markers. Thus, concepts derived from post-proceduralism, such as memory, identity and representation, guided the research. The analysis, starting from these concepts, even indicating elements that are usually characteristic of Judaism, could not directly point out that there was in the representation of death, interpreted in funerary practices, the relation of a religious affiliation to the buried individuals.

Keywords: Archeology of Funeral Practices. Jewish Ritual. Brazil Dutch.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Bairro do Recife. Em vermelho Zona Especial de Preservação do Patrimônio Histórico Cultural – ZEPH 09; em amarelo Setor de Renovação Urbana; em rosa Área de Intervenção Arqueológica.....	39
Figura 2: Perspectiva do projeto de requalificação da Comunidade do Pilar.....	41
Figura 3: Vista aérea da Ilha do Recife.	43
Figura 4: Área total do empreendimento que receberá pesquisas arqueológicas.	44
Figura 5: Recife em 1627. O mapa produzido por João Teixeira Albernaz no “Livro que da Razão”, de 1627, traz, além do registro de fortes e rede de drenagem, a concentração das construções ao sul do istmo.....	46
Figura 6: T’ Recif de Pernambuco. Nesta imagem é possível verificar a espacialidade do Recife quando da chegada da Companhia das Índias Ocidentais. 1 - paliçada que contornava o povoado. 2 – Porta do Mar. 3- Fora de Portas. 4 – Porta da Terra.	47
Figura 7: Evolução urbana do Recife. Observar-se o aumento territorial do istmo através da técnica de aterramento.	50
Figura 8: Planta de Douglas Foz de 1909, adaptada.....	52
Figura 9: A planta da malha de escavação. Observa-se em listras vermelhas a disposição das estruturas evidenciadas, as quais correspondem às estruturas de 14 casas da Rua de São Jorge.	53
Figura 10: Distância entre as estruturas construtivas e um sepultamento humano.	54
Figura 11: Evolução urbana do Bairro do Recife.	57
Figura 12: Mapa do Recife e da Ilha de Antônio Vaz no ano de 1637.	58
Figura 13: Fotografia e desenho técnico do sepultamento 11.	60
Figura 14: Sepultamento 46. Nota-se que o esqueleto não está posicionado esticado, tanto os ombros, o quadril, como as pernas apresentam inclinações que podem sugerir sua adequação a um espaço menor, no caso a cova.....	62
Figura 15: Processo de escaneamento 3D dos esqueletos.	63
Figura 16: Crânio do sepultamento 03. Atenta-se para o trauma cortante antemortem no osso frontal.	66
Figura 17: Medição do Ph.	68
Figura 18: Indenizações previstas para as mutilações dos soldados.	87

Figura 19: Enterro dos judeus fora de Amsterdam, gravura de 1680. O traslado era feito por via fluvial.	104
Figura 20: Cemitério Judaico de Tàrrega - vala comum. Nota-se que há a intencionalidade de separar o corpos, porém os membros inferiores e superiores não apresentam a regularidade na disposição estentida como manda o judaísmo.	131
Figura 21: Cemitério Judaico de Tàrrega – marcas de traumas perimotem, indicando a causa mortis do indivíduo.....	131
Figura 22: Enterramentos Judaicos de Sevilha –túmulos cobertos por tijolos.....	134
Figura 23: Enterramentos Judaicos de Sevilha - disposição dos membros inferiores estendidos e superiores estendidos sob a pelve.	134
Figura 24: Cemitério de Cerro de La Horca - Diferentes tipos de túmulos relacionados ao enterramento judaico. É possível observar que a disposição dos membros não apresenta homogeneidade, contudo a orientação cardeal é a mesma para todos.	137
Figura 25 - Planta da malha de escavação arqueológica.	146
Figura 26: Esqueletos dispostos.	154
Figura 27 - Concentrações de sepultamentos. Em destaque azul a concentração de inumados individualmente, em amarelo a concentração de inumados em duplas.	157
Figura 28: Esqueleto 58. Entrada de objeto perfuro-cortante.....	160
Figura 29 - Sepultamentos: 04 e 06	165
Figura 30 - Sepultamentos: 08 e 19.....	166
Figura 31: sepultamentos 28 e 30.....	167
Figura 32 - Sepultamentos: 44 e 45	168
Figura 33 - Sepultamentos: 46 e 47	169
Figura 34 - Sepultamentos: 49 e 50	170
Figura 35 - Sepultamentos: 59 e 65	171
Figura 36 - Localização dos sepultamentos 30 e 49.....	173
Figura 37 - Elevação do crânio: sep. 44.	175
Figura 38 - Elevação do crânio: sep. 47 e 48.....	175
Figura 39 - Elevação do crânio: sep. 65.	176

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Dados culturais dos esqueletos do Sítio do Pilar.....	147
Tabela 2: Dados bioarqueológicos dos esqueletos: diagnose de sexo e de ancestralidade.	148
Tabela 3: Dados bioarqueológicos dos esqueletos: Traumas.	148
Tabela 4: Dados bioarqueológicos - diagnose de idade.	149
Tabela 5: Dados culturais: Cova e acompanhamentos.	149
Tabela 6: Dados históricos.	149
Tabela 7: Dados culturais: Práticas Funerárias Judaicas.	150
Tabela 8: Esqueletos 30 e 49	172

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Valores correspondentes a sepultamentos na igreja e no cemitério.	79
Quadro 2: Atributos do contexto funerário.....	79
Quadro 3: Elementos das práticas funerárias judaicas que produzem materialidade...	127

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	17
2 A MORTE COMO FONTE DE ESTUDOS	23
2.1 Estudos Funerários no mundo Pósmoderno	27
2.2 A morte representada.....	30
2.3 O espaço como construção social.....	35
3 O SÍTIO DO PILAR.....	39
3.1 Caracterização da área de estudo.....	41
3.2 Breve evolução urbana - até o século XVII.....	44
3.3 Contexto arqueológico da quadra 55	51
3.4 Análises e pesquisas arqueológicas	63
4 A NOVA HOLANDA (1630-1654).....	70
4.1 Judeus como soldados da WIC.....	80
4.2 Presença judaica na Nova Holanda	94
4.3 Influência judaica na urbanização do Recife.....	105
4.4 Os judeus no contexto final da ocupação neerlandesa	110
5 PRÁTICAS FUNERÁRIAS DA CULTURA JUDAICA	114
5.1 Ritual funerário judaico – uma construção simbólica	116
5.2 A materialidade do ritual funerário judaico.....	121
5.3 – O ritual funerário judaico em contextos de exceção	128
5.4 Ressignificações do ritual funerário judaico ao longo tempo.....	137
6 PRÁTICAS FUNERÁRIAS DO SÍTIO DO PILAR X PRÁTICAS FUNERÁRIAS JUDAICAS.....	144
6.1 Variáveis arqueológicas, históricas e judaicas	144
6.3 – Resultados e discussão.....	161
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	178

REFERÊNCIAS	183
-------------------	-----

1 INTRODUÇÃO

Ao longo do tempo, os estudos sobre a História Colonial do Brasil foram orientados por ideologias e paradigmas que, atualmente, já não ocupam posição central nas ciências humanas. Durante muito tempo, tentou-se enquadrar o processo de colonização em modelos e formas pré-existentes, que não davam conta de responder a questões fundamentais sobre o que foi o Brasil Colônia. Partindo da necessidade de revisitar conceitos e contextos já saturados, propomos refletir, no campo da ciência arqueológica — especialmente por meio da Arqueologia Histórica — sobre uma “nova colônia” que se apresenta aos olhares das ciências sociais. Acreditamos que esse tema ainda oferece um campo fértil para importantes (des)construções, dada sua ampla variedade de possibilidades interpretativas e metodológicas.

A Arqueologia Histórica, compreendida como uma subdisciplina da Arqueologia, apresenta, de modo geral, duas principais abordagens. A primeira tem como marco temporal e metodológico o advento da escrita, considerando como históricas apenas as sociedades que produziram registros escritos. Já a segunda abordagem, desenvolvida na América do Norte a partir da década de 1970, adota como referência o processo de formação do mundo moderno. Nessa perspectiva, integram os estudos da Arqueologia Histórica todas as sociedades que participaram desse processo, independentemente de serem ágrafas ou letradas.

Considerando ineficiente a divisão das “arqueologias” somente no que tange à escrita, propomos distingui-las através da formação do Mundo Moderno (TOCCHETTO, 2004), que se inicia com a expansão europeia e coincide com a consolidação do sistema capitalista e de uma nova ordem social (SENATORE; ZARANKIN, 2002) (GHENO; MACHADO, 2013, p. 164).

O fazer arqueológico no campo da Arqueologia Histórica configura-se como uma prática transdisciplinar, que se desdobra em múltiplas vertentes especializadas. Entre as principais vertentes, destacam-se aquelas voltadas para o estudo da arquitetura, das experiências da escravidão e da diáspora africana, dos processos de formação e expansão do capitalismo, dos conflitos armados e políticos, da industrialização, dos contextos urbanos, bem como das transformações ambientais com implicações históricas. Cada uma dessas linhas de investigação contribui para uma leitura mais ampla e crítica dos vestígios materiais e das narrativas históricas associadas, permitindo uma reconstrução mais plural e inclusiva do passado.

Em complemento a temporalidade histórica, como delimitador teórico e metodológico a presente pesquisa utilizou-se da Arqueologia das Práticas Funerárias¹, a qual tem por principal interesse estudar os aspectos culturais relacionados ao contexto da morte. Neste sentido, não interessa ao pesquisador apenas as informações biológicas do material em estudo, mas, sobretudo, as informações socioculturais para que possam inferir contribuições sobre a sociedade em estudo como modos de sepultar, rituais funerários, organização espacial dos sepultamentos, entre outros elementos. De forma que, esse é um ramo da arqueologia que vem avançando e já apresenta importantes contribuições científicas² para o estudo de populações humanas.

Para que determinado contexto arqueológico seja reconhecido como uma prática funerária, é fundamental que se identifique a intencionalidade do enterramento. Isso porque, conforme afirma Castro (2009, p. 62), “essas práticas se referem às ações realizadas na preparação do morto e na destinação final do seu corpo”. A presença de intenção — seja no preparo do corpo, na escolha do local, nos artefatos depositados ou nos rituais associados — é o que diferencia um sepultamento de outros depósitos materiais ocasionais ou acidentais. Nesse sentido, os elementos culturais selecionados para compor o contexto funerário — como vestimentas, ornamentos, cerâmicas, estruturas arquitetônicas ou até a posição do corpo — são portadores de significados sociais, simbólicos e ideológicos. Esses materiais não apenas revelam aspectos técnicos e econômicos das sociedades que os produziram, mas também possibilitam interpretar como tais sociedades concebiam a morte, o corpo, a memória e as relações entre os vivos e os mortos.

Dessa forma, as escolhas envolvidas no sepultamento — sejam elas coletivas ou individuais, simples ou complexas — constituem um campo fértil de investigação para a Arqueologia, especialmente quando se busca compreender os sistemas de crenças, os modos de organização social e as práticas de poder de um determinado grupo. Em última instância, a maneira como uma sociedade trata seus mortos oferece pistas valiosas sobre como ela compreende a vida, o pertencimento e a ancestralidade. Assim, o estudo das práticas funerárias não se limita ao passado dos indivíduos sepultados, mas amplia-se para a história coletiva de um povo.

¹ É possível encontrar outros termos para abordar o tema, mas destaca-se o desprendimento de se estudar o aspecto cultural da morte independente da classificação.

² Ver: (CISNEIROS, 2003); (SILVA, 2005); (CASTRO, 2009).

Inserida no universo funerário, a presente pesquisa dedicou-se à investigação de um sítio arqueológico compreendido como vestígio da construção da Capitania de Pernambuco, no contexto da implantação da colonização do Brasil, durante o período de formação e expansão do mundo moderno. O referido sítio foi identificado por meio de pesquisas arqueológicas realizadas entre os anos de 2010 e 2014, conduzidas pela Fundação Seridó em parceria com a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), no bairro do Recife, como parte do projeto de Renovação Urbana da Prefeitura do Recife. Esse sítio arqueológico foi denominado Sítio do Pilar.

O sítio está localizado ao norte da Ilha do Recife e corresponde à área de habitação da Comunidade do Pilar, antiga Favela do Rato³. Essa é a única comunidade residente na ilha; as demais áreas com presença humana são predominantemente destinadas ao comércio e ao turismo. O projeto de renovação urbana, ainda em andamento, prevê a demolição das residências existentes e a construção de unidades habitacionais (apartamentos) para a população local. Atualmente, toda a área encontra-se inserida em perímetro urbano. Os vestígios arqueológicos identificados no sítio incluem estruturas construtivas, artefatos de uso cotidiano e uma coleção de remanescentes ósseos humanos. É justamente esse último conjunto — os esqueletos humanos — que constitui o objeto de estudo da presente pesquisa.

Até o momento, foram identificados 65 esqueletos humanos no sítio arqueológico. Esses remanescentes encontram-se em uma camada estratigráfica situada abaixo de outra camada que apresenta estruturas construtivas, as quais, segundo a historiografia, têm sido associadas às primeiras residências da Rua de São Jorge, datadas a partir de 1680. Dessa forma, com base na estratigrafia arqueológica, infere-se que os enterramentos são anteriores a esse período, sendo essa a datação máxima possível para os sepultamentos ali encontrados.

Oportunamente, ainda em campo, os pesquisadores dedicaram-se a analisar os registros arqueológicos buscando responder às perguntas que surgiram ao longo das escavações. Evidentemente, a principal indagação era: quem eram aqueles indivíduos ali sepultados? A partir de informações preliminares, foram formuladas hipóteses. A mais aceita até o momento relaciona a área destinada aos enterramentos à utilização do Forte

³ Existem dois argumentos para essa designação. Um justifica-se pela alta concentração de ratos. Outro faz referência à situação socioeconômica das pessoas que ali vivem, uma vez que não existe qualidade de vida restando muitas vezes a disputa por alimentos com os ratos. Todavia, foram os próprios moradores da comunidade que solicitaram a alteração do nome, assim através do Decreto 18.570/2000 a Favela do Rato passou a ser denominada como Comunidade do Pilar, em referência à Igreja do Pilar.

de São Jorge, localizado a cerca de 150 metros, como hospital a partir de 1638, durante o domínio neerlandês em Pernambuco⁴. Posteriormente, outras propostas foram levantadas. Uma delas sugeriu que os esqueletos pertenciam a judeus. Essa associação cultural baseou-se nas particularidades que diferenciam o ritual de sepultamento judaico de outras tradições religiosas, como a orientação cardeal do eixo crânio-pelve dos esqueletos voltada para oeste/leste (W/L), a ausência de objetos funerários acompanhantes e a informação histórica sobre a existência, na região, de uma milícia formada majoritariamente por judeus⁵.

Partindo dessa última hipótese, a pesquisa aqui apresentada, valendo-se da Arqueologia das Práticas Funerárias, abordou as práticas culturais relacionadas à morte no judaísmo e propôs a seguinte questão: entre os vestígios arqueológicos evidenciados no Sítio do Pilar, é possível identificar marcadores de identidade específicos das práticas funerárias judaicas? Para responder a essa indagação, o estudo teve como objetivo principal analisar os enterramentos dos indivíduos do Sítio do Pilar, estabelecendo um comparativo entre os marcadores de identidade presentes nos esqueletos e os indicadores culturais característicos do ritual funerário judaico, a fim de verificar a existência de uma possível relação entre eles. Para viabilizar essa comparação, foram delineados os seguintes objetivos:

- Analisar as fontes secundárias de caráter multidisciplinar (história, antropologia e arqueologia), com base no contexto arqueológico, como suporte para a construção do corpus teórico e contextual da pesquisa;
- Caracterizar minuciosamente o contexto arqueológico do Sítio Pilar, com base em fontes primárias, as quais se constituem em: relatórios de campo, fichas de sepultamento, fotografias, fichas topográficas, desenhos e análises laboratoriais, para subsidiar a pesquisa em sua necessidade analítica e crítica;
- Caracterizar os elementos do ritual funerário do judaísmo.
- Elaborar um banco de dados para cruzar as informações de cada enterramento e observar as recorrências de elementos, como profundidade, orientação, disposição dos membros e espacialidade, as quais possam ser relacionadas à cultura judaica.

A investigação arqueológica sobre as práticas funerárias judaicas pode contribuir para ampliar a discussão científica acerca do universo funerário e, principalmente, para

⁴ Ver (SILVA, 2015); (DUARTE, 2016); (LIMA, 2016); (COSTA, 2017).

⁵ O que pode ser conferido no artigo: EVIDÊNCIAS DE UM CEMITÉRIO DE ÉPOCA COLONIAL NO PILAR, BAIRRO DO RECIFE, PE (PESSIS, Anne-Marie, *et al.* 2013).

a compreensão da importância da presença da cultura judaica no Recife setecentista — um tema ainda pouco explorado pela arqueologia.

Nesse sentido, com base nos antecedentes históricos, antropológicos e arqueológicos, a pesquisa entende que o Sítio do Pilar apresenta elementos que, em geral, remetem à forma básica judaica de enterramento. É fundamental compreender que cada grupo cultural possui particularidades em seus rituais funerários que os individualizam; contudo, para reconhecê-los no registro arqueológico, é fundamental que esses elementos não sejam desassociados do seu contexto arqueológico e histórico.

Para tanto, foram explorados os marcos teóricos provenientes do mundo pós-moderno, que, no campo da arqueologia, se manifestam principalmente por meio do pós-processualismo. Essa abordagem possibilita analisar as práticas funerárias a partir dos conceitos de identidade social, memória coletiva e representação social, permitindo, assim, pensar sobre o encontro entre a arqueologia e a historicidade e, conseqüentemente, buscar compreender os discursos das minorias historicamente marginalizadas.

Assim, com base nos conceitos mencionados, realizou-se um esforço para compreender se há relação entre os esqueletos do Sítio do Pilar e as práticas funerárias judaicas. Para esse fim, foram organizadas três fontes de variáveis: 1ª) arqueológica, 2ª) histórica e 3ª) histórico-antropológica.

A primeira fonte reúne as características arqueológicas evidenciadas *in situ*, apresentando os dados disponíveis no registro arqueológico, além de considerar as pesquisas realizadas sobre o material até o momento. A segunda contempla as características gerais (culturais e biológicas) dos soldados da WIC e dos judeus sefarditas que viveram no Recife no século XVII, a partir de dados fornecidos por historiadores e relatos de cronistas do período. A terceira fonte descreve o modo judaico de enterramento, fundamentada em estudos de cientistas e rabinos especializados no judaísmo. Essas três fontes de variáveis, quando cruzadas, possibilitaram a interpretação do processo cultural da morte no judaísmo e a caracterização arqueológica dos enterramentos do Sítio do Pilar.

Dito isto, a presente dissertação está organizada em seis seções, a saber:

1º - Apresenta a temática e a proposta da pesquisa ao leitor, com a problemática, hipótese, objetivo e metodologia.

2º - De caráter teórico, essa parte traça um breve panorama sobre a evolução do estudo da morte nas ciências sociais, desde abordagens tradicionais até as contribuições

do pensamento pós-moderno. Nesse contexto, destaca-se a arqueologia pós-processual como uma abordagem interpretativa que possibilita uma nova leitura das práticas funerárias, compreendidas como formas complexas de representação social. Além disso, são explorados os conceitos fundamentais que sustentam essa visão, bem como as contribuições da arqueologia espacial para a interpretação dessas práticas, enfatizando o papel do espaço como agente ativo em todos os processos culturais.

3º - Apresenta o sítio arqueológico objeto de estudo, detalhando desde sua descoberta e evidenciação até sua caracterização física e arqueológica. Também são discutidos o histórico das pesquisas realizadas no local, o nível atual de conhecimento sobre os vestígios encontrados e as principais interpretações já propostas pela comunidade científica. Essa seção fornece o contexto empírico necessário para a compreensão dos dados analisados nas etapas seguintes da dissertação.

4º - Esta seção, por sua vez, apresenta o contexto histórico correspondente à datação proposta. Nesta explanação historiográfica, buscou-se abordar aspectos sociais passíveis de materialização, a fim de que possam ser confrontados com o registro arqueológico na seção de análise. Entre esses aspectos estão: idade, procedência, alimentação, tipos de ferimentos, tratamentos de morte, entre outros. Vale salientar que, até o momento, não foi localizada nenhuma documentação histórica específica sobre sepultamentos no local estudado. Contudo, é importante destacar que, além do limitado número de historiadores habilitados para trabalhar com fontes neerlandesas arcaicas, não houve ainda uma dedicação exclusiva a esse tema. Portanto, não se pode afirmar categoricamente a inexistência de documentação histórica relacionada.

5º - Nesta parte, foram abordadas as práticas funerárias da cultura judaica, com ênfase no tipo de materialidade que essa cultura incorpora ao processo de formação do registro arqueológico. A seção também destaca que toda prática cultural é uma construção dinâmica, que pode sofrer transformações em sua execução conforme o contexto histórico. Para ilustrar essa ideia, foram analisados três sítios arqueológicos de sepultamentos judaicos que apresentam transgressões às suas normas religiosas, sendo, portanto, considerados contextos excepcionais.

6º - Por fim, a sexta seção reúne das anteriores as variáveis fundamentais para o cruzamento dos dados, com o objetivo de identificar os pontos de convergência e divergência entre os esqueletos do Sítio do Pilar e as práticas funerárias da cultura judaica. A partir dessa análise comparativa, busca-se inferir a possibilidade de identificar elementos dessas práticas no sítio em estudo.

2 A MORTE COMO FONTE DE ESTUDOS

Para além da característica biológica que se configura na falência dos órgãos, existe também a questão cultural que envolve a morte e o morrer. É importante salientar que a relação com a morte não é uma exclusividade da espécie humana, outros animais também possuem expressões acerca da morte dos indivíduos de seu grupo. Porém, como ressaltou Torres (1997, p.169), “o que diferencia o homem dos outros animais em relação à morte é o tratamento dado”. De forma que, Morin, no clássico *O homem e a morte* (1997, P.23), diz que a preocupação pelos mortos e pela morte, ou seja, a sepultura, foi para o processo de hominização o passaporte sentimental.

Neste sentido, a partir de diferentes abordagens, várias áreas do conhecimento têm se debruçado no estudo sobre a morte, como as ciências médicas, as ciências sociais, as ciências humanas ou as ciências forenses. O aumento das reflexões acerca da morte, chamado por Marcelino de domesticação da morte, está, para o historiador (2017, p.16.), diretamente relacionado a inserção de uma ordem simbólica e presente em diferentes campos do saber. De forma que também pode estar na arqueologia, através do estudo das práticas funerárias.

Historicamente, o material funerário fez parte dos estudos sociológicos, históricos, antropológicos e arqueológicos, mesmo quando estes ainda não tinham se estabelecido enquanto ciências. “Costuma-se ligar o início da arqueologia com o surgimento do chamado antiquarianismo” (SOLTYS, 2010, p.14). Todavia, mesmo sabendo que os antiquários⁶ tiveram significativa participação na exploração e especulação dos túmulos e tendo eles criado uma sociedade no XVI, “fizeram pouquíssimas tentativas de escavação, de forma deliberada e a cronologia não era uma preocupação” (SOLTYS, 2010, p.14).

Assim, apesar da prática ser recuada, a sistematização teórica da arqueologia foi iniciada apenas no século XIX, de forma que, a partir deste momento as escavações passaram a ser estruturadas. Porém, mesmo as escavações abrangendo o material funerário sua metodologia era ainda incipiente. A princípio os estudos estiveram atrelados às perspectivas filosóficas pautadas no campo religioso da crença e da magia, sobretudo. Dois grandes estudiosos deste momento Tylor (1832 -1917) e Frazer (1854-

⁶Indivíduos que colecionam e/ou vendem artefatos antigos.

1941), baseavam-se em crenças e ideias para explicar as mudanças culturais da sociedade.

Frazer (1886) a reflexionó sobre estas ideas y argumentó que todo ritual funerario venía motivado por el miedo al espíritu-alma del fallecido y que era un intento, por parte de los vivos de controlar las acciones de los espíritus de los muertos⁷ (BINFORD, 2011, p.13).

Por carência metodológica e teórica, até o século XIX, não se refletia sobre o contexto funerário, reduzia-se apenas a identificação do esqueleto e sua cronologia. Entretanto, com a grande influência teórica do evolucionismo⁸, os rituais funerários passaram a fazer parte de discussões científicas. Através da escola sociológica, inicialmente com Durkheim (1858 -1917) e posteriormente com Hertz (1881 -1915) e Van Gennep (1873 -1957), o ritual funerário foi inserido no contexto social. Hertz, seguidor de Durkheim, foi um dos primeiros a tratar o ritual de forma eficaz, para ele, “dentro de La misma sociedad, la emoción provocada por la muerte varía ampliamente en intensidad de acuerdo con la importancia social del fallecido”⁹ (Hertz, 1960 apud Binford, 2011, p.14).

Em sequência, a contribuição do funcionalismo¹⁰ ocorreu principalmente por meio das obras de Malinowski (1884 -1942) com a Teoria das Necessidades e de Radcliffe-Brow (1881 -1955) com o Papel Social dos indivíduos. O direcionamento seguiu na busca de identificar a *persona social* do morto, no sentido que as características sociais dele estariam ali retratadas e que estas seriam o reflexo da sociedade que consumava o ritual funerário. Juntos a este, outros conceitos também foram incorporados, como: identidade social e relações de identidade.

A identidade social estaria relacionada à função social, enquanto as relações de identidade seriam os diversos papéis assumidos pelo indivíduo ao longo de sua vida, estabelecendo relações com o grupo. Por fim, a *persona social* seria a composição das identidades sociais selecionadas para uma determinada situação, consideradas apropriadas para cada interação (RIBEIRO, 2007, P.74).

⁷ Frazer (1886) refletiu sobre as ideias e argumentou que todo o ritual funerário fora motivado pelo medo do espírito-alma do falecido e que era uma tentativa dos vivos de controlar as ações dos espíritos dos mortos. (Tradução nossa).

⁸Teoria elaborada no sec. XIX, explica o desenvolvimento das espécies de seres vivos a partir de um processo evolutivo.

⁹ Dentro da mesma sociedade, a emoção provocada pela morte varia amplamente em intensidade de acordo com a importância social do falecido. (Tradução nossa).

¹⁰Teoria elaborada no início do sec. XX, explica a sociedade através de funções.

Com os estudos de Arnold Van Gennep, no início do século XX, o ritual funerário foi considerado a partir de seu papel desempenhado na sociedade como um rito de passagem. Característicos por apresentarem mudança e transição, os principais rituais de passagem são: o funeral, o casamento e a gravidez. De forma universal apresenta-se em três momentos: Rito de Separação, Rito de Transição e Rito de Incorporação.

Para Van Gennep esses rituais exibiam uma ordem comum: primeiro, havia uma separação das condições sociais prévias; depois, um estágio liminar de transição; e, finalmente, um período de incorporação a uma nova condição ou reagregação à antiga (PEIRANO, 2003, p.11)

Van Gennep ao tratar sobre o luto enxergou um fenômeno complexo, no qual a reintegração do vivo na sociedade está relacionada ao grau de parentesco com o morto, afirmando que “é um estado de margem para os sobreviventes [...] [...] Durante o luto os vivos e o morto constituem uma sociedade especial, de um lado o mundo dos vivos, do outro o mundo dos mortos” (VAN GENNEP, 2011, p.129). Dentro desta concepção a personalidade do morto é vista de forma consolidada, que apesar da instabilidade emocional que a morte impõe, não é tida como algo que possa ser excluída do momento de sepultamento.

Entre as décadas de 40 e 50 do século XX, ideias do Neoevolucionismo foram apresentadas pela antropologia, através de Leslie White (1900 – 1975) e Julian Steward (1902 – 1972), trazendo avanços para os estudos referentes às práticas funerárias até meados do XX, tanto da Antropologia Social Inglesa, como da Escola Sociológica Francesa. A arqueologia por sua vez trouxe contribuições teóricas com a Nova Arqueologia a partir da década de 1970. A Nova Arqueologia ou Arqueologia Processual nasce como crítica à arqueologia generalista e descritiva que se praticava até então.

De acordo com Pearson (1982, p.99), Saxe (1970) utiliza algumas teorias para elaborar um conjunto de hipóteses que relacionam complexidade social com práticas mortuárias. Já em fins do século XX, através da influência de teorias como a social e a cultural, principalmente, surge a Arqueologia Pós-processual¹¹, que é uma Escola arqueológica nascida em contraponto à processualista ou Nova Arqueologia.

Com o pós-processualismo o ritual passou a ser entendido não apenas como um produto do reflexo da sociedade, mas como uma representação social carregada de símbolos que permite a reinvenção do morto e da própria sociedade que lhe produziu. À

¹¹ Pode ser conceituada como arqueologia contextualista ou interpretativa.

vista disto, o morto pode estar representando sua imagem que fora em vida, como também pode estar representando a imagem que os vivos escolheram para ser transmitida naquele momento, em um processo de dissimulação da realidade. Contudo, essa possibilidade de representação não exclui características próprias que compõem o ritual, como traz Mariza Peirano,

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas seqüências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição) (PEIRANO, 2003, p.03).

Neste contexto, Pearson (1957) teve fundamental contribuição ao enxergar as práticas sociais constituídas pelas relações de interdependência entre os indivíduos e/ou grupos, sendo elas formadas por dominação, influência e interesse. E ainda, afirma que para perceber e explicar o mundo, o sujeito desenvolve conceitos, estes se articulam com os sistemas de significação, sejam eles verbais ou não.

Desta forma, é de se compreender que o fenômeno da morte não foi visto ao longo do tempo sob uma mesma ótica, nem estudado. Independente de religião e justificativas existe uma preocupação com o tratamento do morto, a exemplo das civilizações antigas e sua relação com o contexto funerário. E se recuar ainda mais no tempo

As evidências mais seguras sobre enterramentos, remontam ao Pleistoceno Médio, na fronteira com a espécie *sapiens*, com os famosos enterramentos realizados pelo Homem de Neanderthal na Europa e no Oriente Próximo, datados entre 80 e 60 mil anos B. P. (SILVA, 2003, p.16).

Todavia, para que os vestígios arqueológicos sejam problematizados faz-se necessário teorizar, ou seja, eleger um corpus teórico que cientificamente permita realizar as análises propostas. É importante dizer que não apenas a interpretação, mas também a seleção e o registro do material arqueológico são, acima de tudo, construções teóricas.

Por seu turno, desde a década de 1970 a Arqueologia da Morte surgida na Inglaterra e nos Estados Unidos apresenta desdobramentos teóricos na abordagem do tema. De forma que, aqui, baseado em Silva (2005), o termo Arqueologia da Morte abrange, basicamente: a Bioarqueologia – estudo dos aspectos biológicos (como análise do perfil biológico, dieta, traumas *antemortem* e *perimortem* que contribuem para a identificação da causa *mortis*, alterações esqueléticas, entre outros estudos), suas principais fontes de métodos e conceitos advêm da antropologia física e da área

biológica (medicina, anatomia e biologia); e a Arqueologia das Práticas Funerárias – estudos dos aspectos culturais (como acompanhamentos funerários ¹², tratamento funerário, estrutura funerária, entre outros elementos), se utiliza principalmente de conceitos das ciências sociais e de métodos da antropologia e da arqueologia.

Contudo, a divisão entre a Bioarqueologia e a Arqueologia das Práticas Funerárias é meramente didática. Visto que o objeto de estudos é o mesmo, os remanescentes ósseos humanos e que uma necessita das informações da outra. Neste sentido Silva, defende que existe uma relação de troca entre os fatores culturais e os biológicos no fazer arqueológico, dizendo ele que “o potencial de análise e interpretação dos sepultamentos humanos é esquadrihado pela relação entre os elementos da tríade componencial: corpo/cova/acompanhamentos funerários” (SILVA, 2005-2006, p.116).

2.1 Estudos Funerários no mundo Pósmoderno

O corpus teórico que empresta aporte para discutir a problemática referente à representação de morte no judaísmo é, em seu cerne, oriundo das discussões surgidas em fins do século XX com o advento da chamada pós-modernidade.

A pós-modernidade é a modernidade que atinge a maioridade, a modernidade olhando-se à distância e não de dentro, fazendo um inventário completo de ganhos e perdas, psicanalizando-se, descobrindo as intenções que jamais explicitara, descobrindo que elas são mutuamente incongruentes e se cancelam. A pós-modernidade é a modernidade chegando a um acordo com a sua própria impossibilidade, uma modernidade que se automonitora, que conscientemente descarta o que outrora fazia inconscientemente (BAUMAN, 1999, p.288).

Neste sentido, o pós-processualismo vem dar suas contribuições, tomando como partida o reencontro da arqueologia com a historicidade, o que favorece o distanciamento de interpretações anacrônicas.

Se as grandes questões da Arqueologia são mudança e variabilidade cultural através do tempo, para Dunnell e seus seguidores, elas não podem ser compreendidas por meio de um modelo a-histórico de ciência, adequado apenas para mensurar a diferença (LIMA, 2011, P.16).

Quando se fala em uma arqueologia pós-processual, talvez a ideia primeira seja a da busca por uma análise dentro de um universo simbólico/subjetivo, contudo, vai mais adiante. Dar-se, sobretudo, na busca por uma discussão que rompa paradigmas e questione teorias. É a inserção do processo histórico, que dentro do jogo passado havia

¹²O termo representa todo o material/objeto que for deliberadamente depositado associado ao morto na hora do enterro, ou seja, o material que faça parte do ritual funerário. Quando analisados, considera-se o tipo de material, sua disposição entre os outros acompanhamentos e entre os ossos e sua posição, basicamente.

sido escanteado em prol basicamente do fazer antropológico. E mais, insere novos sujeitos, pois, como destacou Alarcão, “o próprio Hodder (1992: 86) diz que está arqueologia “acentua a diversidade e as vozes múltiplas” (1997, p.12), podendo ela trazer o discurso de minorias historicamente silenciadas. Entre os principais pensadores que propõem esse modelo de pensar arqueologia estão: Ian Hodder, Christopher Tilley, Daniel Miller e Peter Ucko.

Esse contexto histórico permite a individualização dos grupos, com base na perspectiva do tempo para a interpretação diacrônica, na qual o indivíduo é pensado como um agente social e os grupos sociais como estruturas singulares. Como bem pontuou Hodder, “não é uma questão de identificar indivíduos (...) mas de introduzi-los na teoria social” (1982 apud RIBEIRO, 2007, p.93). E mergulhado nesta teoria social, o presente trabalho vai se alimentar de teorias e conceitos para interpretar o contexto do registro arqueológico, sem, contudo, engessar uma sociedade em um padrão de análise pré-definido.

A crítica pós-moderna ao fechamento teórico, que vem ao longo do século XX, abarca o próprio olhar sobre o mundo e sobre a humanidade. Edgar Morin, como combate a simplificação e fragmentação do saber, propôs o pensamento complexo (MORIN, 2011). Para ele, a complexidade é uma forma dos indivíduos enfrentarem o mundo, contudo este enfrentamento dá-se através de incertezas e perguntas. Morin, é autor de uma obra clássica para os estudos funerários, *O homem e a morte* (1970), na qual ele dilui o que pode ser entendido como complexo na relação que o homem estabelece com a morte e o morrer. Para Morin, “a mesma consciência nega e reconhece a morte: nega-a como aniquilamento, reconhece-a como acontecimento” (MORIN, 1970, 26).

Existe, portanto, uma relação direta entre a angústia e a busca por certezas. Para enfrentar a consciência da finitude da vida, o ser humano recorre à criação de artificios. Esses artificios, no entanto, são produtos sociais, moldados pelo contexto cultural e por um esforço contínuo de reafirmação da identidade. Na pós-modernidade, a formalidade textual e a estabilidade dos símbolos em seus significados são colocadas em xeque, evidenciando a rejeição à noção de origem e essência. Nesse cenário, nada é considerado primário ou essencial; todos os discursos são compreendidos como construções sociais.

Para Foucault, “não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece à

interpretação, mas a interpretação de outros símbolos” (FOUCAULT, 1997, p. 22). Ao estudar as instituições, Foucault entende que o poder e a resistência são práticas sociais que não se fixam a um lugar, ou seja, transitórias, todavia estão em todo lugar. O método genealógico, emprestado de Nietzsche, propõe a utilização do saber histórico com a ressalva do seu “caráter belicoso, ou seja, a historicidade é antes relação de poder do que relação de sentido” (CEZAR, 1995, p.141).

O passado é assim (re)escrito permanentemente, cabe aos pesquisadores do tempo presente trilhar caminhos que superem dicotomias, com a consciência de sua parcialidade do presente. “Existe uma relación dialética entre el pasado y el presente: se interpreta el pasado em función del presente¹³” (HODDER, 1988, p.201).

É neste ambiente de rupturas, que Shanks e Tilley, convidam os arqueólogos à visualizarem a verdade como uma narrativa construída no presente. Estes, embebidos das ideias nietzschianas, consideram a verdade como uma ilusão, uma metáfora. “Metaphor is figurative practice which establishes an identity between dissimilar things or objects It is a production of new meanings through the discovery of similarity in difference The truth of the past is metaphorical”¹⁴ (SHANKS; TILLEY 1992, P.20).

Destarte, a largada pode acontecer a partir da concepção de cultura. Diferentemente do processualismo que pensa a cultura como um fator externo, sendo, portanto, a cultura material “simplesmente uma reflexão direta, indireta ou distorcida das atividades humanas” (HODDER apud RIBEIRO 2007, p.94), o pós-processualismo entende a cultura o palco das adaptações.

Assim, considerar que as práticas culturais sejam o espelho das relações sociais é torná-la deveras passiva na negociação social. A busca por decifrar essa cultura é fundamentada em seu contexto e significado, dentro da ideia de construção e apropriação cultural.

La realidad cultural er un surtido cambiante de perspectivas diversas, de forma que, considerada como um todo, no hay una sola version <<verdadeira>> de los hechos. El analista debe identificar estas versiones superpuestas, y muchas veces incoherentes, y comprender suas interrelaciones¹⁵ (HODDER, 1988, p. 180).

¹³ Existe uma relação dialética entre o passado e o presente: se interpreta o passado em função do presente.

¹⁴ Metáfora é uma prática figurativa que estabelece uma identidade entre coisas ou objetos diferentes. É uma produção de novos significados através da descoberta da similaridade na diferença. A verdade do passado é metafórica.

¹⁵ A realidade cultural é uma variedade de perspectivas diversas, de modo que, se considerada como um todo, não existe uma só versão verdadeira dos fatos. O analista deve identificar estas versões sobrepostas, e muitas vezes incoerentes e compreender suas inter-relações. (Tradução nossa).

Para este campo específico, “a cultura material é uma importante fonte de interpretação dos dados mortuários nos sepultamentos do comportamento humano” (HODDER, 1994 apud SANTOS, 2009, p. 19). Desta forma, a materialidade contribui significativamente de forma ativa na construção e reprodução de discursos, e uma vez que funciona como um propagador de informação pode ainda legitimar, transformar ou dissimular a realidade.

Nesta acepção, Hodder (1988) sugere e Lima (2011) reafirma, a análise da cultura material como um texto. Considerando que carregado de signos, esse texto, assim como qualquer outro, permite uma multiplicidade de interpretações do passado, visto que cada pessoa lê diferentemente por não estar isenta de sua visão do mundo. Tânia Andrade Lima, ao aprofundar a discussão sobre a materialidade, vai mais adiante e ressalta,

Se este foi um domínio que caiu em desgraça e foi negligenciado pelas ciências sociais no pós-guerra, assim permanecendo pelo menos até a década de 1980, ultrapassado por teorias renovadoras do pensamento social, que contemplavam mais os aspectos imateriais dos sistemas socioculturais que a sua materialidade, ele agora transita nas largas avenidas abertas pelo pós-estruturalismo, e se encontra na ordem do dia (LIMA, 2011, p. 12)

Assim, para os arqueólogos pós-processualistas a fonte material não deve ser pensada e analisada com ênfase na padronização dos seus elementos técnico e funcional. Entretanto, esses “sem negar o sistema e a função adaptativa, entenderam que ambos são controlados pelas ideias dos indivíduos, fundadas não em modelos universais, mas no particularismo de suas culturas” (LIMA, 2011, p. 18).

E é neste sentido que a inserção do pensamento Pósmoderno mediada pelos pós-processualistas contribuiu para desenvolvimento do pensamento acerca da cultura material. De forma que, “o pós-processualismo deu à disciplina uma densidade teórica nunca antes alcançada, reposicionando-a no cenário das ciências sociais” (LIMA, 2011, p. 21).

2.2 A morte representada

Na atualidade os trabalhos realizados no âmbito das ciências sociais têm levantado discussões sobre o conceito de identidade, e apesar das diferentes conceituações, é possível dizer que existem pontos de convergência entre os principais autores.

Stuart Hall (2011, p.08), importante estudioso da pósmodernidade, vem tratar especificamente do rompimento do sujeito unificado pela crise de identidade

característica da fragmentação do ser humano moderno, sendo, portanto, um processo de anulação da identidade estabilizada. Neste sentido, este autor considera que as identidades modernas são descentradas, deslocadas e fragmentadas.

A construção dos discursos de identidade e diferença inseparáveis como são, apresentam um caráter interdisciplinar¹⁶ que basicamente aborda critérios de mudanças e permanências e, contempla o indivíduo e o coletivo em suas diferentes formas de identidades: política, de gênero, religiosa, entre outras. A negação do outro participa ativamente da construção de uma identidade. Como mesmo salientou Stuart Hall, a identidade “é definida historicamente, e não biologicamente” (HALL, 2011, p.13), o que faz do ser humano um sujeito histórico.

Por intermédio das características identitárias que compõem o contexto funerário, é possível relacionar a forma como um ritual funerário é executado a um determinado grupo cultural. Uma vez que, culturalmente um grupo constrói seus rituais funerários recorrendo às singularidades de sua memória e identidade. Como construções sociais, a memória é por sua vez, fenômeno “submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes” (POLLAK, 1992, p.2). De maneira geral, pode ser entendida como

é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de descontinuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLAK, 1992, p.5).

Essa identificação no universo do registro arqueológico só é viável se o objeto de estudo não for desassociado dos seus contextos arqueológico e histórico. Muito embora que, constituídas por atributos simbólicos, a memória e identidade juntas permitem que as práticas funerárias de um determinado grupo apresentem mecanismos de representação social. À vista disso, é necessário inferir algumas ressalvas sobre a análise pós-estruturalista da ideia de representação.

Se rejeitam, sobretudo, quaisquer conotações mentalistas ou qualquer associação com uma suposta interioridade psicológica. No registro pós-estruturalista, a representação é concebida unicamente em sua dimensão de significante, isto é, como sistema de signos, como pura marca material. A representação expressa-se por meio de uma pintura, de uma fotografia, de um filme, de um texto, de uma expressão oral. A representação não é, nessa concepção, nunca, representação mental ou interior. A representação é, aqui, sempre marca ou traço visível, exterior. [...] é, como qualquer sistema de significação, uma forma de atribuição de sentido. Como tal, a representação é um sistema lingüístico e cultural: arbitrário, indeterminado e estreitamente ligado a relações de poder (SILVA, 2000, p.90).

¹⁶ Conceitos construídos por teóricos de áreas como: história, antropologia, psicologia, sociologia e geografia.

A identidade dispõe de propriedades específicas, marcadas pelo espaço geográfico e pelo tempo histórico, isto é, não pode ser presumida como uma herança arrematada que não se renova constantemente. Assim, a identidade, é, portanto, “formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 1987 apud HALL, 2011, p.13). No jogo de identidades, a forma que um sujeito é representado por ser um processo político, para Hall (2011, p.22), pode haver a mudança da política de identidade para uma da diferença.

A coletividade da memória tem o poder de alimentar a tradição, tornando-a cada vez mais ativa dentro da sociedade. A tradição não deixa de ser discurso e não deve ser pensada como um fenômeno inalterável. Burke chama atenção para o problema do “conflito interno das tradições”, que se configura como “a disputa inevitável entre regras universais e situações específicas sempre em transformação” (BURKE, 2008, p. 40).

Relacionam-se à memória dois fenômenos, o de esquecer e o de silenciar. Sublinha-se que, estes são dois fenômenos estreitamente ligados ao centro de poder e revelam “mecanismos de manipulação da memória coletiva” (LE GOFF, 2003, p.368).

Isto posto, percebendo a identidade representada como um fio condutor na seleção de um grupo, o momento de realização das práticas em um ritual funerário é conseqüentemente, o momento em que o grupo reafirma sua identidade ao se reconhecer.

Tratar de vestígios funerários é entrar no campo da ritualidade. Uma estrutura funerária é parte de um ritual ou de um conjunto de rituais nos quais os vivos relacionam-se com a morte. As estruturas funerárias resultam do comportamento dos grupos perante a morte (CASTRO, 2009, p.62).

As práticas funerárias associadas aos remanescentes ósseos humanos criam a possibilidade de conhecer melhor o mundo dos vivos, não o mundo dos mortos ou o universo psíquico, por fornecerem informações sobre os costumes alimentares, as habilidades físicas, atividades relacionadas ao trabalho, às doenças, entre outros aspectos e ainda englobar os elementos culturais de como os vivos enterram seus mortos.

Embora se constituam como base estrutural na formação de um grupo social e por extensão na elaboração das práticas funerárias, “vale dizer que memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser

compreendidos como essenciais de uma pessoa ou de um grupo” (POLLAK, 1992, p.5). O indivíduo enquanto sujeito histórico participa ativamente como negociador das regras sociais, podendo consciente ou inconscientemente utilizar-se da cultura material como estratégia durante a negociação. Os elementos presentes no ritual funerário são necessariamente manipulados pelos vivos; assim, mesmo que pareçam refletir quem o morto foi em vida, são, na verdade, representações das escolhas dos vivos. O jogo de representação negociado pelos vivos mesmo que dissimulando a “realidade” carrega consigo um universo simbólico capaz de fornecer importantes informações da estrutura cultural do grupo que o praticou.

Ao fazer a escolha dos elementos do ritual o grupo está comunicando suas preferências, transmitindo uma parte de sua memória, por meio do morto. Desta forma as estruturas funerárias, que são os vestígios do ritual realizado, se transformam em elementos de comunicação (CASTRO, 2009, p.63).

Nesta continuidade, se o ritual é considerado como elemento de comunicação, como afirmado acima por Castro, as escolhas e aplicação das etapas de sepultamento pelos vivos é uma forma de comunicar sua cultura. As escolhas vão desde a forma como o corpo será preparado e o local onde será sepultado, passando pelos objetos que irão acompanhar o morto, até a forma que irão sepultar o corpo. As práticas realizadas no corpo estão diretamente relacionadas aos aspectos culturais do grupo, o que torna esse universo amplo. Diante de estudos realizados por Silva (2005), no campo da arqueologia é possível citar algumas das práticas realizadas, como: a preservação, a exposição, o canibalismo, a decomposição artificial, a cremação e a inumação.

É preciso considerar todo o contexto presente na cena da morte, uma vez que para analisar e inferir interpretações sobre o ritual é fundamental compreendê-lo e ter a sensibilidade para aceitar que entre as regras da sociedade que se estuda pode haver rompimento, visto que as identidades não são acabadas ou inalteradas.

Como instrumentos de comunicação, é preciso atentar para as dimensões e contextos que os diferentes elementos presentes no ritual funerário podem atribuir. “Como pontuou Hodder, ao colocar um objeto num contexto, o contexto, ele mesmo é modificado. [...] O contexto tanto dá sentido a um objeto, quanto ganha sentido dele” (HODDER, 1992 apud RIBEIRO, 2007, p. 100). Nesta relação contextual interessa não só as presenças, Alarcão chama atenção para as ausências dos objetos,

o primeiro passo do processo analítico consiste em identificar o contexto em que esse objecto regularmente se encontra e o contexto do qual ele está regularmente ausente (ALARCÃO, 1997, p. 13).

Interpretando o objeto como um símbolo, é pertinente pensar que, um mesmo símbolo pode ser produzido com um fim determinado por uma sociedade, ser usado com outro fim por outra sociedade, e ser interpretado com outro fim por outra sociedade, seja em uma temporalidade comum a essas sociedades ou não. Isto porque o processo de significação ou conceitualização dos símbolos é dinâmico.

Conforme Alarcão (1997, p.24), o universo simbólico apresenta três dimensões ou funções: comunicar, materializar e estar por ou em vez de. Este último assume a ideia de representar de Chartier.

Na primeira acepção, a representação é o instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente substituindo-lhe uma "imagem" capaz de repô-lo em memória e de "pintá-lo" tal como é. Dessas imagens, algumas são totalmente materiais, substituindo ao corpo ausente um objeto que lhe seja semelhante ou não: tais os manequins de cera, de madeira ou couro que eram postos sobre a uma sepulcral monárquica durante os funerais dos soberanos franceses e ingleses ("Quando se vai ver os príncipes mortos, exibidos em seus leitos de morte, só se vê a *representação*, a *efígie*"). (CHARTIER, 1991, p.184)

Assim, Alarcão atenta para as diferentes intencionalidades dos objetos, de forma que, um mesmo objeto pode ser utilitário e simbólico ao mesmo tempo, ou assumir a dimensão simbólica ou a dimensão utilitária em contextos diferentes, ou ainda dissimular sua função em seu contexto.

Considerando que o espaço funerário é construído através de elementos representativos, sabe-se que são áreas que sofrem alterações ao longo de sua existência, visto que as práticas que lhes constituem são culturais e, portanto, dinâmicas.

Entretanto, há um consenso, entre os principais autores que estudam o assunto, que existem permanências duradouras nas práticas funerárias. Ribeiro, desenvolve: “esta tendência, evidentemente, não é imutável, tampouco intangível pelas mudanças estruturais na economia, cultura e demais aspectos da sociedade, mas é, sem dúvida, um campo onde se tem por pressuposto imperarem as permanências” (RIBEIRO, 2007, p.144). Sérgio Silva (2005-2006), faz uso da obra de Kroeber (1927) para defender a ideia de longa duração para as práticas funerárias, entendendo assim que estas sofrem pequenas modificações quando necessárias, como exemplo cita antigas civilizações e sociedades pré-históricas. Para Cisneiros, “As mudanças, quando ocorrem, são efetuadas de forma muito lenta, quase imperceptível para o grupo” (CISNEIROS, 2004, p.176).

Apesar de alguns estudiosos do tema concordarem a não obrigatoriedade do aspecto religioso exposto no ritual funerário, esse elemento é antes de tudo cultural e

pode não estar presente em um enterro em específico. Sabe-se que em várias sociedades humanas em diferentes tempos existiu/existe uma relação próxima entre os ritos e os símbolos religiosos e estes podem contribuir com essa natureza conservativa das práticas. Trazendo para contemporaneidade é possível observar em sociedades ocidentais culturalmente católicas, a forte presença nos cemitérios históricos das cruzes e outros elementos da religião, mesmo entre os sepultamentos de pessoas que não apresentavam tamanha relação com o sagrado. Porém, “A manutenção de padrões funerários por longos anos não implica, necessariamente, uma acomodação social que perdurou longamente, sem alterações” (RIBEIRO, 2007, p.144).

2.3 O espaço como construção social

Diante da efervescência teórica que instaurou o pós-processualismo, não cabia ao espaço um olhar secundário de passividade. Neste sentido, a Arqueologia Espacial surgida em 1970, será pensada nesse trabalho, a partir da perspectiva de um espaço ativo na construção das relações sociais e, principalmente, como ele se relaciona com o sujeito. Dentro da perspectiva pós-processual, entre os teóricos que contribuíram estão Clarke e Hodder. Para Clarke a Arqueologia Espacial é o estudo das

consequências espaciais das atividades humanas em sua articulação com sítios, sistemas de sítios e ambiente, estudando o fluxo destas atividades em diferentes escalas de agregação, seja estas em nível micro (nas estruturas), semi-micro (nos sítios) e macro (entre sítios de uma área) (CLARKE, 1977 apud DIAS, 2002, p. 68).

A arqueologia espacial se preocupa com a relação entre os elementos presentes em um sítio arqueológico, sejam eles elementos materiais como os objetos, ou elementos imateriais que juntos com os materiais compõem a paisagem. De forma que, não interessa saber apenas qual foi a função que esse espaço exerceu em determinado período histórico. Até porque, um mesmo espaço pode comportar várias temporalidades e várias funções, simbólico, econômico, cultural, entre outras.

Como bem pontuou Alarcão, não cabe a arqueologia pós-processual as distâncias medidas entre as construções, as dimensões espaciais do sítio, a função ou hierarquia dos lugares, se estes elementos não forem pensados a partir do sujeito que os construiu e utilizou.

só quando dizemos que o corredor é largo ou estreito, iluminado ou sombrio, é que estamos a descrevê-lo com referência a uma consciência [...] Não interessa dizer que este monumento estava a 300 metros do mar; interessa verificar se o mar era visível do monumento (ALARCÃO, 1997, p.26).

Nesta lógica, para melhor compreender o cotidiano de sociedades arqueológicas é de fundamental importância que o pesquisador busque informações de como os sujeitos organizaram e consumiram esse espaço. Afinal, o indivíduo posicionado em qualquer tempo histórico, mantém relação direta com o espaço.

Quando um grupo está inserido numa parte do espaço, ele a transforma à sua imagem, ao mesmo tempo em que se sujeita, e se adapta às coisas materiais que a ele resistem. Ele se fecha no quadro que construiu. [...] Não é o indivíduo isolado, é o indivíduo como membro do grupo, é o próprio grupo que, dessa maneira, permanece submetido à influência da natureza material e participa de seu equilíbrio. Mesmo que pudéssemos pensar que é diferente, quando os membros de um grupo estão dispersos e não encontram nada, em seu novo ambiente material, que lhes lembra a casa e os quartos que deixaram, se permanecerem unidos através do espaço, é porque pensam nesta casa e nestes quartos (HALBWACHS, 1990, p.133).

O discurso teórico-metodológico acerca da arqueologia espacial engloba a relação social dos objetos/artefatos do sítio arqueológico, ou seja, a constituição de sua espacialidade, podendo ser percebida tanto ao nível externo (de paisagem, ou local inserido), como ao nível interno (organização e distribuição dos vestígios).

Não só as práticas funerárias e os aspectos bioarqueológicos devem compor o campo de estudos do arqueólogo, os espaços onde foram realizados os enterramentos também são de grande importância para o contexto funerário, uma vez que estes são escolhidos e mantidos pela sociedade. O espaço não apenas recebe o ritual, como também faz parte deste.

As práticas transformam o espaço funerário como um espaço vivo e dinâmico dentro da sociedade que o construiu e o mantém. “É fundamental interpretar os vestígios mortuários a partir da mesma lógica que organiza a sociedade dos vivos, senão caímos no risco de considerarmos o cemitério como um mundo alheio às estruturas sociais”. (RIBEIRO, 2007, p.154).

Assim como a identidade e a memória, ao espaço também é atribuído sentido, discurso. De forma que, também faz parte de um processo de representação. Do universo simbólico não escapam os espaços. “Se os objectos são, ou podem ser, simbólicos, também podem ser simbólicos os espaços” (ALARCÃO, 1997, p.24). Contudo, na mesma medida que é preciso compreender a dimensão dos objetos, é também preciso compreender sua dimensão espacial. Neste sentido, Alarcão observa que um espaço pode ser ritual, quando, por exemplo, serve à prática religiosa, ou simbólico.

O problema é resolvido erguendo dois paus que marcam a entrada de uma imaginária tenda. Instalando simultaneamente a fogueira, têm definidas as

coordenadas espaciais: sabem onde está o fora e o dentro, o direito e o esquerdo, a frente e a traseira. As estacas estão pela tenda, são o símbolo da tenda, ou o espaço da tenda é definido simbolicamente pelos paus (WHITELA apud ALARCÃO, 1997, p. 25).

Desta forma, é possível considerar que as práticas funerárias pertencentes ao mundo simbólico e identitário de um povo necessitam de um olhar diferenciado, pois não se constituem como um acúmulo de ações desprovidas de organização e permanências, ao contrário, as práticas revelam os costumes cotidianos das sociedades envolvidas, desde o morto e seus familiares, até toda a comunidade que direta ou indiretamente participam do contexto.

Considerando que os espaços destinados aos mortos em uma sociedade refletem especularmente o mundo dos vivos, sendo ambos regidos pela mesma lógica de organização, os cemitérios foram entendidos como um lugar de reprodução simbólica do universo social (LIMA, 1994, p.87).

Para enxergar os aspectos ritualísticos das práticas funerárias, cabe ao pesquisador, seja ele historiador, antropólogo, arqueólogo ou sociólogo se despir dos seus conceitos (pré) estabelecidos com bases no distanciamento da morte presente no mundo globalizado e hegemônico. A cultura material configurada pelos acompanhamentos funerários (também chamados de oferenda) quando em seu contexto dialogam com o pesquisador, basta-o conhecer sua “língua”.

Disposta ao redor do corpo, as oferendas compõem uma mensagem complexa que se integra ao dispositivo funerário. Por sua qualidade e sua quantidade, sua disposição dentro do espaço, os objetos presentes dentro da sepultura compõem um discurso. A deposição das oferendas conclui, assim, o ciclo das operações funerárias [...] (D’AGOSTINO; SCHNAPP, 1982 apud SILVA, 2014, p.54).

Os agentes sociais modelam o espaço e por ele também são moldados. O espaço funerário é, portanto, marcado pela circulação da construção de memórias e identidades.

Em contraposição ao tempo que oferece continuamente a imagem da mudança, o espaço oferece a imagem da permanência e da estabilidade. Os lugares recebem a marca de um grupo e a presença de um grupo deixa marcas num lugar. Todas as ações do grupo podem ser traduzidas em termos espaciais e o lugar ocupado pelo grupo é uma reunião de todos os elementos da vida social. (SCHMIDT, MAHFOUD, 1993, p.291)

Por ser, o ritual funerário bastante elaborado e importante dentro de uma sociedade os espaços de rituais vão sendo reinventados. “O espaço dos mortos pode se limitar às sepulturas, mas o espaço para a ‘convivência’ entre vivos e mortos pode estar além dos limites sepulcrais” (SOUZA, CARVALHO, 2013, p.556).

Por conseguinte, é possível então compreender o espaço funerário composto por práticas funerárias como um espaço carregado de memória, no qual os elementos materiais e simbólicos se relacionam, constroem e alimentam a identidade de um grupo.

3 O SÍTIO DO PILAR

Localizado no antigo istmo de Olinda, onde surgiu a atual cidade do Recife, na área definida como “fora de portas” e associado a vestígios de um período de pouca densidade de ocupação do solo, o sítio arqueológico em estudo neste trabalho veio ao conhecimento da comunidade científica e da população geral em 2010, a partir de escavações arqueológicas previstas para a implantação do Programa de Requalificação Urbanística e Inclusão Social da Comunidade do Pilar. O denominado Sítio arqueológico do Pilar confirmou por meio da expressiva diversidade de seus vestígios o grande potencial histórico e arqueológico que o bairro do Recife representa. Potencial este que não limita sua influência às fronteiras recifenses, uma vez que ao abranger a cidade desde seu povoamento inicial, se reporta a construção histórica do Brasil Colonial relacionando-se diretamente ao mundo transatlântico. Assim, sua investigação proporciona uma releitura do passado, contribuindo para o preenchimento de algumas lacunas ressaltadas pela historiografia e permitindo construir novas perguntas, em um trabalho árduo de (re)escrita da história.

Hoje a área onde se localiza o sítio encontra-se parcialmente ocupada por equipamentos de serviços, comércio e moradias da comunidade do Pilar, anteriormente denominada Favela do Rato.

Figura 1: Bairro do Recife. Em vermelho Zona Especial de Preservação do Patrimônio Histórico Cultural – ZEPH 09; em amarelo Setor de Renovação Urbana; em rosa Área de Intervenção Arqueológica.



Fonte: FUNDAÇÃO SERIDÓ (2012, p.6).

Diante da importância histórica, a ilha do Recife é protegida a nível municipal desde 1997 e a nível federal desde 1998. A primeira proteção é definida por meio da Lei Municipal nº 16.290, a segunda por meio do Decreto de Tombamento do Núcleo Original da Cidade do Recife pelo IPHAN.

Com base nisso, todo o bairro faz parte da chamada Zona Especial de Preservação do Patrimônio Histórico (ZEPH)-09, definida pela prefeitura do município no artigo 1º: “Parágrafo Único. A ZEPH 09 integra o zoneamento da Cidade do Recife, aprovado pela Lei nº 16.176, de 09 de abril de 1996 - Lei de Uso e Ocupação do Solo – LUOS” (PCR, 1996). A referida Lei na Seção I definiu três pólos de interesse, dos quais interessa a presente pesquisa o II, este corresponde ao Setor de Renovação: O Pólo Pilar. Ainda de acordo com a Lei nº 16.176, o Art. 2º define as diretrizes a serem seguidas diante de mudanças urbanísticas ou instalação de usos e atividades, complementando com o:

§ 2º As ações destinadas à revitalização do Bairro do Recife serão sempre norteadas pelo princípio de valorização da identidade arquitetônica, histórica, cultural e paisagística da cidade, condicionando-se seu licenciamento às condições estabelecidas nesta Lei.

Com base na legislação em vigor quando do início do projeto, ou seja, na Portaria 230 de 2002, do IPHAN, tornou-se obrigatório o estudo preventivo da arqueologia para a obtenção de licença ambiental, através de procedimentos técnicos. Somada ao princípio de valorização da identidade arquitetônica, histórica, cultural e paisagística da cidade previsto pela prefeitura, a implantação da obra recebeu intervenções arqueológicas.

Toda a área deste perímetro urbano, é tombada como Patrimônio Nacional pelo IPHAN e como toda localidade ou sítio assim qualificado, requer, em caso de intervenções urbanas ou arquitetônicas, o acompanhamento arqueológico e o salvamento de todos os seus bens, seja qual for sua condição, desde estruturas erigidas ou achados arqueológico (RAMOS, 2013, p.1).

Figura 2: Perspectiva do projeto de requalificação da Comunidade do Pilar.



Fonte: NERY (2012).

Entre a riqueza do material arqueológico evidenciado *in situ* estão estruturas construtivas - em alvenaria de tijolos, em alvenaria de rochas e em alvenaria mista (rocha e tijolo); fragmentos de utensílios diversos (metal, grés, cerâmica, faiança, louça e vidro), utilizados por diversos grupos sociais que ali habitaram desde o século XVII; material construtivo; material orgânico; e uma coleção de remanescentes ósseos humanos. Desta forma, o sítio foi cadastrado no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)¹⁷ na categoria multicomponencial histórico, por apresentar vestígios de potencial histórico e potencial arqueológico datados a partir de século XVII.

3.1 Caracterização da área de estudo

O núcleo de formação urbana inicial do Recife foi assentado na unidade geomorfológica de restinga¹⁸. A qual de origem fluviomarinha tem em sua composição a sedimentação de deposições de materiais advindos do oceano e dos rios Capibaribe e Beberibe, principalmente.

A restinga do Recife Antigo tem sua formação no momento da constituição da planície costeira flúvio-marinha do Recife durante período holocênico devido a processos morfodinâmicos costeiros (rios, ondas, corrente de deriva

¹⁷ Em anexo a ficha cadastral do sítio.

¹⁸ A restinga é uma forma de relevo deposicional arenoso, gerado acima da maré alta a partir dos agentes fluvial, marinha ou flúvio-marinha de idade holocênica desenvolvido a partir da última regressão marinha, disposto paralelo ou transversal à linha de costa com um movimento suave em forma de arco (SANTOS; SILVA, 2016, P. 129).

litorânea e marés) favoráveis à morfogênese, quando o nível do mar estava baixando até a estabilização dos dias atuais (SANTOS; SILVA, 2016, p. 129-130).

Afora esses processos favoráveis a morfogênese da Restinga do Recife, Santos e Silva (2016) complementam outros elementos, como a pouca declividade da plataforma continental de Pernambuco; uma significativa disponibilidade de sedimentos e um espaço para acomodá-lo entre o rio e o oceano, no caso uma reentrância; e de forma imprescindível, a atuação de fatores endógenos por meio da atividade tectônica como modeladora dos sistemas exógenos do relevo.

[...] onde se formaria o Recife poderia ser dividido em duas partes distintas, conforme o maior ou menor trabalho de acumulação dos sedimentos em uma antiga baía rasa onde desaguavam os dois rios mais importantes – Capibaribe e Beberibe – e outros menores – Tejipió, Jiquiá etc. – A baía, com forma de semicírculo, ia sendo entulhada ao Oeste pelos sedimentos trazidos pelos rios durante as cheias, enquanto na porção oriental, apesar de separada do oceano por um recife paralelo à costa, iam se depositando sedimentos de origem marinha. Daí a formação de uma planície flúvio-marinha que em sua porção ocidental [continente] apresentava solos de aluvião, argilosos – o famoso massapê – onde o Capibaribe desenhava caprichosos meandros, enquanto na porção oriental [península], mais baixa, encontravam-se depósitos areno-argilosos, de cor escura e que ficavam cobertos pelo mar na maré alta. Nessas superfícies se formavam porções separadas umas das outras pelo próprio rio e por canais e camboas onde se desenvolvia uma vegetação de mangue [...] que, com suas numerosas raízes, conseguia se fixar a um solo lamacento e sujeito à alternância de águas salgadas e doces. Em alguns pontos alteavam-se acima da maré alta ‘crôas’ de areia que formavam pequenas ilhas. Entre o curso final do Capibaribe e do Beberibe e o mar, encontrava-se uma península arenosa, uma restinga, que se estendia de Olinda para o Sul por uns sete quilômetros de comprimento por menos de meio quilômetro de largura[griço nosso](1979, apud CASTILHO, 2011, p. 880-881).

Com base em Muehe (1994), Santos e Silva (2016) classificaram os tipos de restingas em relação a sua feição, de forma que a restinga do Recife foi classificada “com apenas uma das extremidades conectada à terra firme, constituindo “pontais” (*barrier spits*)” (SANTOS; SILVA, 2016, p. 123). Essa conexão se dava através de um istmo¹⁹.

É justamente na região do istmo, mais ao norte da restinga, que se encontra o Sítio do Pilar. Desta forma, o sítio arqueológico em estudo está localizado no sítio urbano²⁰ da cidade, território que atualmente corresponde ao bairro do Recife, município do Recife²¹, Estado de Pernambuco, na região Nordeste do Brasil. É no

¹⁹ Fragmento de terra responsável por conectar duas superfícies terrestres.

²⁰ Sítio Urbano é o local onde a cidade foi desenvolvida.

²¹ O município do Recife é uma metrópole nacional que, de acordo com Instituto brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) 2016, possui uma população de 1.625.583 habitantes, sendo, portanto, a nona cidade mais populosa do país.

bairro do Recife onde está o Marco Zero do Estado, na Praça Rio Branco, o local e seu entorno é denominado como o Recife Antigo. Em forma de ilha, suas fronteiras são delimitadas pelo Oceano Atlântico a leste; as demais margens cercadas pelos rios Capibaribe e Beberibe fazem fronteiras a oeste com os bairros de Santo Amaro e Santo Antônio, ao sul com os bairros de São José e Brasília Teimosa e a norte com a cidade de Olinda. Sua conexão com o continente acontece por meio de suas pontes históricas: a 12 de setembro (conhecida como a antiga Ponte Giratória), a Maurício de Nassau, a Buarque de Macedo e a do Limoeiro.

Figura 3: Vista aérea da Ilha do Recife.



Fonte: <<http://link.estadao.com.br/noticias/geral,cena-de-startups-do-recife-passa-por-renovacao.10000029607>>. Acesso em: 19 set. 2016.

O sítio abrange uma área toda de 32.880 m², segundo o Relatório Técnico Final (FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2016), distribuída em seis quadras (Q): Q25; Q40 (dividida em duas partes - I e II); Q45; Q46; Q55 e Q60.

Figura 4: Área total do empreendimento que receberá pesquisas arqueológicas.



Fonte: FUNDAÇÃO SERIDÓ (2012, p.11).

3.2 Breve evolução urbana - até o século XVII

Antes de mais, é importante refletir a prática de campo de arqueologia não apenas como uma técnica, mas, como um processo, o qual através das escolhas metodológicas dá rumo ao tipo de conhecimento que será produzido para se escrever o passado.

Tendo escavado o registro, o que é registrado sempre permanece inverificável. Nós não podemos conferir a textura, a cor e as características do estrato, não podemos sentir cheirar ou tocar no solo. Não temos experiência do espaço. Ao mesmo tempo o registro final, oferece possibilidades limitadas de entendimento, porque tudo que resta da escavação são representações do que foi escavado (PELLINI, 2011, p.43).

O quebra-cabeça montado através de pesquisas arqueológicas contribui significativamente para a interpretação de um determinado tempo histórico. Assim, os vestígios permitem compreender as transformações pelas quais o Recife em suas diferentes ocupações sofreu, ao longo de sua história. Grandes intervenções modificaram a paisagem inicial. No que tange a largura, técnicas de aterramento fizeram aumentar substancialmente a restinga, ganhando espaço para os rios Capibaribe e Beberibe.

Historicamente referenciada como a lingueta de terra, nos séculos iniciais de ocupação, a restinga era consideravelmente estreita em comparação ao que se apresenta

hoje. Com base na escavação arqueológica da Sinagoga Kahal Zur Israel²² e em sobreposições de mapas históricos, os arqueólogos Marcos Albuquerque e Veleda Lucena apontam que

Próximo a porta de entrada do prédio foi localizado o antigo talude do rio Beberibe. Esta descoberta permitiu uma comprovação material da largura do istmo que se constituía no espaço disponível à época para o Recife de então. Tratava-se de uma estreita faixa de areia, com aproximadamente 80 metros de largura, limitada a Leste pelo mar e a Oeste pelo rio Beberibe (ALBURQUERQUE; LUCENA, 2003, p. 75).

Quando da fixação dos portugueses em 1535, através das chamadas Capitánias Hereditárias²³, as características da restinga não contribuíam para a aplicação do perfil tecnológico das construções desenvolvidas em Portugal. Adaptados à geografia colinosa, foi na então região de Olinda que se estabeleceram, tornando-a o núcleo político e administrativo da Capitania de Pernambuco.

Inicialmente, o povoado do Recife se restringiu ao sul da restinga, visto que era onde se localizava o Porto de Pernambuco. Porém, mesmo com a instalação do porto, a fixação dos pescadores e de outras pessoas que estavam relacionadas às atividades portuárias, o espaço não foi alterado significativamente no primeiro século de ocupação.

Essa delimitação de ocupação do istmo mais ao sul foi uma permanência nos anos seguintes, ao extremo norte restou à função de passagem entre Olinda e Recife e a proteção contra invasores por meio da instalação de fortes. Por ser Olinda a vila e o Recife um povoado, a restinga passou a ser referenciada como o istmo de Olinda.

²² No ano de 1999 o arqueólogo Marcos Albuquerque e sua equipe de pesquisadores, iniciaram um projeto de pesquisa a pedido da Comunidade Judaica de Pernambuco em busca da Sinagoga construída no século XVII. Embasados nos estudos realizados pelo historiador José Antônio Gonsalves de Mello e pelo arquiteto José Luiz da Mota Menezes. Os quais, apoiados em documentação histórica e sobreposição de dados cartográficos, indicaram os prédios 197 e 203 da Rua do Bom Jesus. A escavação aconteceu entre outubro de 1999 até janeiro de 2000.

²³ Divisão administrativa da América Portuguesa, sob o comando de um capitão donatário. Cujas posses se dava hereditariamente. Em aspectos geográficos, eram basicamente faixas de terras que se estendiam do litoral ao interior do território.

Figura 5: Recife em 1627. O mapa produzido por João Teixeira Albernaz no “Livro que da Razão”, de 1627, traz, além do registro de fortes e rede de drenagem, a concentração das construções ao sul do istmo.



Fonte: Pérez (2015, p.48).

Em idos dos anos de 1630 o espaço passou por transformações políticas que possibilitaram transformações físicas, com a tomada e ocupação dos neerlandeses em fevereiro de 1630. Neste momento, os portugueses haviam realizados algumas construções na restinga, “como os Fortes de São Jorge e do Bom Jesus, a cadeia, armazéns, docas e a ermida do Corpo Santo, além de palhoças” (1978, apud MELO, 2003, p. 59). Como aliada, os portugueses utilizaram a técnica de cercara área com paliçada para proteger o povoamento. A paliçada foi feita com madeira, o que pode ser visualizada através de registro iconográfico e pôde ser verificado durante as escavações arqueológicas realizadas por Marcos Albuquerque como parte do projeto Luz, em 2001

24 .

²⁴ Relatório de Acompanhamento Arqueológico do Projeto Luz, Recife Antigo. 2001. Disponível no IPHAN/PE.

Figura 6: T' Recif de Pernambuco. Nesta imagem é possível verificar a espacialidade do Recife quando da chegada da Companhia das Índias Ocidentais. 1 - Paliçada que contornava o povoado. 2 – Porta do Mar. 3- Fora de Portas. 4 – Porta da Terra.



Fonte: Leda Giustina (2010, p.100).

Malgrado vinte e quatro anos presentes nas terras da América Portuguesa, os neerlandeses entre os anos 1630 a 1654 tiveram significativa participação na evolução urbana da Capitania, mais especificamente do Recife.

A 15 de Fevereiro de 1630, as primeiras tropas holandesas desembarcaram na província de Pernambuco e se apoderaram de sua capital Olinda; nesta época o Recife era apenas um povoado, com armazéns e algumas casas de moradia, situado na extremidade da língua de terra chamada isthmo de Olinda, a uma legua proximamente ao sul da capital (BÉRINGER, 1904, p. 39).

Os neerlandeses, adaptados a topografia plana dos Países Baixos, não encontraram condições de fortificar Olinda e transformá-la na capital. Desta forma, foi na planície fluviomarina, principalmente na restinga, que se estabeleceram. O período em que Maurício de Nassau esteve no poder (1637 – 1644), o Recife foi urbanisticamente reestruturado. “A intervenção holandesa veio a ser a primeira grande transformação urbanística e cultural ocorrida nessa região, principalmente no futuro Bairro do Recife, desde os primeiros registros que datam de 1537” (REZENDE, 2002, apud MELO, 2003, p.60).

O “Brasil Holandês”, como é chamado, foi período colonial de grande produção documental. Em contraponto, devido às práticas políticas executadas desde a retomada do poder por parte dos portugueses, não existem exemplares de sua arquitetura no tempo presente. Entretanto, existem vestígios arqueológicos que contribuem juntamente com a documentação histórica para o entendimento deste período.

De acordo com as pesquisas arqueológicas realizadas pela UFPE durante o projeto de Revitalização do Bairro do Recife - Pólo Alfândega /Madre de Deus - no

perímetro a equipe de arqueólogos chamou de Quarteirão Holandês, foi possível evidenciar a técnica construtiva utilizada pelos neerlandeses para a construção de casas, caracterizadas como “de assentamento de tijolos, unidos com argamassa de caulim, sobrepostos em rocha de arenito, que estavam depositadas diretamente no solo natural” (MENELAU, 2008²⁵, p.194). Ainda de acordo com Vera Menelau (2008), os artefatos encontrados nas escavações, como tijolos vindos da Holanda, cachimbo e azulejo, foram utilizados para a contextualização histórica, assim como também para datar o sítio.

No que tange as transformações urbanas, os neerlandeses utilizaram técnicas de proteção por meio da construção de muralhas, seja na margem oriental da península voltada para o mar, como na margem ocidental voltada para o rio. Durante as escavações da Sinagoga (1999), o arqueólogo Marcos Albuquerque (2003), pôde evidenciar parte da muralha empregada para a defesa de prováveis ataques vindos do rio. Nesta mesma escavação arqueológica foram evidenciados também vestígios dos primeiros aterramentos que o istmo sofreu. “Mas a sistemática de aterrar-se as margens do rio continuou mesmo após 1654. O Recife alargava-se, era conquistado gradativamente às águas” (ALBUQUERQUE; VELEDA, 2003, p. 73).

Para além do sistema de proteção do núcleo urbano através de muralhas, os neerlandeses construíram as portas do Recife, delimitando ainda mais o núcleo urbano. Desta forma, para se ter acesso ao “Povo²⁶” era preciso ultrapassar as três portas, que são elas: a Lantpoort (Porta de Terra), a Pontpoort (Porta da Balsa), e a Waterpoort (Porta da Água ou Porta do Mar). Segundo José Antônio Gonsalves de Mello, as portas (da Terra, da Balsa e do Mar), se situavam:

A primeira ficava na extremidade norte da estacada, no caminho de Olinda, no local onde depois foi construído o arco do Bom Jesus; a segunda, no local de acesso à balsa que ligava o Recife a Maurícia, nas proximidades da cabeceira da ponte construída por Nassau e, finalmente, a terceira porta, a Waterpoort, estava situada no desembarcadouro e por ela tinham entrada no recinto fortificado do Recife os que desembarcavam dos navios no porto: o desembarcadouro estava situado aproximadamente na atual Praça Alfredo Lisboa (MELLO, 2001, p.115).

A Porta da Terra era, portanto, o divisor entre o núcleo urbano e a área de passagem não ocupada que corresponde atualmente a Comunidade do Pilar. De forma que, qualquer elemento que não estivesse entre os limites do povoado, dentro das portas,

²⁵ Ver MENELAU, 2008

²⁶ Como era referenciado o povoado.

era referenciado como Fora de Portas. É importante que fique claro que o local que por ora é estudado não fazia parte do perímetro urbano.

Após a retirada neerlandesa e a retomada portuguesa ocorrem transformações sucessivas, inclusive no âmbito estrutural, pois fez parte da estratégia portuguesa a destruição das construções neerlandesas. É sabido que o balanço geral “Ao término da colonização holandesa, em 1654, o Recife conta com cerca de 8.000 habitantes, distribuídos em 290 sobrados, assentados sobre uma superfície 24,7 hectares” (REYNALDO, ALVES, 2013, p.03).

Entre as destruições estão as portas do Recife, porém nos mesmos locais reconstruíram “outras em alvenaria, nos estilos barroco e neoclássico, passando a ter também funções religiosas” (GIUSTINA, 2010, p.100).

Em meados da década de 1660, o forte de São Jorge foi abandonado. Logo em seguida doado ao capitão-mor João do Rego Barros, o qual, conta a historiografia, em 1680 iniciou em seu lugar a construção da Igreja de Nossa Senhora do Pilar²⁷. “A igreja do Pilar²⁸ foi construída no século XVII, entre os anos de 1680 a 1683, em cima dos alicerces do Forte São Jorge” (GIUSTINA, 2010, p. 92.).

A construção da igreja não é aleatória, faz parte desse discurso urbano português de arquitetura barroca, do qual a demonstração de poder é impressa nas construções, e representa um marco histórico por regular o espaço com povoamento civil do Fora de Portas. Antes da sua construção o local era praticamente desocupado, utilizado basicamente como caminho entre Olinda e Recife. Pois, no contexto de ocupação da igreja está a instalação deromeiros e com ela o desenvolvimento urbano do istmo. O desenhado urbano deu origem à primeira rua, a de São Jorge.

De acordo com as evidências arqueológicas e historiográficas, os restos das edificações mais antigas, indicam possíveis processos de urbanização ainda no final do século XVII e sinais de ocupação continuada desde a primeira metade do século XVIII (PESSIS, 2013, p.12).

Baseado em uma planta de Loureto Couto, Vanildo Bezerra Cavalcanti (1977, p. 85), afirma que entre 1680 e a primeira metade do XVIII foram construídas 130 casas

²⁷ Monumento tombado pelo IPHAN em 25/08/1985. Protegido em âmbito municipal por fazer parte da ZEPH 09 pela Lei 16.990/97.

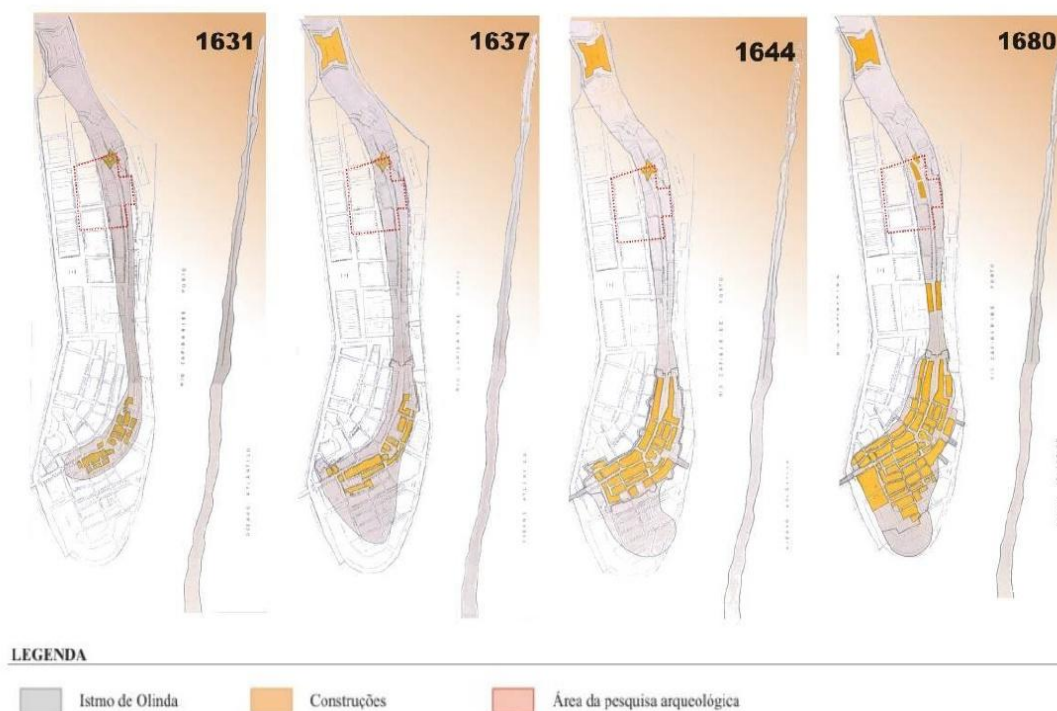
²⁸ A Igreja está dentro do perímetro destinado às escavações arqueológicas que fazem parte do projeto de Requalificação Urbana. Durante as escavações já realizadas apenas parte da sua suposta área sofreu intervenções e as estruturas evidenciadas ainda não apresentam pistas do forte. Acredita-se que com a retomada das escavações na área essas estruturas sejam evidenciadas, visto que localizar o referido forte é um dos principais objetivos do projeto.

no espaço que hoje corresponde a Rua de São Jorge. Sendo, portanto, segundo o autor a rua mais antiga do fora de portas.

Diante dos relatos de Rabello (1979), acredita-se que, anteriormente a ocupação subnormal da Comunidade do Pilar, existia uma ligação direta entre a Rua do Bom Jesus localizada dentro de portas, passando pelo atual Arsenal da Marinha que outrora era a área da porta da terra, e pela Rua de São Jorge, até chegar à Igreja do Pilar. Atualmente este caminho é desviado por instalações do porto e pelas moradias da comunidade.

A partir de mapas históricos foi possível fazer a projeção da evolução urbana do Recife ao longo do século XVII. Nela destaca-se o núcleo urbano da península concentrado ao sul, o qual cresceu significativamente entre 1631 e 1644, período que corresponde à ocupação neerlandesa. O extremo sul, na região do istmo, nota-se apenas ao final do século XVII a presença de uma ocupação civil, visto que antes a área tinha basicamente o uso militar e como caminho, como já foi dito. Foi realçado o perímetro total destinado a escavação arqueológica do projeto de Requalificação Urbana, e como se pode ver até 1680 a área não tinha passado por processos de aterramento. Até este momento só o extremo norte, por abrigar o núcleo urbano, teve sua geografia alterada com o aumento do território.

Figura 7: Evolução urbana do Recife. Observar-se o aumento territorial do istmo através da técnica de aterramento.



Fonte: Fundação Seridó (2016, p. 160).

Todavia, dentro do universo de significados e transformações urbanas, interessa para a presente pesquisa o material referente à quadra 55, em específico a coleção de remanescentes ósseos humanos, a qual será mais explorada adiante. É importante registrar que as escavações arqueológicas até o momento foram concentradas nas quadras: Q40 I – II e Q55.

3.3 Contexto arqueológico da quadra 55

Para iniciar as escavações arqueológicas da quadra 55 foi necessário demolir as habitações da comunidade residente no local. As pesquisas arqueológicas desta quadra tiveram início no dia 07 (sete) de janeiro de 2013 (dois mil e treze) e final no dia 31 (trinta e um) de março de 2014 (dois mil e quatorze).

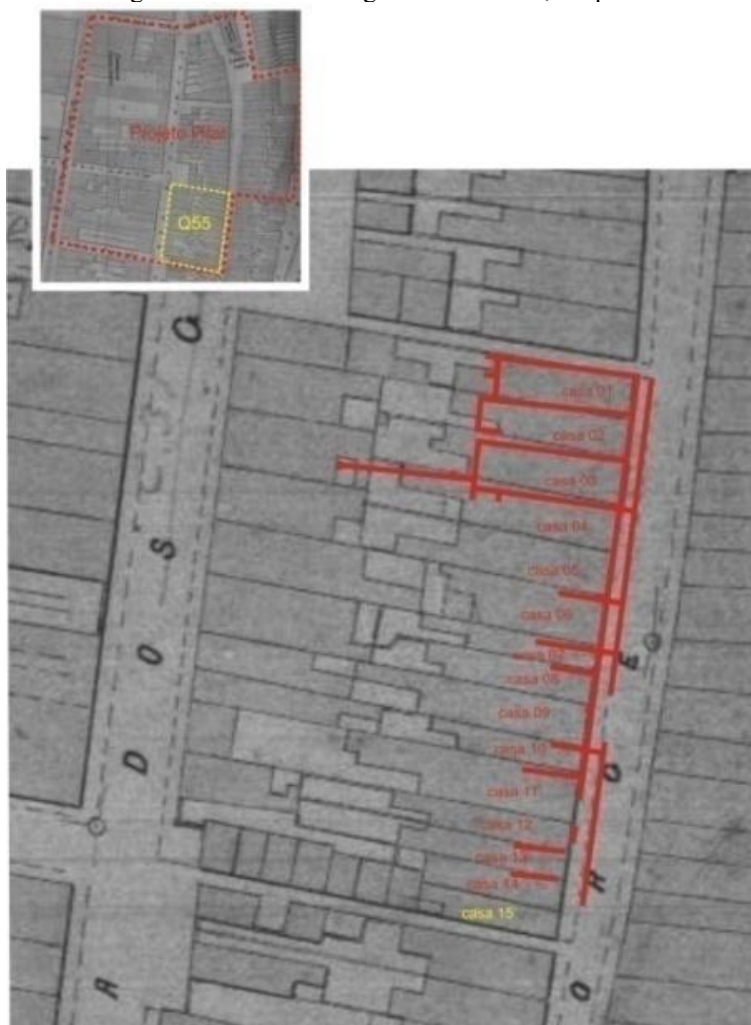
Com base no Relatório Final de Escavação (FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2016), sabe-se que, foi aplicada a metodologia de escavação com a abertura de quadrículas de 1m x 1m, distribuídas em uma malha de orientação norte-sul / leste-oeste. Apresentando, portanto, leste/oeste da quadricula A a U (e uma linha de verificação de - A a -R na quadricula 113) e norte/sul da quadricula 100 a 160.

Devido a quadra 55 estar inteiramente inserida no espaço do istmo original e com isso sua estratigrafia se apresentar bem definida e sem perturbações, diferente das quadras situadas em área de aterro, coube a equipe de arqueologia aplicar o método de escavação por camadas naturais, a qual “consiste na remoção de toda uma camada que apresenta as mesmas características, como por exemplo, tipo de sedimento, tonalidade, granulométrica e tipologia de vestígios nela encontrados” (FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2016, p.163).

O rebaixamento das quadrículas viabilizou a evidência de estruturas construtivas de alvenaria de tijolo e alvenaria mista – tijolo cerâmico maciço e rocha com argamassa de barro e cal. Esta camada apresentou uma média de 1 metro de profundidade. Acredita-se que as estruturas construtivas são parte do registro material que contextualizam as primeiras casas da Rua de São Jorge, já mencionadas.

Conforme as informações registradas pela Fundação Seridó, ao total foram identificadas estruturas construtivas de 14 edificações remanescentes dos séculos XVII e XVIII. Como se pode ver na planta de Douglas Foz de 1909, no local existiram 15 construções com as frentes direcionadas para a Rua de São Jorge.

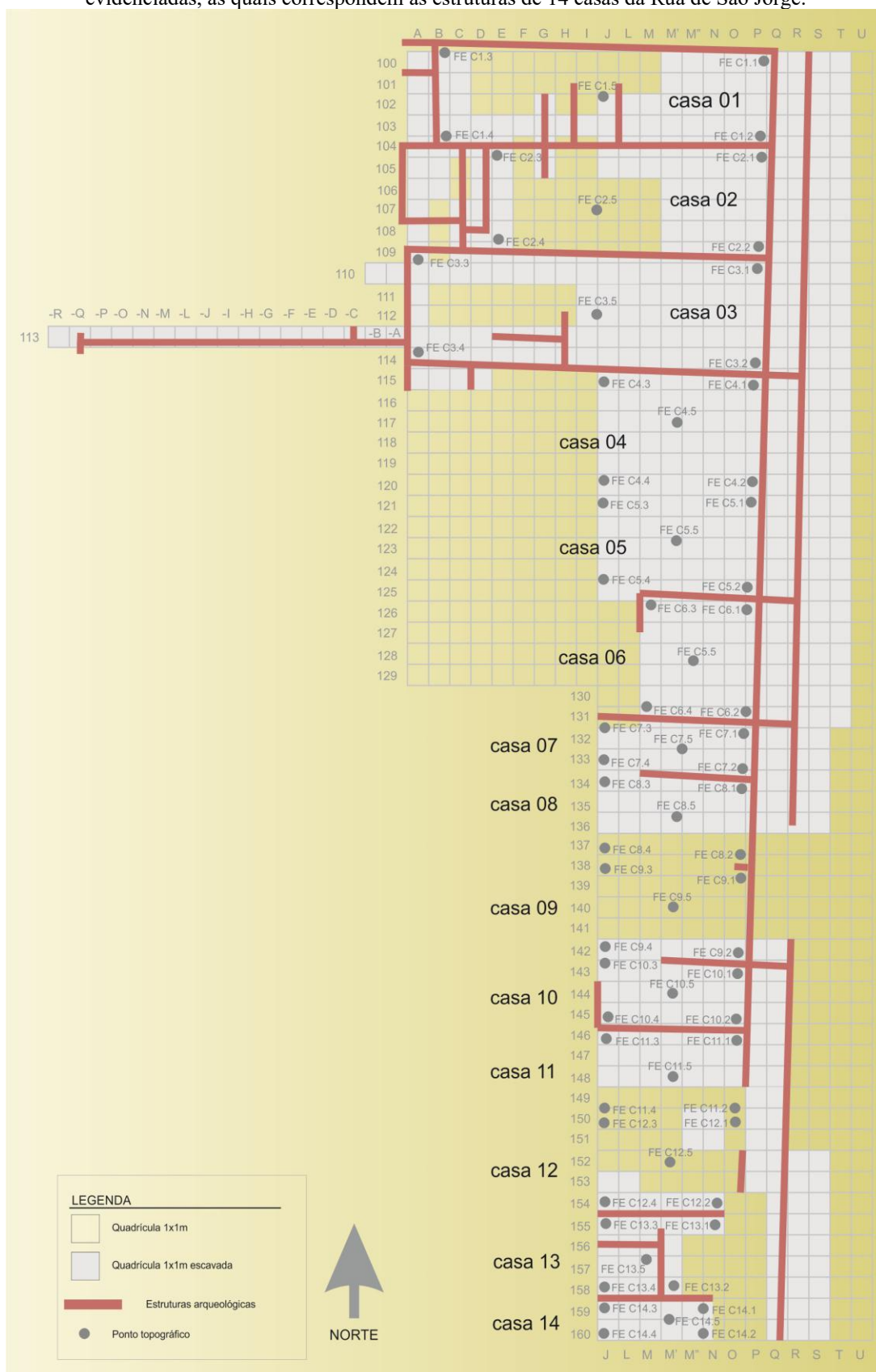
Figura 8: Planta de Douglas Foz de 1909, adaptada.



Fonte: Fundação Seridó.

“Cada construção ocupava o lote em sua totalidade, exceto nos fundos que sempre havia um quintal. Os lotes variavam entre 2,40 e 5,50 m de largura” (RELATÓRIO FINAL, 2016, P. 117). As fachadas das casas estavam voltadas a leste para a Rua de São Jorge, e os fundos a oeste para o rio. A planta produzida a partir da malha arqueológica permite visualizar a distribuição espacial das estruturas das casas.

Figura 9: A planta da malha de escavação. Observa-se em listras vermelhas a disposição das estruturas evidenciadas, as quais correspondem às estruturas de 14 casas da Rua de São Jorge.



Fonte: Fundação Seridó.

Ao ultrapassar verticalmente a camada das estruturas construtivas, com a distância média de 0,25m, com abertura da trincheira 04 foi evidenciada a camada arqueológica²⁹ com a presença dos remanescentes ósseos humanos.

Figura 10: Distância entre as estruturas construtivas e um sepultamento humano.



Fonte: Fundação Seridó.

Tomando como referência o nível da superfície atual, o relatório final indica que esta camada arqueológica foi evidenciada na “profundidade entre 1,40 e 1,75 m” (FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2016, p.164). Porém os desenhos técnicos produzidos em campo e a planta da malha de escavação, que foram analisados nesta pesquisa, registraram a ocorrência de esqueletos a partir de 1,30 até 1,60 aproximadamente.

Ainda conforme o relatório de escavação (FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2016, p. 158), os esqueletos estão horizontalmente distribuídos em um mesmo nível de ocupação, a variação de profundidade entre a camada das estruturas e a camada dos esqueletos se dá em referência as bases de fundações das casas, ou seja, as estruturas que tiveram sua fundação mais profunda estão verticalmente mais próximas dos esqueletos.

²⁹ Para melhor compreender a minuciosidade do método de escavação, ver Relatório Final, disponível no acervo do IPHAN-PE (FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2016).

Neste contexto é possível identificar através do Princípio da sobreposição³⁰ que os esqueletos são historicamente mais antigos que as estruturas das casas, por estes se encontrarem verticalmente abaixo das referidas estruturas. Essa informação é de fundamental importância no desencadeamento das discussões acerca do contexto histórico do sítio.

Referindo-se propriamente a camada dos esqueletos, as escavações arqueológicas evidenciaram e registraram:

Conjunto de 65 (sessenta e cinco) sepultamentos, 27 (vinte e sete) esqueletos e 1 (um) crânio foram escavados, retirados e levados para laboratório. Outros 09 (nove) esqueletos começaram a ser escavados em dezembro de 2013, mas não puderam ser totalmente preparados para registro e coleta em função do acúmulo de água das chuvas. Desde janeiro até o último dia do trabalho de campo, 31 de março de 2014, encontravam-se submersos pela água, portanto, não puderam ser manipulados. São eles: SEP. 08, 09, 11,19, 21,25, 28, 27 e 50 (FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2016, p.196).

Como dito no relatório, as escavações foram prejudicadas inicialmente pelas chuvas, visto que estas colocaram em risco a integridade dos esqueletos, e posteriormente por motivos contratuais. Assim, qualquer pesquisa que utilize os esqueletos como objeto de estudo estará trabalhando com uma amostra, sem saber a porcentagem desta, uma vez que não se sabe ao certo quantos esqueletos existem ao todo. Vale salientar que até o presente, não foi dado prosseguimento a pesquisa arqueológica da quadra 55.

Neste sentido, pôde esta campanha identificar apenas o limite oeste do espaço aonde os esqueletos se encontram, “este coincide com o limite natural do istmo que esta ao longo das quadrículas I/J, significando que só há sepultamentos até essas quadrículas” (FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2016, p.162). As direções norte e leste foram exploradas até os limites da quadra, porém estes limites não coincidiram com o limite do espaço utilizado para enterrar, revelando a necessidade de ampliar as escavações nesses sentidos, para além das fronteiras das quadras. Destaca-se que no limite oeste não foi encontrado nenhum demarcador do espaço, como um muro ou algo que o remeta, só com a continuação das escavações que poderá ser evidenciado se em algum momento existiu a delimitação desse espaço.

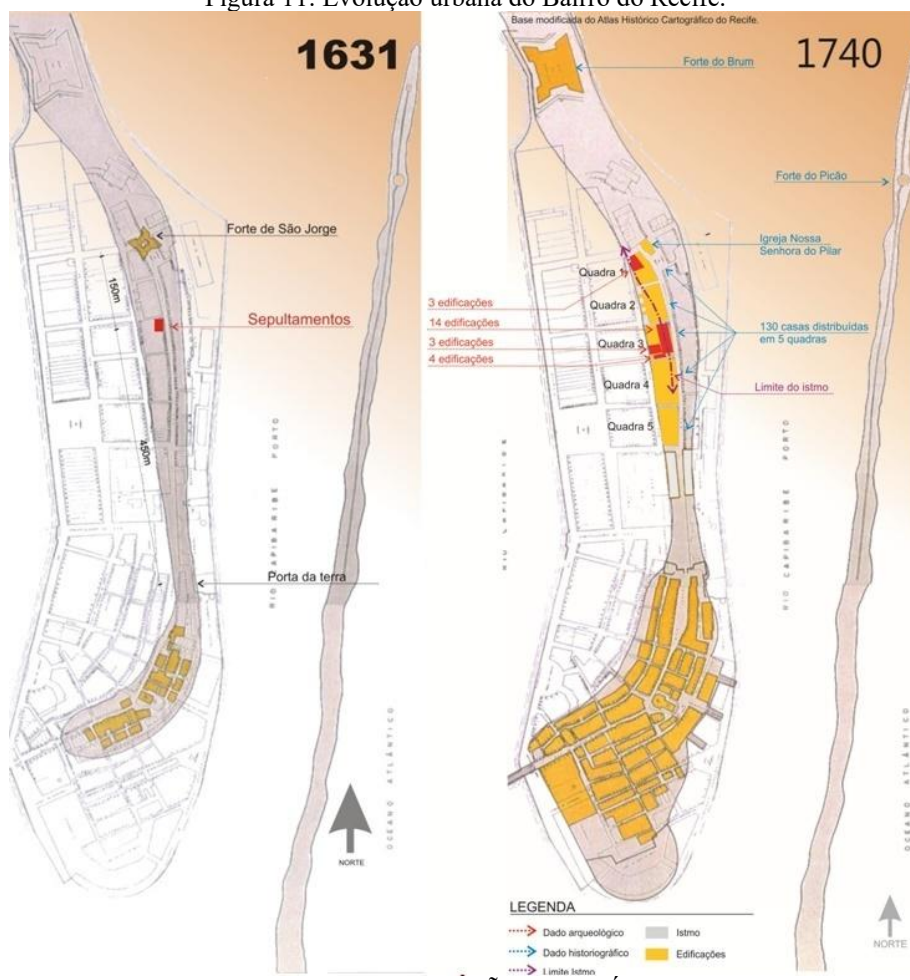
³⁰ O princípio de sobreposição, para determinar a estratigrafia diz que as estruturas mais abaixo verticalmente são mais antigas que as mais altas, isso claro, se o solo não apresentar indicador de revolvimento.

Com isso, fica esclarecido que durante o trabalho realizado pela parceria entre a Fundação Seridó e a UFPE, nem todos os 65 esqueletos identificados foram totalmente evidenciados, escavados e levados a laboratório.

Geologicamente, os esqueletos foram localizados no solo original da restinga, não sendo, portanto, nenhum dos 65 (sessenta e cinco) localizado na área aterrada. A partir disso, com base na projeção da evolução urbana fundamentada nos mapas, é sabido que o local até o segundo quartel do século XVII não havia passado por significada transformação urbanística e, só apenas através do mapa do século XVIII é possível verificar o aumento do território por meio de aterramentos. Desta forma, junto às estruturas construtivas, esse é mais um indicador que delimita essa camada temporalmente até o século XVII.

Como pode ser observado nos mapas abaixo. No mapa de 1631 estão representados o Forte de São Jorge, a Porta da Terra, as edificações do povoado e o espaço utilizado para os enterramentos. Observar-se também a visão morfológica do istmo antes dos processos de aterramento. Já o mapa de 1740, estão representados elementos que passaram a fazer parte da paisagem como as edificações no Fora de Portas, a Igreja de São Jorge no local do Forte de São Jorge e processos de aterramento tanto no povoado como no Fora de Portas, principalmente. Fonte: Fundação Seridó, 2016.

Figura 11: Evolução urbana do Bairro do Recife.



Fonte: FUNDAÇÃO SERIDÓ.

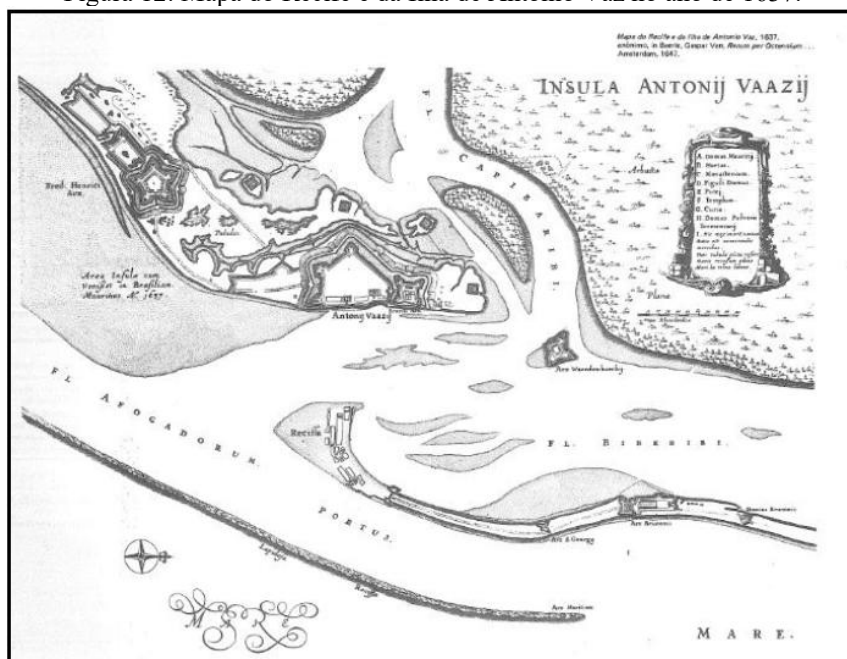
Assim, considerando que os enterramentos foram anteriores as técnicas de aterramento e que a oeste chegaram ao limite do istmo, entende-se que existiu de alguma forma uma relação espacial entre o rio e os enterramentos, tornando possível que do espaço reservado aos enterramentos dava-se para ver o rio. Resta saber se no sentido leste o espaço destinado aos esqueletos se relacionou com o mar, para melhor compreender a distribuição espacial e ocupação do solo.

Em relação à constituição do solo local, Leandro Santos (2013), chama atenção para o fator tardio de formação das restingas quando comparadas a outras unidades geomorfológicas do Brasil. Deste modo, o geógrafo afirma, apoiado em Gomes (2005), que “os solos de restinga são classificados como Podzóis (Espodosolos) e Areias Quartzosas Marinhas (Neossolos Quartzarênicos)” (SANTOS, 2013, p.36). Arqueologicamente, interessa saber que os dois tipos de solos em geral apresentam horizontes desenvolvidos “são arenosos, quimicamente pobres e têm sua formação a partir de sedimentos fluvio-marinhos datados do período quaternário” (OLIVEIRA,

2007, p.2). Santos (2013), por sua vez considera que nos séculos iniciais da ocupação europeia, o solo em processo de formação era predominantemente do tipo Neossolos Quartzarênicos.

Fundamentados no mapa do século XVII e na estratigrafia da restinga Santos e Silva (2016) consideram que, mais ao extremo sul o predomínio de material é de origem fluvial oriundo da Bacia do Pina, ao extremo norte o predomínio se deu com sedimentação do material oriundo do mar, majoritariamente de granulometria fina. Sendo, portanto, o último correspondente à composição do Sítio em estudo.

Figura 12: Mapa do Recife e da Ilha de Antônio Vaz no ano de 1637.



Fonte: (SANTOS; SILVA, 2016).

Todavia, a influência que o agente hídrico exprime sobre o agente geológico não restringe a sua responsabilidade apenas aos processos de erosão, transporte e deposição dos sedimentos, como também na formação do próprio agente geológico. A proximidade com o mar, a variação da maré, a profundidade do lençol freático e o regime de chuvas, são fatores que podem regular a relação entre os indivíduos e o solo. Sendo assim, é fundamental atentar para a realidade do Sítio do Pilar na qual, a profundidade do lençol freático sofre alterações de acordo a oscilação da maré e consequentemente o aumento do nível do mar (oriente) e do rio (ocidente)³¹. Somado aos sistemas atmosféricos que atuam diretamente na restinga, como bem mencionou Santos (2013), tanto a Massa Tropical Atlântica - MTA - quanto a Zona de

³¹Através do arquivo arqueológico produzido em campo, sabe-se que muitos dias as escavações foram paralisadas devido a altura do lençol freático, como por exemplo, no início de janeiro de 2014 (RDO 02/01/2014).

Convergência Intertropical - ZCIT. A primeira apesar de atuar todo o ano é mais incidente sobre o local no inverno, a segunda “atua na restinga Recife nos meses de novembro-maio, gerando chuvas intensas e abundantes com trovoadas” (SANTOS, 2013, p. 26).

Deste modo, por ser um local que apresenta regime de chuvas regular, é uma unidade geomorfológica que apresenta muita água. É preciso, portanto, pensar na drenagem dessa água pluvial, considerando que o lençol freático é relativamente próximo a superfície. Esses condicionantes interferem diretamente na relação do ser humano com o solo. Pensando em longo prazo desde o depósito desses esqueletos, até a descoberta arqueológica, eles estiveram submetidos a intensos processos de lixiviação³².

Esses fatores não só intervêm na conservação do material ósseo, como também na própria dinâmica de escavação. Pois, como pode ser visto nos relatórios de campo, as escavações dos esqueletos foram por muitas vezes interrompidas, seja pelo acúmulo de água das chuvas, seja pela altura do lençol freático. A exemplo, no dia 02 de janeiro de 2014, foi registrado que “Sem presença de chuva durante o dia. O lençol freático continua alto, com isso os esqueletos (19, 21, 25, 27, 28, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50 e 51) ainda estão sob uma lâmina d’água de 0,10m” (ARQUIVO DA FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2014).

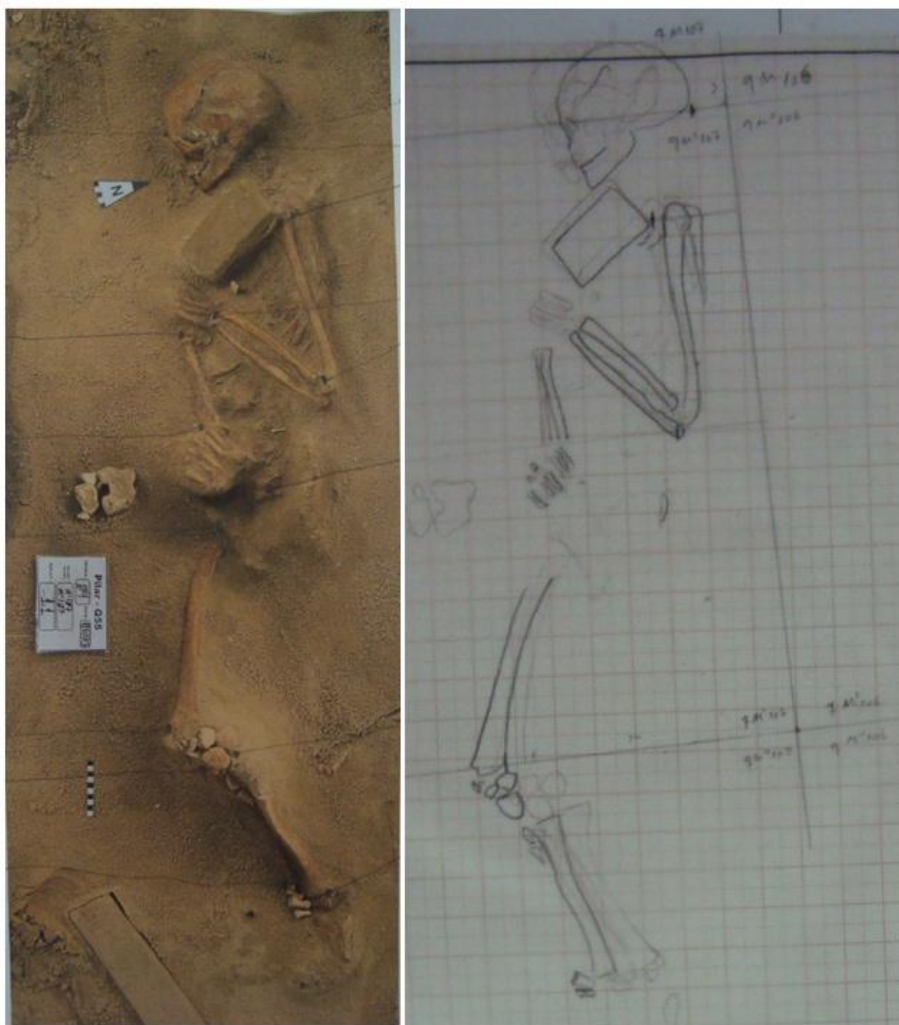
No tocante ao aspecto cultural e os elementos do enxoval funerário que compõe o Sítio do Pilar, isto é, ao parâmetro que melhor traduz o sentido das práticas funerárias, há ausência de vestígios. Isto significa que não foi encontrado nenhum vestígio de caixão, mortalha, vestimentas, objetos em geral, isto é, nenhum vestígio da cultura material além dos esqueletos. Porém isso não reverbera na exclusão da análise cultural, posto que “as presenças e as ausências, estatisticamente definidas (porque dificilmente se encontrarão presenças e ausências absolutas), seriam o ponto de partida do raciocínio indutivo contextualista³³” (ALARCÃO, 1997, p.13).

Entretanto, atenta-se para a presença de um vestígio, um tijolo holandês de frisia apoiado acima do braço esquerdo do sepultamento 11, como se pode verificar através do desenho técnico e registro fotográfico produzidos em campo. Este tijolo pode não estar relacionado ao aspecto cultural da técnica de sepultamento no sentido da intencionalidade, mas ter sido inserido posteriormente através de intrusão no solo.

³² É basicamente a retirada de elementos químicos de uma rocha, por exemplo, através da exposição a água por um determinado tempo.

³³ O autor se refere à arqueologia pós-processual.

Figura 13: Fotografia e desenho técnico do sepultamento 11.



Fonte: Fundação Seridó.

É sabido pela arqueologia que a ausência desses vestígios no sítio não implica que nunca possa ter existido algo desta natureza, dado que podem ser materiais que passaram por transformações fisioquímicas e se perderam no tempo. Principalmente se for considerado o contexto ambiental local, como por exemplo, a ação da água salina do lençol freático influenciada pelo mar. Contudo, materiais inorgânicos, que apresentam maior resistência às ações ambientais, como botões de roupas, pregos e metais e que podem ser associados a caixão, por exemplo, também não foram encontrados.

De forma que, a partir dos indícios trazidos na pesquisa do arqueólogo André dos Santos (SANTOS, 2016), sobre diagenese óssea, é concebível que as águas subterrâneas exerçam relevante poder de transformação sobre o material arqueológico. Com o apoio do quadro 6 produzido em sua dissertação, baseado em Goffer (2007), existem entre os processos diagenéticos quatro fatores que podem afetar um determinado sólido:

Autogênese - cristalização que ocorre entre partículas de um determinado material, ou em espaços vazios entre sedimentos, ou em novos minerais introduzidos por água subterrânea; Cimentação - ligação de partículas de um determinado material ocorrida pela chegada de novos cristais, esta última possibilitada a partir da precipitação de água subterrânea; Dissolução – dissolução de um determinado material por água subterrânea; Recristalização - reorientação de cristais, que compõem um determinado material, como resultado da dissolução e subsequente reprecipitação dos mesmos, ambas ocasionadas pela ação de água subterrânea (SANTOS, 2016, p. 50).

Neste universo, chama atenção principalmente o processo diagenético de dissolução, no qual materiais orgânicos podem ter sido dissolvidos com a ação das águas subterrâneas. A conservação dos materiais associados e dos próprios esqueletos depende dos fatores que formaram o registro arqueológico, como bem salientaram Silva, Ghetti e Santos (2016), o que permite que estes vestígios arqueológicos apresentem diferentes níveis de conservação.

Segundo Sérgio Silva, “a deposição do morto constitui um processo cultural ou uma série de processos pelos quais um grupo humano trata os remanescentes físicos de seus mortos” (SILVA, 2005-2006, P. 113). Para melhor compreender os processos pelos quais os esqueletos estudados foram submetidos, as informações retiradas do relatório final (2016), de croquis e de fotografias foram tratadas como base na metodologia proposta pelo referido arqueólogo (SILVA, 2005-06).

Tem-se assim: a forma de deposição para todos os esqueletos por inumação primária³⁴, lado a lado, articulados ou semiarticulados; enterramentos individuais e em duplas; a posição dos corpos é caracterizada como decúbito dorsal, na qual todos estão deitados com o dorso voltado para baixo; a orientação cardinal apresenta 63 esqueletos com os eixos crânio-pelve direcionados oeste-leste (W/E) e 2 esqueletos com os eixos crânio-pelve direcionados leste-oeste (E/W), ou seja, apenas dois esqueletos não estão com a cabeça voltada para o mar (leste); A rotação do crânio e da face não apresentou uniformidade, tinham posições diversas como norte, sul, para baixo, para cima, contudo, chama atenção em determinados esqueletos uma inclinação na cabeça preenchida com areia. Os membros superiores podem apresentar os graus de flexão: esqueleto fortemente fletido, fletido, levemente fletido ou estendido; no Sítio do Pilar os esqueletos apresentam a disposição dos membros superiores: cruzados sobre o tórax (com mãos sobre os braços); cruzados sobre o abdômen; estendidos ao longo do corpo

³⁴Enterramento primário se constitui na primeira deposição do cadáver. Quando escavado em contexto arqueológico geralmente encontra-se o esqueleto articulado, todavia processos pósdeposicionais podem comprometer a articulação.

com mãos sobre a pelve ou sobre o fêmur; com um braço estendido e o outro fletido ou semifletido (sobre a pelve ou sobre o abdômen). Os membros inferiores apresentaram-se estendidos e levemente fletido. Silva, baseado em Ubelaker (1996), aponta as angulações correspondentes às flexões: “estendido” ($\hat{A}$ aproximadamente 180°), “semifletido” ($\hat{A}$ maior ou igual a 90° e menor que 180°), “fletido” ($\hat{A}$ menor que 90°) e “fortemente fletido”⁶ ($\hat{A}$ aproximadamente igual a 0°)” (SILVA, 2005-2006, p.126).

Em relação à cova, por nenhum dos esqueletos apresentarem caixão ou algo desta natureza, sua evidenciação e profundidade foram comprometidas e não puderam ser visualizadas em campo. Não havia, também, nenhum marco de cova que pudesse identificar a realização do enterro.

De toda forma, é executável fazer uma análise da disposição espacial entre as covas, visto que os esqueletos “estavam dispostos de forma linear, não apresentando regularidade no distanciamento entre eles” (FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2016, p.182). Em alguns casos uma pequena flexão nos joelhos induz a reflexão dos possíveis limites das covas, sendo estes menores que os corpos, como sugeriu o arqueólogo JoulDES Duarte (2016, p. 176).

Figura 14: Sepultamento 46. Nota-se que o esqueleto não está posicionado esticado, tanto os ombros, o quadril, como as pernas apresentam inclinações que podem sugerir sua adequação a um espaço menor, no caso a cova.



Fonte: Fundação Seridó.

Adentrando a espacialidade histórica, faz-se necessário refletir sobre a relação entre a prática de enterrar e a paisagem de então. Paisagem não em seu sentido estático, mas, sobretudo, de construção histórica. O espaço e sua organização têm participação ativa, desde sua escolha até sua utilização após a realização dos enterramentos.

A princípio é indispensável saber que geograficamente os esqueletos estão localizados na região historicamente estabelecida como Fora de Portas³⁵. Isto posto, é presumível georreferenciar o espaço destinado aos enterramentos: a 150m da Igreja do

³⁵ Explicação rápida e menção a discussão no histórico.

Pilar, a 450m da Porta da Terra. Todas essas metragens pensadas como distâncias podem contribuir para a contextualização dos esqueletos, proposta que será desenvolvida em outras sessões.

Por fim, o registro gráfico dos remanescentes se deu de forma bastante minuciosa, exaustiva como deve ser.

O registro incluiu fotografias verticais com utilização de bolha de nível, a fim de diminuir a distorção da imagem; desenhos técnicos com elevada precisão; topografia de pontos específicos do esqueleto que permitirá identificar a relação dos ossos entre si, e finalmente, o escaneamento laser 3D que permitirá reproduzir a situação real identificada na escavação. Esse método permite que a escavação seja vivenciada novamente mesmo depois de finalizada (FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2016, P165.).

Para o escaneamento 3D foi utilizado o Scanner Minolta Vivid 910, o qual possibilitou a elaboração de imagens tridimensionais com textura aplicada dos esqueletos. O material produzido em campo constitui em: ficha de esqueleto, desenho técnico, fotografia, prontos topográficos e escaneamento. “Após o registro, cada sepultamento foi retirado do campo seguindo metodologia sistemática rigorosa de identificação e armazenamento dos ossos individualmente” (FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2016, p.169).

Figura 15: Processo de escaneamento 3D dos esqueletos.



Fonte: Fundação Seridó, XII Relatório Técnico, 2013.

3.4 Análises e pesquisas arqueológicas

Os vestígios arqueológicos encontrados no Sítio Pilar vêm sendo objeto de estudos em diferentes pesquisas acadêmicas, em nível de graduação, mestrado e

doutorado. Cada qual em sua temática contribui para a elaboração de conhecimento acerca das sociedades pretéritas que por ali habitaram. Afora as pesquisas que resultaram em TCCs, dissertações e teses, estão em andamento análises que também têm ampliado o conhecimento acerca do cotidiano dos indivíduos inumados no Recife de outrora.

Capazes de armazenar acontecimentos de uma época, os ossos humanos³⁶ se configuram como um importante acervo de dados para os arqueólogos, principalmente quando estes se revelam como o único material arqueológico, como é a realidade do Sítio Pilar, com a ausência de acompanhamento funerário em todos os enterramentos.

Todavia, as análises exigem que o registro e a coleta de campo sejam extremamente minuciosos e rigorosos para que as interpretações apresentem coerência. “Um hueso por sí mismo aporta poca información, siendo el conjunto de los datos obtenidos en un determinado contexto el que permite interpretar y extraer el máximo de conocimientos sobre el mismo”³⁷ (CAMPILLO; SUBIRÀ, 2004, p.199).

É, também, de fundamental importância que antes de iniciar as análises, o arqueólogo esteja atento aos processos de diagênese que os ossos foram submetidos, ou seja, levar em consideração o contexto ambiental do material a ser estudado promovendo uma associação entre os dados ambientais, biológicos e culturais na hora de seu tratamento. A ciência que segundo GOFFER (2007), se preocupa com os processos de decaimento e fossilização ocorridos em restos de organismos mortos é a tafonomia. Conforme (CAMPILLO; SUBIRÀ, 2004, p. 199), as alterações tafônicas podem ser devidas a três fatores: agentes físicos e mecânicos, agentes químicos e agentes biológicos.

Nesta perspectiva, realizar análises físicas, químicas e biológicas nos remanescentes ósseos possibilita um aprofundamento no aspecto cultural, o que tem grande significado no momento das interpretações, pois partindo dessas análises é possível estudar hábitos alimentares, atividades físicas, doenças, perfil demográfico, patologias, casos de violência, entre tantas outras questões culturais. Todavia,

³⁶“O osso é um tecido composto que consiste em fosfatos de cálcio (material inorgânico) precipitados em uma matriz de colágeno (material orgânico). As concentrações desses materiais na composição óssea variam consideravelmente com a idade e o tipo de osso, no entanto, o componente inorgânico corresponde a, aproximadamente 69% do material ósseo, enquanto o componente orgânico corresponderia a 22% do total, geralmente os restantes 9% são preenchidos por água. O corpo humano é constituído por 206 ossos” (MUTZENBERG *et al.*, 2015, p. 158).

³⁷ Um osso por si mesmo aponta pouca informação, sendo o conjunto de dados obtidos em um determinado contexto o que permite interpretar e extrair o máximo de conhecimentos sobre o mesmo.

“solamente se pueden estudiar aquellas patologias que afectaron de forma directa o indirecta al hueso”³⁸ (CAMPILLO e SABIRÀ, 2004, p. 217).

A análise do perfil biológico permite um conhecimento essencial da população estudada, a partir dela várias outras análises se desdobram, inclusive as culturais. Definidos por indicadores que compõem o perfil biológico são:

- a) estimativa da idade a morte;
- b) estimativa e determinação do sexo;
- c) estimativa da ancestralidade;
- d) estimativa da estatura;
- e) paleopatologia;
- f) investigação dos traumas do esqueleto;
- g) tafonomia;
- h) antropologia dental;
- i) demografia.

Um indicador do perfil biológico pode relaciona-se a diferentes fatores, sejam biológicos ou sociais. Por exemplo, o desgaste dental “Em general está em relación com La dieta y com ciertas actividades culturales, sobre todo cuando los dientes se utilizan como <<tercera mano>>³⁹ (CAMPILLO; SUBIRÀ 2004, p. 219), assim como também os traumas, que podem revelar um evento relacionado a um acidente como também a violência.

Até o presente, as análises aplicadas à coleção do Sítio Pilar abrangeram os indicadores a/b/c/e/f/g. Os resultados do Perfil Biológico são, portanto, fundamentais para a discussão acerca de quem são essas pessoas que ali foram enterradas, ou seja, as hipóteses trabalhadas são fundamentadas, principalmente, nestas análises.

O relatório final (FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2016) apresenta a análise realizada pelo bioarqueólogo Sergio Silva, é fundamental ressaltar que os dados correspondem ao total de 14 indivíduos. Lembrando que foram evidenciados 65 esqueletos, destes 28 foram retirados, sabendo que o universo de 65 pode ser aumentado caso o espaço seja 100% escavado.

³⁸ Somente as patologias que afetaram de forma direta ou indireta os ossos podem ser estudadas (tradução livre).

³⁹ Em geral, está relacionado com a dieta e com certas atividades culturais, especialmente quando os dentes são usados como << terceira mão >>.

Conforme o Relatório Final (2016, p. 175), os esqueletos analisados são do sexo masculino (um esqueleto apresentou dúvida quanto ao sexo); de indivíduos possivelmente europeus; as idades foram divididas em grupos, 2 indivíduos com idades entre 15 e 19 anos, 10 indivíduos com idades entre 20 e 30 anos, 1 indivíduo com idade entre 45 e 50 anos e em 1 indivíduo não foi possível obter a idade até a publicação do relatório.

Silva (2015),⁴⁰ relacionou as patologias presentes entre os esqueletos às doenças que acometiam a população durante o Brasil Holandês, destacando principalmente a recorrência do escorbuto entre esses indivíduos enterrados.

Outros traumas podem ser visualizados a partir do arquivo arqueológico produzido em campo e em laboratório. Imagens do esqueleto 03 sugerem a ocorrência de trauma cortante *antemortem* no osso frontal. Do esqueleto 03 só foi retirado do sítio a cabeça, assim não é sabido se existem outros traumas no resto do corpo que possam ser contextualizados ao da cabeça. A ficha de sepultamento do indivíduo 16 indica que a clavícula foi fraturada *antemortem*.

Figura 16: Crânio do sepultamento 03. Atenta-se para o trauma cortante *antemortem* no osso frontal.



Fonte: Arquivo da Fundação Seridó.

Análises laboratoriais elaboradas pelos arqueólogos Sérgio Silva e André Santos, inferem a ocorrência de lesões *antemortem* e *perimortem* em alguns esqueletos. Ressaltam os pesquisadores,

⁴⁰Ver dissertação: SILVA, Ilana. Arqueologia da doença no cemitério histórico do Pilar-PE. *Dissertação* (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 2015. 142 f.

A presença de lesão cicatrizada, na região do neurocrânio (antemortem), não cicatrizada (perimortem) e na face (antemortem) no indivíduo 48; lesões corto contusa e contusa antemortem nas faces dos indivíduos dos seps. 45e46 e dois casos de lesões perimortem: nos indivíduos 44 e 58 nestes, possivelmente provocadas por objeto(s) pérfuro-contundente(s). No 44, a ferramenta provavelmente adentrou na parte superior e saiu próximo do forame magno (SILVA; SANTOS, 2017, [s/p]).

Por sua vez, o exame de DNA mitocondrial permite saber a ascendência dos indivíduos enterrados, contudo quando as amostras osteológicas foram para análise não apresentaram DNA suficiente para produzir resultados palpáveis. O laboratório utilizado para a realização da análise foi o Laboratório de Genética Humana da UFPE.

O colágeno é um grande aliado no desencadear das análises arqueológicas, “a alta concentração de colágeno no osso (22%, em peso, e 36% em volume) e sua facilidade de isolamento em uma amostra torna esse material ideal tanto para datação por radiocarbono quanto para as análises de isótopos estáveis” (SANTOS, 2016, p.52). Todavia, até o presente não foi possível realizar datações no material do Pilar a partir de amostras de colágeno. Segundo André Santos (2016), existem processos diagenéticos que comprometem a amostra, no contexto do colágeno, especificamente: a deterioração química (mais lenta) do componente orgânico (as fibras de colágeno), e outras moléculas, como osteocalcina, DNA e proteínas morfogenéticas ósseas – BMPs; (SANTOS, 2016, p.53). Isso porque

a perda lenta de colágeno se dá pela ocorrência da hidrólise⁴¹ química, que provoca um evidenciamento da porosidade do vestígio ósseo (simultaneamente à ocorrência da hidrólise, acontece também o reenchimento desses poros por materiais do seu entorno, que é presumidamente um dos principais mecanismos que conduzem à fossilização de ossos). A taxa em que o colágeno é perdido dependerá do tempo o qual o vestígio ósseo permaneceu enterrado, da temperatura (caso sejam elevadas, tal taxa será aumentada) e do pH do ambiente no qual o mesmo está inserido. É importante ressaltar que ambos os extremos de pH podem causar a aceleração da hidrólise, uma vez que o colágeno também é sensível a ambientes alcalinos (SANTOS, 2016, p. 53).

O estudo do Ph por sua vez foi explorado pelo o arqueólogo Ramon Miranda (2015), o qual ao estudar o Sítio Pilar, realizou a análise do Ph do solo a partir de três amostras de sedimentos presentes nos sepultamentos 46, 48 e 53. Os resultados por ele obtidos foram: sep. 48- ph 7,36; sep. 46- ph 7,41; sep. 53- ph 7,62. O que denota que “Todos os phs, portanto estão na mesma faixa, enquadrando-se de neutra a levemente básica” (MIRANDA, 2015, P.66). Para o pesquisador, o agente de maior influência na degradação dos ossos no processo diagenético não foi o ph do solo.

⁴¹ A decomposição de uma substância devido ao seu contato com água (SANTOS, 2016, p.53).

A remoção do componente inorgânico, como decorrência do baixo pH do solo, permite que micro-organismos acessem o colágeno e o utilizem como alimento, liberando assim enzimas microbianas extracelulares para a realização de tal tarefa. Desse modo, o ataque microbiano é em muitos aspectos funcionais semelhante ao mecanismo de dissolução (SANTOS, 2016, P. 55).

Figura 17: Medição do Ph.



Fonte: Fundação Seridó.

Afunilando ainda mais os elementos que possibilitam relacionar a cronologia, as pesquisas anteriores cruzaram os dados do perfil biológico com informações historiográficas buscando enquadrar os indicadores às características históricas das populações que viverem no Recife anteriormente a 1680. Deste modo, a origem dos enterramentos evidenciados no Sítio Pilar vem sendo contextualizada temporalmente ao período em que a Capitania de Pernambuco esteve sob o poder da Companhia das Índias Ocidentais (WIC), entre 1630-1654, sendo os esqueletos remanescentes de soldados da Companhia. Esta interpretação considerou, principalmente, o sexo masculino para todos os esqueletos, a ancestralidade caucasiana e a predominância de idade à morte ser considerada adulta.

Essas análises são base para as diferentes abordagens que podem ser pesquisadas sobre o sítio. Não representam apenas dados estatísticos, como afirmou o arqueólogo responsável pela escavação dos esqueletos do Sítio Pilar, Sergio Silva,

Mais do que informar sobre os aspectos morfométricos, morfoscópicos, paleopatológicos ou paeloepidemiológicos de um ser humano, os dados mortuários extraídos e processados pelos arqueólogos, oferecem a possibilidade da construção de inferências sobre as sociedades dos vivos, as

suas práticas sobre o ente falecido, a respeito da morte e mesmo sobre suas formas de subsistência e hábitos da vida cotidiana que deixaram sinais no esqueleto, nos dentes ou que se tornaram acompanhamentos funerários (SILVA, 2014, p. 97).

4 A NOVA HOLANDA (1630-1654)

A Nova Holanda⁴² se configura como um período de ruptura entre os trezentos e vinte e dois anos de colonização da América Portuguesa (1500-1822). O breve período de vinte e quatro anos em que os neerlandeses conquistaram as terras do Império Marítimo Português (1630-1654), é objeto de grande investigação no campo da historiografia, sendo comumente intitulado de “Brasil Holandês”.

A historiografia tradicional dispõe de grandes clássicos que tiveram decisivas contribuições para o entendimento do período, como José Antônio Gonsalves de Mello, Evaldo Cabral de Mello e Charles Boxer, principalmente. E não menos importante, a historiografia atual vem através de jovens pesquisadores trazer novas discussões, sob um prisma renovado no pensar e no fazer história, o que permite revisitar esse tempo remoto para fazer-lhe perguntas atualizadas e assim contribuir para o grande ofício de reescrita da história. Dessa rica e atuante nova geração de historiadores estão as contribuições de Bruno Miranda (2011), Daniel Breda (2007), Rômulo Xavier (2008), Carlos Miranda (1997), entre outros. Ademais, é de fundamental importância utilizar a produção dos cronistas e viajantes que estiveram presentes na conquista e que através de seus relatos permitem uma riqueza minuciosa de detalhes do cotidiano setecentista.

Desta forma, sendo este um período de rica contribuição documental e historiográfica, não é interesse da presente pesquisa esmiuçar todo o tempo histórico, mas buscar contextualizar historicamente os acontecimentos que podem contribuir para analisar o sítio arqueológico, por ora estudado, dentro da hipótese proposta. Visto que o intento não é apenas expor os acontecimentos, mas, sobretudo, contextualizá-los.

Neste sentido, ao considerar a relação dos remanescentes ósseos humanos com a utilização do Forte de São Jorge como hospital de campanha e a possibilidade da ocorrência de práticas funerárias judaicas, o eixo histórico será basicamente a participação dos soldados de guerra de origem judaica principalmente, que serviam à Praça do Recife, a partir de 1638. Contudo, deve-se ressaltar que ainda não foi feito um

⁴²A documentação neerlandesa trata o território ocupado através do termo conquista, nunca colônia, e o nome oficial desta conquista deu-se como Nova Holanda, como bem ressaltou José Antônio Gonsalves de Mello (2004a) e Bruno Miranda (2011).

trabalho historiográfico que trate especificamente sobre os soldados judeus da WIC, o que dificulta em alguns momentos o avanço da contextualização⁴³.

É comum encontrar uma divisão didática que contribui para o entendimento histórico. Assim, de forma sucinta, “pode-se dividir a ocupação neerlandesa no Brasil em três fases distintas: conquista (1630-1637), expansão (1637-1644) e declínio (1644-1654)” (MIRANDA, 2016, p. 165).

É fundamental dizer que, apesar deste período ser reconhecido como o Brasil Holandês, à jurisdição dos Países Baixos em terras da América Portuguesa se restringiu as Capitanias do Norte, especificamente ao que hoje corresponde à região Nordeste do Brasil, com exceção da Capitania da Bahia de Todos os Santos.

Para compreender a atuação dos Países Baixos, no território que era politicamente uma extensão de Portugal, é indispensável atentar, mesmo que de forma sucinta, para o contexto histórico que os países europeus passavam desde o século XV, no intuito de se modernizarem.

A conquista das capitanias do norte do Brasil fez parte da execução do capitalismo mercantilista. Sumariamente, o acirramento que findou na conquista das colônias portuguesas por parte dos Países Baixos foi iniciado a partir de conflitos entre Países Baixos e Espanha, no processo de independência das Províncias dos Países Baixos, na chamada Guerra dos Oitenta anos travada contra Felipe II, o Rei da Espanha (1568 – 1648), “cujo órgão máximo de governo eram os Estados Gerais” (LUCIANI, 2007, p.7). Quando independente, a República das Províncias dos Países Baixos, era constituída por Frísia, Holanda, Groningen, Overissel, Zelândia, Utreque e Gueldres. Essa independência política dá-se em um contexto europeu onde a monarquia predominava.

Dito isto, é importante diferenciar a constituição da Holanda atual, como Reino dos Países Baixos, da Holanda do século XVII, como uma das províncias. De forma que, ao considerar a atuação da República das Províncias dos Países Baixos, não será utilizado como referência o termo holandês, sim o termo neerlandês em referência à nação, o que permite abranger todas as províncias⁴⁴.

⁴³ Para além do contato com a fonte documental produzida no período o trabalho historiográfico requer um tratamento específico, comum ao ofício do historiador.

⁴⁴ Vainfás (2010, p.89) Flamengo é o termo alusivo aos povos e a língua da Flandres, região que, grosso modo, corresponde ao norte da atual Bélgica e se confunde com o Brabante, onde se localiza a cidade de Antuérpia, grande centro comercial nos Países Baixos durante o século XVI. Neerlandeses se refere aos naturais da Neerlândia, isto é, dos Países Baixos, Batavo alude aos naturais da Holanda, que em ladino tinha o nome de Batávia.

É preciso ter em mente que a República surgiu como uma oposição às ações monárquicas dos Habsburgo, acarretando diferentes valores e diferentes políticas. Seria equivocado, entretanto, definir uma república no século XVII como democrática ou como um Estado que tinha como fim a igualdade (LUCIANI, 2007, p.45).

Ao tempo da Guerra dos Oitenta anos, a Espanha subjuga o poderio de Portugal através da chamada União Dinástica Ibérica (1580 – 1640). Na medida em que o domínio espanhol sobre Portugal transpassa a esfera do poder político, ferindo a conjuntura econômica e religiosa, sobretudo. As fronteiras desta união não são delimitadas geograficamente com base no território peninsular, uma vez que esta abrange também as colônias, entre elas o Brasil. Todavia, como bem salienta Ferlini (2010, p.69), a união dos reinos de Portugal e Espanha não representou grandes traumas, seja na península, seja nas colônias. Isso porque a formação sociocultural destas não permitiu, quer dizer, mesmo que mudasse o rei, a subordinação continuava ao rei e a moral católica era compartilhada.

Desta forma, as negociações que os Países Baixos mantinham com Portugal no comércio do açúcar, vindo principalmente do Brasil, foram ameaçadas. Porém os neerlandeses continuaram a investir neste negócio. De acordo com Daniel Breda (2007, p. 48), em 1595, na Holanda existiam três ou quatro refinarias de açúcar. Em 1622, existiam 29, sendo 25 em Amsterdam.

É nesta conjuntura que a Companhia das Índias Ocidentais (*West Indische Compagnie - WIC*), “foi fundada por carta patente dos Estados Gerais das Províncias Unidas em 3 de junho de 1621” (MELLO, 2004a, p.07-08). Empresa privada, investida por acionistas, que recebeu

o monopólio do comércio e a autorização para conquistar terras e navegar em águas situadas de ambos os lados do Oceano Atlântico – entre a Terra Nova e o estreito de Magalhães entre o Trópico de Câncer e o Cabo da Boa Esperança (MIRANDA, 2011, p.3).

Já que a relação entre Portugal e os Países Baixos foi estremecida diante das imposições feitas a partir da União Ibérica, coube a WIC intervir no funcionamento dos portos e comércio sob responsabilidade espanhola. “O ataque ao Brasil era parte do objetivo principal da Companhia, que visava dominar o transporte marítimo e o comercio da América e África ocidental” (MIRANDA, 2016, p. 164).

A primeira investida da referida Companhia no Além-Mar se deu em 1624, na Bahia – “centro político da colônia portuguesa” (MELLO, 2007, p.39), porém sem êxito, atracaram por apenas um ano. Só em 1630 que a Companhia investe mais uma

vez no Brasil, desta vez adentrando a Capitania de Pernambuco – “centro econômico no século de seiscentos” (MELLO, 2007, p.39), principal fornecedora do maior produto comercial, o açúcar.

Sem o intuito de aprofundar na burocracia e na justiça que concernem ao período estudado, é relevante explanar sucintamente o funcionamento da administração neerlandesa. Uma vez que, diferentemente da administração portuguesa, o poder da Companhia não estava ligado a um rei. Mas que ainda assim, apresenta limites próprios da mentalidade do tempo, como a relação estreita que confundia a administração civil e militar característica desse contexto histórico, como bem abordou Rômulo Nascimento (2008, p.205). Acrescenta-se ainda a indissociável relação entre essas duas esferas administrativas à religião.

“A administração geral era formada por um colegiado, o qual, pelo número dos que dele participavam, era chamado Conselho dos XIX” (MELLO, 2004a, P.08). De acordo com Gonsalves de Mello (2004), o Conselho dos XIX na direção superior da Companhia dependia política e financeiramente dos Estados Gerais e militarmente do Príncipe de Orange, a marinha e o exército eram comandados pelo General e pelo Governador, respectivamente, e o chefe militar junto com oficiais superiores formavam um Conselho de Guerra responsável pela justiça militar.

Entre os relatos históricos e os estudiosos do tema, circulam duas hipóteses para o estabelecimento do Recife como capital, que até então era Olinda, um refere-se à defesa e o outro a adequação geográfica dos colonos. “O Recife era, desde o segundo quartel do século XVI, uma vila dotada de armazéns, fazendo às vezes de zona portuária de Olinda (BREDA, 2007, p. 60).

José Antônio Gonsalves de Mello (2007), reforça que o impasse da fixação da capital da Nova Holanda foi decidido apenas com a chegada de Maurício de Nassau, em 1637. Nassau e os altos conselheiros que o acompanharam foram incumbidos pelos XIX para decidir a instalação da capital, dentre os motivos que fizeram do Recife a capital de maior peso foi que o espaço já “contava com vantagens inegáveis: já estava fortificado e bastante construído” (MELLO, 2007, p. 65). E ainda, como ressaltou Miranda (2016, p. 174), o aspecto geográfico que tradicionalmente os neerlandeses fixavam “seu núcleo em sítios planos e alagadiços”.

O Recife que até a conquista era, principalmente, o abrigo do Porto de Pernambuco, referenciado como o “Recife d’Olinda”, onde o desenvolvimento do seu povoado dependia diretamente das relações estabelecidas na vila, passou neste momento

a ser a capital da Nova Holanda. Essa titulação implica nas relações estabelecidas a partir desse momento. De acordo com José Antônio Gonsalves de Mello (2007, P.69), em dezembro de 1639 foi atribuída à capital o nome de cidade Maurícia, a qual era constituída por Antônio Vaz e Recife.

Neste ínterim, o domínio da WIC não se deu em terras da metrópole portuguesa, mas espanhola, apesar de administrativamente permanecer o modo operante português e não espanhol. Tanto que, quando da investida da Companhia a Bahia, a resistência foi dada pela “poderosa armada luso-espanhola” (MIRANDA, 2011, p.4). Apenas no ano de 1640 que encerra a União Ibérica e o confronto colonial passa a ser diretamente com Portugal. É importante atentar que a guerra de resistência (1630-35), compreende ao tempo da União Ibérica, já a retirada da WIC (1654), compreende ao tempo pós restauração portuguesa (1640).

Dentro desta conjuntura, para Barléu⁴⁵ a dimensão da guerra, que na América Portuguesa durou vinte e quatro anos, é mundial. O que fica evidente ao expor sua dimensão territorial e influência sociopolítica.

A extensão e violência da guerra envolveu não só os Países-Baixos, mas também a Alemanha, a França, a Inglaterra, a Espanha e alguns lugares vizinhos, enfim a Europa quase toda, até que, aumentando o seu furor, desencadeou-se nos confins da Ásia, nas costas da África e no Novo Mundo (BARLÉU, 1974, p.1-2).

Nesta dimensão mundial, o poderio neerlandês em terras coloniais não se restringiu ao Brasil, conquistaram colônias na África como Cabo Verde, Angola e Golfo da Guiné, o que representou um grande salto nas negociações comerciais. Os maiores limites do Brasil Holandês foram atingidos durante o período nassoviano, estendendo-se, portanto, do Maranhão à foz do Rio São Francisco.

A busca por compreender os acontecimentos que contribuíram para a formação do Brasil, seja por meio da fonte documental ou arqueológica, parte da concepção da História Atlântica. Não existe Capitania de Pernambuco sem o Atlântico. O Recife desde sua formação mais longínqua, como um povoado, além de ser um território marítimo, é portuário. Neste sentido, o Brasil, a Capitania de Pernambuco e o Recife, são territórios que dentro da História Atlântica são construídos na interação com outras metrópoles e outras colônias.

Armitage (2014), ao tratar do Atlântico como uma invenção europeia, aborda a importância deste oceano para a formação das civilizações ocidentais e propõe uma

⁴⁵ Gaspar Barléu fez o registro dos oito anos em que Maurício de Nassau esteve no Brasil (1637 – 1644).

tipologia tripla para a História Atlântica através de três conceitos: 1 - História *circum*-Atlântica; 2 - História *trans*-Atlântica; 3 - História *cis*-Atlântica⁴⁶. Deste modo, para a presente investigação será aplicado do conceito de História *cis*-Atlântica, objetivando pensar a história regional no contexto Atlântico.

A história “*cis*-atlântica” estuda lugares particulares como localidades singulares dentro de um mundo Atlântico e busca definir essa singularidade como o resultado da interação entre particularidades locais e uma rede mais ampla de conexões (e comparações) (ARMITAGE, 2014, p.212).

Isto é, pensar na constituição do Recife como parte do Império Ultramarino que, mediante as redes de comércio estabelecidas pela dinâmica mercantilista da formação dos Estados Modernos, ultrapassou as divisões políticas e se relacionou com outras colônias e outras metrópoles, através da circulação de pessoas, de culturas e de bens materiais. Essas ligações atlânticas visivelmente atuaram como agentes transformadores do Recife como cidade portuária, o que para Armitage (2014) torna a aplicação da história *cis*-atlântica mais eficaz.

Como complemento para o desdobramento da História Atlântica, os sujeitos atuantes como agentes transformadores podem ser analisados através dos conceitos de “homem ultramarino” e “homem colonial” elencados pelo historiador colonialista, Luís Felipe de Alencastro.

O primeiro faz sua carreira no ultramar buscando lucros, recompensas e títulos desfrutáveis na corte. O segundo circula em diversas regiões do Império, mas joga todas as suas fichas na promoção social e econômica acumulada numa determinada praça, num enclave colonial que às vezes não o viu nascer mas onde possui bens, herdeiros e tumba reservada (ALENCASTRO, 2000, p.104-105).

Juntos, esses três conceitos podem contribuir para o entendimento dos sujeitos históricos que integraram diferentes redes internacionais e aportaram no Recife setecentista, para com isso sugerir possibilidades de pensar as origens dos indivíduos que foram enterrados no Istmo. É importante salientar que por rede presume-se a relação entre pessoas que partilham atividades, podendo ser rede familiar ou comercial, contribuindo significativamente para o deslocamento de pessoas e a facilitação de transações.

O Recife, até 1630, era uma povoação que “na documentação holandesa aparece referido quase sempre como *dorp*, isto é, aldeia” (MELLO, 2017a, P.123). No que concerne a sua formação geografia, Barléu registrou, “de Olinda estende-se para o sul,

⁴⁶ Para melhor compreender a aplicação dos referidos conceitos ver o artigo: ARMITAGE, David. Três conceitos de história atlântica (Three concepts of Atlantic History). Tradução Juliana Jardim de Oliveira. História Unisinos V18, n2. p206-217, maio/agosto 2014.

entre o rio Beberibe e o Oceano, um istmo, de cêrca de uma légua, assaz estreito e arenoso, semelhante a uma costela ou linguazinha” (BARLÉU, 1974, p.41). E ainda, uma carta do governador neerlandês Diederick Waerdenburch, endereçada aos Estados Gerais das Províncias Unidas, em 1630, faz saber

A aldeia do recife, onde os armazéns dos portugueses estavam situados e onde alguns se acham ainda de pé e onde mais tarde se construirão outros, como esperamos e se Deus permitir, deverá ser fortificada igualmente com alvenaria em todo o redor, para garanti-la contra a ação da água (DHJC, p. 47). (BREDÁ, 2007, p. 60- 61).

Os armazéns citados por Waerdenburch foram incendiados, de acordo com MIRANDA, (2016, p. 172), como tática de guerra dos portugueses para evitar a utilização desses pelos neerlandeses. Sobre outras construções, conforme as informações de José Luiz da Mota Menezes (2015) baseadas na análise de mapas de 1609 e 1626, o povoado do recife até fins do XVI apresentava 40 casas.

O istmo abrigou o porto de intensa movimentação, que sua influência ultrapassava os limites geográficos do Brasil Neerlandês e do Brasil Português, pois “Pernambuco figurava como o maior produtor de açúcar do mundo” (BREDÁ, 2007, p. 47). O estabelecimento dos portos não era aleatório, segundo Alencastro (2000), por questões geográficas os portos do Brasil eram estratégicos dentro das rotas comerciais, tanto para a Europa, quanto para as colônias na África.

No tempo da invasão da WIC a Pernambuco, o porto do Recife contava apenas com duas fortificações para a defesa da barra, os fortes São Jorge e São Francisco. Além dessas duas fortificações de altas muralhas, influenciadas pela arquitetura de defesa do século XVI – fase de transição entre a arquitetura militar medieval e a fase moderna –, o porto era protegido por uma paliçada de madeira que envolvia o povoado e uma base para artilharia na entrada do “Povo” (outra denominação do Recife) (MIRANDA, 2016, p. 168-170).

A população que vai ocupar o istmo depois da consolidação neerlandesa é formada “essencialmente por funcionários da Companhia, soldados, marinheiros, mercadores e escravos” (BREDÁ, 2007, p. 53). Conforme Mello (2007, p.53) e Miranda (2011, p.174), após a evacuação de Olinda em 1631, decorrente do incêndio, Recife e Antônio Vaz receberam em torno de 7.000 pessoas. É fundamental ressaltar que o Recife deste momento possuía aproximadamente 100 mil metros quadrados, de acordo com José Antônio Gonsalves de Mello (2007, p.76).

Esse enorme crescimento populacional refletiu nas condições de moradia, pois independente do status social encontrar um local adequado não foi uma ação fácil. Em

1637 já “era difícil, senão impossível, encontrar um terreno vago” (MELLO, 2007, p. 56-57). Assim, “Em 1641 a crise de habitação parece que atingiu o auge” (MELLO, 2007, p. 87).

Conforme Miranda (2011, p.175-176), até mesmo militares de alta patente e funcionários civis passaram por problemas nas estalagens, tendo que morar de improviso ou precariamente.

As casas da Companhia devem ser chamadas de pocilgas; nos altos armazéns. Onde todos os bens da Companhia devem ser guardados, em um só quarto, ou melhor dito pocilga, caixeiros, assistentes e escriturários são alojados em número de 3, 5, 7 e 8 como se fosse numa enfermaria (MELLO, 2007, p. 87).

Grande parte do período de ocupação, os neerlandeses estiveram estacionados no istmo de Olinda, ou seja, na região em que foi evidenciado o Sítio do Pilar. Devido, principalmente, aos bloqueios por terra que os lusos realizavam. De forma que, “cerca de dezoito anos foram de dependência quase exclusiva de abastecimento externo via mar” (MIRANDA, 2016, p. 165). Para além da estratégia do cerco, com base nos relatos de Ambrósio Richshoffer⁴⁷, é sabido que os portugueses armavam, recorrentemente, emboscadas no istmo.

Foram mortos três homens da nossa companhia que tinham ido ao mato buscar frutas. Os inimigos apresentaram-se igualmente em algumas das ruas abertas e desabitadas da cidade, onde encontrando um dos nossos mouros, cortaram-lhe a língua, quebraram-me um braço e fizeram-lhe diversos ferimentos na cabeça (RICHSHOFFER, 1978, p.71).

É importante salientar que os relatos de Richshoffer são dos anos iniciais da guerra, e já denotam diferentes tipos de violência que os soldados poderiam sofrer com as emboscadas durante a realização de atividades cotidianas, como buscar frutas, o que faz refletir sobre os traumas que seus esqueletos poderiam apresentar no registro arqueológico.

O Forte de São Jorge, construído pelos portugueses em fins do século XVI, era uma das fortificações responsáveis pela proteção do istmo de Olinda. A técnica construtiva aplicada, foi considerada por José Luiz da Mota Menezes arcaica para época, apresentava “cubelos nos quatro cantos e muralha alta, pouco afeita à artilharia” (MENEZES, 2015, p.65-66). Ressaltando com isso que, as transformações históricas da passagem do medievo para a modernidade também são impressas na arquitetura. Já o material construtivo, foi “feito de pedra e resguardado por um bastião de mármore e assentando treze bocas de fogo contra a entrada do porto” (BARLÉU, 1974, p.142).

⁴⁷ Ambrósio Richshoffer foi um soldado da WIC que registrou o cotidiano desde a Europa, antes de embarcar. Seus relatos correspondem ao período de 1629 a 1632.

Segundo José Antônio Gonsalves de Mello (MELLO, 2017b, p.236-237), antes da tomada neerlandesa o Forte de São Jorge já não apresentava segurança adequada. De forma que, a WIC não utilizou a estrutura, entretanto esta foi incorporada ao sistema de defesa caso houvesse necessidade, como ressaltou Miranda (2011, p. 230).

Assim, o forte foi utilizado para outros fins, como um hospital. A primeira referência que se tem notícias da utilização como hospital foi através do *Breve Discurso* (1638), realizado pelo então governador Maurício de Nassau. Contudo, o contexto do hospital ainda não foi muito explorado pelos historiadores no tocante a documentação histórica. De modo que, a pesquisa da fonte histórica pode no futuro trazer alguma documentação com novas informações sobre o período do hospital, seu funcionamento e talvez responda se houve um cemitério a ele associado.

Fora do Recife encontra-se primeiro o velho castelo denominado São Jorge. Achando-se este castelo muito arruinado, os administradores do hospital pediram-no para servir de enfermaria, com promessa de o repararem interiormente e conservarem-no a sua custa, utilizando-se dele até que seja necessário ao serviço militar e à defesa do Recife, o que resolvemos conceder-lhes para poupar despesas à Companhia, e porque este castelo é atualmente inútil, e sê-lo-á talvez também para o futuro. Contudo ficaram aí todas as peças (MELLO, 2004b, p. 119-120).

Nota-se com isso que a disponibilização do forte para a instalação do hospital foi vista como um bom negócio pela administração da Companhia. Mesmo com eminente ameaça da reutilização da estrutura para fins militares. Sobre as peças a que o relatório se refere, no diário de Richshoffer estão todas descriminadas.

Foi encontrado o seguinte no forte de São Jorge: 24 peças de ferro, que lançavam balas de 5 e 10 libras, e uma partida de balas para as mesmas. 4.000 libras de pólvora, grossa e fina. 30 libras de balas de mosquete, de 10 numa libra. Um canhão de bronze, que lançava balas de 8 libras. Uma partida de granadas de mão e balas ardentes. Duas pipas de vinho de Espanha ou um tonel. Uma caixa de açúcar e muitos potes grandes, que são jarros de barro, contendo mais ou menos um quarto de pipa, cheios d'água doce (RICHSHOFFER, 1978, p.65).

O hospital em atividade, assim como seu contexto bélico, foi registrado por Pierre Moreau⁴⁸: “há sobre o dique, também, um bom forte de pedra, que serve como hospital e onde, pelo menos, há sempre uma companhia de guarda, três baterias⁴⁹ de quatro canhões dominando o dique, o porto e o rio salgado” (MOREAU, 1979, p.16).

⁴⁸O cronista Pierre Moreau, escolhido para ser secretário de Michel van Goch, que em 1645 fora nomeado, juntamente com Walter van Schonenburgh e Hendrik Haecxs, para compor o referido governo do Brasil Holandês. Sua obra faz referência aos anos de 1646 a 1648.

⁴⁹“A Bateria é uma estrutura de fortificação menor do que um Reduto, isolada de uma fortaleza que a apoie. Quanto ao Reduto, é um pequeno Forte/Fortim isolado no exterior (ou no interior) de uma

No setor religioso e funerário, a matriz da freguesia do Recife era a igreja do Corpo Santo, localizada no istmo, a qual “Os holandeses apropriaram-na ao culto reformado e fizeram nela algumas obras” (MELLO, 2017a, p.125). Nela “eram realizados os enterros de maior pompa e onde se pagavam, pelos jazigos, os maiores preços” (MELLO, 2007, p.76). Também eram realizados enterros “em Maurícia, no antigo Convento do Carmo ou na igreja Francesa e seus cemitérios” (BREDA, 2007, p. 136). No Corpo Santo foram enterradas as

Principais figuras do tempo falecidas em Pernambuco: Pieter Codde (falecido em 1633), Dirk Codde van der Burgh (falecido em 1644), Servaes Carpentier (falecido em 1645), Lichthardt (falecido em 1646), João Ernesto de Nassau (falecido em 1639) e parece que Elias Herchmans (falecido em 1644) (MELLO, 2007, p. 119).

José Antônio Gonsalves de Mello em nota (MELLO, 2007, p. 119, Nota 276), traz os valores dos enterros em Recife e em Maurícia, sendo estes preços regulados pelo Alto Conselho. Com base nas informações contidas nesta nota, foram criados dois quadros que apresentam características relevantes para a discussão da pesquisa. O primeiro diferencia os valores das ações funerárias da igreja para o cemitério, o segundo traz os valores de alguns atributos utilizados no contexto funerário.

Quadro 1: Valores correspondentes a sepultamentos na igreja e no cemitério.

EM RECIFE	
IGREJA	CEMITÉRIO
Enterro na igreja – 150 florins	Enterro no cemitério 25 florins
“Em novembro de 1645, como aumentasse o número de enterramentos, resolveram os conselheiros fixar nova tabela de preços”	
Por um túmulo na igreja do Recife – 70 florins	Por um túmulo nos cemitérios - 12 florins
Por abrir e fechar túmulos nas igrejas - 12 florins	Idem nos cemitérios - 6 florins
Encomendações nas igrejas – 8 florins	Idem nos cemitérios – 4 florins

Quadro baseado em obra de José Antônio Gonsalves de Mello. Fonte: Tempo dos Flamengos, 2007, p. 119, nota 276.

Quadro 2: Atributos do contexto funerário.

ATRIBUTOS	
Padiola para carregar o corpo – 2 florins	Luto para cobrir a padiola – 1 florim
Mortalha de boa qualidade – 6 florins	Mortalha de qualidade inferior – 4 florins

Quadro baseado em obra de José Antônio Gonsalves de Mello. Fonte: Tempo dos Flamengos, 2007, p. 119, nota 276.

José Antônio Gonsalves de Mello, prossegue com informações acerca das regras que definiam os enterros.

fortaleza” (MIRANDA, 2003, p. 6, nota 5). Miranda (2003), ainda afirmou que a fortificação-bateria foi bastante utilizada para a defesa da América Portuguesa.

Como há abusos diariamente nos enterramentos, assim como no cemitério – a que agora se junta, de novo, a igreja do Recife – onde nenhuma taxa é cobrada, resolveu-se prover a isto e fica estabelecido que o enterro de um cadáver adulto no dito cemitério pagará 18 florins e por um de menor idade, 9 florins. Para designar o momento de se levar a enterrar, duas vezes por dia far-se-á tocar sino, a saber: de manhã das 7h30min até 8h e de tarde das 5h30min até as 6h, dentro do qual espaço de tempo dever-se-á levar a enterrar, sob as penas seguintes: chegando ao cemitério do Recife 6: 12: -. [...] um folheto da época, o *BrasylsSchuyt-Praetjen* (sem lugar de impressão, 1649), diz que os coveiros não abrem túmulos sem o pagamento prévio de 60 florins nas igrejas e 30 florins nos cemitérios, e quem não tiver esse dinheiro terá que levar os seus a enterrar na praia, nas proximidades do hospital (MELLO, 2007, p. 119-120, Nota 276).

Nesta conjuntura é considerável refletir, os enterramentos do Pilar podem ser relacionados a alguma dessas realidades? A dos cemitérios, que instituem valores para a realização dos enterros ou a da praia, onde eram enterrados os menos favorecidos. Lamentavelmente, José Antônio Gonsalves de Mello, afirma que o local da praia utilizado para enterrar era próximo ao hospital, mas não direciona essa proximidade.

4.1 Judeus como soldados da WIC

Existem alguns mitos que rodam o período de domínio neerlandês no Recife, dentre eles estão a imagem de dois grupos bastante mencionados, os soldados e os judeus. Desconstruir um pouco do imaginário mitológico permite, talvez, conhecer melhor esses dois agentes históricos.

Miranda (2011, p. 42), debruçado sobre documentação primária produzida pela administração da WIC (listas de doentes, de mortos, de dispensados, de pagamentos, entre outras) conseguiu esclarecer a procedência de 4.303 militares que serviram no Brasil no período de 1632 a 1639 e de 1649 a 1654, mesmo encontrando grande dificuldade devido à fluidez das fronteiras europeias do período, causada por instabilidade política. Esclarecimento este que contribui para se pensar na ancestralidade dos soldados e para a análise bioarqueológica.

Assim, 64% dos militares embarcados com a WIC são de estrangeiros, ou seja, não procedentes dos Países Baixos. Foram identificadas ao todo 78 cidades de onde partiram essa gente, sendo que “66 correspondem às três principais regiões de origem, isto é, Províncias Unidas, Países Baixos Espanhóis e Estados Alemães” (MIRANDA, 2011, p.44). Afunilando ainda mais, “das cidades da República mais citadas, encontram-se majoritariamente as localizadas na Província da Holanda” (MIRANDA, 2011, p.44). Além disso, o historiador ressalta que neste período algumas cidades da

Província da Holanda já se apresentavam como áreas de grandes concentrações populacionais da Europa, entre elas Amsterdã. E foi justamente em Amsterdã que a Comunidade Judaica de Portugal se estabeleceu.

Conforme aponta Bruno Miranda, “O exército da WIC era composto em sua maioria de homens jovens e adultos em sua idade mais produtiva” (MIRANDA, 2011, p.61). “de faixa etária que variava entre 18 e 38 anos de idade e de religião protestante – conquanto o elemento católico tenha sido bem representado” (MIRANDA, 2011b, p.26). Não sendo as tropas compostas apenas por homens jovens, para Miranda “também é possível perceber que usualmente uma maior idade significa maior patente, o que pode mostrar que a ascensão dentro do exército estava atrelada à experiência militar anterior e tempo de serviço” (MIRANDA, 2011a, P.61). O historiador com base na documentação mostra que existiram homens que se alistaram aos 17 anos, assim como os que se alistaram aos 38 anos. Ressalta-se que nas fontes consultadas não foi encontrado a ocorrência de alistamento de jovens com idade abaixo de 17 anos.

Miranda (2011a), utilizou o conceito de transmigrantes para classificar os estrangeiros que tiveram a República apenas como um lugar de passagem, por um curto período de tempo. Os estrangeiros que já se encontravam na República desenvolvendo outras atividades foram classificados como migrantes redirecionados. Sejam migrantes redirecionados ou transmigrantes, Miranda (2011a) deixa claro que esses trabalhadores, em geral, desejavam após o término do tempo de serviço, retornar a Europa. Desta forma, fundamentado em Alencastro (2000), seriam os soldados, em geral, homens ultramarinos. O Brasil fez parte de um grande circuito de migrações, recebendo em alguns momentos grande fluxos.

As razões para ingressar na WIC eram variadas, a depender da realidade de cada soldado. Mesmo que o fator econômico seja preponderante entre os motivos do ingresso, Bruno Miranda (2011a) ressalta que não é possível estabelecer apenas um motivo e que as questões pessoais também devem ser levadas em conta. Miranda (2011a) vai além das análises realizadas até então e busca desconstruir a imagem de que basicamente só os miseráveis e os criminosos aceitavam a oferta da Companhia. E neste sentido é possível encontrar o lugar de fala dos judeus, visto que a necessidade de imigrar transpassava o fator econômico, apenas.

Assim como nas expedições portuguesas de 1500, na exploração do Além-Mar, os judeus fizeram parte da WIC em 1630, na grande conquista da América Portuguesa. Com base nos historiadores, Wiznitzer (1966), Mello (1996) e Breda (2007), é possível

considerar que a primeira leva de judeus vinda com os neerlandeses era composta por soldados e intérprete, que participaram das investidas da Companhia na América Portuguesa. “Os primeiros soldados judeus na América foram Moses Navarro, Antônio Manoel, David Testa e Samuel Cohen. Moses Navarro chegou ao Brasil em 1630 como cadete da marinha (adelborst) na Companhia do capitão Bonnet” (WIZNITZER, 1966, p. 50). Breda (2007, p. 99), menciona dois judeus que serviram como guia das tropas neerlandesas, Antônio Dias Paparobalos e Antonio Vaez Henríquez, aliás Moses Cohen.

Embora a WIC mais preparada para o embate militar, ademais José Antônio Gonsalves de Mello (2007, p. 43) menciona o emprego de novas armas, a instalação de seus homens de guerra não se deu de forma adequada, faltava uma estrutura básica que suprisse as necessidades imediatas como alimentação, vestimenta e moradia, que conforme Miranda (2011a, p. 117), eram de responsabilidade da Companhia.

Miranda (2011a, P.143), cita três fontes de alimentos dos soldados, são eles: a ração vinda dos Países Baixos, os alimentos comprados aos agricultores e as pilhagens inferidas aos civis. Dependendo da necessidade, a Companhia poderia diminuir a distribuição de alimentos dos soldados, como ocorreu em 1642.

Através da fala do conselheiro Johannes van Walbeeck, é possível mensurar parte do ambiente vivenciado nos anos iniciais da ocupação

Vivemos em uma ponta de terra, sem liberdade de nos dirigir para o interior, pois a falta de refrescos e de madeira, tanto para construção, como para a cozinha, é suficiente para nos manter aqui sem possibilidade de realizar ulteriores ataques; sem refrescos, a tropa não se sustentando senão com alimentos vindos da Pátria, é vítima de escorbuto, como se verifica diariamente e não se obtendo nem verdura nem água fresca, necessariamente definha até a morte, sem que neste areal possa ser empregado qualquer expediente, tal qual como se estivéssemos em um deserto (MELLO, 2007, p. 45).

Barléu complementa falando da precariedade das vestimentas dos soldados, dizendo ele

os soldados andam mal vestidos, cobrindo apenas a desnudez. Conquanto não nos causem horror, e não os desejemos ungidos de perfumes, todavia os quiséramos vestidos mais decentemente, porquanto eles ganham coragem não só com armas adequadas, mas também com o trato e alinhamento do corpo (BARLÉU, 1974, p.147).

Ao tratar sobre um soldado que roubou as vestimentas do inimigo vencido, Bruno Miranda acrescenta, “sua conduta, aliás, nada tinha de estranha ao comportamento de militares na Europa, que repunham peças de roupas desgastadas pilhando adversários mortos ou feridos” (MIRANDA, 2011, p.163). Richshoffer, relata

essa prática em seu diário, de forma que era possível o reuso das roupas dos mortos e com isso a ausência de vestimentas no contexto funerário dos soldados.

“Na referida peleja de 14 arranquei, a um espanhol morto, que parecia não ter sido nenhum soldado ordinário ou mosqueteiro, um bonito par de calças de linho, que lhe desciam até os artelhos. Estavam bastante manchadas de sangue, o que não me horrorizou, pois tirei-lhas fora. Eram ornadas de rendas na abertura e nas bocas, e todas cozidas duas vezes e pespontadas com seda branca, e tão compridas que iam-me até os sapatos, poupando-me assim usar um par de meias de linho” (RICHSHOFFER, 1978, p. 68).

Neste contexto é importante saber que, “Os militares da Companhia das Índias Ocidentais não usavam fardamento, o que não era estranho, pois a utilização de uniformes não era universalmente aceita” (MIRANDA, 2011, p.164).

Bruno Miranda (2011), afirma que apesar do percentual de mulheres que se arriscaram no Além Mar ser bem menor do que o dos homens, foi possível encontrar casos em que as esposas e filhos acompanharam os militares. Inclusive, existiu um serviço de assistência a viúvas e órfãos gerido pela Igreja Cristã Reformada. Miranda (2011, p.63) chama atenção ainda, para a possibilidade de os militares contraírem matrimônio na conquista, seja portuguesa, indígena ou negra. Disso interessa saber que, além de casados, alguns militares viviam com sua família (esposa e filhos) nas guarnições.

Em 1636, certa Margariet Pleij pediu permissão ao governo para poder viver com o marido, soldado em São Lourenço. A súplica foi deferida. Talvez ela não fosse a única a conviver na guarnição com os militares. Muitas mulheres, com suas crianças, deviam viver com seus maridos nas guarnições espalhadas no território. Uma listagem referida anteriormente feita no período posterior à rebelião dos moradores aponta para a existência no Brasil de um elevado número de mulheres e crianças de pessoas a serviço da WIC (MIRANDA, 2011, p.65).

Através dos pesquisadores, principalmente de Miranda, fica esclarecido que embora existisse a possibilidade de mobilidade social entre os soldados, existia uma fronteira hierárquica os separando desde a alimentação até a sepultura. Em relação a alimentação, as cartas-ração previam como se dava a distribuição entre eles.

Nessas cartas-ração eram estabelecidas diferenciações nas quantidades e variedades de alimentos distribuídos de acordo com a hierarquia militar e com a disponibilidade dos itens armazenados. Embora os itens distribuídos não fossem muito variados, as quantidades entregues a oficiais, oficiais não-comissionados e soldados eram muito distintas (MIRANDA, 2011, p.125).

Não foram raros os casos de soldados que se tornaram homens livres. Porém, para solicitar a dispensa, os soldados deveriam prestar serviço por “quatro anos completos, sem contar o tempo da viagem” (MELLO, 2004b, p. 102). Entretanto, para

efetivar o desligamento era necessária “a posse de um atestado de bom comportamento – feito pelo comandante – e da ausência de pendências financeiras com a Companhia” (MIRANDA, 2011, p.260).

Como o próprio Miranda (2011, p. 259), destaca, muito provavelmente os homens que pediam dispensa do serviço militar para continuarem no Brasil já desenvolviam ou tinham em vista alguma atividade. Como exemplo o historiador citou o caso de Moisés Navarro, que dispensado em meados de 1635, no final do ano já atuava como corretor no comércio do açúcar e em outras atividades. Moisés Navarro, foi “um judeu sefardim, que acabou um dos comerciantes mais prósperos do Recife” (MELLO, 2007, p. 57).

Assim, através de sua pesquisa Miranda (2011), mostrou que embora a maioria seja de baixas classes sociais, entre os homens tinham os que estudaram e apresentavam alguma formação, os que tinham vínculo de trabalho antes de fechar o contrato com a WIC, os que já possuíam experiência militar (não eram todos os que se alistavam que já tinham essa experiência), em suma, no geral os soldados apresentavam conhecimento em algum ofício, adquirido anteriormente a atividade de guerrear. De forma que, esses conhecimentos paralelos permitiram que os soldados tivessem certa ascensão social, revelando que, mesmo hierárquica, a sociedade colonial apresentava suas flexibilizações sociais.

As aptidões e atividades exercidas na vida civil por essas pessoas foram as mais diversas, de acordo com a documentação consultada: auxiliares administrativos, carpinteiros, cirurgiões, confortadores de doentes, construtores de fortificação/empreiteiros, escreventes, ferreiros, jardineiros, marceneiros, padeiros, pedreiros, predicantes, professores e serralheiros (MIRANDA, 2011, p.56).

Miranda (2011, p.188), chama atenção para a insuficiência de informações sobre as principais doenças que acometiam a tropa, assim como sobre os tratamentos médicos oferecidos e sua eficácia diante dos limites próprios da época. O historiador elenca os termos encontrados na documentação referentes aos soldados dispensados por doença, como “Doentes e incapazes para marchar” “incapaz de trabalhar” “incapaz” “doentes” (MIRANDA, 2011, p.188).

Consoante os dados apontados por Miranda, a porcentagem de militares da WIC doentes, feridos e incapacitados foi mais expressiva nos anos iniciais, 1634 e 1635. Os dados de 1639, 1649 e 1650 apresentam uma diminuição neste percentual, voltando a aumentar em 1651. Elementos que para o pesquisador interferem no desempenho militar.

Mesmo a guerra apresentando um significativo número de mortos em combate e até mesmo nas emboscadas, para Miranda “foram as enfermidades as responsáveis pelas mais elevadas taxas de baixa durante os vários anos de ocupação em ambos os lados em confronto” (MIRANDA, 2011, p.194). O que para o autor é justificado pela qualidade de vida dos soldados, quer pela precariedade dos alimentos, de higiene e médicas, quer pelas condições de trabalho. “De acordo com CasparStör, as condições do hospital eram tais que até um homem saudável não poderia sobreviver lá por muito tempo” (Steven, apud MIRANDA, 2011, p.211).

Entre as doenças mais recorrentes na documentação estão: “hemeralopia ou cegueira noturna” (MELLO, 2007, p. 47); disenteria sangüínea ou câmaras de sangue (*roode loop*) (MELLO, 2007, p. 47); “Bexiga, hidropisia, sífilis e tuberculose” “O escorbuto se manifestava com a paralisia, a inflamação da gengiva, a queda dos dentes e os desmaios. Esses sintomas eram agravados ainda mais pela falta de água” (MIRANDA, 2011, p.195); “Trypanosomiasis, Tunga penetrans (bicho-do-pé)” (MIRANDA, 2015, p.09); “febre continua, dor de cabeça perigosa, problemas estomacais” Pierre Moreau (1979, P.61); Miranda (2011, p. 198), atenta para ocorrência de doenças transmitidas em ambientes com grande concentração de pessoas, como o tifo e a catapora e, ainda para doenças relacionadas a questões higiênicas, como a febre tifóide e a disenteria. “Moléstias do fígado, gripes, mataram um número enorme de soldados, empregados da Companhia e particulares” (MELLO, 2007, p.133). É importante atentar para as doenças que não produzem marcas nos ossos.

De acordo com Miranda, a malária foi referida em documentação como “doença da terra”, a qual também teve relevante participação na baixa de soldados por morte. “According to the politic aladviser Servaes Carpentier, it may have been this “disease of the land” that affected WIC troops stationed at Afogados in 1634”⁵⁰ (MIRANDA, 2015, p.08).

Aponta Mello (2007, p. 46), que o escorbuto é bastante mencionado na documentação dos três primeiros anos. O tratamento do escorbuto, pelos neerlandeses, foi associado “em geral a qualquer fruto fresco, referidos sob o nome comum de refrescos (*verversinge*) – e aos legumes” (MELLO, 2007, p. 47). Vê-se através do relato de Ambrosio que devido a agressividade do escorbuto “cortavam-se à navalha as gengivas inchadas dos doentes” (MELLO, 2007, p. 47).

⁵⁰ Segundo o conselheiro político Servaes Carpentier, pode ter sido essa ‘doença da terra’ que afetou as tropas da WIC alocadas em Afogados em 1634.

“Para se ter uma idéia do quanto a enfermidade afetava a tropa, deve-se mencionar que dos 600 doentes mencionados por Waerdenburgh naquele mês [julho de 1630], 150 sofriam com o escorbuto” (MIRANDA, 2011, p.196).

Contudo, ainda sobre o escorbuto Miranda (2015, p. 06), chama atenção para o diagnóstico do mesmo, seja na documentação histórica como na reprodução historiográfica, uma vez que neste período o termo poderia ser utilizado para outras doenças que apresentam sintomas semelhantes. Para o historiador, (2015, p. 10), as doenças relacionadas à falta de vitaminas foram mais frequentes nos períodos de restrições alimentares, ou seja, 1630 -1633 e 1645-1654.

Já a hidropisia, a sífilis, a tuberculose e o alcoolismo são relacionados, para Miranda (2011, p.201), aos hábitos cotidianos dos soldados e marujos. Ainda, conforme este historiador, muitas doenças que foram registradas como incuráveis ou prolongadas, são decorrentes da imprecisão do diagnóstico.

Embora os historiadores considerem que a maior ameaça de morte para os soldados fossem as doenças e a qualidade de vida, a morte provocada por violência em batalhas também foi significativa, apesar de pontuais, como em qualquer outra guerra. “During the first battle in April 1648, 4,500 soldiers were raised to counter the rebel troops. This force lost 501 men through death and another 556 were injured, resulting in a loss of 23.48% in just a few hours of battle⁵¹ (MIRANDA, 2015, p.04).

Dois documentos de 1631, utilizados por Miranda, contribuem para a visualização de possíveis ferimentos, mutilações e doenças, que poderiam acometer os soldados. Entre os exemplos de feridos incapacitados ao trabalho que o historiador citou, estão: Mattis Wijnagel, que sofreu “uma grande fratura incurável”; Symon Gerrits., incapacitado em decorrência de ferimentos causados pelo inimigo em ambos os joelhos; Hans Seegers, incapacitado por ter sido alvejado no quadril; Doncker Machoul, que carregava um estilhaço no peito. As mutilações eram tão prováveis que previam indenizações a depender da parte do corpo.

⁵¹Durante a primeira batalha em abril de 1648, 4.500 soldados foram convocados para combater as tropas rebeldes. A tropa perdeu 501 homens por morte e outros 556 ficaram feridos, resultando em uma perda de 23,48% em apenas algumas horas de batalha.

Figura 18: Indenizações previstas para as mutilações dos soldados.

Sullen voor Mincken, die sy in dienst voor den Vyant krijgen genieten, gelijk de Comp^a Soldaten vande Compagnie genieten, te weten:

Doo: een rechter arm	800
Doo: een linker arm	500
Doo: beyde armen	1000
Doo: een rechter been	450
Doo: een linker been	450
Doo: beyde beenen	800
Doo: een ooge	300
Doo: beyde oogten	900
Doo: een rechter hant	600
Doo: de linker hant	400

Ende dan hoort by: andere mindere Minckinge ter discretie ende oop- deel vande Reg^{re}eringe, ende luyden hundes verlaende/ ghelick dat byreedt inden Artijckel- bryef vande West- Indische Compagnie te sien is.

Fonte: Bruno Miranda, 2011, p. 209⁵².

Em relação ao tratamento de ferimentos causados por projéteis de artilharia era padrão no período a amputação. Cortes e perfurações de espada, pique e outra armas brancas podiam ser curados, caso não tivessem atingido órgãos internos e desde que fossem bem limpos e enfaixados. Ferimentos causados por armas de fogo eram mais problemáticos. Um impacto de uma bala de canhão era usualmente, mas não constantemente, fatal. Projéteis menores oriundos de armas de fogo portáteis podiam, por sua vez, esmagar ossos e tecidos e causar hemorragia interna, como também carregar pedaços da roupa e sujeira para dentro do ferimento, o que acarretava infecção. Cirurgiões eram incapazes de lidar efetivamente com ambas as situações e um ferimento desse tipo no tronco era praticamente fatal (MIRANDA, 2011, p.225).

Ainda sobre essas ocorrências, Richshoffer relata um acontecido

Quando chegamos ao sítio da peleja encontramos trinta mortos deitados em uma fileira, uns junto aos outros, perto da praia. Muitos dentre eles tinham as cabeças cortadas; outros os membros cortados e metidos nas bocas, e ainda outros tinham debaixo das cabeças grandes porretes de madeira, constituindo o todo um espetáculo lastimável (RICHSHOFFER, 1978, p.72).

Miranda, lamenta a falta de registros precisos sobre o número de mortos e feridos durante todo o Brasil Holandês, contudo, sua investigação permite indicar percentuais para períodos considerados calamitantes.

Cabia a WIC a construção e manutenção dos hospitais, contudo, segundo Miranda de forma indefinida, os cuidados dos doentes era um serviço compartilhado

⁵² Trecho do panfleto Beneficien voor de Soldaten gaende naer Brasil de 1647 onde foram listados os valores das indenizações por perda de membros oferecidas aos soldados da Companhia. “Os soldados da Companhia deverão receber por mutilação feita pelo inimigo durante o serviço: 800 florins pelo braço direito, 500 florins pelo braço esquerdo, 1.000 florins por ambos os braços, 450 florins pela perna direita, 450 florins pela perna esquerda, 800 florins por ambas as pernas, 300 florins por um olho, 900 florins por ambos os olhos, 600 florins pela mão direita, 400 florins pela mão esquerda. E além disso, [deverão receber compensação] por outros ferimentos a discernimento e julgamento do Governo e entendimento de seus funcionários, como é amplamente visto na Carta-Artigo da WIC”. [texto e tradução de Miranda] (Fonte: Bruno Miranda, 2011, p. 209).

entre o governo, a igreja reformada e a sociedade. A interação entre essas três instâncias compromete até que ponto a seleção e execução das práticas funerárias dispensadas aos enfermos que morreram? Assim como, a relação com indígenas e negros nas tropas podem ter permitido uma mistura, principalmente relacionadas à cura dos enfermos. Como reflete Miranda sobre os cuidados prescritos por Piso que certamente tiveram influência indígena.

Miranda (2015, p. 11), explica que os cuidadores tiveram, no Brasil, suas atividades expandidas em decorrência da falta de profissionais e que sua atuação não se restringia apenas a assistência espiritual nos hospitais, como também em fortes, navios e campo de batalha.

A estrutura para abrigar os doentes não comportou a demanda de alguns períodos e como se pode ver em Miranda (2011, p. 214), em 1637 aumentaram os doentes e feridos devidos às campanhas militares, em 1642, o que fez aumentar o número de enfermos foi provavelmente a malária, e em 1646 o aumento foi devido uma epidemia depois da grande fome. Ainda conforme o historiador, em 1642 os doentes foram alojados em um armazém velho. Todavia, a localização desse armazém não foi especificada.

A riqueza de dados tratados por Miranda (2011, p.214), permite melhor compreender o funcionamento do hospital do Recife em alguns momentos. Em outubro de 1631 eram 3.819 militares para 12 cuidadores de enfermos e feridos. Em julho de 1638 eram 2.728 militares para 36 cuidadores de enfermos e feridos. O historiador frisa que neste indicativo de cuidadores estavam os administradores do hospital e os consoladores de enfermos, os quais a princípio não cuidavam, e ainda destaca a grande carência de medicamentos entre 1641 e 1644. No comércio de medicamentos, Mello (1996, p. 242, 378), assinala dois judeus: Abraão de Mercado e Doutor Musaphia. Ao abordar os momentos finais, Miranda (2011, p.215-216), afirma que só era permitido distribuir medicamentos para mulheres e filhos de funcionários da WIC que estivessem em tratamento no hospital. Mais à frente, menciona que civis e militares eram atendidos no hospital (2011, p.218).

Miranda cita a reclamação de diáconos contra o cirurgião do hospital, em outubro de 1645. “O problema, segundo eles, era que ele tinha esposa e quatro filhos e que esta queria controlar tudo. A presença da família representava ainda um consumo extraordinário dos víveres do hospital” (MIRANDA, 2011, p.221).

Segundo (MELLO, 2017a, p.143), Mr. *Abraham*, ou seja, mestre Abraão, foi possivelmente um cirurgião judeu que viveu no Recife entre 1637 e 1642. Ele “tinha clínica particular, mas também cuidou de soldados holandeses feridos na guerra” (Vainfas, 2010, p.135). Afinal de contas, o ofício médico por parte dos judeus já era destacado na Península Ibérica. Saber que um judeu exerceu a atividade de cirurgia contribui significativamente para a discussão arqueológica.

A hierarquização da morte é evidenciada no registro que Barléu realiza sobre a morte de um Almirante e de três marinheiros em combate. Quando o cronista cita com juízo de valor apenas o sepultamento do almirante, “na mesma tarde [do combate], levou-se o corpo do Almirante para Itamaracá, onde foi condignamente sepultado” (BARLÉU, 1974, p.147). Quanto ao destino dos corpos dos marinheiros é ignorado. O que permite refletir, nesta sociedade a diferenciação no trato com o morrer era tão naturalizada que o relator não precisa fazer distinção. “Por sôbre as rêdes jaziam esparsos os cadáveres com os membros mutilados, espetáculo contristador, mas também glorioso” (BARLÉU, 1974, p.174). Ao relatar a Expedição de Jol contra a Ilha de São Tomé, em 11 de outubro de 1647, Barléu (1974), relata uma epidemia que atacou fortemente os neerlandeses. Contudo, mais uma vez o registro fica restrito ao status social, ou seja, só relata o ritual funerário do chefe da expedição, o almirante Jol. O almirante “foi sepultado com a possível pompa fúnebre e não com a que merecia. Seu corpo foi inumado na matriz da cidade, tornando-se ela morada de uma alma audaz (BARLÉU, 1974, p.217). Diferenciação está também destacada por Ambrósio Richshoffer ao relata uma peleja contra os lusos.

Do nosso lado igualmente foram muitos os feridos, e para mais de 40 mortos ficaram no campo da peleja. entre estes achavam-se o Sr. Capitão Ruess, vários alferes e sargentos, que todos foram trazidos para a cidade e sepultados com as devidas honras militares (RICHSHOFFER, 1978, p.81).

Em um dos seus relatos, Hendrik Haecxs (1950, p.73), releva uma técnica bastante utilizada pelos soldados para conter a febre, através da sangria de uma veia. Mencionando ainda o tempo que levou até um almirante, que durante a viagem foi submetido a este procedimento, após delirar, perder os sentidos e falecer após 11 horas. A forma como essa sociedade lida com a morte também foi relatada através de uma ideologia cristã, a aceitação da morte, o arrependimento dos pecados e a fé na salvação fizeram parte das orações e últimas palavras. Em posição de almirante, o corpo não foi descartado de qualquer maneira.

No mesmo instante, a pedido de seus dois filhos, mandei fazer um caixão (para o qual mal encontramos tábuas em todos os navios da esquadra), mandei pixá-lo por dentro e por fora, colocando nêlo o corpo três vêzes revestido de precintas e depositando-o na sala das cordas, e assim o levamos para a Zelândia, sem que jamais sentíssemos cheiro algum desagradável (HAECXS, 1950, p.73).

Haecxs, complementa que no dia 13 de setembro “ter sido levado o corpo do falecido senhor almirante Banckert ao seu lugar de destino, com a bandeira a meio mastro e cinco tiros de canhão” (HAECXS, 1950, p.73). É fundamental ressaltar que logo em seguida, dia 17 de setembro, um soldado, chamado Robbert van de Hoeck, faleceu após passar muito mal e seu corpo foi “lançado ao mar depois do meio-dia” (HAECXS, 1950, p.73). Deixando clara a distinção na forma do tratamento do corpo seguindo as hierarquias.

Barléu (1974, p.174), relata que após uma batalha sangrenta, no dia seguinte acometeram pela terceira vez uma armada. Essa rotina de combates muito provavelmente comprometia o destino dado aos mortos em batalha, devido muitas vezes a falta de tempo para o preparo. O que pode ser visto como uma variável importante para a forma com que geralmente a cultura de guerra descarta os corpos.

O cronista Moreau, também informou sobre as práticas funerárias dispensadas.

O nosso médico, os cirurgiões, o primeiro piloto, o comissário do navio, o mestre e uns cinqüenta homens desta embarcação morreram; foram envolvidos numa coberta, como mortalha, e jogados ao mar três ou quatro horas depois de seu passamento, com duas balas de canhão aos pés, um tição ardente e um disparo de canhão, como última homenagem (MOREAU, 1979, p.62).

No contexto militar, os burgueses “eram os comerciantes ricos, os capitalistas, os donos de sobrados, os negociantes de escravos” (MELLO, tempo 2007, p. 125). “Esse povo teve também seu privilégio militar. Dele é que se formavam as inúmeras “companhias de burgueses” (MELLO, 2007, p. 125). O “Relatório sobre o estado das Capitânicas conquistadas no Brasil”, escrito pelo conselheiro Adrien Jacobsz van der Dussen, ao abordar a criação da Companhia de Burgueses (MELLO, 2004b, P. 218), afirma que grande parte dos burgueses que a compunham era de antigos soldados. van der Dussen não especifica o ano de criação, porém diante de sua partida, a data não pode ultrapassar 1639.

Pelo nosso lado tratamos de nos fazer forte o mais possível. Em primeiro lugar fomos registrar de novo os moradores do Recife e depois também os de Antônio Vaz. Os do Recife, somando pouco menos de 500, fizemo-los dividir em 4 companhias, subordinadas a um coronel, três capitães, um capitão-tenente e demais oficiais (MELLO, 2004b, p. 218).

Conforme José Antônio Gonsalves de Mello (1978, p. 52), já existem referências de milícias de burgueses em 1634. Baleus (1974, p. 47), por sua vez, registrou a formação das quatro companhias de burgueses em 1637, constituída por cidadãos e colonos, exceto funcionários públicos.

É importante salientar que, a constituição de milícias formadas por burgueses era uma prática europeia que antecede a conquista. Como ressaltou Breda (2007, p. 165), na Europa do século XVII o burguês faz parte da estabilidade urbana. Em Amsterdã, “Quase dois terços da elite tinham funções militares – eram membros da guarda cívica. Eram conhecidos mais como bandos treinados do que como instituição militar efetiva” (BURKE, 1991, p. 58). Breda (2007, p. 166-167), menciona a descrição do desfile delas durante o cortejo fúnebre do coronel da burguesia, Servaes Carpentier, em setembro de 1645. O historiador (2007, p. 167), afirma que os judeus burgueses participaram de atividades militares no Recife e em campo, sendo eles tratados com brutal diferença, em relação aos soldados cristãos, por parte do inimigo.

Vainfas ao falar sobre a milícia de judeus, afirma que participaram 17 ou 18 soldados e que o objetivo era defender o istmo e somar a força militar neerlandesa.

Na verdade, a jodenwacht não passava de um fortim que defendeu como pôde a cidade. Em 12 de outubro, era possível ouvir do Recife os tiros de canhão e mosquete disparados pelos judeus em armas. Mais importante e documentada foi a companhia de judeus, composta de 40 voluntários, que saiu do Recife para Itamaracá comandada por um “capitão judeu”, em novembro de 1645, no navio Simon Slecht. Terá sido Moisés Cohen (Diogo Peixoto), velho capitão que comandava o navio As três torres em 1634? (Vainfas, 2010, p.344).⁵³

Vainfas (2010, p.345), complementa que após o ataque inimigo em Itamaracá no ano de 1646, a milícia judaica regressou ao Recife. A participação dos judeus nas tropas da WIC é algo que carece de mais estudos. Os grandes clássicos da historiografia mencionam a vinda de judeus como soldados e a atuação de judeus como burgueses milicianos, porém não é de conhecimento, nenhum estudo que trate especificamente do tema. De forma que, muitas perguntas não podem ser respondidas apenas com as informações historiográficas produzidas até aqui.

Posto que, nenhum dos historiadores consultados deixa explícito a participação dos soldados contratados pela WIC nas atividades religiosas realizadas na Sinagoga, é presumível que sim diante da colocação de Wiznitzer,

⁵³ A formação dessa milícia de judeus foi a principal informação que fizeram os arqueólogos, em campo, relacionar os esqueletos a esse povo.

Todos os judeus que a 16 de novembro de 1648 residiam no Brasil-Holandês, e todos os futuros imigrantes judeus para esse país, se tornavam membros da Congregação Zur Israel de Recife e eram automaticamente sujeitos a seus regulamentos no tocante a dívidas, impostos e tributações (WIZNITZER, 1966, p. 116).

Para o presente estudo é preciso atentar para dois fatores, primeiro para diferença de judeus soldados e judeus milicianos, segundo para a origem desses judeus. Para o primeiro caso salienta-se o fator econômico, o poder negociador de um soldado e de um miliciano presume-se ser diferente, uma vez que o segundo é um burguês. Para o segundo caso vale ressaltar que Mello (1996) e Vainfas (2010, 223), consideram que entre os soldados da WIC existiram judeus ashkenazim. Neste contexto de guerra, as diferenças culturais entre eles podem ser facilmente violadas, porém a origem ashkenazim os retiram da mira do Santo Ofício, visto que não são judeus convertidos ao cristianismo.

As referências sobre a milícia de judeus são relativamente vagas, não existe uma definição exata do tempo de existência, contudo, os historiadores MELLO (1996), WIZNITZER (1966), VAINFAS (2010), geralmente referem a sua formação ao contexto de restauração, sobretudo antes desta iniciar.

Todavia, a participação ativa dos judeus não é questionada, segundo Breda (2007, p. 166) o assunto foi posto em diversos documentos. Entre os documentos que afirmam a participação judaica, existe um memorial antijudaico de 1641, escrito por comerciantes neerlandeses, que “menciona que os judeus tinham medo e não exerciam papel de risco na guarda cívica” (BREDA, 2007, p. 166).

Acrescentando-se ao exército regular, estabeleceu João Maurício uma milícia na qual se alistaram todos os vrijluiden, inclusive os judeus. Essa milícia tinha quatro companhias, cada uma com capitão e bandeira próprios. Os judeus da milícia eram isentos da guarda aos sábados, em deferência aos seus ‘escrúpulos de consciência’. Tinham, entretanto, de pagar uma certa quantia por essa isenção. Parecia que uma das companhias se compunha inteiramente de judeus (WIZNITZER, 1966, p. 54).

“Em 1644 tentou-se revogar esta licença, mas os “anciões da Nação Judaica” apelaram ao Alto Conselho e conseguiram mantê-la, mediante o pagamento individual de uma determinada taxa” (BREDA, 2007, p. 240). Contudo, em junho de 1645 o governo aboliu e “em caso de alarma, eram obrigados a comparecer aos sábados a seus postos, enquanto durasse a rebelião” (WIZNITZER, 1966, p. 84).

A contribuição dos judeus ao esforço da guerra, por vezes compulsória, outras vezes voluntária, foi enorme até o final do conflito. Mas, no campo de batalha, foram incansáveis, mais dedicados do que os mercenários da WIC. Lutavam por uma causa: impedir, a todo custo, a vitória dos portugueses.

Nieuhof percebeu muito bem esse ânimo: “os judeus, mais do que os outros, estavam em situação desesperadora e, por isso, optaram por morrer de espada na mão, ao invés de enfrentar seu destino sob o jugo português: a fogueira”. [...] À diferença dos soldados comuns, os judeus lutavam por seus bens, por suas vidas e pelas dos parentes; lutavam contra as execuções e os saques praticados pelos rebeldes; lutavam, por que não, pela “lei de moisés” e pela *zurisrael* – “Jerusalém colonial” (Vainfas, 2010, p.345).

O contexto de penúria, enfrentado pelos soldados e demais civis no início da ocupação, foi retomado nos anos finais. Segundo Hasen, “foi durante os meses de extrema penúria de 1646 que muitas pessoas morreram de fome e que cavalos, cachorros, gatos e ratos serviram como a melhor comida para os que estavam cercados no Recife” (MIRANDA, 2011, p.143).

Pierre Moreau, em seu relato traz descrições de como se encontrava a conquista no encadeamento da insurreição. As restrições alimentares sofridas nos anos iniciais da conquista voltam a castigar, o que contribui significativamente para o desmonte da força militar

Havia três meses inteiros que não se lhes distribuía senão uma libra de farinha da Europa, ervilhas ou favas, por semana, sendo obrigados, quanto ao mais, a contentar-se com as ervas, raízes e folhas que cresciam sobre os baluartes e nos cemitérios, as quais, aqueles que chegavam a obter lenha, faziam cozer quatro ou cinco vezes na água salobra para tirar-lhes o amargor e comiam-nas, temperadas com um pouco de sal, com os peixes que conseguiam pescar. Todos os armazéns estavam vazios, não restando, para mais de duas mil bocas, senão um tonel de farinha, três de ervilhas e uns trezentos de peixe-pau, pescado muito seco e sem gosto. Do começo da revolta até a nossa chegada, cerca de mil e quinhentas pessoas morreram de miséria ou de fome (MOREAU, 1979, p.63).

Diogo Lopes de Santiago (1984), relatou a importância dos judeus quando da crise alimentar vivida pelos membros da WIC e toda a população vinda com a companhia. A Companhia confiscou alimentos e os judeus que tinham mais mantimentos, supriram, em determinado momento, as necessidades e passaram a receber ração como qualquer soldado. E ainda, segundo Santiago, sete judeus foram mortos por neerlandeses ao se rebelarem contra.

O contato dos judeus com o serviço militar não se resumiu apenas aos israelitas que serviram em algum momento, outras atividades relacionadas também permitiam certa aproximação. “Vários judeus dedicaram-se ao fornecimento de uniformes⁵⁴ para os soldados da WIC” (VAINFAS, 2010, p.345), inclusive o rabino Moisés de Aguillar.

⁵⁴ Em concordância com Miranda, especialista nos soldados de guerra, considera-se que estes uniformes a quem Vainfas menciona deve ser o tipo de roupa que utilizavam e não necessariamente uniforme de guerra como se conhece no presente.

Segundo Vainfas (2010, p.345), em 1650, Moises de Oliveira forneceu a WIC mechas para detonar canhões, utilizando material de menor qualidade e menor preço, a qual ficou conhecida como “morrão brasileiro”. (Vainfas, 2010, p.345-346), o domínio do português e holandês deu-lhes posição privilegiada e permitiu que atuassem como espiões, intérpretes, negociadores nas rendições, interrogadores. “A colaboração mais sofisticada dos judeus ocorreu, no entanto, na decifração de mensagens do inimigo” (VAINFAS, 2010, p.346).

Aos esmiuçar o caso dos “dez cativos do São Francisco” durante a queda do Forte Maurício, Vainfas apresenta relatos de grande importância para a contextualização. Capturados, os dez cativos passaram por grandes atos para provar a origem judaica. Um dos atos foi a confrontação com outros soldados da WIC que também foram capturados. Um desses soldados (Martim Kramer – holandês e católico), indica em seu relato os homens que eram católicos e se fizeram judeus e acrescentou: apesar de lutarem juntos no forte, não se dava com eles, nem quis embarcar no mesmo navio “por eles serem judeus” (VAINFAS, 2010, p.230). Outro soldado (Ratchif), que conhecia quase todos os cativos informou que um deles era “natural de Frankfurt e conhecido como “judeu alemão” no meio da soldadesca” (VAINFAS, 2010, p.230-231).

4.2 Presença judaica na Nova Holanda

Não se pode pensar em diáspora sefardim desassociada do contexto a que pertence, isto é, da fase inicial do capitalismo mercantilista marcada pela transição do medievo para a modernidade e constituída substancialmente pela formação de redes de negócios. De forma que, a dispersão dos judeus ao saírem da Península Ibérica não se deu de forma aleatória, mas seguindo uma expansão política e econômica, principalmente. Essa dispersão “ordenada” foi coadjuvante para a formação de redes comerciais e parentais, as quais “favoreciam imensamente o deslocamento e a fixação dos judeus nos mais variados recantos do mundo, de Goa ao Recife, de Hamburgo a Lima” (VAINFAS, 2010, p.106). Não é arbitrário quando Braudel, considera os judeus como “a primeira rede mercantil do mundo” (BREDA, 2007, p. 144).

Neste sentido, a vinda de judeus sefardim para o Recife também não pode ser vista como uma rota escolhida aleatoriamente, da mesma forma que não foi aleatória a preferência por Amsterdã. O Recife era, neste momento, a capital da principal economia do Além Mar. Portanto, para Vainfas (2010, p. 99-100), atravessar o Atlântico não se constituiu em uma aventura, mas em um projeto de fixação na colônia, que

independente da situação na qual se encontravam, em regra geral os judeus estavam inseridos em redes parentais e mercantis.

Assim conforme Vainfas, o parentesco entre sefardim indicava uma fluidez na fronteira entre o mundo judaico de Amsterdã e o mundo católico (VAINFAS, 2010, p. 74). Como bem apontou Kaplan, eram *famílias fragmentadas*. “Nessa fragmentação residia, em grande parte, a força das redes mercantis sefarditas e o papel decisivo que exerceram no capitalismo comercial da época” (VAINFAS, 2010, p. 74).

Só com a consolidação da conquista em 1635, que os fluxos migratórios aumentam, trazendo inclusive judeus de grosso trato. “Dos que chegaram em 1630, diz-se que possuíam apenas a roupa do corpo, aliás, em farrapos” (WIZNITZER, 1966, p. 50). Diferentemente do que se pensa que a maioria dos judeus era grandes mercadores, “boa parte dos judeus que aportaram no Recife era gente de poucos recursos” (VAINFAS, 2010, p.108).

A formação de muitas das redes precede 1630, o que faz com que judeus e cristãos novos mantenham contato antes mesmo da ocupação neerlandesa no Brasil. Como pode ser visto em Breda (2007, p. 96), essas redes poderiam envolver judeus e cristãos novos entre Portugal, Holanda e Brasil, entre outras regiões, pois “tinham parentes e correspondentes no Brasil, nas províncias do Rio da Prata, no Marrocos, Turquia, Itália, Índia, Madeira, África e outros lugares” (WIZNITZER, 1966, p. 37).

De modo que, mesmo a comunidade judaica de Amsterdã sendo formada apenas no início do século XVII, a Holanda já era palco de transações comerciais de cristãos novos desde fins do século XVI (BREDA, 2007, p.18).

Sobre os judeus que exerceram papel fundamental nas articulações comerciais em locais estratégicos, os quais permitiram as circulações transnacionais ou transimperiais, Breda utilizou o termo “PortJew”, traduzido por “judeu portuário”

um tipo social envolvido em transações internacionais por toda a Europa e entrepostos ultramarinos europeus. A primeira referência a “judeus portuários” foi feita em 1999 por Louis Dubin e David Sorkin, em trabalhos separados (DUBIN, 2006, p. 117), e dizia respeito a mercadores judeus urbanos ligados a atividades portuárias mediterrâneas e atlânticas, considerados agentes úteis e aculturados: promotores e facilitadores do comércio internacional marítimo (BREDA, 2007, p. 91).

Nas Américas e, de forma geral, no contexto de colônias, a história dos judeus portuários iniciou no Recife do século XVII. Era tudo muito novo, muito iniciante, o pequeno curto tempo tenha sido talvez um período de adaptação. Como disse Breda

(2007, p.92), um laboratório. E como laboratório, até onde as práticas podem ser consideradas com o rigor que as precedem?

Em contrapartida a formação de redes, ao dar condições do judeu circular pelo mundo econômico de então, esbarra na manutenção da identidade judaica que neste momento passava por transformações tendo em vista os processos de negação que sofrera. Que para Vainfas (2010), existe uma relação direta na formação e consolidação das redes comerciais sefaraditas e os conflitos e transgressões de identidade, chamada por ele de metamorfoses identitárias.

Por falarem português em casa e rezarem em castelhano na sinagoga, Vainfas afirma que os “judeus novos” “eram mais ibéricos do que judeus”. E através de um não reconhecimento considerou a exclusão dos ashkenazim (VAINFAS, 2010, p. 67). “A língua holandesa funcionava, para os judeus, antes de tudo, como uma língua de comércio e de contratos” (VAINFAS, 2010, p. 64).

É justamente num contexto de metamorfose, que para Breda (2007), a identidade de comerciantes judeus ou de judeus comerciantes vai ser por eles assumida e responsável pelo comportamento e estereótipos enquanto sujeitos históricos inseridos no processo de sociabilização.

Através de iconografias, Breda infere que diferentemente dos ashkenazim que viviam na Holanda no XVII, os sefaradim atlânticos “não compunham a rigor uma paisagem humana plasticamente diferenciada da multidão” (BREDA, 2007, p. 147) que vivia em Pernambuco, Portugal e Holanda. Para o historiador (148-149), as gravuras e pinturas denotam o aspecto burguês⁵⁵ que os sefaradim apresentavam, em meio a sociedade colonial qualquer um poderia ser confundido com um católico.

Numa sociedade que estava se desprendendo da forma político religiosa característica do antigo regime, na qual os corpos religiosos paulatinamente adquiriam autonomia, “O corpo mais irredutível da sociedade era, portanto, o burguês, indivíduo que através da cidadania, se tornava de forma regulamentada política e economicamente ativo” (BREDA, 2007, p. 152). O que resta então, é compreender quem, para esta sociedade, é o sujeito burguês, visto que tal status era comprado.

Assim, para que homens inseridos em contextos culturais tão diversos pudessem reconhecer-se como iguais, não se cristalizou um modo de vestir, de especialidades econômicas, ou de usos de barbas e cabelos. Muito pelo contrário, nestes quesitos, os judeus normalmente assimilaram as expressões da cultura do local onde se estabeleceram, seguindo modas e costumes que os

⁵⁵ A compreensão de burguês aqui diz respeito ao um processo cívico-jurídico, e não econômico-jurídico, como em Karl Marx (BREDA, 2007, P. 87).

“camuflaram” dentre as civilizações. O que estruturou a identidade judaica foi o rígido suporte textual, revitalizador da melancolia do destino vagante – não implicando em impossibilidade de adesão a uma coletividade outra que não a judaica, tal qual uma nação ou região, mas freqüentemente exigindo a negociação com este arcabouço étnico herdado (BREDÁ, 2007, p. 179-180).

Breda vai mais adiante e afirma que durante as denúncias, pessoas contemporâneas a esses judeus caracterizam-nos diversamente, sem seguir estereótipos. Entre as características principais estão:

alto de corpo, cumprido, cor branca, cabelo preto” [...] “baixo do corpo, refeito, preto de rosto” [...] “homem de meia estatura, rosto comprido, não muito moreno, barba negra e os beiços grossos” [...] “homem de meia estatura, rosto redondo e grosso e já pinta de branco, barba loura” [...] “meia estatura, magro, preto (BREDÁ, 2007, p. 147-148).

Isso não significa, portanto, que a identidade judaica foi excluída desse processo. O próprio Breda afirma que as identidades judaica e burguesa “foram ao mesmo tempo complementares e antagônicas” (BREDÁ, 2007, p. 130).

É importante dizer que, os judeus sefardim podem se constituir até certo ponto como um grupo homogêneo em seu aspecto religioso, porém do ponto de vista econômico são diversos. O nível de instrução geral dos judeus permitiu que eles se destacassem na execução de algumas atividades econômicas e administrativas.

Várias foram às atividades econômicas desenvolvidas por este grupo, entre elas: comerciantes de escravos, emprestadores de dinheiro, senhores de engenhos, escrivães, fiscais de renda, financiadores, pequeno comércio (feiras e lojas), meirinho ⁵⁶, corretagem, procurador, advogado, cirurgião, (WIZNITZER, 1966, p. 70); (BREDÁ, 2007, P. 22); (VAINFAS, 2010, p.136); (MELLO, car. 2017, P.143); Nos anos finais da ocupação as principais atividades foram: soldados, agentes encarregados do abastecimento do Recife quando da grande escassez, intérpretes (VAINFAS, 2010, MELLO, 1996, WIZNITER, 1956).

Participante da rede de negócios o “Barco De Hope de propriedade do Judeu Joseph Francês, cruzava o Atlântico em direção a Europa e vice-versa, com frequência” (MELLO, 2017b, p.217). Os judeus não escaparam das reclamações acerca da prostituição que rondava o Recife com a chegada das “mulheres fáceis”, como eram chamadas. Os próprios anciãos da nação judaica tentavam impedir o contato entre os membros e essas mulheres.

⁵⁶ Ofício relacionado à justiça.

Mas, justamente os bordéis permitiam certo grau de sociabilidade dificilmente visto em outros espaços, pois, “misturavam-se todos os elementos de que se aproveitou a colonização holandesa: o inglês, o francês, o alemão, o índio, o negro, o judeu, o português” (MELLO, 2007, p.131). No sentido que, para José Antônio Gonsalves de Mello (2007, p. 131), é totalmente natural que o Recife tenha se “transformado em um foco de disseminação da sífilis”, tanto que Marcgrave “não se esqueceu de indicar certa cana como remédio para a gonorréia” (MELLO, 2007, p.132).

Entre os judeus de referência, Duarte Saraiva nascido por volta de 1572, em Amarante, Portugal, e daí partiu para Amsterdam, onde casou, em 1598, no judaísmo. Viveu em Pernambuco no final do século XVI (MELLO, 1996, p. 417) ou entre 1612 e 1618 (WOLFF, 1986, p. 42), e aí possuía bens e negócios, inclusive como importador de açúcar. Em 1604, ele tornou-se cidadão de Amsterdam e aí tornou-se um destacado membro da comunidade judaica, participando de negociações coletivas como representante da mesma (WOLFF, 1986, p. 42). Seu nome judeu era David Sênior Coronel (BREDA, 2007, p. 104). “Faleceu no Recife, em 1650, aos 78 anos” (VAINFAS, 2010, p. 221).

Com isso Duarte Saraiva torna-se um personagem de grande importância para compreensão da figura judaica deste contexto. Primeiro, Saraiva é um judeu que esteve em Pernambuco antes da ocupação holandesa como cristão novo, ao retornar durante a ocupação assume uma identidade judaica que carrega consigo outro nome. Essa ida e vinda revela uma característica comum dos “homens do mar”, a da circulação em redes. E por fim, além de senhor de engenho, Saraiva executou a atividade de credor. Ou seja, Saraiva circulou entre o religioso, o civil e o militar, exemplificando o quanto os judeus transitaram nos diferentes espaços da colônia.

Os historiadores, através de suas fontes, mensuraram o número de judeus em terminados períodos da colônia. Segundo Wiznitzer (1966) eram 1.459 pessoas no ano de 1644 e 650 pessoas no ano de 1654; Já José Antônio Gonsalves de Mello (1996) fala em 1.800 pessoas; E Vainfas (2010) informa 950 a 1.000 pessoas no ano de 1645 (apenas cidadãos livres).

Os judeus do Recife holandês alcançaram um destaque econômico e demográfico. Embora não existam dados precisos sobre o número de membros da comunidade, os historiadores opinam números entre 340 e 5000 membros. Mesmo na cifra menor, eles representariam 25% da população civil branca do Recife em 1645. Na mesma época, Amsterdam contava com 140.000 habitantes, e não mais que 2000 judeus (BREDA, 2007, p. 22).

Na *Memória e instrução do Conde de Nassau acerca do seu governo do Brasil (1644)* (MELLO, 2004a), Nassau terce várias instruções com base em sua experiência de governante, de como o governo da Companhia, após seu retorno a Europa, deve lidar com determinados setores da conquista, entre eles o religioso. A análise dessas instruções permite conhecer um Nassau político, preocupado, acima de qualquer coisa, com o desempenho positivo da empresa a qual fora contratado e que neste momento está à beira de uma rebelião dos lusobrasileiros.

Diz o Conde, “no eclesiástico ou nas cousas da Igreja, a condescendência ou tolerância é mais necessária no Brasil do que a qualquer outro povo a quem se tenha concedido liberdade de religião” (MELLO, 2004a. p.406). Estrategicamente discorda do interesse do Conselho dos XIX em instituir na conquista a língua holandesa e a Religião Reformada, acrescenta “não convém por agora que a prática da nossa religião seja abertamente introduzida entre os portugueses, com a supressão de seus ritos e cerimônias, por nada há que mais os exaspere” (MELLO, 2004a. p.407). Concluindo que,

Por enquanto e até que os tempos corram e outro modo, cumpre que Vossas Nobrezas não admitam queixas particulares em matéria de religião; e as que chegarem aos seus ouvidos, respondam que providenciarão. Mas o verdadeiro remédio de ser o esquecimento, com o qual fiz muito a bem da tranqüilidade deste Estado (MELLO, 2004a, p.407).

A “zona de conforto” privilegiada que os judeus se encontraram é uma resposta direta ao reconhecimento do governo, às habilidades comerciais destes. É de se reconhecer que as atitudes vindas de Nassau promovem diferentes reações aos pesquisadores, para Vainfas “Nassau decidiu proteger os judeus, simulando, ao mesmo tempo, que governava com equidade, dando a devida atenção às reivindicações dos cristãos reformados” (Vainfas, 2010, p.211).

Isso não quer dizer que não exista certa tolerância neste governo, até porque os Países Baixos, em seu processo de independência da Espanha, lutaram fortemente contra as imposições religiosas. O que contribuiu para uma política de tolerância, especialmente na relação com o judaísmo, porque tanto os calvinistas como os judeus eram perseguidos pela coroa espanhola, principalmente.

“O “interesse público e privado ou “Estado” e “sociedade civil” são separações que não podemos estabelecer nesse momento histórico europeu” (LUCIANI, 2007, p.20). Motivo pelo qual se percebe a ausência de fronteiras entre as esferas de poder,

tornando o público tão privado a alguém ou a um poder centralizador que impunha sua moralidade.

Para os judeus, talvez, a distinção entre o público e o privado se desse no âmbito econômico, quando nos negócios o contato era mais fluído, apesar de suas ressalvas. Porque como bem mencionou Breda (2007, p. 162), não respeitar o domingo sagrado aos cristãos, era um “escândalo público”. “A expressão pública estava reservada, evidentemente, ao culto da igreja reformada calvinista” (BREDÁ, 2007, p. 83).

Ao olhar de Moreau, a sociedade de então na prática compartilhava de um aspecto social comum a todos, independente da ordem religiosa, a promiscuidade. Em um momento que a prostituição e bebedeira foram intensas, para ele até mesmo os judeus que se preocupavam com a instrução dos seus valores “levavam vida lasciva e escandalosa” (MOREAU, 1979, p.27).

Entretanto, na prática é possível perceber que essa tal liberdade tolerada era pontuada através de regimentos. A exemplo,

O Regimento de 1629 deixava claro que em todos os territórios conquistados estariam respeitadas a liberdade dos católicos romanos e judeus “em suas consciências ou em suas casas particulares”. O Regimento de 1634, acrescentava: “desde que se mantenha em sossego e não dê escândalo público com palavras e ações” ou seja, direito assegurado em espaço privado (BREDÁ, 2007, p. 170).

A falsa liberdade concedida aos judeus era vigiada por todos os lados, os portugueses a achava excessiva e lutavam para subtraí-la, os neerlandeses, por sua vez, também se incomodavam, mas dispendo da administração utilizaram o poder para regular essa “liberdade”.

Os judeus vindos da Holanda portam-se com uma certa audácia, assim no discorrer e disputar sobre as suas superstições, como no caluniar a religião cristã, pelo que por isso fomos forçados admoestá-los severamente, para pôr termo a tudo isto, sob pena de grande castigo. Proibimos-lhes, também, e mandamos que o fiscal interrompesse os seus conventículos, que cada vez mais publicamente faziam dentro do Recife, com grande escândalo da comunidade reformada e dos ministros, ordenando-lhes nós rigorosamente que observassem as suas cerimônias dentro de suas casas fechadas, tão secretamente que não fossem ouvidos, e não dessem escândalo (MELLO, 2004e, p. 100).

Afinado com o discurso de Nassau, para Barléu

Importava à tranqüilidade pública que tantos povos de religião diversa se unissem, senão nas opiniões, ao menos nos propósitos. Para que se pudesse esperar isso, cominaram-se penas assaz rigorosas aos que injuriassem aos judeus ou deles escarnecessem e, que, em vez de lhes ensinarem melhor doutrina, os provocassem atrevidamente (BARLÉU, 1974, p.321).

Sua fala revela não só a sensibilidade do momento político que a Nova Holanda passara, como também o imaginário de um povo que religiosamente se posiciona superior aos judeus. Os reformistas como detentores do poder, instituíram em 1639, aos papistas da religião católica-romana (BARLÉU, 1974, p.326) e aos judeus, restrições como medida de controle social. As restrições direcionadas aos judeus foram:

- I) Não edificaram eles novas sinagogas.
- II) A nenhum judeu será permitido casar com cristã ou ter concubina cristã.
- III) Não poderão converter cristãos ao mosaísmo; nem chamá-los da liberdade evangélica para os encargos da Lei velha, nem da luz para as sombras.
- IV) Nenhum judeu poderá ultrajar o sacrossanto nome de Cristo.
- V) No recenseamento dos corretos, não excederão a terça parte do respectivo número.
- VI) Comerciando, não fraudem a ninguém.
- VII) os filhos nascidos de judeu e cristão, morrendo os pais, serão entregues para serem educados aos parentes cristãos. Os que não tiverem estes serão educados em orfanatos, se forem pobres, ou ficarão sob os cuidados do Conselho Secreto, se forem ricos (BARLÉU, 1974, p.327).

Quando Nassau proíbe a criação de novas sinagogas fica notório saber o que era o público. Porém “a proibição, em 1639, da construção de *novas sinagogas* deve ser interpretada como o estabelecimento de novas congregações (BARLÉU, 1974, p. 327)” (BREDA, 2007, p. 175).

A coexistência das religiões institucionalizadas, o catolicismo, a reformada e o judaísmo, fora a influência africana e indígena, vem dar ao Recife um caráter cosmopolita. Contudo, talvez, mais em seu sentido de luta e imposição, do que de permissividade.

Esse caráter fica evidenciado na fala do Padre Vieira, ao registrar de forma negativa as diferentes formas de credo que foram executadas na Capitania de Pernambuco,

No Recife de Pernambuco, que era a corte e empório e toda aquela nova Holanda, havia judeus de Amsterdam, Protestantes da Inglaterra, Calvinistas da França, Luteranos da Alemanha e Suécia e todas as outras seitas do Norte e desta Babel de erros particulares se compunha um ateísmo geral e declarado (MELLO, 2017b, 197-198).

De toda forma, foi essa “liberdade religiosa” concedida aos judeus, que segundo José Antônio Gonsalves de Mello (MELLO, 1996, p. 430) cristãos-novos da rede de negócios, que viviam na África, foram atraídos para o Brasil e professaram o judaísmo.

Segundo (MELLO, 2007, p.148-149), a documentação sugere que o índice de casamento misto foi grande. Algo que causava repulsa aos cristãos, os quais em todo tempo da conquista teceram reclamações aos judeus, visto que estes “Casavam-se com

mulheres cristãs, convertiam cristãos ao judaísmo e os circuncidavam, tinham cristãos como criados domésticos e mantinham concubinas cristãs” (WIZNITZER, 1966, p. 69).

“Em 1645 os judeus eram oficialmente reconhecidos como neerlandeses” (BREDÁ, 2007, p. 168), através da patente honrosa promulgada pelos Estados das Províncias Unidas. Porém, “Tal resolução limitava-se a israelitas em território brasileiro sob jugo neerlandês, pois tal status só foi concedido aos judeus residentes na República ou aos lá nascidos e residentes no exterior, em 1657” (BREDÁ, 2007, p. 168).

Todavia, assim como a liberdade religiosa merece suas ressalvas, esse reconhecimento também. Segundo Breda, os judeus judicialmente eram reconhecidos como “súditos neerlandeses em questões internacionais” (BREDÁ, 2007, p. 169).

Historiadores e demais pesquisadores que a partir de meados do XX passaram a escrever sobre o tema, destacaram as principais acusações que levavam os supostos judaizantes a cadeira do Tribunal as práticas funerárias. No geral, basicamente se referiam à lavagem e o amortalhamento do morto, e que o enterro fosse executado em terras virgens (WIZNITZER, 1966; LIPINER, 1969; CASCUDO, 1978; MELLO, 1996). Merece destaque, e ressalvas, a detalhada descrição de Câmara Cascudo:

Nas cerimônias lutuosas, a exigência era maior e não a esqueciam. O defunto era lavado, unhas cortadas, embrulhadas, podendo seguir o corpo ou serem ocultas no quintal. Usual era a mortalha de manto ou lençol inteiro, envolvendo todo o cadáver, sem costurar-se mas amarrando-se com atilhos, como vemos nos quadros da ressurreição de Lázaro... assim Jesus Cristo fôra envolto por José de Arimatéia ... Não podia acompanhar o corpo nenhum objeto metálico. Agulhas, alfinete, a cruz dos terços, depois os dente obturados a ouro, eram retirados, respeito que veio às primeiras décadas do século XX. Os oficiais eram enterrados com as fardas sem botões dourados. Dedos sem anéis, para defuntos e defuntas. Sapatos sem pregos, ou sandálias de feltro, pano grosso, ou embrulhados os pés numa toalha. Muitos desses pormenores constituem usos brasileiros (CASCUDO, 1978, p.33).

A prática funerária característica do judaísmo, de acordo com Lipiner, faz-se presente entre os cristãos-novos mesmo antes do estabelecimento da comunidade judaica no Recife. O historiador abordou casos de cristãos-novos judaizantes que solicitaram algum tratamento judaico, como enterrar em terras virgens. Entre eles, Jorge Fernandes, um físico que faleceu na Bahia em 1657, e pediu que ao morrer fosse lavado e amortalhado ao modo judaico (LIPINER, 1969, p. 63).

As Leis Judaicas presumem que existe um modo de morrer e tratos específicos com os defuntos, desta forma para a implantação de uma comunidade necessita-se de um cemitério judaico onde o respeito ao morto que os judeus prezam possa ser

cumprido. “A fundação do cemitério assinala também um primeiro marco de organização institucional judaica” (BREDA, 2007, p.137).

O cemitério era mantido por meio de impostos, mas segundo Breda, (2007, p. 138-139), não existia uma taxa de enterro fixada pela congregação, embora que o não pagamento dos impostos restringisse sua utilização.

Uma pena muito utilizada contra os inadimplentes era, além da excomunhão, a proibição de enterrar os mortos da família no cemitério judeu enquanto durasse a insolvência. No caso do devedor vir a falecer em meio ao processo, os parentes tinham de juntar recursos para saldar a dívida ou também eles ficariam sem cova sagrada. [...] A congregação judaica era quase um Estado dentro do Estado, com autonomia reconhecida pelo governo holandês no Brasil (VAINFAS, 2010, P.156-157).

Segundo Egon e Frieda, neste cemitério encontram-se judeus que fizeram parte da Zur Israel

O mais importante para a história dos judeus no Brasil é certamente a tumba do rabino Yschac Abuab da Fonseca (falecido em 1693 aos 88 anos) que, durante mais de dez anos, oficiou no Recife voltando em 1654 com os últimos judeus do Brasil. A sepultura com a lápide dupla – dele e de sua primeira esposa Esther que o precedeu por 24 anos – mostra uma coluna, lamparina, flores e outros desenhos que ornamentam a lápide (WOLFF, 1989, p. 13).

Egon e Frida, mencionam nomes de judeus enterrados no cemitério oficial do Recife:

Moses Abendana, David Senior Coronel, a esposa do neto de David Senior Coronel, Antonio da Costa Cortizes, Manuel Mendes de Castro, Baltasar da Fonseca, Simon Bar Mayer, Salamão Musaphia, sem falar de crianças e outras pessoas (WOLFF, 1989, p. 14).

Apesar de não ser de conhecimento nada material que prove a existência de arte tumular nos sepultamentos realizados no Recife, os historiadores acreditam que sim ao fazerem alusão aos sepultamentos realizados neste mesmo contexto histórico, seja na própria Amsterdã, seja nas colônias neerlandesas do Novo Mundo.

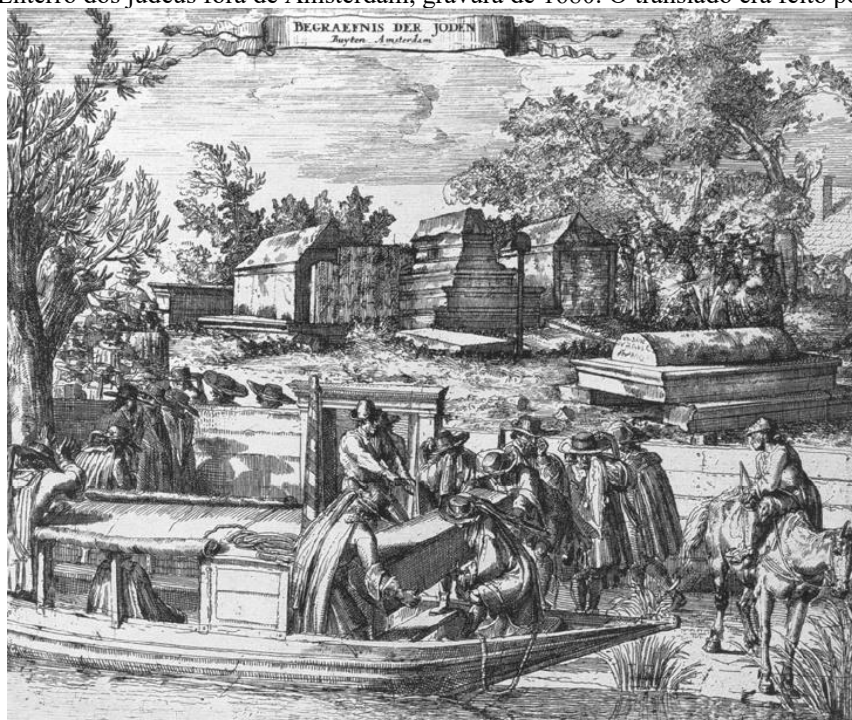
Vainfas, (2010, p.214), menciona o caso de Moisés Abendana, que chegou ao Recife com a primeira leva de judeus portugueses e que “desesperado, cometeu suicídio em 5 de agosto de 1642”. No contexto hostil que se encontrava, o corpo foi sequestrado para que não houvesse enterro e a comunidade judaica fosse desmoralizada, “o cadáver devia ser pendurado numa forca pública até apodrecer”. Ainda conforme o historiador, Vainfas, (2010, p.214), os judeus recorreram a Nassau que interveio sobre a execução da sentença, a dívida do defunto foi paga pelos judeus que insistiram no assassinato de Abendana e o enterraram no cemitério judaico. Com base nos princípios judaicos, Breda, questiona se Abendana foi “enterrado em local diferenciado do cemitério”

(BREDÁ, 2007, p. 141). Para Vainfas, (2010, p.214), parece que não, já que os judeus ocultaram o suicídio.

Em relação a execução das práticas funerárias, Breda considera “A jovem comunidade recifense não deixava de ater-se aos princípios de sua religião, mesmo diante de tantas adversidades” (BREDÁ, 2007, P. 140-141).

A gravura de Romeyn de Hooghe de 1680, para Breda (2007, P. 136-137), traz leituras que podem ser comparadas aos rituais realizados no Recife, desde o próprio traslado via fluvial, até ausência de mulheres no cortejo. Antes da construção da ponte que ligou o Recife à Cidade Maurícia em 1644, o traslado dos mortos para o cemitério era feito através do Rio Capibaribe, por meio de barcas.

Figura 19: Enterro dos judeus fora de Amsterdam, gravura de 1680. O traslado era feito por via fluvial.



Fonte: Daniel Breda, 2007.

Na hora da morte, os judeus assumiam às claras o que os cristãos-novos tentavam esconder em “terra de idolatria”. Assim, quando morria um parente, enterravam-no no mesmo dia, conforme estabelecia a Torá, exceto quando o falecimento ocorria no Dia do Perdão (YomKippur) ou na véspera do shabat, únicos casos em que o adiamento do funeral é autorizado. Deitavam fora água dos potes, quando alguém morria na casa, para que a alma do defunto não se fosse nela lavar. Comiam “em mesa baixa”, isto é, sentados no chão, em sinal de luto. Lavavam o corpo do defunto e o amortalhavam com pano novo e branco de tecido grosseiro. Todos eram amortalhados com o mesmo tipo de tecido, independentemente da condição social do defunto. [...] Tratava-se do serviço da hevrakadishá (confraria santa) da sinagoga, incluindo a preparação do defunto e o sepultamento. Os “lavadores” ou “lavadoras”, conforme o sexo do defunto, banhavam o corpo, para purifica-

lo, e o vestiam com a mortalha branca, entregando-os aos “enterradores” ou coveiros. Todos os membros do serviço tinham de ser judeus, e não raro ele era tarefa de voluntários. As orações fúnebres, em geral a leitura de salmos, eram proferidas pelo rabino ou hazan, mas qualquer membro podia officiar o sepultamento, desde que soubesse ler em hebraico. A congregação arcava com os custos do enterro, considerado mitzvá (obrigação) caridosa (Vainfas, 2010, p.172).

De acordo com Vainfas (2010, p. 146), a Zur Israel funcionou até 1654 como filial da Talmud Torá holandesa.

os próprios diretores da comunidade judaica (o *Mahamad*) mudaram algumas prescrições dos ritos de uma celebração judaica, por causa da interferência de passantes cristãos na rua. Nas festividades de *Simkhat Torah*, é costume manter as portas da sinagoga abertas e os rolos da *Torah* fora dos armários, em procissão pelo salão de cerimônias. Mas, no final de 1650, a comunidade decidiu por celebrar *Simkhat Torah* de portas fechadas. Anotou-se no livro de atas da congregação que isto se devia ao fato de ao se “abrir a esnoga depois de *arvit*[...] ser isto causa de se cometerem descomposturas tanto de *Goim* como dos nossos”, ou seja, a exposição da sinagoga provocou situações de tensão religiosa, levando a comunidade a modificar a tradição, acreditando que com isso “se evita[ria] toda inquietação e escândalo (BREDA, 2007, P. 269)

É de se considerar uma diferenciação hierárquica entre os judeus de relevante poder aquisitivo, pois de acordo com Vainfas, os judeus ilustres que viveram no Recife, não foram processados pelo Santo Ofício. Alguns casos de judeus que foram condenados a morte na fogueira

Eram queimados em efígie ou estátua, respectivamente um retrato desenhado e um boneco de estopa, ambos com o nome do condenado. Morriam simbolicamente para o mundo católico. Mas continuavam vivos, enquanto judeus, nas “terras de liberdade” (Vainfas, 2010, p.221).

4.3 Influência judaica na urbanização do Recife

Buscar compreender a relação dos judeus com o espaço contribui significativamente para o entendimento de seu deslocamento, pois, ao construírem bens e transformarem a paisagem, de certa forma seu poder passa a ser legitimado.

Daniel Breda, em seu trabalho, percorre os caminhos urbanos, discutindo elementos espaciais que permitem (re)pensar as permanências e rupturas que envolvem os judeus como construtores sociais do Recife do século XVII.

Primeiro, os judeus foram responsáveis pela produção *física* de boa parte do espaço urbano do Recife. Segundo, eles sofreram diversas sanções no que tange à suas práticas neste espaço, devendo organizar-se no sentido de adequar os seus padrões culturais às expectativas da civilização urbana neerlandesa. Assim, o espaço produzido não é somente o físico, mas no domínio das *práticas* ali inscritas, há a produção de um *espaço social*. Nosso enfoque está nas implicações sociais pragmáticas e simbólicas destes procedimentos de produção de espaço (BREDA, 2007, p. 25).

Assim, são ambientes que contribuem para a percepção das formas interventivas dos judeus na urbe do Recife: a construção da sinagoga e de casas na Rua dos Judeus; o aterro realizado na própria rua, a casa de guarda e o cemitério.

As escavações arqueológicas realizadas na Rua dos Judeus reafirmam essas práticas, visto que a ocorrência de material arqueológico se dá de forma descontextualizada, bastante característica de áreas de despejo, como um aterro. Entre o material estão fragmentos de cerâmicas, construtivos, louças, cachimbos. “O empreendimento Nassoviano, trouxe o discurso barroco para a prática urbanística. Tudo isso fazia circular uma cultura urbana de produção espacial recorrente ao ideal de civilidade neerlandesa” (BREDÁ, 2007, p. 86).

Ao pensar na espacialidade produzida pelos judeus é possível encontrar pontos que denotam certo lugar de privilégio. O judeu de destaque já mencionado, Duarte Saraiva, entre idas e vindas em 1635 se encontra novamente no Recife:

'como a extensão e área do Recife é pequena para acomodar os comerciantes livres em suas necessidades e negócios, resolveu-se vender um terreno medindo oitenta pés de comprimento e sessenta de largura, situado fora da porta onde se costuma fazer a guarda do bode (bockenwacht), ao Senhor Duarte Saraiva, comerciante livre aqui pelo preço de 450 reais de oito, para que construa uma casa segundo seu gosto, ou para vender o terreno ou a casa e o terreno para seu lucro' (MELLO, 1996, p. 224).

Sobre Duarte Saraiva, anterior à construção da Sinagoga, em 1636, sua casa já servia de ponto de reunião e de culto ao judaísmo, “era pessoa prática no judaísmo, um pregador leigo, sendo um dos seus filhos, Isaac Saraiva, haham, isto é, rabino e mestre-escola entre os judeus portugueses de Amsterdam” (MELLO, 1996, p. 226-227).

A Sinagoga⁵⁷ localizada na Rua dos Judeus tinha sua fachada voltada para o leste – nascente – e em seus fundos o Rio Beberibe, o que possibilitava o acesso à Olinda. E ainda a própria rua se localizava após a porta da terra, representando a entrada do Recife.

Na Rua dos Judeus concentravam-se os judeus de maior prestígio, principalmente os que exerciam atividades diretamente relacionadas ao mundo do açúcar, os do grosso trato. “Nela estava situada a sinagoga da comunidade Zur Israel, cuja construção foi iniciada em 1640 e concluída em 1641” (MELLO, 1996, p. 274). O material construtivo utilizado na construção da sinagoga foi pedra e cal.

O prédio da sinagoga era de um sobrado, ficando o salão de cerimônias no primeiro andar. No térreo o prédio era dividido no meio, em seu

⁵⁷ Antes da chegada dos judeus, funcionavam esnogas com os cristãos-novos, a exemplo a de Camaragibe na casa de Diogo Fernandes.

comprimento, por uma parede, possuindo duas alas, ou “lojas”. Cada loja era dividida, também ao comprido, em três cômodos, e tinha uma ante-sala de entrada. Na ala norte esta ante-sala levava aos dois cômodos seguintes. Os três cômodos eram provavelmente usados para reuniões do *Mahamade*, talvez, para as aulas de educação religiosa providas pelo *Ruby*, embora não se tenha um registro documental da localização da escola para crianças, se na sinagoga – bastante provável, segundo o modelo de Amsterdam – ou em algum aposento de um prédio particular (BREDA 2007, p. 177).

“Aquela rua tinha sido elevada 0,70m com relação ao piso térreo original daquela sinagoga” (MENEZES, 2015, p.114). Sobre a Sinagoga o arquiteto complementa “com duas lojas por baixo, que de novo fabricaram os ditos judeus: ao presente estão nela aquartelados soldados, e não se faz menção do aluguel de altos nem de baixo, até haver pessoa que entre a morar nelas” (MENEZES, 2015, p.135). Breda (2007, p. 110), acredita que o aterro da rua dos judeus foi realizado entre 1637-1639. A escavação da Sinagoga confirmou que o piso do século XVII era o mais antigo da rua, ou seja, o primeiro aterramento da rua foi neste momento.

O cemitério foi também a primeira instituição reconhecida na Nova Holanda (BREDA, 2007, P. 136). Ainda conforme Breda (2007, 139), no Recife, o registro do cemitério mais recuado é a *Caerte van de Haven van Pharnambocqueetc*, ele pode não existir antes disso, como também pode não ter sido representado em mapa, apesar de todo detalhamento neerlandês.

A espacialidade acerca da Rua dos Judeus é algo ainda discutível. Ao que parece, tanto José Luiz da Mota Menezes (2015), como Breda (2007, p. 105), consideram que o terreno comprado por Duarte Saraiva esteve localizado no espaço que veio a ser a Rua dos Judeus, não sendo, portanto, o terreno do mercado de peixes, no fora de portas. Contudo, o que os pesquisadores discutem são os limites do povoado neste momento. É fundamental saber que, no domínio neerlandês o limite do povoado foi alterado, ganhando espaço mais ao norte. Assim, os pesquisadores consideram que quando o terreno, em 1635, foi comprado sua localização estava para além dos limites português e que só em 1637 que o povoado foi cercado novamente, incluindo o terreno e conseqüentemente a rua dos judeus. Ou seja, a Porta da Terra, responsável pelo acesso norte do Recife, é de 1637.

Breda, utilizou uma documentação de outubro de 1635 que, releva que cidadãos livres temiam comprar terrenos fora do limite fortificado. A partir das informações contidas nessa documentação, o historiador conclui,

Havia, já em finais de 1635, a intenção de se aumentar o perímetro fortificado do Recife, englobando a área ao norte da bateria, entre esta e o cemitério e

acrescentando mais outros 100 metros até os novos baluartes, entre os quais estava a “Porta da Terra” (BREDÁ, 2007, p. 106).

O historiador não esclarece, neste momento, a qual cemitério se refere. Contudo por utilizar neste contexto o mapa T Recife, acredita-se que é o cemitério nela indicado. O qual, entre os pesquisadores, é pensado como o cemitério da praia.

Diversas evidências apontam para o fato de que a *rua* em si passava na área antes ocupada por armazéns incendiados pelos luso-brasileiros e pelo espaço vazio deixado por estes e ao norte deles. Assim, os terrenos das casas do lado oeste da rua, estavam, nos mapas anteriores a 1637, *embaixo d’água* (BREDÁ, 2007, p. 106).

José Antônio Gonsalves de Mello em *A Cartografia Holandesa*, ao comentar a gravura holandesa *Marin d’Olinda de Pernambuco* (cerca de 1631), publicada em Barléu, fala sobre a guarda dos judeus, um fortzinho de pedra indicado pela letra G.

Um impresso contemporâneo, o chamado *Journael de Arnhem*, publicado em 1647, menciona que a 12 de setembro de 1645 “as 7 horas da noite ouviu-se um vivo fogo de canhão e mosquetes da parte do reduto de pedra ou guarda dos judeus, que fica cerca de uma légua daqui, sob o monte de Olinda, durando o fogo desde as 7 às 10 horas da noite. No reduto se acham 17 ou 18 dos nossos. É um fortim que não tem entrada e muito defensável: sobe-se a ele por escadas” Wisnitzer atribui uma guarnição judaica a essa guarda dos judeus. Realmente, a pequena fortificação que defendia a entrada do istmo, isto é, para os que vinham do norte em direção ao Recife, era chamada pelos holandeses de *Jodenwacht* ou *Steenereduit*, em português, guarda dos judeus ou reduto de pedra. Entretanto sua construção era portuguesa e remontava ao tempo da conquista de Olinda e do Recife em 1630; um ou outro autor a menciona, mas em geral sua existência passa sem registro nas crônicas militares daquela campanha. O historiador alemão Theodor Kadletz escreveu que ela era “a única fortificação que os holandeses construíram em Olinda”, o que não é exato, pois é a mesma que os lusos-brasileiros chamavam de “guarita de João de Albuquerque” (MELLO, 1996, p. 301).

Marcos Albuquerque, em sua obra *Fortes de Pernambuco: Imagens do Passado e do Presente*, complementa que antes da tomada neerlandesa, o forte era denominado como Forte de Santa Cruz do Mar,

Durante a Campanha da Restauração o forte foi tomado pelos luso-brasileiros (1645), e pouco tempo depois, retomado pelos holandeses. Mesmo antes do final da campanha, a 23 de abril de 1648, o forte caiu novamente em poder dos luso-brasileiros, sob a ação do Capitão Braz de Barros. Após a Restauração, o Forte de Santa Cruz do Mar continuou a integrar o sistema de defesa de Pernambuco (ALBUQUERQUE; LUCENA, 1999, p. 56-57).

Diante das suposições, José Antônio Gonsalves de Mello, conclui,

Se a denominação que os holandeses lhe atribuíram tem realmente alguma relação com a presença nela de uma guarnição militar de judeus, este episódio ocorreu no período inicial da conquista, isto é, entre 1630 e 1635 e não em 1645. Que, na verdade, não tinha neste último ano guarnição militar judaica, comprova-se do fato de Ter sido ele entregue então, pelo seu

Comandante, Barent Hendrickszoon aos lusos-brasileiros, pelo que, se os soldados fossem judeus, teriam sido remetidos à Inquisição em Lisboa, se não viessem a ser, como no caso já indicado, aqui sumariamente enforcados. E nem uma cousa nem outra consta dos papéis da época (MELLO, 1996, p. 301).

Com base em José Luiz da Mota Menezes (2006), Breda (2007, p. 106), afirma que “a Casa de Guarda e a Guarda do Bode são a mesma coisa”. A referida construção está representada no mapa T Recife, pela letra E.

Como a área que correspondia ao povoado era pequena e bastante concorrida pelas moradias, foi projetado, segundo José Antônio Gonsalves de Mello (MELLO, tempo 2007, p. 60), em 1635 um mercado fora da porta “onde é feita a guarda a Duarte Saraiva”.

José Antônio Gonsalves de Mello, menciona documentação que afirma que o caminho de areia do Recife para Olinda algumas vezes é cortado pelo mar “mas que se corrompe prontamente” (MELLO, 2017a, p.108), fazendo entender que alguns trechos do istmo eram alagadiços.

Essa informação quebra um pouco do imaginário que o fora de portas era unicamente um lugar de passagem e de atividades militares, pois a instalação de um mercado pressupõe a circulação de comerciantes livres e da população que se beneficia do estabelecimento. Mais adiante José Antônio Gonsalves de Mello (2007), informa que em 1636 o mercado já funcionava, era um mercado de peixe. Contudo, depois o mercado foi transferido para as imediações da ponte em 1638 e em 1650 para o sul do povoado, “umas das razões para a mudança foi que, fora de portas, no Recife, o mercado servia melhor aos judeus – que moravam próximo a ele” (MELLO, 2007, p. 117 – 118).

Entre as intervenções urbanas estiveram: a determinação de cobrir as ruas com areia, a colocação de paliçada de madeira em torno do Recife (1638), (MELLO, tempo 2007, p. 60 e 114); aterros em pontos específicos (MELLO, 2007, p. 80). O fora de portas não sofreu intervenção por não fazer parte do povoado. Conforme José Antônio Gonsalves de Mello (2007, p. 100), três judeus participaram da construção da ponte que ligou o Recife a Maurícia: Baltazar da Fonseca como construtor e, Gaspar Francisco da Costa e Fernando Valha como fiadores.

No inventário produzido em 1654 é possível conferir as propriedades de judeus e as possivelmente de judeus. Assim como também o tipo de construção. A referência para distinção do construtor se deu como: judeu, flamengo, flamengo ou judeu e

português. Na rua dos judeus existiram construções referidas como de judeu, flamengo e flamengo ou judeu. Breda, através do quadro 4, especificou o tipo de moradia. Mesmo as construções em outras ruas, seja do Recife ou de Maurícia, prevaleceu o tipo sobrado com lojas.

“Os Totais extraídos do quadro 4 são: Casas de 15 Judeus conhecidos [...] Casas de Judeus desconhecidos: 12 [...] Casas de “Judeus ou Flamengos”: 23 [...] Casas de Judeus: Mínimo 34, máximo 57 (considerando as de “judeus ou flamengos” como de judeus)
Propriedades da comunidade: 1 sinagoga, 1 senzala
A Rua dos Judeus tinha um total de 42 casas, sendo:
Casas não construídas por judeus: 10
Casas construídas por judeus (conhecidos e desconhecidos): 26
19 têm 13 proprietários referidos
6 são de judeus desconhecidos
1 é a Sinagoga
Casas construídas por “judeus ou flamengos”: 6” (BREDA, 2007, p. 116).

Como salientou Breda (2007, p. 125), um sobrado poderia constituir mais de uma residência, ou seja, estar atrelado a um proprietário ter mais de uma família. Seriam relações de favor ou de aluguel, visto da procura e oferta do período, “a maior parte provenientes da população judaica pobre, de expressão bem mais modesta nas atividades econômicas desenvolvidas pela comunidade.”, os proprietários por sua vez estavam ligados à elite açucareira.

Todos os proprietários conhecidos da Rua dos Judeus eram comercialmente ativos e todas as suas casas são mencionadas como possuidoras de lojas no térreo, embora isto não signifique necessariamente “lojas” comerciais, sendo mais uma referência a um espaço amplo, de onde deriva a palavra “alojamento” (BREDA, 2007, p. 129).

4. 4 Os judeus no contexto final da ocupação neerlandesa

Só possível compreender o declínio da Nova Holanda e o resultante da retirada da WIC, através do efeito que a ausência dos neerlandeses no espaço rural causou administrativamente. Essa ausência foi muito bem trabalhada por José Antônio Gonsalves de Mello no clássico *Tempo dos Flamengos* (2007). A luta pelo poder basicamente dividiu o espaço rural com os senhores de engenho e o espaço urbano com os comerciantes burgueses, os primeiros representados pela Câmara dos Vereadores Portuguesa e o segundo pela Câmara dos Escabinos Neerlandesas.

Diante da conjuntura final, Miranda (2011) considera que os neerlandeses há tempos já não estavam dispostos a se manter no Brasil, devido aspectos militares, econômicos e políticos.

A Insurreição Pernambucana, oficialmente iniciada em 1645, sofreu influência da Restauração Portuguesa, iniciada em 1640. Os responsáveis por planejar a insurreição, segundo José Antônio Gonsalves de Mello (2007, 173), eram senhores de engenho devedores, principalmente, de neerlandeses ou judeus. De forma que, os judeus em todos os sentidos estavam ligados ao lado da Companhia, seja no âmbito econômico por causa dos empréstimos, seja no religioso por causa da maior abertura.

Conforme Vainfas (2010, p.340), os judeus e cristãos-novos foram de fundamental importância no descobrimento da insurreição e em seu retardamento, devido sua participação no comércio interiorano e com isso o contato com os senhores do açúcar, principalmente. Em contrapartida, foram também os que mais receberam retaliações quando a rebelião estourou até o momento de rendição.

O memorial da Talmud Torá datado de 27 de novembro de 1645, baseado em informações da zur israel, noticiou a execução sumária de 13 judeus pelos rebeldes, entre agosto e setembro, sendo um deles queimado vivo. Em dezembro do mesmo ano, três judeus que partiram de barco para o Recife, vindos de Itamaracá, foram capturados pelos holandeses na praia de Pau Amarelo (Vainfas, 2010, p.342).

Entre as retaliações, Vainfas traz o caso de:

“Miguel Francês, cujo nome judeu era Davi Francês desembarcou em Lisboa em 25 de fevereiro de 1646 e foi logo enviado aos cárceres da inquisição. Tinha, então, 34 anos, era homem mediano, cabelo castanho, rosto sardento, solteiro. Chegou a Lisboa acusado de praticar publicamente o judaísmo no Recife” (Vainfas, 2010, p.248).

Conforme José Antônio Gonsalves de Mello (2017b, p.223), no desmonte final da ocupação, a população geral de 1654 apresenta em torno de 5.000 pessoas. O acordo de capitulação que encerrou o domínio holandês na América Portuguesa foi assinado “em 26 de janeiro de 1654, uma segunda-feira, pelas onze horas da noite” (MELLO, 2017b, 169). Este, ao “redigido, teve por base quase que por inteiro, o da proposta holandesa” (MELLO, 2017b, p.172).

Sobre os feridos do hospital o historiador (MELLO, 2017b, p.298-299), com base no artigo 7º do contrato de reconquista, fala sobre a possibilidade dos soldados feridos e doentes permanecerem até se curarem, ou seja, após os três meses estipulados no artigo 8º que trata das Condições Gerais. Todavia, não foi encontrado o limite máximo que um soldado ferido permaneceu no hospital. José Antônio Gonsalves de Mello ainda menciona o nome de médico Dr. Mathias Grausis, do Cirurgião-mor Mestre Jaques, e do cirurgião-mor Mestre Jan Codde, responsáveis pelos cuidados médicos a esse tempo.

Em nota, o historiador presenteia os pesquisadores com as últimas informações sobre o pessoal de serviço e os pacientes internados no hospital, das quais teve acesso. Assim fica registrado em 15 de fevereiro de 1650 “Chefe do hospital, cirurgião auxiliar e serventes 4; negros 13; empregados e soldados doentes das tropas velhas 38; idem das tropas novas 71; total: 126” (MELLO, 2017b, p. 237, nota 10).

José Antônio Gonsalves de Mello, trabalha um documento de 29 de janeiro de 1654⁵⁸ que traz dados dos efetivos deste momento final. “No castelo de São Jorge tinham 10 militares; soldados doentes e em serviço no hospital tinham 26 militares”. (MELLO, 2017b, p.219).

Em situação de alerta, já em 1645 os judeus estabelecem comunicações com Amsterdam com receio das instabilidades que estavam por vir. Solicitando, desta forma, tratamento igual aos que os neerlandeses iriam ter

Alegavam que os luso-brasileiros lhes votavam ódio pelo fato de terem descoberto e denunciado a insurreição planejada, que de fato veio a eclodir em 13 de junho de 1645, e do qual já tinham dado a medida ao matarem a sangue frio treze judeus, além de um outro que teriam, segundo se dizia, queimado vivo, acentuavam por fim os serviços que vinham prestando na defesa do Brasil holandês, expondo as vidas, havendo alistados, na marinha, voluntariamente, mais de quarenta dos seus, sendo que nenhum tido sido subornado para servir ao inimigo – o que havia sucedido com vários holandeses, comentário que diplomaticamente omitiram (MELLO, 2017b, p.198-199).

De forma que, afora as diferenças acirradas pelos limites religiosos, no momento final das negociações os Estados Gerais dos Países Baixos Unidos reconheceram a participação positiva dos judeus no projeto de conquista do Além Mar,

Há alguns anos a esta parte, em diversas ocasiões, percebemos e comprovamos singular inclinação e afeição que a Nação Judaica, estabelecida tanto em regiões distantes como neste país, tem e matem em proveito e serviço deste país, bem como da prosperidade da Companhia Privilegiada das Índias Ocidentais em geral e, em particular, da conservação e preservação da conquista do Brasil, aonde esta Nação ainda recentemente mostrou clara e evidente fidelidade, pelo que, em decorrência disto e por outras razões e considerações, temos tomado e por esta tomamos a dita Nação Judaica do Brasil, assim como suas propriedades, gêneros e mercadorias, sob nossa especial atenção, amparo e defesa, de forma que esteja e permaneça ao abrigo, proteção e isenção de toda violência, incomodo, apreensão, resgate, espoliação e outras coisas (MELLO, 2017b, p.199).

Neste contexto, José Antônio Gonsalves de Mello (2017b, 196), informa que da parte neerlandesa foi solicitado que todas pessoas fossem compreendidas no referido

⁵⁸Contém a relação dos Efetivos Militares e de Intendência (do Trem) aqui do Recife e proximidades, na conformidade das listas de pagamento das rações e soldos, datada do Recife de 29 de janeiro de 1654:ARA, OWIC 67 (MELLO, 2017b, p.219).

acordo, entre elas os judeus independentes de sua nacionalidade. De forma que, em resposta foi confirmado o tratamento por igual a todos, de qualquer qualidade ou religião, inclusive os judeus. Assim, os anciãos da Nação Judaica participaram da elaboração do referido acordo. E sobre essa importante negociação política que judeus saem bem sucedidos, o historiador conclui

Por este documento [artigo 2] – que o Mahamad de Amsterdan chamou justamente de patente honrosa – alcançavam os Judeus do Brasil holandês favores de que não gozavam os seus próprios correligionários de Amsterdam. Pela primeira vez, desde que se haviam estabelecido nos Países Baixos, era-lhes reconhecido pela autoridade máxima da República, os Estados Gerais, a igualdade de direitos com os naturais – embora limitada aos que compunham a Nação Judaica do Brasil Holandês – ao mesmo tempo em que se patenteava o reconhecimento dos serviços que eles vinham prestando aos Países Baixos (MELLO, 2017b, p.200).

José Antônio Gonsalves de Mello (2017b, p.240), afirma que durante os três meses acordados não tiveram problemas para a permanência de judeus e cristãos novos no Recife, “que alguns supuseram que poderiam aqui continuar por mais algum tempo” (MELLO, 2017b, p.240). Contudo, ficou esclarecido por parte da administração portuguesa que para evitar qualquer incômodo, foi aconselhado que os judeus embarcassem antes de terminar o prazo de três meses.

Diante da instabilidade entre católicos e judeus, os neerlandeses sabiam ao certo quem os apoiariam, afinal, os segundos faziam parte do projeto da Nova Holanda, já os primeiros não.

Entendem os judeus que devem ter mais liberdade do que os papistas, porque nós estamos mais certo de sua fidelidade, pois bem sabemos que, como eles fazem pública profissão de judaísmo, por modo algum queriam ou poderiam voltar ao domínio dos espanhóis, mas antes, pelo contrário, haviam de envidar esforços por manter e defender este Estado, ao passo que os portugueses papistas têm mostrado que nos são inteiramente infieis, e na primeira mudança nos abandonariam (MELLO, 2004e, p. 100-101).

Breda chama atenção para a dimensão Atlântica que é a aventura judaica na Nova Holanda. “Foi no contexto das colonizações neerlandesas que os judeus lograram a confirmação de direitos de cidadania nos Países Baixos” (BREDA, 2007, p. 24). Quer na perspectiva da importância para a história dos judeus global, quer na perspectiva da importante participação destes na construção desse tempo histórico que movimentou grande parte dos países de então. “A solidez da comunidade se construiu através de luta social, de barganha e de práticas que legitimaram sua condição de cidadãos” (BREDA, 2007, p. 25).

5 PRÁTICAS FUNERÁRIAS DA CULTURA JUDAICA

“Judaísmo é religião – e, num sentido mais amplo, a cultura – de um único povo, o qual, no decorrer de sua história de mais de quatro mil anos, foi variadamente conhecido como hebreus, israelitas e judeus” (GOLDBERG; RAYNER, 1989, p.11). Religião está marcada essencialmente pela ruptura ao culto politeísta, passando com isso ao monoteísmo defendido pelo profeta Abraão e a crença de um único Deus, criador do universo. Sendo, portanto, os judeus considerados como o povo escolhido para receber a revelação divina. Dois livros são considerados importantes para a religião, a Torá e o Talmud.

A palavra Torá referia-se originalmente a uma instrução particular transmitida ao povo por um porta-voz de Deus, como um profeta ou sacerdote, mas passou a ser usada coletivamente para todo o corpo desses ensinamentos, os quais, segundo se acreditava, Deus havia revelado, através de Moisés, aos israelitas no monte Sinai. [...] esses ensinamentos consistem na essência da primeira divisão da Bíblia, que compreende os livros do Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio, a palavra também serve para designar essa unidade, também conhecida como Pentateuco (da expressão grega para cinco pergaminhos), ou os Cinco Livros de Moisés (GOLDBERG; RAYNER, 1989, p.227).

O segundo livro,

deriva-se da palavra hebraica *lamad* que significa “ensinar, instruir” ou também “aprender”. O Talmud é o manancial bibliográfico do judaísmo rabínico criado durante a era helenística da história judaica. Não um único livro – como geralmente se crê – mas uma coleção de livros. É uma autêntica biblioteca de tratados de leis e regulamentos rabínicos, tradições, costumes, ritos e cerimônias, assim como leis civis e criminais (GONÇALVES, 2017, [s/p]).

De forma que o Talmud apresenta duas partes: a primeira refere-se à escrita do código das leis orais, a *Mishná*; e a segunda, aos comentários sobre essas leis, a *Guemará*. Contudo, para os estudiosos e religiosos a *Mishná* não deve ser vista como algo cristalizado no tempo onde “cada palavra e mesmo cada vírgula de uma determinada lei tenha validade total. Ela não se destinava a servir de instrumento dogmático e sim flexível, de jurisprudência extra-bíblica” (GONÇALVES, 2017, [s/p]).

Para Adevaír Gonçalves (2017), a escrita das leis orais contribuiu para o entendimento de palavras e conceitos que eram passados ao longo do tempo, uma vez que

Valores e costumes modificam-se inevitavelmente e aparecem novos problemas, de modo que se torna essencial definir o significado preciso de certas palavras. Um exemplo disso é o mandamento de se guardar o Shabat (sábado). A Torá cita alguns trabalhos que não devem ser feitos no Shabat, mas como definir o trabalho? (GONÇALVES, 2017, [s/p]).

É importante saber que existem dois Talmud, o Talmud de Jerusalém e o Talmud Babilônico.

Existem certas diferenças entre os dois Talmudes, embora o material e os métodos de estudos fossem os mesmos. O Talmud de Jerusalém discute em extenso diversos temas que são quase completamente ignorados pela obra babilônica. Por outro lado, o Talmud de Jerusalém contém muito pouca agadá. A redação do Talmud babilônico foi realizada com grande prudência e meticulosidade, e geração após geração corrigiu numerosos pormenores, enquanto o Talmud de Jerusalém nunca foi adequadamente editorado. O material foi compilado imprecisamente e às pressas, uma das razões de ele ter sido por tanto tempo considerado como uma espécie de apêndice, um meio-irmão do Talmud babilônico (GONÇALVES, p. 16, 2017).

Códigos em formato de Lei, constituídos por normas, são traduzidos em costumes e práticas dentro de uma cultura simbolicamente formada. Assim, os judeus com base na Torá e no Talmud, dispõem de fundamentos específicos que regem a vida do nascimento à morte.

Neste sentido, é válido salientar que esses fundamentos não se restringem apenas ao contexto de morte, mas a todo e qualquer rito de passagem que compõe a identidade judaica e que cada um em seu contexto apresenta fundamental importância à manutenção da memória coletiva deste grupo cultural. Entre os ritos de passagem, representantes de importantes marcadores de identidade da cultura judaica, estão: o nascimento, a maioridade, o casamento e a morte. Sendo, portanto, o último o mais relevante para a construção desta pesquisa. Pois, conforme o Rabino Maurice Lamm, “assim como há um estilo judaico de vida, também existe um estilo judaico de morte” (LAMM, [20--?a], [s/p]).

Entretanto, há um grande desconforto entre alguns pesquisadores que preferem tratar os costumes que compõem o ritual funerário judaico no campo do mito, simplesmente por não se achar na Torá um conjunto de leis que detalhe como se deve proceder o enterro e o luto. Todavia, a Torá faz afirmações pontuais que deixa claro a importância que o contexto de morte tem para a religião, o que para Francisco Carvalho, “demonstra que o respeito ao morto e as regras de luto e sepultamento eram tão conhecidos que não era preciso codificá-los” (CARVALHO apud CYTRYNOWICZ; CYTRYNOWICZ, 2008, p.39). E não se pode esquecer que muito da tradição judaica tinha como fonte a lei oral, o Talmud veio justamente como um registro dessas leis e de suas interpretações.

Se trata de uma cultura viva, existente. Os costumes recebem influência tanto do tempo, quanto do espaço e assim são reinterpretados. Por isso que ainda hoje se verifica

a publicação de comentários, sobre a Torá e o Talmud, em formato de livros e artigos, feitos pelos rabinos, a fim de diminuir a fronteira do tempo e tornar as leis mais acessíveis ao cotidiano. Então, grande parte das normas funerárias está nesses comentários feitos ao longo do percurso da história judaica.

Neste sentido, entende-se que as práticas históricas reproduzidas ao longo dos séculos não devem ser diminuídas a mito ou folclore por não constarem minuciosamente nos livros sagrados, aqui a formação de identidade é pensada através de uma construção histórica que entende a cultura como dinâmica. Como construção histórica, é importante ter a sensibilidade para compreender que as particularidades de um determinado contexto histórico podem flexibilizar a aplicação de determinadas regras. Nunca uma lei será algo estático e aplicável em qualquer lugar do mundo, a qualquer tempo.

O impedimento do rigor da prática não pode excluir de um judeu ou uma comunidade específica sua identidade. Ao contrário, foram os momentos mais adversos que historicamente os judeus buscaram executar suas práticas cotidianas, mesmo que de forma “incompleta”, e reafirmaram a identidade judaica.

5.1 Ritual funerário judaico – uma construção simbólica

“O judaísmo ensina seus adeptos a aceitar o processo de envelhecimento e o fato da mortalidade com resignação e confiança, sabendo que isto é condição para a sucessão das gerações e o desdobramento do propósito redentor de Deus. “Uma geração passa e outra surge, mas a terra permanece para sempre... Para tudo há uma estação, e um tempo para cada coisa debaixo do céu: um tempo para nascer e um tempo para morrer...” (Eclesiastes 1:4, 3:1 s.). “Não temas o chamado da morte; lembra-te daqueles que foram antes de ti e dos que irão depois de ti. É a ordem do Senhor para toda a carne” (Eclesiastes 41:3 s.)” (GOLDBERG; RAYNER, 1989, p.419).

Decerto, a primeira palavra a ser pensada quando se fala em judaísmo seja: tradição. Etimologicamente, a palavra tradição se origina do termo *traditio* do latim e “teve originalmente um significado religioso: doutrina ou prática transmitida de século para século, pelo exemplo ou pela palavra” (SILVA; SILVA, 2009 p.405). Contudo, mesmo após as ressignificações que este termo recebeu no decurso da história, tradição ainda pode ser entendida como “um conjunto de práticas e valores enraizado nos costumes de uma sociedade” (SILVA; SILVA, 2009, p.405).

E assim é a cultura judaica, seja no sentido primeiro com significado religioso, seja por meio de suas práticas e valores impressos em seus costumes. A cultura que

envolve a morte, o morrer e o luto, é parte dessas práticas e valores e se apresenta como uma das principais leis dentro do judaísmo seja o ortodoxo ou não.

Pode-se dizer que o modo de viver no judaísmo é ritualístico. O mundo simbólico transmitido através das palavras proferidas nas preces e orações está presente não só nos rituais de passagens, como também nos do cotidiano. Como afirmou Zuchiwschi, “sob o olhar pragmático, a prece é um rito, pois determina e ordena toda uma série de condutas, atitudes e posturas diante do sagrado, impondo-lhes limites de tempo e espaço” (ZUCHIWSCHI, 2010, p.166). Como um jogo de representações a palavra é personificada no discurso e assim Zuchiwschi, complementa, “o discurso assume o mesmo *status* dos objetos materiais e, assim sendo, não está disponível a todos ou a qualquer um” (ZUCHIWSCHI, 2010, p.167). E é neste sentido que, diferentes momentos da cultura judaica são delimitados por símbolos e, um deles é o contexto funerário.

O Rabino Nilton Bonder, através de uma carta remetida aos judeus chama atenção para a maior característica de seu povo, a coletividade. “O que os judeus não podem ser é indivíduo. Ser judeu é fazer parte de um coletivo mais que qualquer outra definição” (BONDER, 2014, p.13). Vivente do tempo presente, para o Rabino praticar esse princípio é um desafio diante da individualização atual.

No âmbito funerário essa coletividade explica a organização social que vem desde os tempos de Abraão. A começar pela formação de uma Sociedade Sagrada – Chevra Kadisha – responsável por todas as etapas no processo funerário. A Chevra Kadisha, dentro da ideologia judaica faz parte da prática de caridade, tem em sua composição “judeus instruídos na área dos deveres tradicionais, e que podem mostrar o devido respeito aos falecidos” (LAMM, [20--?a], [s/p]), não podendo sob condição alguma fazer parte da sociedade um não judeu. De acordo com o Rabino Shamaí Ende, “o corpo judaico tem em si uma santidade especial por ter sido este um invólucro para alma, por este motivo ele deve ser tratado com respeito” (ENDE, [20--?a], [s/p]), Assim, quando morre um judeu a Chevra Kadisha deve ser comunicada imediatamente, para que todos os procedimentos sejam realizados e o enterro seja o mais breve possível como manda a Torá⁵⁹, e assim o morto seja honrado. “For Jews believein a concept called kevod ha-met, honouringthe dead, where an unburiedcorpse is considered to be

⁵⁹ “O seu cadáver não permanecerá toda a noite no madeiro, mas certamente o enterrarás no mesmo dia” (Deuterônimo 21:23).

naked and humiliated”⁶⁰ (MENACHEMSOM, 2007, p.01). Existem casos de exceção que a brevidade do enterro pode ser interrompida:

1. Quando alguém morre no Yom Kipur (o Dia do Perdão); e 2. quando a morte ocorre em uma sexta-feira à noite, início do Shabat (o Dia do Descanso Semanal). No primeiro caso, o enterro é realizado no dia seguinte. E, no segundo caso, o sepultamento só ocorre no anoitecer do sábado, ou quando surge a primeira estrela no céu. Excetuando-se essas duas ocasiões, tolera-se adiar o enterro, ainda, quando se aguarda a chegada de parentes que estão distantes; ou quando os familiares transportam o corpo para ser enterrado em Israel (VAINSENER, 2008, p. 01).

Todavia, o adiamento, seja pela espera de um parente ou pelo traslado para Israel, se dá com o consentimento de um rabino. Quanto ao respeito ao Shabat, o Guide to Jewish Cemetery explica que este é visto como um casamento e “Just as we do not schedule a wedding on a somber day, Jews do not violate the sanctity of Shabbat with a funeral”⁶¹ (GUIDE..., p. 15-16).

Ainda em relação à coletividade, à caridade e à honra, a morte não é compreendida como um encontro solitário, quando de sua chegada o moribundo deve estar cercado pelos seus, sendo, portanto, uma *mitzvá* visitar uma pessoa doente e o acompanhamento de um enterro. Assim, entre o momento da morte e o enterro o corpo não pode, jamais, ficar sozinho. Esta *mitzvá* não se restringe apenas aos parentes, abrange todo o grupo que o indivíduo pertence, “este preceito aprendemos diretamente de Deus que, segundo nossos Sábios, veio visitar o patriarca Abraão, quando este convalescia de seu Berit Milá (Gênesis 15,1)” (FRIDLIN, 2006, p.48)

Com a confirmação do óbito segue-se uma série de práticas que fazem parte do ritual, apresentando cada uma delas um embasamento religioso para a necessidade de sua execução dentro do princípio de "assim como veio, ele deve ir" (LAMM, [20--?a], [s/p]).

Deve-se abrir as janelas do quarto e cobrir-se o rosto do falecido com um pano branco. Depois de 20 minutos, tira-se-lhe a roupa, assim como os adornos (por exemplo: anéis, aliança, pulseira, relógio, brincos, colar, óculos e peruca), cobrindo-o totalmente com um lençol branco, e coloca-se cuidadosamente o corpo no chão, com os pés em direção à porta. Em seguida, deve-se fechar seus olhos e sua boca, endireitar seus pés e suas mãos, colocar algo sob sua cabeça, de tal forma que fique num nível levemente superior ao resto do corpo, e acender duas velas próximo à sua cabeça [...] é costume, também, cobrir os espelhos e demais superfícies polidas (como televisão, quadros e fotos de pessoas envidraçadas) onde se encontram os enlutados pois é proibido rezar na frente de espelhos. Além disso, segundo a Cabalá, a

⁶⁰Para os judeus que acreditam em um conceito chamado *kevodha-met*, honrando os mortos. Segundo este, um cadáver não enterrado é considerado nu e humilhado.

⁶¹ Assim como nós não marcamos um casamento em um dia sombrio, os judeus não violam a santidade do *Shabat* com um funeral.

alma do falecido visita a casa durante estes dias e faz aparecer a sua forma através do espelho (FRIDLIN, 2006, p.58/59)

Sem demora, a Chevra Kadisha entra em ação para preparar o morto. A preparação consiste, basicamente, na *Tahará*, na compra do caixão, na organização do cemitério⁶², no velório e no enterro. “Assim como um recém-nascido é imediatamente lavado e entra neste mundo limpo e puro, também aquele que parte deste mundo deve ser limpo e purificado através de um ritual religioso chamado taharah” (LAMM, [20--?c], [s/p]).

Após o ritual de limpeza e purificação o corpo é envolvido em uma mortalha branca, geralmente, de linho ou algodão. Incluídas na preparação do corpo realizada pela sociedade sagrada estão as palavras, assim, “recitam as preces exigidas pedindo perdão a D'us por qualquer pecado que o morto possa ter cometido, e rezando para que o Todo Misericordioso o guarde e lhe conceda a paz eterna” (LAMM, [20--?c], [s/p]).

Desta forma, o papel da Chevra ultrapassa a idéia de simplesmente higienizar o morto. Logo, traduzindo para o âmbito religioso, as primeiras providências da Chevra se constituem em:

“a) Respeito pela dignidade e santidade do corpo.

b) O rápido retorno do corpo à terra.

c) Ajudar e fortalecer a alma em sua contínua jornada espiritual” (PRIMEIRAS..., [20--?], [s/p]).

É recomendável que após o morto ser coberto não seja mais possível ver seu rosto, em respeito. Assim, o velório é realizado com o caixão fechado seguindo a Lei Judaica, não sendo permitido um contato físico entre os enlutados e o falecido. O caixão por sua vez, quando utilizando, não deve apresentar pompa, desde que tenha dignidade o tipo de madeira não irá influenciar, “para alguns seria preferível contribuir com dinheiro para caridade em nome do falecido, em vez de comprarem caixões luxuosos” (LAMM, [20--?b], [s/p]). Em países que é obrigado o uso do caixão muitos judeus abrem buracos em seu fundo como referência do princípio básico "pois tu és pó, e ao pó retornarás" (Bereshit 3:19) (LAMM, [20--?b], [s/p]) E por causa disso, “a Lei Judaica é inequívoca ao estabelecer de maneira absoluta que os mortos devem ser enterrados na terra” (LAMM, [20--?a], [s/p]).

⁶² Dependendo do período histórico e do local existem regras estipuladas pelo país no qual será executado o enterro, nem sempre acontece em cemitérios judaicos e nem sempre seguindo a rigurosidade que prega a cultura.

A ponderação para não exibir luxuosidade na compra do caixão se estende para todas as etapas do ritual funerário. O judaísmo prega a democracia da morte, na qual ricos e pobres devem ser enterrados seguindo os mesmos critérios, sem transparecer distinções econômicas. Saindo do parâmetro religioso, no qual os adeptos têm nisso uma lei e a seguem como a melhor forma de conduta perante a Deus e, chegando ao parâmetro da análise científica proposta pela pesquisa, é de se considerar que partindo dessa concepção a democracia da morte é toda ela baseada na representação social. Ou seja, sepultar os mortos negando seu status social é uma forma de mascarar a realidade.

Essa democracia estabelece um mesmo tipo de vestimenta para todos os judeus, as tão mencionadas mortalhas. Feitas a mão e sem bolsos, as mortalhas não permitem, em seu sentido literal e abstrato, que o morto leve riquezas materiais. “Estas mortalhas simbolizam pureza, simplicidade e dignidade” (LAMM, [20--?a], [s/p]). E sem exibicionismo deve seguir o ritual de enterro.

Como dito anteriormente, ir ao enterro é uma *mitzvá*. Os presentes no cemitério, recitando as tradicionais preces de consolação, “devem formar duas filas, como um corredor, por onde os enlutados deverão passar” (LAMM, [20--?a], [s/p]). Como maneira de assegurar o cumprimento de toda a ritualização “é importante que um grupo de no mínimo de dez homens adultos (a partir de 13 anos) esteja presente no cemitério, para que haja um minyan para o cadish” (LAMM, [20--?a], [s/p]). E ainda, na hora do enterro a teologia judaica adverte que “as pessoas que estão colocando terra na sepultura devem tomar cuidado para não passar a pá ou a enxada de mão em mão, mas sim, fincá-la na terra” (LAMM, [20--?a], [s/p]). para que não circulem sentimentos e espíritos do mal. Encerra-se com isso o *aninut*.

Consumado o enterro inicia-se o luto, o qual deve ser seguido à risca mediante suas leis. O luto é dividido em três momentos (*shivá*, *Sheloshim* e *Avelut*), cada momento corresponde às obrigações específicas que cada tipo de enlutado deve realizar. Primeiramente, é necessário saber quais são os parentes que compartilham o luto diretamente. Ao todo são sete graus de parentesco, sendo eles: filho, filha, mãe, pai, irmã, irmão, esposo e esposa. O adendo para os filhos e filhas é que tenham mais de treze anos de idade, ou seja, considerados adultos para a religião. A dor dos enlutados é expressa na *keriá*, quando estes rasgam suas próprias roupas antes do enterro. Segundo *Minchá* (..) a *keriá* é uma tradição obrigatória entre os sete enlutados “que remonta a tempos bíblicos: “E rasgou Jacob suas roupas... e enlutou-se por seu filho (José) muitos dias” (Gênesis 37, 34)” (FRIDLIN, 2006, p. 65).

O primeiro momento do luto abrange os sete primeiros dias e corresponde a *shivá*. Neste período existem práticas restritivas que vão desde vestimentas e alimentação, até conduta social. O segundo momento, o *Sheloshim*, se encerra no trigésimo dia, e o terceiro e último momento, o *Avelut*, se prolonga até os 12 meses.

Todo o aparato simbólico construído dentro da cultura judaica tem como sustentação a promessa na ressurreição que os judeus creem. A começar pela coletividade, visto que a ressurreição será coletiva, passando pela união, “no sentido da unidade entre o corpo e a alma, pois ambos serão reunidos no juízo final” (ZUCHIWSCHI, 2010, p. 173). Até chegar finalmente a cada etapa minuciosa de como preparar o corpo para o enterro, com o objetivo de “assim evitar qualquer dano *físico* a qualquer parte do corpo, de forma que, quando o messias soprar o *shofar* da Ressurreição, os mortos possam erguer-se, e com a as almas restauradas” (AUSUBEL, 1964, p.644). Neste sentido,

Maimônides escreve em seus Princípios da Fé Judaica, que um dos fundamentos do judaísmo é acreditar que D’us irá ressuscitar os mortos na era pós-messiânica, devolvendo a vida a todos que cumpriram a sua missão enquanto estavam neste mundo, para que possam aproveitar dos prazeres Divinos da era messiânica e do mundo vindouro, que conforme a idéia de Nachmanides será neste mundo material. [...] Na época da ressurreição, será revelado o nível espiritual do corpo, sendo que a alma deixará o Gan Eden e todos seus prazeres para desfrutar de um prazer muito mais intenso que é a verdadeira recompensa das mitsvot, que se dará justamente neste mundo material, com a alma dentro de um corpo. Daqui entendemos realmente a importância do corpo judaico (ENDE, [20--?a], [s/p]).

Um indivíduo culturalmente judaico preza, pela execução das práticas funerárias, como uma última obrigação na terra, como bem salientou o Rabino Shamai Ende, “muitos judeus, que mesmo que por qualquer motivo não foram praticantes durante a vida, não abrem mão de serem enterrados em um kever Yisrael (cemitério judaico), fazendo de tudo para poder cumprir pelo menos esta Mitsvá” (ENDE, [20--?a], [s/p]).

5.2 A materialidade do ritual funerário judaico

Por se tratar de uma pesquisa que parte do universo arqueológico, interessa saber qual o contexto que o arqueólogo, geralmente, pode se deparar ao escavar enterramentos judaicos e, principalmente, quais os elementos essenciais que permite caracterizar esse tipo de enterramento.

Em vista disso, foi pensando o que pode o ritual funerário judaico produzir de materialidade para subsidiar a investigação arqueológica. Todavia, toda e qualquer materialidade judaica presente em contexto arqueológico só poderá ser interpretada após o pesquisador compreender sua construção, tomando como partida a imaterialidade/simbologia que a produz, como qualquer outro objeto que ao ser deslocado de seu contexto ameaça sua significação.

Aqui, a materialidade não será enquadrada apenas em um artefato/objeto, que possa estar presente no enterramento em forma de acompanhamento funerário. Mas, todo e qualquer elemento que apresente fundamentação nas práticas desenvolvidas pelos judeus, como posição, espacialidade, deposição, orientação, outros.

A começar pela preparação do corpo. Como dito, a tradição judaica indica que todos os adereços sejam retirados do falecido imediatamente a morte, como: anéis, colar, brincos e outros, se configurando assim em uma ação que reforça o discurso da democracia da morte. Logo após o ritual de purificação, o morto é amortalhado, sem vestes. Todavia, de acordo com Lamm [20--?c], há também a possibilidade de ser utilizado no homem seu *talit*⁶³ no lugar da mortalha, com a ressalva de que suas franjas sejam rasgadas.

Transpassando ao conhecimento arqueológico, significa que ao morto não atribuem nenhum acompanhamento funerário, ou que, a maior característica de acompanhamento funerário é a sua total ausência. Talvez, em contexto arqueológico o que se pode evidenciar sejam vestígios da mortalha, o que vai depender do solo e dos processos diagenéticos⁶⁴. Apesar de, aparentemente, serem tão poucas informações materiais construídas pelo ritual judaico, há elementos-chaves capazes de identificá-los.

O local escolhido para o enterro também tem muito a contribuir com a identificação. Pois de acordo com a tradição judaica existem normas a serem aplicadas nas espacialidades externa e interna do cemitério. De acordo com Menachemsom, “Owing to the supernatural association with the dead, Talmudic rabbis ruled that, where possible, cemeteries were to be situated at least fifty cubits (about 22 metres) from the nearest residence”⁶⁵ (MENACHEMSOM, 2007, p.02), ou seja, fora das cidades. Isso

⁶³Xale de orações com TSITSIT em seus quatro cantos, usados pelos homens durante as orações matinais (shacharit). O talit geralmente é feito de lã, seda ou algodão branco, com listras pretas ou roxas, como lembrança do fio de TEHELET azul que era incluído em suas franjas (UNTERMAN, 1992, 258).

⁶⁴Ver secção 3.

⁶⁵Devido à associação sobrenatural com os mortos, os rabinos talmúdicos determinaram que, sempre que possível, os cemitérios ficariam situados a pelo menos cinquenta côvados (cerca de 22 metros) da residência mais próxima.

porque segundo o Guide, “Jewish cemeteries are usually not found inclose proximity to synagogues, because Kohanim are prohibitedfrom coming into contact with dead people”⁶⁶ (GUIDE..., p. 12). Porém, considerando as prováveis transformações que um espaço é submetido ao decorrer do tempo, é necessário primeiro que o arqueólogo identifique as delimitações que a cidade no período estudado apresentava, para a partir disso buscar compreender o que estava dentro e fora da mesma.

O respeito judaico não se limita apenas ao morto, o cemitério apesar de ser fonte de impureza é visto como um lugar sagrado que também requer respeito, o que é representando no distanciamento entre as covas, como ressaltou ARTOLA (2006), não se pode pisar nas tumbas e nem tampouco utilizar as divisões das tumbas como um caminho ou o próprio cemitério como um atalho. O que permite compreender a localização dos cemitérios longe das cidades, seja por apresentar códigos de deslocamentos internos, como também tolher a ida ou passagem por ele de forma arbitrária, como em um atalho.

“But generallyJews are buried with their feet facing Jerusalem as custom holds thatwhen the Messiah arrives, resurrected Jews need to know in whichdirection to walk”⁶⁷(GUIDE..., p.10). Desta forma, é comum que o pesquisador, localizado em países ocidentais em referência a Israel, verifique em campo a orientação cardeal dos esqueletos com crânio-pelve no sentido oeste-leste, ou seja, com os pés voltados para o leste em referência a Jerusalém.

Dependendo do momento histórico e do local em que se encontram, tem-se o uso do caixão. Todavia, a prática de utilizar caixões mais simples e sem adornos metalizados é recorrente, principalmente, em períodos mais remotos. Assim, sua decomposição fica também a cargo do solo e dos processos diagenéticos. Resta ao arqueólogo recorrer a artefatos utilizados em sua fabricação, como pregos, por exemplo.

Na realidade, entorno do caixão giram muitos questionamentos e informações, o Rabino Shamaí diz que “o ideal seria colocar o corpo diretamente na terra sem nenhuma interrupção, deitado de costas, e nas laterais, deveria se colocar madeiras e sobre elas uma tábua para impedir que a terra caia sobre sua face” (ENDE, [20--?b], [s/p]). Levando a interpretar que, diante do princípio básico de ao pó retornar, o judeu deve ser enterrado diretamente na terra. Assim é possível encontrar enterramento judaico que não

⁶⁶ Cemitérios judaicos geralmente não são encontrados nas proximidades de sinagogas, porque os *Kohanim* são proibidos de entrar em contato com pessoas mortas.

⁶⁷ Mas geralmente os judeus são enterrados com os pés de frente para Jerusalém, conforme o costume de que quando o Messias chegar, os judeus ressuscitados precisam saber em que direção andar.

apresentem vestígios de caixão, principalmente se este for de um período muito recuado no tempo. Contudo, como já foi dito, muitas vezes a presença deste objeto vai estar baseada nas leis que regem o local que o judeu se encontra.

E ainda, o deitado de costas revela ao arqueólogo o tipo de posição em decúbito dorsal. A grande surpresa da pesquisa foi não encontrar nenhuma referência primária, ou melhor dizendo, nenhuma fonte produzida por judeus ou estudiosos das práticas funerárias do judaísmo, que descreva ou mencione a disposição dos membros.

Entretanto, há outras fontes, como a da pesquisadora Semira Vainsencher, que em referência as práticas realizadas pela Chevra Kadisha afirmam que uma das primeiras atitudes é “estirar os braços do morto ao longo do corpo (os braços nunca podem ser cruzados)” (VAINSENCER, 2008, p.02). Se tratando de escavações arqueológicas, verificar no esqueleto a disposição estendida nos membros é umas das principais características observadas na identificação da origem judaica em pesquisas.

Em referência a preparação da cova, “a profundidade da cova deve ter pelo menos pouco mais de 80cm, porém, costuma-se por motivos cabalísticos cavar uma cova onde caiba uma pessoa mediana de pé” (ENDE, [20--?b], [s/p]).

A individualização dos corpos é uma prática essencial para o judaísmo, sendo encarado como um ato desrespeitoso o compartilhamento de cova por mais de um indivíduo. Neste sentido, deve haver uma separação sólida entre os corpos, denominada de acordo com Guide..., de “rabbinic fence”, apresentando esta cerca no mínimo de seis tefachim (palmos). O Guide explica,

The Talmud states that two solid surfaces are considered joined if there is less than three tefachim between them. Therefore, if two coffins were placed a couple of inches apart, this would technically make one kosher wall. Commentator Joseph Karo acknowledges in his *ShulchanAruch*, *YorahDay'ah* Chapter 362, *HalachotAveilot*, Law 3 that "You cannot bury two corpses next to each other, but only if there is a wall in between." He then asks if earth may qualify as a wall and resolves that six tefachim of earth is considered appropriate. His judgment is confirmed by Rabbi Abraham Zvi Hirsch Eisenstadt. There is a second commentator who approves the six tefachim fence. The *Shach* (*Shabbsei Cohen*) quotes the *Bach* (Rabbi Joel Sirkes, Chief Rabbi of Krakow in 1618-1640): “Even if it is impossible to bury in other places, it is still not allowed unless you know for sure that there are six tefachim in between the two caskets”⁶⁸(GUIDE..., p.11).

⁶⁸O *Talmud* declara que duas superfícies sólidas são consideradas unidas se houver menos de três *tefachim* entre elas. Portanto, se dois caixões fossem colocados a alguns centímetros de distância, isso tecnicamente faria uma parede *kosher*. O comentarista Joseph Karo reconhece em seu *ShulchanAruch*, *YorahDay'ah*, Capítulo 362, *HalachotAveilot*, Lei 3, que ‘Você não pode enterrar dois cadáveres um ao lado do outro, mas somente se houver uma parede no meio’. Ele então pergunta se a terra pode se qualificar como uma parede e resolve que seis *tefachim* de terra são considerados apropriados. Seu julgamento é confirmado pelo rabino Abraham ZviHirschEisenstadt. Há um segundo comentarista que aprova os cerca de seis *tefachim*. O *Shach* (*Shabbsei Cohen*) cita o *Bach* (Rabino Joel Sirkes, Rabino

A disposição social dos mortos não é feita de forma aleatória. Devido toda proteção a impurezas que os *Cohens* recebem, eles são “enterrados en la zona más cercana a las puertas del camposanto en reconocimiento a su labor e importancia religiosa”⁶⁹ (ARTOLA, 2006, p.112), mostrando que há distinção e hierarquia na distribuição dos corpos. Além disso, com base nos estudos de Artola sobre cemitérios de judeus sefarditas da Europa, até o século XVIII “las mujeres eran enterradas en una zona diferente de la de los hombres, al igual que ocupaban un lugar diferente dentro de la sinagoga”⁷⁰ (ARTOLA, 2006, p.112), assim como também “Las tumbas de los niños estaban situadas en hileras a parte y eran marcadas”⁷¹ (ARTOLA, 2006, p.112). Porém, outra informação referente a disposição espacial dos filhos através do Rabino Shamai, mostra que “deve-se enterrar os filhos o mais perto possível de seus pais (dando preferência ao pai antes da mãe)” (ENDE, [20--?b], [s/p]). Podendo, com isso, persistirem as duas práticas.

A respeito do grande questionamento da possibilidade do arqueólogo se deparar com um enterramento de um judeu entre enterramentos de não judeus, além da obrigatoriedade de buscar compreender o contexto histórico da época e com isso identificar se aquele judeu vivia um momento de negação religiosa e, portanto não mantinha práticas judaicas ou judaizantes, é preciso se considerar que apesar de para o judeu ser uma mitsvá enterrar em solo judaico, nem sempre é uma tarefa possível, assim “the Law allows Jews to be buried in a Gentile cemetery as long as they are visibly separated from the Gentile dead by a solid barrier or a definite space of no less than four cubits (72 inches)”⁷² (GUIDE..., p.18).

A descoberta de uma lápide é algo que pode contribuir muito para o trabalho arqueológico, por esta trazer símbolos próprios da cultura, seja em hebraico ou iídiche, geralmente. Alguns autores atribuem a instalação de uma lápide ao final do *Avelut* mas essa é uma prática que varia de acordo com o tempo e o espaço, em alguns lugares

Chefe de Cracóvia em 1618-1640): ‘Mesmo que seja impossível enterrar em outros lugares, ainda não é permitido a menos que você saiba com certeza que existem seis *tefachim* entre os dois caixões.

⁶⁹ Enterrado na área mais próxima às portas do cemitério em reconhecimento ao seu trabalho e importância religiosa.

⁷⁰ As mulheres eram enterradas em uma zona diferente dos homens, igualmente ocupavam um lugar diferente na sinagoga

⁷¹ Os túmulos das crianças eram localizados em fileiras separadas e eram marcados.

⁷² A Lei permite que os judeus sejam enterrados em um cemitério gentílico, desde que estejam visivelmente separados dos gentios mortos por uma barreira sólida ou um espaço definido de não menos que quatro côvados (72 polegadas).

coloca-se após o *shivá* e em outros após *Sheloshim*, como em Israel. No entanto, sua ausência não implica na negação da cultura judaica. Pois, assim como outros elementos acima citados, muitas vezes os judeus foram impossibilitados de realizarem seus rituais em sua totalidade.

De acordo com o Guide..., existe outra prática que interessa aos arqueólogos na interpretação dos dados, o enterramento da Torá. Visto que, se encontrada em contexto de enterramentos humanos e for reconhecida sua origem, auxilia na caracterização.

In ancient times, worn out religious books were often stored in a secret room or attic in the synagogue called a *genizah*, for example, in the famous Fostat Genizah in Egypt that was built in 882. In time the room becomes too full to hold the material, which needs to be disposed of in a modest manner. Jews bury Torahs in cemeteries because these scrolls contain the written name of God, which is revered and never obliterated. Some large Jewish cemeteries have a special section where discarded religious material is occasionally brought for burial ⁷³(GUIDE..., p.09).

Transferindo para o contexto da presença judaica na colonização do Brasil, existem fontes que contribuem para o entendimento das práticas judaizantes realizadas pelos Cristãos Novos. Uma das principais fontes foi produzida pelo Tribunal do Santo Ofício, os monitórios nada mais são que a discriminação de práticas e costumes que revelam a identidade judaica. Assim, através das denúncias, feitas por cristãos velhos e relacionadas às essas práticas, é possível conhecer grande parte da conduta de muitos criptojudéus⁷⁴. Se utilizando dessas denúncias e do monitório o folclorista Câmara Cascudo em 1978 descreveu algumas práticas que atuaram como marcadores de identidade judaica, como foi visto na seção histórica.

A especificidade dessas práticas permite contextualizar temporalmente os principais marcadores de identidade judaica utilizados no período estudado. Visto que estes cristãos novos compartilham a mesma origem sefardita que a comunidade judaica de Amsterdam que vem para o Brasil no século XVII. Desta forma, é possível pensar que em terras do Além Mar existiram práticas funerárias judaicas tanto por parte dos judeus, quanto dos cristãos novos.

⁷³ Nos tempos antigos, os livros religiosos desgastados eram muitas vezes armazenados em uma sala secreta ou no sótão da sinagoga chamada *genizah*, por exemplo, no famoso Fostat Genizah no Egito, que foi construído em 882. Com o tempo, a sala ficou cheia demais para guardar o material, que precisava ser descartado de maneira modesta. Judeus enterram a Torá em cemitérios porque esses pergaminhos contêm o nome escrito de Deus, que é reverenciado e jamais obliterado. Alguns grandes cemitérios judaicos têm uma seção especial onde o material religioso descartado é ocasionalmente trazido para o enterro.

⁷⁴ Cristão-novos que continuaram judaizando as escondidas.

Referente ao dinheiro de ouro ou prata (moedas), se localizado *in situ* sua contribuição é de grande valia para as análises, uma vez que pode apresentar marcas de identificação e ser passível a datação.

Entre a materialidade passível de análise está o próprio esqueleto. Existem estudos que possibilitam a partir da análise biológica e antropológica inferir considerações acerca da ancestralidade de um esqueleto. Para tal, são utilizados bancos de dados já existentes sobre populações, os quais apresentam variáveis antropométricas⁷⁵ e que ao serem cruzados com os dados do esqueleto em estudo permitem as classificações.

No tocante aos judeus, foram feitas abordagens antropométricas no contexto da Alemanha Nazista, quando em busca da supremacia de uma raça ariana grupos sociais foram subjugados, principalmente os judeus. Contudo, além da distância temporal é preciso considerar a filiação, esses judeus são de origem ashkenazit⁷⁶. E principalmente, é preciso ter o cuidado para não pensar em judeu como um grupo étnico. Os judeus, antes de tudo, compõem um grupo cultural e mesmo com a criação do Estado de Israel no século XX, esse grupo cultural não se restringe a limites geográficos, existem judeus em toda parte do mundo. É sabido que quando se fala em judeu do século XVI e XVII existe uma prática que pode contribuir com a preservação de traços biogenéticos, a proibição de casamentos mistos, ou seja, casamentos entre judeus e não judeus. Todavia, por meio da historiografia verifica-se que essa prática foi bastante transgredida, seja entre os judeus na Península Ibérica, nos Países Baixos e, especialmente no Brasil. A prática de casamentos mistos certamente ameaça a veracidade de uma análise antropométrica.

Em síntese, de maneira geral, espera-se evidenciar em contexto arqueológico as seguintes características:

Quadro 3: Elementos das práticas funerárias judaicas que produzem materialidade.

MATERIALIDADE FUNERÁRIA JUDAICA	
Ausência de enxoval funerário	Cemitério fora do perímetro urbano.
Ausência de adornos ou artefatos pessoais (anéis, broches, pingentes, outros)	Esqueleto em decúbito dorsal.
A depender do contexto histórico vestígios de caixão. De maneira geral é preferível a não utilização deste.	Membros superiores estendidos.
Vestígios de mortalha, geralmente fabricada em linho.	Orientação cardeal eixo crânio-pelve voltado para oeste/leste.
Possibilidade da presença de moedas.	Profundidade mínima de 80cm.
Lápide ou vestígios de lápide.	Individualização dos corpos.

⁷⁵ A Antropometria se origina da antropologia e apresenta medidas e dimensões do corpo humano.

⁷⁶ Judeus da Europa Oriental.

5.3 – O ritual funerário judaico em contextos de exceção

Posteriormente a caracterização das práticas funerárias que compõem o mundo funerário judaico, faz-se extremamente necessário abordar contextos em que foram evidenciados enterramentos de judeus que fogem as regras estabelecidas pela teologia judaica.

Antes, é importante frisar que especialmente as exceções devem ser analisadas dentro de seus contextos históricos. Diante da complexidade que se configura o enterro dentro desta cultura é de se imaginar que a depender do momento histórico um determinado grupo pode não executar a fio as práticas por diversos fatores. Porém isso não torna um grupo mais ou menos praticante do judaísmo e, portanto, judeu. É neste sentido que cabe ao pesquisador se despir da ideia de cultura fechada e acabada que não suporta transgressões. Uma prática milenar não pode ser pensada através de uma redoma de vidro, nem tão protegida, nem tão frágil, mas como uma massa de modelar que vai se adaptando ao tempo e ao espaço, porém em um exercício constante de continuidade identitária.

Assim sendo, foram selecionados três sítios arqueológicos em tempos e espaços diferentes, para contribuir com o entendimento sobre os variados contextos arqueológicos encontrados em cemitérios judaicos.

I – Cemitério Judaico de Tàrrega – século XIV⁷⁷

O cemitério⁷⁸ será abordado com base no artigo:

Colet, Anna; et al. The Black Death and Its Consequences for the Jewish Community in Tàrrega: Lessons from History and Archeology, *The Medieval Globe*: Vol. 1: No. 1 , Article 5. 2016.

Em 2007 foi descoberto, através de escavações arqueológicas realizadas como parte da obra de um habitacional, um cemitério judaico em Tàrrega, na Espanha. O qual, com base em documentação histórica, foi relacionado a um evento violento sofrido pela comunidade judaica naquela região no ano de 1348. As análises- arqueológica e bioarqueológica - foram utilizadas para testar as informações históricas e comprovar ou não a relação com o evento e a identidade dos esqueletos.

⁷⁷ A escolha deste cemitério pode ser relacionada ao Sítio do Pilar por meio do seu contexto histórico de exceção, ao considerar que uma fase epidêmica e o evento da guerra podem apresentar características semelhantes no tratamento dispensado aos mortos, principalmente devido à urgência do descarte.

⁷⁸ Esse conceito é utilizado pelos autores, portanto, será reproduzido aqui independente de classificações.

Os acontecimentos históricos contextualizados trazem a relação entre o ataque aos judeus e a disseminação da epidemia da peste na região da Catalunha. Sendo os judeus de Barcelona, Cervera e Tàrraga⁷⁹ submetidos à violência como retaliação aos seus pecados. Mas não apenas isso, a peste negra neste momento atingiu, principalmente, a população de menor poder aquisitivo, a qual era dependente de empréstimos dos judeus. A região da Catalunha antes de sofrer com a praga, já sofria com uma crise econômica, onde passou por um longo período de fome. Assim, os judeus relacionaram os ataques e saques às dívidas referentes aos empréstimos feitos a eles. No que se refere ao número de mortes existe documentação que menciona 300 indivíduos, porém, o local não foi totalmente escavado para cruzar as informações e checar a veracidade do registro.

Ao evidenciar o cemitério, um antropólogo e um historiador deduziram ter encontrado a localização de um cemitério medieval judaico.

This hypothesis was confirmed by the discovery of two rings bearing Hebrew inscriptions and other remains indicative of Jewish burial customs (Colet at al. 2009; Colet and Ruíz 2014), as evinced by similar findings in the Jewish cemeteries of Valladolid (Moreda and Serrano 2009), Barcelona (Duran and Millas 1947), and the street of Nové Město in Prague (Wallisová 2011) (P. 74)⁸⁰

Foram identificados pelo menos 69 indivíduos, em seis valas comuns. Entre os vestígios materiais estão: dois anéis com inscrições hebraicas; cinco botões localizados próximo a clavícula direita de um esqueleto, sugerindo que havia algum tipo de vestimenta; artefatos que podem ser originados de colar ou amuleto; e moedas que datam de meados do século XIV. Quando comparados as práticas funerárias da cultura judaica, esses vestígios, mesmo dispondo elementos judaicos, vão de encontro às suas regras, uma vez que estas indicam a não utilização de valas comuns, a ausência total de artefatos e de roupas. Contudo, os autores chamam atenção de que existem exceções de acordo com o contexto.

E referente a este contexto, unicamente, uma ressalva faz-se necessária. Trata-se de um evento de violência no qual os pesquisadores consideraram que os judeus sobreviventes tiveram condições adversas para realizarem os enterros, quando muitos dos corpos já estavam em estágio de putrefação e em processo de esqueletonização.

⁷⁹ Os referidos judeus são de origem sefardita, assim como a maior parte dos judeus que vieram para o Brasil durante o período colonial.

⁸⁰ Esta hipótese foi confirmada pela descoberta de dois anéis com inscrições hebraicas e outros vestígios indicativos de costumes fúnebres judaicos (COLET et al. 2009; COLET; RUÍZ, 2014), como evidenciado por descobertas semelhantes nos cemitérios judaicos de Valladolid (MOREDA; SERRANO, 2009), Barcelona (DURAN; MILLAS 1947) e a rua de Nové Město em Praga.

Assim, por mais que os pesquisadores tenham considerado que ao menos cinco indivíduos tenham sido preparados para o enterro, esses sobreviventes tinham que realizar às pressas devido as perseguições que também sofriam. Então, esses artefatos de uso pessoal podem estar presentes não em forma de acompanhamento funerário, visto que este requer a intencionalidade do ato, relacionados ao contexto histórico em que os sobreviventes estavam inseridos.

Para os autores, os judeus sobreviventes realizaram os enterros de seus entes prezando, como puderam, pela execução da tradição judaica. Assim, devido à falta de espaço esses sobreviventes optaram por dobrar as pernas ou forçar as cabeças para baixo, remetendo o afastamento dos corpos a individualização do corpo como é pregado pelo judaísmo. Essa “individualização” não separou os indivíduos por sexo e idade. Alguns esqueletos apresentam desarticulação e revolvimento, práticas que foram interpretadas como resultado de enterros sucessivos ou posterior a reabertura dos túmulos.

Alguns indivíduos apresentaram lesões traumáticas como fator *perimortem*, ou seja, *causa mortis*. Outros, porém, podem estar relacionados ao surto da praga, por não apresentarem traumas de violência. Contudo, os traumas foram identificados em esqueletos de todas as idades e sexos, isto é, o ataque foi indiscriminado, atingindo homem ou mulher, jovem ou idoso. Grande parte dos indivíduos estava desarticulada, fator que sugeriu na interpretação um longo período entre a morte e o enterro.

A caracterização do cemitério como judaico não utilizou análise de DNA. Porém, contou com a datação realizada através do C-14 em um dos esqueletos, a qual apresentou cronologia entre 1280-1391. O que faz com que os autores considerem que o material arqueológico submetido às análises laboratoriais, tanto arqueológicas como antropológicas, corroboram com as narrativas históricas acerca do evento violento de 1348, que resultou na morte de grande número de judeus. As principais variáveis utilizadas para considerar o cemitério como de origem judaica foram a documentação histórica, a orientação cardinal com os pés voltados para o leste e a separação dos corpos, para que um não ficasse por cima do outro.

Figura 20: Cemitério Judaico de Tàrrega - vala comum. Nota-se que há a intencionalidade de separar os corpos, porém os membros inferiores e superiores não apresentam a regularidade na disposição estendida como manda o judaísmo.



Fonte: Colet, et al., 2016.

Figura 21: Cemitério Judaico de Tàrrega – marcas de traumas perimotem, indicando a causa mortis do indivíduo.



Fonte: Colet, et al., 2016.

II – Enterramentos Judaicos de Sevilha – século XIII ao XVI⁸¹

Os enterramentos serão abordados com base no artigo:

FALCÓN, Isabel Santana; EXCAVACIONES ARQUEOLÓGICAS EM EL CEMENTERIO DE LA ALJAMA JUDÍA DE SEVILLA (1992-2006). ANALES DE ARQUEOLOGÍA CORDOBESA número 17 (2006) VOL. II / P. 317 – 330.

As primeiras escavações que identificaram a presença de enterramentos humanos na área aconteceram em 1992, realizadas por arqueólogos durante as obras de reabilitação do antigo Cuartel de Intendencia. Posteriormente, aconteceram mais sete

⁸¹ Este cemitério foi escolhido por e tratar de enterramentos de judeus em um momento transitório, quando estes foram convertidos ao cristianismo e subjugados, portanto, a uma crise de identidade.

campanhas espalhadas por diferentes ruas do entorno (1996, 1996-1997, 1997, 1999, 2000, 2001, 2001 e 2003).

A explanação histórica feita pela pesquisa mostra a conjuntura política que a comunidade judaica de Sevilha esteve inserida entre o período de atividade do cemitério. De forma que, nos anos iniciais havia considerável convivência entre esta e as demais comunidades de ordens religiosas, como a predominante católica. Contudo, a partir do século XV as transformações neste cenário e a instalação do Tribunal do Santo Ofício, marcam a proibição das práticas judaicas e a conversão dos judeus ao catolicismo. A documentação histórica já apontava a localização dos enterramentos, o que foi confirmado pela arqueologia.

A autora ressalta que foi verificado no espaço funerário um alinhamento dos túmulos disposto nas ruas com a divisão em corredores e o desenvolvimento em sentido norte-sul. E ainda, dois momentos distintos de ocupação foram identificados entre os séculos XIV e XV, através do tipo da argamassa utilizada no piso. As interpretações dadas pelos arqueólogos consideram a existência de um muro delimitando o setor do cemitério.

Foram classificados dois tipos de enterramento: 1 – covas abertas e cobertas com o próprio solo; 2 – lucillos, que são túmulos cobertos por tijolos. Os túmulos fechados por tijolos são agrupados em dois ou até quatro e depois cercados por uma parede de tijolo, porém é possível encontrar túmulos individuais.

A área escavada entre 1996 e 1997 permitiu verificar quatro fases para ocupação do cemitério, desde meados do século XIII até o século XVI, mesmo se enquadrando nos já referidos tipos de enterramentos. A descrição das fases representa o contexto histórico abordado, seja pelo cuidado e rigor dos anos iniciais onde se tem uma maior liberdade de expressão, pelos materiais disponíveis em determinadas épocas, ou pela ausência dos lucillos nos séculos finais onde houve a perseguição aos judeus restando apenas as covas simples. Contudo, mesmo em contexto desfavorável aos judeus foi observada a permanência no alinhamento das covas e já no final do século XV o agrupamento por idade, sendo as crianças enterradas em alinhamentos diferentes. Após a expulsão dos judeus notou-se a diminuição significativa dos enterramentos.

A pesquisadora ressalta que o ritual judaico foi inalterado ao longo do tempo e acredita que após a conversão os judeus continuaram a praticá-lo. Ao descrevê-lo é possível compreender que ela se refere ao tratamento do corpo em específico, porque

arqueologicamente todas as etapas presentes são escolhas culturais e logo fazem parte do ritual, como por exemplo o tipo de túmulo que apresentou alterações.

Assim, tratando-se tão somente do corpo Falcón descreve:

inhumación individual en posición decúbito supino, con los pies y los brazos extendidos y las palmas de las manos apoyadas en la pelvis o en los muslos con algunas variantes puntuales; la cara miraba siempre al sur y las tumbas se orientaban en sentido oeste-este ⁸²(p. 327).

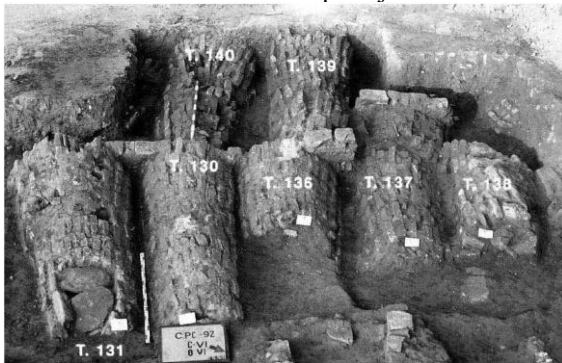
Essa descrição revela características fundamentais na tradição judaica, como a individualidade do corpo, por mais que externamente existisse em alguns momentos o lucillo unindo os túmulos com tijolos; a disposição em decúbito dorsal com os membros inferiores e superiores estendidos e mãos apoiadas a pelve, mesmo com variações; e principalmente, a orientação cardeal seguindo o sentido oeste leste. É fundamental ressaltar que existem controvérsias sobre a disposição das mãos, ora encontra-se a referência ao apoio na pelve, ora a referência da localização ao lado do quadril sem nenhum tipo de flexão. Em relação às variações pontuais, nessa disposição das mãos, seria de grande valia a descrição dessas variações para o conhecimento dos tipos de disposições que os judeus executaram e/ou podem executar, visto que essa é uma variável tão importante no estudo do ritual judaico.

No acervo do material arqueológico consta: 402 túmulos; material cerâmico do século XV; fragmentos de madeira associados a caixão; material em ferro associado ao uso do caixão de madeira; objetos de uso pessoal como brinco, colar, pulseira; e um seixo com inscrições, que até o momento de elaboração do artigo não havia sido transcrita.

Mesmo a autora não destacando os elementos que na teoria não poderiam estar presentes no contexto funerário judaico (como o ferro, os objetos de uso pessoal e a cerâmica), o método arqueológico mostrou fundamentado no extenso recorte temporal que, diante da representação que a morte tem para um grupo social, há sim permanências duradouras observadas nas práticas funerárias.

⁸² Enterramento individual em posição de decúbito supino, com os pés e braços estendidos e as palmas das mãos apoiadas na pélvis ou em músculos com algumas variantes pontuais; o rosto olhava sempre ao sul os túmulos se orientavam em sentido oeste-leste.

Figura 22: Enterramentos Judaicos de Sevilha – túmulos cobertos por tijolos.



Fonte: Falcón, 2006.

Figura 23: Enterramentos Judaicos de Sevilha - disposição dos membros inferiores estendidos e superiores estendidos sob a pelve.



Fonte: Falcón, 2006.

III – Cemitério de Cerro de La Horca (Toledo) ⁸³

O cemitério será abordado com base no artigo:

TABOADA, Arturo Ruiz. El límite sur de la necrópolis medieval judía del Cerro de la Horca (Toledo) y el problema del contacto con otros cementerios. *Sefarad*, vol. 76:1, enero-junio 2016, págs. 121-157.

Uma escavação arqueológica realizada na Rua General Villalba em 2014, como exigência de uma obra de da construção civil, evidenciou o que os arqueólogos identificaram como limite sul do cemitério judaico medieval de Cerro de La Horca. Porém, escavações anteriores (2009) já tinham caracterizado a área como uma confluência de cemitérios de três religiões: judaísmo, cristianismo e islamismo. O que se configurou como um problema, visto que os esqueletos não apresentaram especificamente elementos de uma religião e ainda apresentaram elementos novos, cabendo aos pesquisadores identificar a qual grupo cultural pertenciam as práticas funerárias ali presentes. Por se tratar de uma investigação subjetiva acerca de rituais culturais de sociedades passadas, Arturo Taboada chama atenção afirmando que nem sempre o pesquisador é bem sucedido na tentativa de extrapolar sua realidade para o passado.

Outros pesquisadores buscam ao longo das escavações sistematizar o tipo de enterramento de cada denominação religiosa, nesta área que se apresenta como um tapete de enterramentos sem interrupção. A documentação histórica contribuiu para a identificação de enterramentos ao longo da história de ocupação da área, porém o

⁸³Nos últimos anos os arqueólogos têm buscado caracterizar os cemitérios medievais espanhóis de origem judaica.

pesquisador lamenta a falta de mais embasamento arqueológico para caracterizá-los, quanto aos rituais funerários e a ordenação ou desordenação.

Ao considerar que delimitou o limite sul do cemitério judaico, o autor reforça a distância dos centros urbanos que os judeus pregam na hora de depositar seus mortos, para que estes permaneçam invioláveis a espera pelo julgamento final. “La teoría refiere a que su suelo sólo podía ser dedicado al entierro de judíos y no debía haber sido utilizado previamente con otro fin”⁸⁴ (p.124). Entretanto, durante as escavações apareceram outros elementos que mostram que nem sempre um grupo cultural tem condições de realizar com rigor seus preceitos religiosos, indo de encontro às leis judaicas de enterramento, uma vez “que alguna de las tumbas judías cortan enterramientos anteriores pertenecientes a un cementerio andalusí localizado en las inmediaciones, en una evidente reutilización de un espacio funerario previo”⁸⁵(p.124). Além da reutilização do espaço funerário, foi encontrado um objeto que no seu verso traz inscrições muçulmanas e no anverso inscrições judaicas datadas do século XIII, o que foi interpretado como outra reutilização. Para a reutilização do espaço o autor conclui:

Esta destrucción es puntual y no es habitual su documentación en contextos judíos. Las causas se pueden relacionar, como ocurrió con la reutilización del espacio funerario musulmán por parte judía, tanto con la pérdida de delimitación superficial de la tumba más antigua, como con el prolongado período de uso del área cementerial, lo que hace imposible su identificación previa a la excavación de la nueva fosa⁸⁶(p. 150).

A destruição de túmulos muçulmanos por judeus e de judeus por católicos é interpretada pelo autor como associações entre os cemitérios e os muitos hospitais existentes na área.

Arturo Taboada chama atenção para a ausência de lápides, no sentido de impedir não só a identificação definitiva do cemitério judaico, como não identificar o status social do possível judeu enterrado. Porém se fosse possível identificar o status social seria outra exceção para o ritual judaico, que prega a democracia do enterro.

⁸⁴A teoria refere que seu solo só poderia ser dedicado ao enterro de judeus e não deveria ter sido usado anteriormente para outra finalidade.

⁸⁵ Que alguns dos túmulos judaicos cortaram enterramentos anteriores pertencentes a um cemitério da Andaluzia localizado no entorno, em uma reutilização evidente de um espaço funerário anterior.

⁸⁶ Esta destruição é pontual e não é habitual sua documentação em contextos judeus. As causas podem se relacionar, como ocorreu com a reutilização do espaço funerário muçulmano por parte judia, tanto com a perda de delimitação superficial do túmulo mais antigo, como com o prolongado período de uso da área cementerial, o que faz impossível sua identificação prévia à escavação de uma nova cova.

Foram analisados elementos estruturais dos túmulos para separar os tipos de enterramento por materiais, mas com o entendimento que diferentes religiões utilizam técnicas construtoras semelhantes, devido o tempo histórico.

O autor afirma que a posição do corpo não pode ser a principal variável, devido à influência de processos pós deposicionais. Indicando ele que a principal identificação deve vir do esqueleto como um todo, uma vez que os cristãos e judeus tendem ao decúbito dorsal (oeste-leste), os muçulmanos tendem ao decúbito lateral (sudoeste-nordeste), mas ainda essa característica não é considerada por ele como definidora da filiação cultural. As análises de distribuição de túmulos, orientação e descrição tipologia trazem características específicas dos três tipos de rituais e é isso quem vai, para Taboada, identificar, dentro de um espaço saturado por sepultamentos, o limite sul do cemitério judaico.

A caracterização do enterramento judaico se dá da seguinte forma: decúbito dorsal; cabeça geralmente voltada para frente; braços estirados ou ligeiramente flexionados e pernas estiradas, ou uma estirada e outra ligeiramente flexionadas, ou flexionadas; a grande maioria com almofadas embaixo do crânio. Em 14 dos esqueletos foi identificada a utilização de almofadas. O autor afirma que tanto a preparação como a disposição diferem do período dos muçulmanos.

Artefatos provenientes de outras escavações na área e associados ao contexto de 51 esqueletos referenciados como judeus: anel de bronze de dedo mindinho; um conjunto de brincos infantil; dois pingentes de bronze; pingente com bola de prata; pinos (área da mandíbula); pingente medalhão;

A definição do enterro judaico foi baseada na configuração do padrão localizado ao centro do cemitério por escavações anteriores, as quais trouxeram evidências materiais que remetem ao judaísmo. O espaço foi entendido como um espaço cemiterial segmentado, rico em tradições culturais, praticadas em diferentes fases de ocupação. Nenhuma das escavações recentes identificou claramente a origem judaica.

Arturo Taboada afirma que

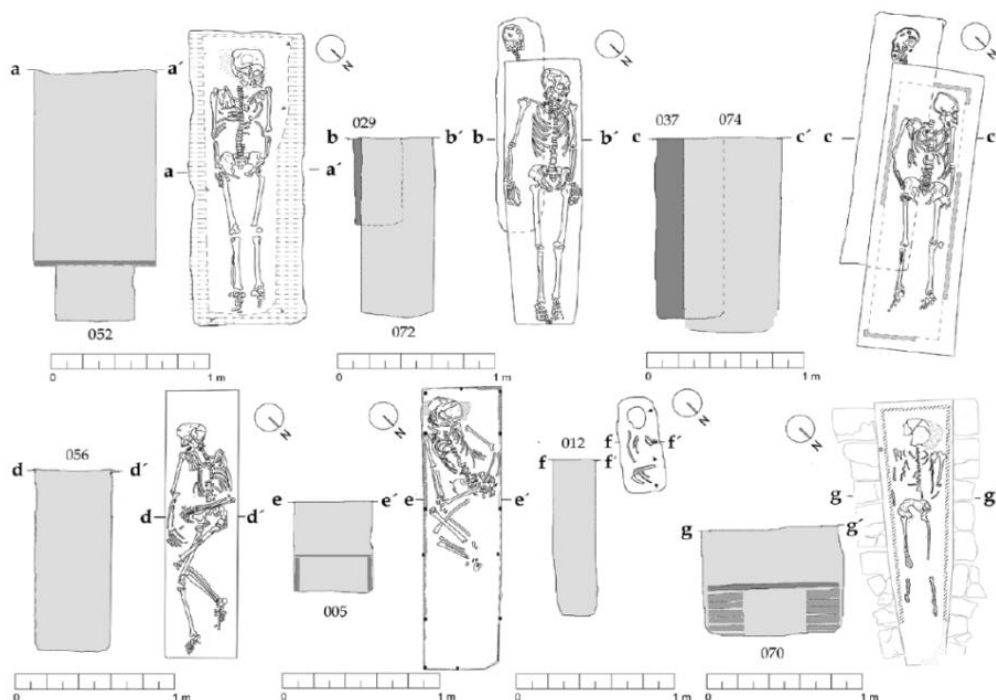
Además, la excavación sistemática de necrópolis como Tárrega 93, Lucena 94, Sevilla 95, Ávila 96 o Valladolid 97, está permitiendo ampliar la información tanto de la tipología de las tumbas, contexto funerario y cronología, como del patrón de enterramiento que se infiere del estudio arqueológico de los restos ⁸⁷(p. 155).

⁸⁷ Além disso, a escavação sistemática de necrópoles como Tárrega 93, Lucena 94, Sevilla 95, Ávila 96 ou Valladolid 97, permite ampliar a informação tanto sobre a tipologia de túmulos, contexto funerário e cronologia, como do padrão de enterramento inferido a partir do estudo arqueológico dos restos mortais.

Concluindo que o limite sul apresenta confluência das três religiões, o pesquisador traz uma reflexão pertinente que deve ser considerada para os estudos acerca das práticas funerárias judaicas

Aunque no existe mucha información escrita sobre el enterramiento judío histórico, algunos preceptos de la Biblia en esa materia como la existencia de tumbas familiares (Gen 23), la preferència por ser enterrado junto a algún ancestro o familiar (Gen 49:29), la ausencia de cremaciones (Jer 34:5) o el uso o no de ataúdes según los casos (2 Sam. 3:31; Gen 50:26), pueden encontrar reflejo en el registro arqueológico, con las reservas que su interpretación conlleva⁸⁸ (p. 157).

Figura 24: Cemitério de Cerro de La Horca - Diferentes tipos de túmulos relacionados ao enterramento judaico. É possível observar que a disposição dos membros não apresenta homogeneidade, contudo a orientação cardinal é a mesma para todos.



Fonte: Arturo Taboada (2016).

5.4 Ressignificações do ritual funerário judaico ao longo tempo

Seja qual for a manifestação cultural suas práticas receberão ao longo de sua existência influências capazes de lhe alterar. E assim é um ritual funerário, considerado

⁸⁸ Embora não haja muita informação escrita sobre a história do enterramento judaico, alguns preceitos da Bíblia sobre esse assunto, como a existência de túmulos familiares (Gen 23), a preferència por ser enterrado ao lado de ancestral ou parente (Gen 49:29), a ausência de cremação (Jer 34: 5) ou o uso ou não de caixões de acordo com os casos (2 Sam. 3:31; Gen 50:26), podem encontrar reflexo no registro arqueológico, com as ressalvas que sua interpretação implica.

como uma manifestação comum a uma cultura recebe durante sua história outras influências. E por que não receberiam interferências os rituais judaicos?

O pesquisador deve ter cuidado com seu lugar de fala, para que dependendo de onde esteja seu distanciamento em relação à cultura judaica não lhe permita vê-la estagnada. Pois, esta quando vista de lugar mais próximo ou privilegiado, expõe ressignificações que dão vida ainda hoje às práticas funerárias. Especialmente por se tratar de um povo ligado pela religião e cultura, mas que geograficamente sempre esteve disperso pelo mundo, o que contribui significativamente para a transformação das práticas.

Sumariamente, é possível dizer que grande parte dos rituais funerários não nasceu junto com o judaísmo. O que se transformou em crença religiosa tem origem em diversos lugares e em diferentes tempos, pautado, talvez, na criação de artifícios para integrar a morte ao social com base nos livros sagrados, associando assim elementos de outras culturas na criação de suas práticas. Pois “só se pode compreender os ritos de sepultamento e de luto dos judeus dentro deste contexto realista” (AUSUBEL, 1964, p. 643).

Essa concepção da influência de outras culturas na prática judaica é abordada por Ausubel quando fala sobre as evidências arqueológicas dos períodos Bíblico e Helenista,

Uma prova evidente disto é dada pelos artefatos funerários e utensílios domésticos encontrados em lugares de sepultamento judaico da Era Greco-Romana. Nas catacumbas de Torlônia, que serviam de cemitério para os judeus ricos de Roma, e nos sepulcros desencavados pelos arqueólogos na Samaria e na Judéia antiga, os objetos funerários descobertos eram jarros de barro, vasilhames, lâmpadas a óleo, e também tigelas e garrafas de vidro dourado com desenhos de símbolos religiosos judaicos gravados neles. Uma hipótese razoável é a de que esses vasilhames, como os encontrados nos túmulos egípcios, continham alimentos e bebidas simbólicos para os mortos (AUSUBEL, 1964, p.644).

E ainda, completa com a influência de costumes dos outros países como “dos fenícios, dos babilônios, dos sírios, dos persas, dos gregos e romanos, dos budistas, dos maometanos, até mesmo dos cristãos medievais”. (AUSUBEL, 1964, p. 644).

Por este ângulo, a fixação das práticas que em um dado momento passaram a caracterizar o judaísmo aconteceu segundo Nathan Ausubel através dos “Sábios Rabínicos depois da destruição da Segunda Comunidade”, alicerçado, principalmente, no discurso de que “os mortos se reerguerão para Julgamento Final e a Vida Eterna no Final dos Dias” (AUSUBEL, 1964, p.644).

De acordo com o registro dessas práticas inicialmente foi executado o que há muito tempo é execrado no judaísmo, a retirada dos ossos para outro processo ritual, o que os arqueólogos chamam de sepultamento secundário. Mais um elemento que proporciona entender que o refinamento das práticas se deu ao longo do tempo, não fôra uma condição desde sempre.

The Jerusalem Talmud (Mo'ed Katan 1:5) describes the practice of *likut atzamot* (gathering of bones), a two-phase procedure of burying Jewish bodies in deep pits (*mahamorot*) and waiting for the skin to dissolve before removing the bones for reburial. The bones were then placed in an ossuary, or bone box, in anticipation of the resurrection of the dead. The Jewish acceptance of ossuaries was probably based on Ezekiel's prophecy of the Valley of the Dry Bones (37: 1–14), but when the Romans arrived in Judea they introduced the concept of ground burial in public cemeteries⁸⁹(MENACHEMSOM, 2007, p.01).

A principal permissividade para acontecer à remoção dos restos mortais de um judeu se dá mediante o traslado de qualquer que seja o lugar para Jerusalém, “donde según la visión de Ezequiel, comenzará la resurrección⁹⁰” (ARTOLA, 2006, p.109). Mas, segundo o Guide, existem quatro possibilidades de remoção dos ossos,

The Shulchan Aruch (commentator Joseph Karo) argues that there are four situations where disinterring the dead is considered legal: (1) *kever avot* (ancestral grave), where a corpse may be reburied in a family plot; (2) where the deceased wishes to be buried in Israel and for financial or logistical reasons the request is delayed; (3) conditional burial where it is clear the site is temporary, for example, if the deceased had to be temporarily buried in a Christian cemetery or if they had to be buried on land or in a family plot without the owner's permission. (4) unprotected grave, where continued burial would result in damage by vandalism or construction⁹¹(GUIDE..., p.25)

Uma quinta possibilidade gira em torno dos direitos públicos,

This is a controversial ruling as public rights may include archaeological digs and public access to private buildings. The problem of construction, archaeological digs and ancient cemeteries is especially prevalent in Israel where excavators have come into conflict with Orthodox Jews at sites

⁸⁹ Talmud de Jerusalém (Mo'edKatan 1: 5) descreve a prática de *likutatzamot* (coleta de ossos), um procedimento de duas fases para enterrar corpos judeus em poços profundos (*mahamorot*) e esperar que a pele se dissolva antes removendo os ossos para o enterro. Os ossos seriam então colocados em um ossuário, ou caixa de ossos, em antecipação à ressurreição dos mortos. A aceitação judaica dos ossuários foi provavelmente baseada na profecia de Ezequiel sobre o Vale dos Ossos Secos (37: 1-14), mas quando os romanos chegaram à Judéia eles introduziram o conceito de enterro em cemitérios públicos.

⁹⁰ Onde, de acordo com a visão de Ezequiel, a ressurreição começará.

⁹¹ O ShulchanAruch (comentarista Joseph Karo) argumenta que existem quatro situações em que desenterrar os mortos é considerado legal: (1) *keveravot* (sepultura ancestral), onde um cadáver pode ser enterrado em um lote familiar; (2) quando o falecido deseja ser enterrado em Israel e por razões financeiras ou logísticas o pedido é atrasado; (3) enterro condicional, onde é claro que o local é temporário, por exemplo, se o falecido teve que ser temporariamente enterrado em um cemitério cristão ou se eles tiveram que ser enterrados em terra ou em um lote familiar sem a permissão do proprietário. (4) sepultura desprotegida, onde o enterramento continuado resultaria em danos por vandalismo ou construção.

including Beit Shearim and French Hill in Jerusalem. Jewish law is not so much concerned with building over a grave site as with deriving benefit from the grave (*issur ha-na'eh*), specifically from soil that may have traces of human remains. [...] In his *Netivot ha-Mishpat*, Rabbi Jacob Lorberbaum of Lissa argues that so long as the sacred dirt remains submerged, one derives no benefit.⁹² (GUIDE..., p.25).

No quesito que se refere ao uso do caixão, a prática está mais submissa às leis que regem o local que se encontra o judeu do que as diretrizes conduzidas pela tradição. O que torna esse fator muito variável, não podendo jamais ser um determinante para caracterizar um enterro judaico. Atualmente a prática é restrita a determinados lugares. “A prática em Israel e em muitas partes da Europa tem sido enterrar numa cama de juncos entrelaçados, sem qualquer caixão, cumprindo, literalmente, a prescrição bíblica de devolver o corpo ao seio da terra” (LAMM, [20--?b], [s/p]).

O guia traz que apesar de a lápide ser mencionada já em Gênesis, só no medievo que seu uso vai ser popularizado entre os judeus, que de acordo com a mentalidade da época foi associada a crenças em fantasmas o que depois foi ressignificado.

The first mention of a Jewish tombstone is in Genesis 35:20 where Jacob set up a pillar upon [Rachel's] grave on the road to Bethlehem. Grave markers only became a standard burial practice during the Middle Ages, which was probably enforced by the belief that like soil, the stone added weight to contain any chance of the ghost leaving the body. Talmudic rabbis called a gravestone a *nefesh* (soul) as there was a Jewish mystical belief that a soul hovers over the place where its body is buried. The stone honors the soul by giving it a place to reside. As civilization grew less superstitious, the Stone became associated with affection and respect⁹³ (GUIDE..., p.02).

E ainda, antes da utilização da lápide como demarcador do túmulo, os judeus demarcavam “com with a cairn (a mound of stones). As weather eroded the cairn, visitors would sometimes add new stones. The Jewish practice of placing a pebble on a

⁹² Esta é uma decisão controversa, uma vez que os direitos públicos podem incluir escavações arqueológicas e acesso público a edifícios privados. O problema das construções, escavações arqueológicas e cemitérios antigos é especialmente prevalente em Israel, onde os escavadores entraram em conflito com os judeus ortodoxos em locais como Beit Shearim e French Hill, em Jerusalém. A lei judaica não se preocupa tanto com a construção de um túmulo como com o beneficiamento do túmulo (*issur ha-na'eh*), especificamente do solo que pode ter vestígios de restos humanos. [...] Em seu *Netivot ha-Mishpat*, o Rabino Jacob Lorberbaum de Lissa argumenta que, enquanto a terra sagrada permanecer submersa, não se obterá nenhum benefício.

⁹³ A primeira menção de uma lápide judaica está em Gênesis 35:20, onde Jacó colocou um pilar no túmulo [de Raquel], a caminho de Belém. Os marcadores de túmulos só se tornaram uma prática funerária comum durante a Idade Média, que provavelmente foi aplicada pela crença de que, assim como o solo, a pedra acrescentava peso para conter qualquer chance de o fantasma deixar o corpo. Os rabinos talmúricos chamavam uma lápide de *nefesh* (alma), pois havia uma crença mística judaica de que uma alma paira sobre o local onde seu corpo está enterrado. A pedra honra a alma, dando-lhe um lugar para residir. Como a civilização cresceu menos supersticiosa, a Pedra tornou-se associada com afeição e respeito.

grave is to remind the dead that the living have not forgotten them”⁹⁴(GUIDE..., p.33).

O que se aplica hoje em referência a lápide é

O costume de colocar uma matzeivá, pedra tumular, remonta aos tempos dos nossos patriarcas. É um ato de respeito pelo falecido. Marcando visivelmente o local do sepultamento, asseguramos que os mortos não serão esquecidos, e sua sepultura não será profanada. A matzeivá pode ser colocada a partir do término da Shivá após um mês ou um ano do falecimento. A tradição judaica recomenda que a lápide seja simples, sem nenhuma ostentação. Simbolicamente, porque a morte é o grande nivelador. Se havia diferenças em vida, elas são eliminadas na morte. Não há ricos nem pobres. Somos todos iguais, porque nosso destino final é o mesmo (A MATZEIVÁ... [20--?], [s/p])

José Roitberg (2015), chama atenção para um elemento geológico que pode se apresentar como fator decisivo na alteração das práticas, o solo. Assim afirma que “na época bíblica os judeus eram enterrados em covas rasas. A terra no Oriente Médio é dura, especificamente pedregosa e difícil de cavar” (ROITBERG, 2015, p. 190). Esse elemento não é exclusivo do Oriente Médio, muito provavelmente os judeus que ocuparam o sertão durante a colonização do Brasil também não puderam enterrar seus entes a profundidade estabelecida.

O uso do mausoléu apresenta tendências temporais diferentes. Segundo Roitberg, ainda sobre a época bíblica, “reis e nobres eram sepultados em mausoléus desde simples cavernas ou escavados em pedra para tal finalidade” (ROITBERG, 2015, p. 191). Prática essa que teve seu primeiro registro “in Genesis 23:19 when Abraham buried his wife Sarah in the Cave of Machpelah in the field of Mamre”⁹⁵ (MENACHEMSOM, 2007, p.01).

Contudo, sem saber ao certo qual período, a construção de mausoléus passou a ser negada pela religião, primeiro pela necessidade do contato com a terra, sendo aconselhado que “If the structure is to stand above ground level, the coffin must be filled with soil”⁹⁶ (GUIDE..., p.08), segundo pela questão social da democracia da morte e em decorrência disto a busca pela não monumentalidade e distinção social. Porém, sabe-se que atualmente em alguns países, os judeus constroem esse tipo de túmulo.

⁹⁴ com um *cairn*(monte de pedras). Como o tempo corroeu o *cairn*, os visitantes às vezes adicionavam novas pedras. A prática judaica de colocar uma pedra em um túmulo é para lembrar aos mortos que os vivos não se esqueceram deles.

⁹⁵Em Gênesis 23:19, quando Abraão enterrou sua esposa Sarah na Caverna de Machpelah no campo de Mamre.

⁹⁶Se a estrutura é para ficar acima do nível do solo, o caixão deve ser preenchido com o solo.

Em decorrência do aumento da população e do superpovoamento que alguns países enfrentam, há uma nova forma de organização espacial, principalmente nas grandes cidades. Essa nova organização que se configura como uma luta pelo espaço ultrapassa os muros dos cemitérios, fazendo com que exista uma adaptação para suprir a demanda.

O suicídio dentro do judaísmo sempre foi visto como depreciativo o que refletia na localização dos suicidas dentro do cemitério, sendo, portanto, enterrados aos fundos do cemitério. Mas atualmente essa é uma prática recorrente em cemitérios ortodoxos, basicamente, “in modern times, suicide victims are likely to be buried in the regular section as society has a greater understanding of mental illness”⁹⁷(GUIDE..., P.18).

O embalsamamento também foi ao longo dos anos proibido entre as práticas judaicas, pois tudo o que faz parte do corpo deve ser enterrado. Só em casos de transferências, com a notificação de um rabino, que a Chevra Kadisha pode aplicar suas técnicas de conservação.

Outro aspecto que por muito tempo foi abominável no judaísmo foi à prática da cremação. Registrado “por Tácito, o historiador romano do Primeiro Século EC⁹⁸, que fez uma declaração sobre aquilo que parecia uma característica distintiva dos judeus enterrarem, e não cremarem, os seus mortos” (LAMM, [20--?a], [s/p]). Porém, atualmente existem cemitérios judaicos que recebem urnas com cinzas para sepultar. José Roitberg (2015), inclusive relembra o caso da cantora Amy Winehouse, que foi cremada e sepultada no cemitério Israelita.

Desta forma o Rabino Maurice Lamm ressalta,

a proibição tanto da cremação (a eliminação rápida e não natural do corpo) e o embalsamamento (a preservação não natural do corpo), mostram uma filosofia do homem e seu relacionamento com D'us e com a natureza. – A repugnância pela mutilação de um corpo expressa reverência pelo homem, porque este foi criado à imagem de D'us (LAMM, [20--?a], [s/p]).

O costume de usar flores para perfumar o recinto apesar de se fazer presente em alguns períodos, é bastante contestado por ser uma prática bastante recorrente entre os cristãos, sendo considerada inadequada ao judaísmo.

Zuchiwschi (2010), traz uma discussão que possibilita uma importante reflexão, pois ao considerar que os elementos presentes no ritual funerário são construções sociais afirma que

⁹⁷ Nos tempos modernos, as vítimas de suicídio são provavelmente enterradas na seção regular, já que a sociedade tem uma compreensão maior da doença mental.

⁹⁸ Refere-se a Era Cristã.

o caráter social e coletivo da religião vem sendo suficientemente demonstrado pelos estudos antropológicos contemporâneos, da mesma forma que qualquer religião é um sistema orgânico de noções e de práticas coletivas, e não individuais (ZUCHIWSCHI, 2010, p.170).

E aos estudos arqueológicos? É pertinente afirmar que as escavações arqueológicas realizadas em diferentes lugares do mundo demonstram o caráter material construído por uma identidade social e coletiva?

6 PRÁTICAS FUNERÁRIAS DO SÍTIO DO PILAR X PRÁTICAS FUNERÁRIAS JUDAICAS

Seguindo a caracterização do Sítio do Pilar, a contextualização histórica do período neerlandês e a caracterização do ritual funerário judaico, é chegada a hora de confrontar as variáveis e analisar a relação cultural entre elas.

A análise proposta parte basicamente da interpretação da tríade componencial composta pelo corpo, cova e os acompanhamentos. Em seguida buscará a contextualização histórica e judaica, para que, assim, através da relação dessas unidades seja possível inferir sugestões de interpretações para a caracterização ritualística ou simbólica do espaço, partindo da narrativa material que compõe o contexto do sítio arqueológico.

A arqueologia, como principal fonte para a pesquisa, norteia a hierarquia e aponta as variáveis indispensáveis para a análise cultural.

6.1 Variáveis arqueológicas, históricas e judaicas

Ao todo foram evidenciados 65 esqueletos, destes 28 foram retirados de sítio e apresentam dados bioarqueológicos. Todavia, diante da hierarquização das variáveis arqueológicas utilizadas, as informações básicas obtidas permitem que inicialmente os 65 esqueletos sejam considerados para o confronto das variáveis históricas para em seguida o universo ser reduzido apenas aos esqueletos que apresentam o potencial para a análise das variáveis judaicas.

Diante das informações trazidas na seção 3, as quais tratam especificamente do contexto arqueológico, serão selecionadas as variáveis que podem fornecer dados que corroborem ou não a presença de marcadores de identidade da cultura judaica, confrontando assim a hipótese de que no Sítio do Pilar existem referências a maneira judaica básica de enterrar seus mortos.

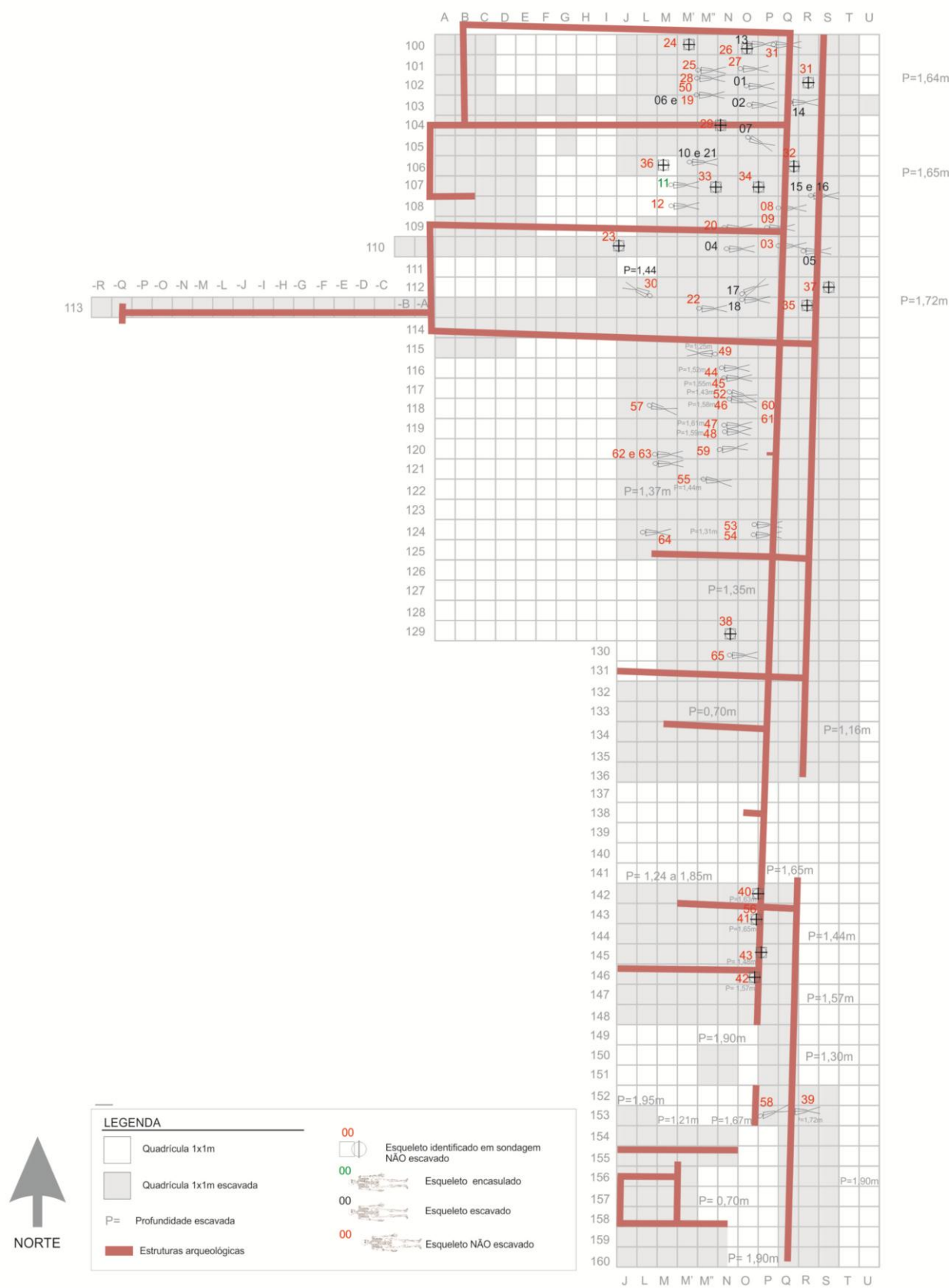
Neste sentido, ao considerar as características próprias do ritual funerário judaico, foi pensado inicialmente em selecionar apenas os esqueletos que apresentassem potencial para tal análise, como a orientação cardeal dos esqueletos e a disposição membros superiores, principalmente. Contudo, diante da conjuntura que se apresentam as informações do sítio e as possíveis rupturas visíveis em contexto funerário judaico (verificáveis na seção 5), foram considerados os esqueletos que apresentavam dados de

campo e/ou laboratoriais para só em um segundo momento selecionar os que apresentam tal potencial.

Os dados do material arqueológico foram coletados de trabalhos acadêmicos publicados e do material produzido em campo, cedido pela Fundação Seridó, como fotografias realizadas em campo e em laboratório, croquis, relatório diário de ocorrência (RDO), relatórios parciais, relatório final e plantas.

A planta da malha de escavação arqueológica produzida pela Fundação Seridó foi uma importante fonte. As principais informações obtidas através dela estão relacionadas à espacialidade, como a distribuição dos esqueletos e as áreas de maiores concentrações de esqueletos.

Figura 25 - Planta da malha de escavação arqueológica.



Fonte: Fundação Seridó.

Variáveis arqueológicas: corpo, cova e acompanhamentos.

CORPO

Tabela 1: Dados culturais dos esqueletos do Sítio do Pilar.

Variáveis			Esqueletos	Fonte
Forma de deposição		Inumação primária	65 (todos)	Relatório final – Fundação Seridó, 2016
Posição do corpo		Horizontal – decúbito dorsal	65 (todos)	Relatório final – Fundação Seridó, 2016
Orientação do corpo		Crânio – W / Pelve L (com variações em ângulos)	63	Planta da malha arqueológica e registro fotográfico – Fundação Seridó
		Crânio – L / pelve W (com variações em ângulos)	2 (30 e 49)	
Articulação do esqueleto		Articulado	65 (todos)	Relatório final – Fundação Seridó, 2016
Tipo de deposição		Inumação individual	(38-esqueletos) 01;02;03;04;05;07;08;09;11;12; 13;14;20;22;23;24;27;29;30;32; 33;34;35;36;37;38;39;42;43;49; 52;55;57;58;59;64 e 65.	Planta da malha arqueológica e registro fotográfico – Fundação Seridó
		Inumação dupla (justapostos ou sobrepostos)	(18-esqueletos): 06 e 19; 15 e 16; 10 e 21; 17 e 18; 25 e 28; 44 e 52; 45 e 46; 47 e 48; 62 e 63; 53 e 54;	
		Inumação não obtida	(10-esqueletos) 26;31;40;41;50;51;56; 60 e 61.	
Disposição dos membros superiores		Cruzados sobre o tórax (com mãos sobre os braços)	05; 14; 20;	Registro fotográfico e croquis - Fundação Seridó
		Cruzados sobre o abdômen	02; 09; 10; 11; 13; 14; 17; 18; 48; 53; 54; 55; 58;	
		Estendidos ao longo do corpo com mãos sobre a pelve ou sobre o fêmur	04; 06; 08; 19; 28; 30; 44; 45; 46; 47; 49; 50; 59; 65.	
		Com um braço estendido e o outro fletido ou semifletido (sobre a pelve ou sobre o abdômen)	07 (um cruzado e um estendido); 11(um cruzado e um estendido); 25 (um cruzado e outro sob a pelve) 52 (um cruzado e um estendido sob a pelve).	
Rotação do Crânio e face		Face orientada para cima	01; 02; 04; 05; 13; 15; 17; 18; 30; 44; 46; 48; 65.	Registro fotográfico e croquis - Fundação Seridó
		Face orientada para baixo	44; 50;	
		Crânio orientado para norte	02; 04; 05; 06; 13; 15; 30; 49; 52; 59;	
		Crânio orientado para sul	01; 07; 08; 10; 11; 17; 18; 19; 20; 28; 44; 54;	
		Crânio e face orientados para frente	03; 06; 30; 45; 46; 47; 49; 53;	
		Não observável	Os demais esqueletos.	
Elevação na cabeça		Montículo de areia	44; 47; 48; 65.	Registro fotográfico - Fundação Seridó.
		Concentração de inumações em dupla ou	53 e 54; 62 e 63; 47 e 48; 45 e 46; 44 e 52; 60 e 61	Planta da malha

Espacialidade entre os esqueletos	muito próximos	arqueológica e registro fotográfico – Fundação Seridó
	quadrículas: W/L: 116-124 N/S: L-Q	
	Inumações separadas por uma quadrícula (1 metro) ou mais.	03-09-08-34; 04-20; 02-01-27; 14-31; 11-12; 30; 38-65; 42-43; 49; 55; 59; 65.
Profundidade	1,30 m	01; 02; 03; 04; 05; 06; 07; 10;
	1,31 m	53; 54;
	1,30 – 1,44 m	14; 15; 16; 17; 18; 30; 44; 45; 46; 47; 48; 49; 52; 55; 58; 59; 65;
	1,50 m	21;
	1,55 m	19;
	1,30 m	01; 02; 03; 04; 05; 06; 07; 10;
		MOURA, 2017.

Variáveis				Esqueletos	Fonte
Sexo	Masculino			(27-esqueletos) 01; 02; 03; 04; 05; 06; 07; 10; 13; 14; 15; 16; 17; 18; 30; 44; 45; 46; 48; 49; 52; 53; 54; 55; 58; 59; 65.	SILVA, 2015
	Ambíguo			47 - Provavelmente pela idade do Indivíduo (SILVA, 2015, p.78).	
Ancestralidade	Europeia apresentar morfológicas indivíduos	Obs.: podendo variações entre os		(28 – esqueletos) 01; 02; 03; 04; 05; 06; 07; 10; 13; 14; 15; 16; 17; 18; 30; 44; 45; 46; 47; 48; 49; 52; 53; 54; 55; 58; 59; 65.	SILVA, 2015

Variáveis	Esqueletos	Fonte
Violência	03 - Lesão antemortem no osso frontal.	Registro fotográfico – Fundação Seridó.
	44- Lesão perfuro-cortante, perimortem, de 130mm na entrada (parietal esquerdo) e 18mm na saída (occipital).	MOURA, 2017, p. 170
	45 - Lesão corto-contusa antemortem, 35mm comprimento, base da órbita direita.	
	46 - lesão contusa antemortem, 18mm comprimento x 4mm na altura do arco superciliar.	
	48 - Lesões cortantes <i>perimortem</i> , 26mm comprimento na bossa parietal direita e antemortem, 32mm comprimento, na bossa direita do frontal e fratura de septo nasal <i>antemortem</i>	SILVA; SANTOS, 2017.
Doença	58 - Lesão perfuro-cortante, perimortem, 22mm, parietal direito;	MOURA, 2017, p. 170
	01; 02; 03; 04; 05; 06; 07; 10; 13; 14; 15; 16; 17; 18; 30; 52; 48; 53; 55; 58; 65 – indicativo de escorbuto.	SILVA, 2015.
	01 – possível indicativo de sífilis.	
	10; 54 – possível indicativo de boubá.	
	49 – possível indicativo de varíola.	
	45; 47; 59: - sem alterações.	

Tabela 4: Dados bioarqueológicos - diagnose de idade¹⁰⁰.

Esqueleto	Idade	Esqueleto	Idade
01	Aproximadamente 25 anos	30	17-21 anos
02	15-19 anos	44	Maior ou igual a 18
03	45-50 anos	45	17 - 20 anos
04	20-25 anos	46	Maior ou igual a 18
05	25-30 anos	47	Menor que 15 anos
06	20-25 anos	48	17-18 anos
07	20-25 anos	49	Maior ou igual a 18
10	20-25 anos	52	17-21 anos
13	15-16 anos	53	17- 21 anos
14	21- 25 anos	54	18 - 20 anos
15	16 - 20 anos	55	19 - 21 anos
16	21 - 25 anos	58	15 - 18 anos
17	25-35 anos	59	18-22 anos
18	20-30 anos	65	17-25 anos

Fonte: MOURA, 2017.

Tabela 5: Dados culturais: Cova e acompanhamentos.

Variável	Esqueleto
Identificação da cova	Ausente em todos os esqueletos
Dimensão da cova	Ausente em todos os esqueletos
Profundidade da cova	Ausente em todos os esqueletos
Presença de lápides ou marcadores de túmulos	Ausente em todos os esqueletos
Acompanhamentos funerários	Ausente em todos os esqueletos

Variáveis históricas

Tabela 6: Dados históricos.

Variável	Informações	Fonte
Documentação histórica	Até o momento nenhuma que mencione ou ao menos faça pensar ser sobre estes enterramentos.	
Datação máxima para a realização dos enterramentos	1680 – essa datação está baseada no início das construções das casas da Rua de São Jorge, cujas estruturas construtivas foram evidencias em camada arqueológica acima dos esqueletos.	FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2016.
Utilização do Forte de São Jorge como hospital militar	Através do registro de Maurício de Nassau sabe-se que o Forte foi utilizado como hospital a partir de 1638. Todavia, não foi localizado nenhum relato da data limite, apenas que até três meses após a saída da WIC existiam soldados feridos no hospital.	MELLO, 2004a. MELLO, 2017b.
Espacialidade histórica	O espaço está localizado fora do povoado, no chamado Fora de Portas. Distante 350 metros da Porta da Terra, a qual estabelecia esse divisor de dentro e fora do povoado. Distante 150 metros de onde possivelmente era o Forte de São Jorge. Na margem oeste o espaço se limitava com o rio. Os limites norte, leste e sul ainda não foram evidenciados pela arqueologia. O espaço apresenta 410 metros de distância da Sinagoga Kahal Zur Israel.	FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2016.
Características ambientais do istmo	Por ser uma estreita faixa de terra cerca por águas, recebia influência direta do mar e do rio. Mello, ressaltou que por vezes o istmo era cortado pelo mar.	MELLO, 2017b, p.108; FUNDAÇÃO

¹⁰⁰ Apenas 28 esqueletos passaram por análises bioarqueológicas, de forma que os demais não apresentam informações sobre a idade. São eles: 08; 09; 11; 12; 19; 20; 21; 22; 23; 24; 25; 26; 27; 28; 29; 31; 32; 33; 34; 35; 36; 37; 38; 39; 40; 41; 42; 43; 50; 51; 56; 57; 60; 61; 62; 63; 64.

		Outro aspecto é a pouca profundidade do lençol freático, verificado em escavação arqueológica. Até o período de datação máxima (1680), o local não havia passado por nenhum aterramento.	SERIDÓ, 2016;
Isolamento do istmo	no	Os lusos usaram como estratégia o cerco do istmo, o que impossibilitava a saída dos soldados. Dos 24 anos de ocupação da WIC, 18 anos estiveram cercados no istmo.	MIRANDA, 2016, p. 165
Períodos de penúria	de	1637 – aumento de doentes e feridos; 1642 – provável malária; 1646 – epidemia de fome.	MIRANDA, 2011, p. 214.
Origens dos soldados da WIC	dos	64% dos soldados eram estrangeiros advindos de 78 cidades da Europa.	MIRANDA, 2011.
Idades dos soldados da WIC	dos	Média de idade entre 18 e 38 anos de idade.	MIRANDA, 2011, 19.
Presença de mulheres nas guarnições e hospitais	de	Foi possível encontrar casos em que as esposas e filhos acompanharam os militares. Eles não só circulavam nas guarnições como foram atendidos no hospital.	MIRANDA, 2011
Traumas de guerra	de	Ferimentos causados por projéteis de artilharia; Amputação (era o tratamento recorrente); Cortes e perfurações de espada, pique e outra armas brancas; ferimentos causados por armas de fogo.	MIRANDA, 2011.
Doenças características do período holandês		hemeralopia ou cegueira noturna; disenteria sangüínea ou câmaras de sangue; bexiga, hidropisia, sífilis; tuberculose; escorbuto; Trypanosomiasis; bicho-do-pé; febre contínua; dor de cabeça perigosa; tifo; catapora; febre tifóide; moléstias do fígado; gripes;	MELLO, 2007; MIRANDA, 2011.
Presença de judeus nas tropas	de	Existiram judeus de origens sefardins e ashkenazim.	MELLO, 1996; BREDÁ, 2007; VAINFAS, 2010.
Tipos de tratamento dispensados ao corpo	de	Foi registrado o lançamento de corpos de soldados no mar, durante viagens. Todavia, não foi localizado o registro de algum local ou forma de como os corpos de soldados eram descartados em terra. Os registros dos cronistas destacaram o enterro com honras militares para cargos de patente.	HAECXS, 1950, p.73. BARLÉU, 1974. RICHSHOFFER, 1978
Sepultar soldados com vestimentas	os	Devido à qualidade de vida que se encontravam os soldados, era possível que um soldado reaproveitasse as vestes de um morto, como foi relatado por Richshoffer.	RICHSHOFFER, 1978, p. 68 MIRANDA, 2011, P.163
Características morfológicas específicas de judeus	de	Os especialistas que estudam judeus em Pernambuco acentuam a ocorrência de casamentos mistos entre os sefardins, tanto na colônia como na metrópole. E ainda, afirmam que estes judeus não apresentam características físicas e culturais (vestes) que os diferenciem do restante da população.	MELLO, 2007; BREDÁ, 2007.
Transgressão de lei judaica na colônia	de	Entre as ocorrências de transgressões praticadas estão: a ocultação de um suicídio para que o morto fosse enterrado normalmente e a mudança de prescrições dos ritos de uma celebração devido as interferências cristãs.	VAINFAS, 2010, p.214; BREDÁ, 2007, p. 269.

Variáveis judaicas

Tabela 7: Dados culturais: Práticas Funerárias Judaicas.

Variável	Informações	Fonte
Preparação do corpo	Brevidade do sepultamento para que o morto seja	MENACHEMSOM,

	honrado. Ausência de vestimentas, adornos ou qualquer objeto pessoal.	2007. FRIDLIN, 2006.
Enxoval funerário	Ausência de roupas e adornos em geral. Usa-se apenas a mortalha. No caso de enterro de um homem pode-se substituir a mortalha pelo seu talit. É possível também o uso de moedas nos olhos.	(LAMM, [20--?a] FRIDLIN, 2006, p.58/59
Terras virgens	Os judeus prezam por enterrar seus mortos em terras virgens, que nunca tenham tido outra função. A exigência de tal prática foi relatada na colônia.	WIZNITZER, 1966; LIPINER, 1969; CASCUDO, 1978; MELLO, 1996
Arte tumular	Faz parte do ritual judaico e no século XVII já era de uso.	WOLFF, 1989, p. 14.
Uso de caixão	Preferível que o corpo seja enterrado diretamente na terra, mas existe a possibilidade do uso.	ENDE, [20--?]
Elevação da cabeça	A cabeça deve estar levemente superior ao corpo.	FRIDLIN, 2006, p.58/59
Disposição dos membros superiores	Estirar os braços do morto ao longo do corpo.	VAINSENER, p.02, 2008; TABOADA, 2016.
Forma da deposição	Decúbito dorsal.	(ENDE, [20--?b])
Espacialidade externa do cemitério	Localização dos cemitérios fora da cidade.	GUIDE.
Espacialidade interna do cemitério	Individualização dos corpos por seis palmos.	GUIDE.
Orientação cardeal	Crânio-pelve no sentido oeste-leste, ou seja, com os pés voltados para o leste em referência a Jerusalém.	GUIDE
Profundidade da cova	Mais de 80 cm.	(ENDE, [20--?b])
Disposição social dos mortos	Separação de sexo na organização do cemitério. Cohens enterrados perto da entrada do cemitério. Os túmulos dos filhos também são pensados dentro da organização.	ARTOLA, 2006; (ENDE, [20--?b])
Transgressões em contextos de exceção	Sítios arqueológicos que apresentam no registro elementos que fogem do rigor máximo das práticas funerárias judaicas	(seção 5.3)

Buscar entender o processo que resultou no registro arqueológico é fundamental para se inferir algumas interpretações. Nesta busca é necessário ressaltar que a área que compreende o Sítio do Pilar apresenta grandes entraves para o entendimento da formação desse registro, uma vez que recebeu ao longo dos anos grandes intervenções através de aterros. Contudo, como foi dito, a quadra 55 onde foram encontrados os esqueletos, objeto de estudo desta pesquisa, foi totalmente evidenciada no solo que corresponde ao istmo original, o que implica que seu pacote sedimentar não foi revolvido ou acrescido de forma indiscriminada como acontece no processo de aterramento. Assim, o depósito dos vestígios pode ser contextualizado arqueologicamente.

Partindo dos dados culturais e biológicos, referentes ao material arqueológico estudado, interessa pensar na ocorrência de regularidades ou correspondências destes

que permitam apontar marcadores de identidade. Para que após esses apontamentos sejam cruzadas as informações arqueológicas com o contexto histórico e as características ritualísticas das práticas judaicas.

Primeiramente, é importante refletir sobre o caráter funerário ou não, que este espaço destinado a abrigar corpos teve. Neste sentido, observar o tipo de posição do corpo em decúbito dorsal, junto à uniformidade da orientação cardeal Crânio – W / Pelve L (com exceção de dois esqueletos), a considerável estabilidade na profundidade e a ocorrência de esqueletos apenas do sexo masculino, já denotam que existiu intencionalidade ritualística nos enterramentos desses corpos. O que faz deste um sítio ritual, com práticas funerárias observáveis.

Neste contexto, vale lembrar que a diferença de valores apresentada por José Antônio Gonsalves de Mello para enterros na igreja e nos cemitérios era significativa. Ainda, segundo o historiador, as pessoas que não possuíam dinheiro para tal enterravam seus mortos na praia, próximo ao hospital. Estariam os sepultamentos do Sítio do Pilar relacionados ao espaço da praia? Não se tem a localização certa desse espaço mencionado por Mello, nem a distância mínima em relação ao hospital. Contudo, é questionável até que ponto um local secundário utilizado para sepultar os menos favorecidos iria apresentar homogeneidade na orientação cardeal, na divisão do sexo e na distribuição dos corpos, visto que essas pessoas apesar de terem uma relação econômica parecida, não necessariamente teriam a mesma relação cultural.

A orientação cardeal, geralmente, é associada à filiação religiosa, uma vez que algumas religiões ocidentais, principalmente, prezam por esta prática, entre elas as religiões judaica e cristã. O fator destas duas religiões em suas práticas funerárias executarem a mesma orientação para o eixo crânio-pelve no sentido oeste/leste não permite que esta variável seja determinante para a caracterização do sítio, uma vez que durante o período estudado as duas religiões foram praticadas.

No tocante as disposições dos membros superiores existem casos de inumados em dupla que apresentam regularidade, que são eles:

- Sepultamentos: 06 e 19. Os dois apresentam mãos sobre a pelve;
- Sepultamentos: 17 e 18. Os dois apresentam mãos sobre o abdômen;
- Sepultamentos: 44 e 45. Os dois apresentam mãos sobre a pelve;
- Sepultamentos: 53 e 54. Os dois apresentam membros cruzados sobre o abdômen.

E existem casos de inumados em dupla que apresentam irregularidades, que são eles:

- Sepultamentos: 25 e 28. O 25 apresenta um braço cruzado e outro sobre a pelve e o 28 apresenta mãos sobre a pelve;
- Sepultamentos: 47 e 48. O 47 apresenta mãos sobre a pelve e o 48 apresenta membros cruzados sobre o abdômen;
- Sepultamentos: 52 e 46. O 52 apresenta um braço cruzado e outro sobre a pelve e o 46 apresenta mãos sobre a pelve;
- Sepultamentos: 15 e 16; 62 e 63. Não observáveis.

Sobre a deposição dos esqueletos sepultados em dupla, Moura (2017, p. 141), considera que os esqueletos 15 e 16, 17 e 18, 46 e 52, 47 e 48 foram sepultados “horizontalmente (justapostos) na mesma cova, sem nenhuma camada de sedimento entre eles”. Todavia, mesmo apresentando uma intencionalidade em sepultá-los juntos, estes esqueletos não necessariamente apresentam uniformidade na disposição dos membros, fator de grande representação para filiação religiosa. Ilca Moura complementa:

Esses indivíduos foram depositados em um mesmo momento dentro da cova, pois a posição dos corpos em um mesmo nível estratigráfico aponta isso. No entanto é importante considerar a existência de um intervalo de tempo, entre uma deposição e outra, ou seja, para a acomodação de dois corpos dentro de um espaço (cova) de forma que, um indivíduo se acomode no corpo do outro, é possível que esse corpo não esteja em estado de rigidez cadavérica (rigor mortis) isso pode acontecer anterior a 4 horas ou após 36 horas (DORREA, 1995). Isso foi observado nos esqueletos 15 e 16, 46 e 52, 47 e 48 (MOURA, 2017, p. 141).

Não foram observadas regularidades nas variáveis: disposição dos membros e rotação do crânio entre os esqueletos, tanto os sepultados em dupla como individuais, isto é, aparentemente não houve o cuidado de relacionar a forma como foram posicionados os braços e a cabeça dos indivíduos.

Não foi possível coletar os dados topográficos de todos os esqueletos. Porém, sabe-se que o nível geral da camada de esqueletos é de 1,30m até 1,60m, aproximadamente. Como já foi dito, o relatório final da escavação (FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2016), traz que a diferença de profundidade se deu em decorrência da profundidade das bases de fundação das casas localizadas em uma camada arqueológica acima. Entretanto, a observação das imagens permite visualizar que, apesar dos esqueletos não estarem nivelados, não apresentam grande discrepância.

Pontuando, portanto, que estes esqueletos estejam em uma mesma camada arqueológica, visto que verticalmente não houve mudança na formação estratigráfica e não foi mencionada no relatório final de escavação a existência de perturbação, como ossos dispersos, nesta camada ou em outras que pudessem remeter a revolvimento de solo ou retirada de esqueleto. Neste sentido, considera-se que o espaço foi utilizado por um determinado período, não tendo com isso um significativo tempo de uso e reuso.

Figura 26: Esqueletos dispostos.



Fonte: Fundação Seridó

O local escolhido para os enterramentos não apresenta boas condições para tal atividade, uma vez que sofre tanto com ações do rio como do mar e ainda com trechos de maior afloramento do lençol freático. Além do mais, no período considerado, este era um local de passagem e de defesa militar, assim trilhas, vegetação, pontos estratégicos e o próprio porto, talvez tenham sido elementos da paisagem que contribuíram para o delinear do cemitério, motivo que faz pensar na falta de opção de outros lugares para enterrar. Desta maneira, um espaço destinado a receber corpos pode sim estar relacionado a um momento que a população não teve escolha de outro local e/ou que não tinha mobilidade espacial, fatores condizentes a realidade das tropas da WIC em alguns momentos, como nos 18 anos de cerco que passaram no istmo.

Durante esses momentos de isolamento no istmo os neerlandeses foram submetidos a mais adversidades, como foi visto através de Miranda (2011). Três momentos chamam atenção e abrem possibilidades: 1637- onde aumentou significativamente o número de doentes e feridos, com destaque para a ocorrência de escorbuto; 1642 – o autor atenta para possível epidemia de malária e 1646 – para uma epidemia de fome. O pedido de funcionamento do hospital em 1638 pode estar atrelado ao aumento de doentes, a epidemia de fome de 1646 relaciona-se a Insurreição contra a WIC, e o aumento das retaliações lusas. Vale ressaltar que Moreau (1979, p.63), descreveu a fome como causa da morte de mil e quinhentas pessoas. A qualidade de vida dos soldados foi bastante trabalhada por Miranda, o índice de morte esteve muito relacionado a este aspecto. Decorrente dessa qualidade, muitas doenças mataram soldados, doenças inclusive que não necessariamente imprimem marcas nos ossos (material arqueológico disponível).

No tocante aos traumas Ilana Silva (SILVA, 2015, p. 82), considerou que não havia entre os esqueletos nenhum indicador direto das doenças recorrentes no período neerlandês, como as fraturas transversais nas costelas que podem indicar o escorbuto e envolvimento ósmio e tibia em sabre que podem indicar sífilis venérea. Contudo, a mesma pôde identificar elementos associáveis ao escorbuto, como “retração alveolar, formação de abscesso ou perda dentária antemortem”, destacando que, 19 dos 28 indivíduos analisados, apresentaram retração alveolar.

Mais adiante, a arqueóloga afirma que “as alterações morfológicas identificadas foram insuficientes para confirmar uma diagnose positiva de boubas, sífilis e varíola” (SILVA, 2015, p. 90). Assim como também afirma (SILVA, 2015, p. 91), que, não é possível indicar que a causa mortis desses indivíduos tenha sido em decorrência de epidemia. Todavia, deve-se considerar que esta possibilidade pode ser descartada pelo tipo de análise realizada pela pesquisadora, outros métodos podem, em algum momento, apresentar outros dados.

Notoriamente, os esqueletos se concentraram mais ao norte do espaço. É importante perceber, claro, que as quadrículas escavadas também se concentraram mais ao norte, por escolhas metodológicas. Diante disto, duas variáveis podem se relacionar que são elas: disposição da cova e características do solo. Podendo a primeira ser dependente da segunda. É interessante lembrar que, José Antônio Gonsalves de Mello ressaltou a ocorrência de áreas do istmo que frequentemente estavam alagadas, junto com característica da profundidade do lençol freático. De forma que, a distribuição

espacial das covas além de não apresentarem uma regularidade, pode não ter sido feita aleatoriamente, mas com base nas particularidades do terreno, ou seja, seguindo as marés e cheias, por exemplo. Mesmo porque, os elementos que compõem a paisagem fazem parte do processo ritual desde a preparação até a execução dos enterramentos.

Saber que a oeste o cemitério foi explorado até o limite do istmo no leito do rio tem relevância. As quadrículas localizadas no limite do istmo, J e L, apresentam um número menor de esqueletos se comparadas as mais a leste. Apesar de não ser de conhecimento o limite leste voltado para o mar, é possível verificar através da planta que em toda a extensão norte-sul, as quadrículas R, S e T já mostram uma brusca queda na ocorrência de esqueletos. Claro que essa dimensão só pode ser esclarecida quando da verificação arqueológica dos limites de todo o espaço. Contudo, considerando o que a planta traz, é possível pensar que existiu alguma referência para que a concentração do espaço estivesse mais voltada para o rio. Essa referência pode ser cultural, como pode ser do próprio terreno, ou ainda das ações provocadas por esses dois corpos d'água.

Apesar de aparentemente não apresentarem definida regularidade na dispersão, é possível identificar concentrações nos tipos de inumação. No sentido norte/sul existe, possivelmente, uma regularidade entre os inumados individualmente e em dupla, de forma que mais ao sul entre as quadrículas 116 e 124 estão mais concentrados os esqueletos em dupla e mais ao norte entre as quadriculas 110 e 113 estão mais concentrados os esqueletos individuais. Isso não quer dizer que ao norte do espaço não existam inumações duplas, mas que existem concentrações destas. Essas concentrações podem estar relacionadas a algum aspecto cultural entre os indivíduos, ou mesmo as demandas do terreno e a falta de espaço adequado.

Diagrama de uma rede de drenagem urbana com 133 quadras numeradas e rotuladas com letras. O mapa mostra ruas principais e secundárias, com quadras numeradas de 1 a 133. Algumas quadras são destacadas com círculos azuis e amarelos. Há também uma barra de escala horizontal no topo com letras de A a T.

Sobre a demarcação do espaço, é precipitado afirmar que não existe uma vez que a área não foi totalmente escavada e nem foram criadas medidas capazes de demarcá-lo. Durante as escavações arqueológicas não foi possível evidenciar se existia demarcador de túmulos, posto que a superfície já havia passado por outras ocupações, porém é difícil imaginar um espaço que não apresente uma demarcação dos túmulos e os corpos sejam individualizados sem nenhuma cova perturbar a outra.

O indicador de ancestralidade analisado nos 28 indivíduos exumados apresentou a origem caucasóide para todos, com algumas variantes genéticas. Ao associar aos soldados da WIC fica notória a singularidade, uma vez que 64% destes eram de 78 cidades europeias, como afirmou Miranda (2011, p.44), assim considerando os

remanescentes ósseos de soldados não é de se estranhar que estes apresentem características morfogenéticas diferentes. Uma vez que, neste período muitas dessas cidades estavam em formação e recebiam imigrantes com ancestralidades diversas.

A média idade dos soldados também se assemelha com as características dos esqueletos, jovens e adultos. Contudo, nota-se a presença de um indivíduo (sep 03) de 45 a 50 anos entre os sepultamentos. Sua presença entre possíveis soldados poderia gerar a ideia de uma pessoa mais velha com alta patente. Entretanto, não foi encontrado nenhum indicador que remetesse uma diferenciação no tratamento dispensado ao corpo, como indicaram os cronistas, para militares de patente.

É importante ressaltar que não foi identificado, nem nos cronistas, nem nos pesquisadores do tema, a indicação de um local específico utilizado para enterrar os soldados no istmo. Alguns registros trazem a informação do descarte de corpos de soldados em mar, mas em terra não determinaram local e condições.

A espacialidade histórica se relaciona diretamente com a interpretação do objeto. Porém, não cabe apenas saber que o cemitério ficava a 150 metros do Forte de São Jorge, mas se existia uma relação direta entre eles, seja visual, de caminho, ou qualquer outra. Assim, através da historiografia sabe-se que o Fora de Portas era um local de passagem e de defesa com a presença de fortificações, as construções que recebeu ainda durante o XVII se localizavam mais ao sul (próximas a Porta da Terra), como armazéns e o mercado de peixes, de forma que possivelmente do espaço se dava pra ver o Forte. E ainda, o espaço utilizado para os sepultamentos tem sua margem leste totalmente no que veio a ser a Rua de São Jorge, a qual é uma rua que tem seu traçado desde fins do XVII, no mínimo, uma vez que ali foram construídas as casas que estão na camada acima dos esqueletos. A Rua de São Jorge, após cortar o espaço funerário, tem seu fim na Igreja do Pilar, a qual entende-se ter sido construída no local do Forte de São Jorge. Com base no perfil arqueológico, é possível considerar que o espaço mantinha de alguma forma um contato com o rio, no mínimo visual. Com a continuação das escavações arqueológicas deve-se identificar se o espaço ultrapassa a rua a leste, no sentido do mar.

O fator de não apresentar a ocorrência de acompanhamentos, ou seja, elementos da cultura material, não exclui uma análise cultural. Como trabalhado por Alarcão (1997), as ausências também criam discursos, é preciso pensá-las como parte de um processo. A falta de um objeto ritual (como um crucifixo, por exemplo) em um sepultamento pode contribuir para a interpretação do contexto, como por exemplo, em casos de epidemia deve-se levar em conta o tempo que se tem para enterrar, o número

de corpos, o tipo de doença que causou as mortes, entre outros elementos, de forma que a falta de elementos no registro arqueológico possa ser compreendida.

E como parte de um processo, as ausências podem não só acrescentar informações como também negar. Neste sentido, a ausência de elementos pode fazer parte do jogo de representação, onde quem sepulta pode escolher negar ou mascarar uma realidade, ou pode ainda ser uma ação de silenciar determinada cultura.

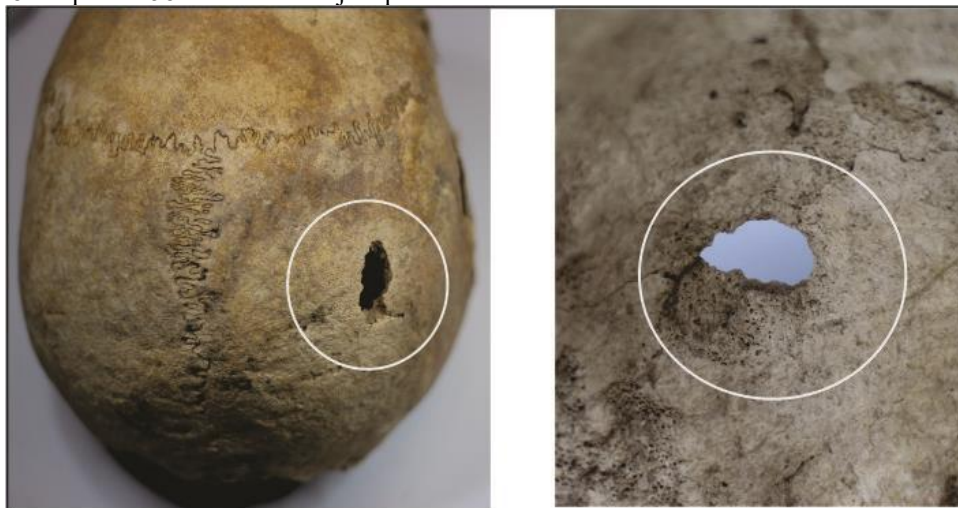
É preciso refletir sobre as possibilidades que o contexto histórico permite associar. Inicialmente, se o cemitério está relacionado à utilização do Forte de São Jorge como hospital da Companhia das Índias Ocidentais, é fundamental delimitar seu tempo de uso para este fim. Infelizmente não se sabe até qual data o hospital funcionou, mas sabe-se que iniciou em 1638 e que até três meses após o acordo de rendição dos neerlandeses ficou autorizado o tratamento de soldados feridos até a cura. Assim, tem-se como período mínimo de uso do hospital de 1638 até abril de 1654, ou seja, por 16 anos.

Junto ao tempo de uso do hospital, é também de fundamental importância pensar a quais condições as pessoas que poderiam utilizar esse equipamento estavam submetidas. Mesmo sendo as enfermidades e a qualidade de vida os grandes vilões dos soldados, não se pode excluir a possibilidade de morte através de traumas de violência, afinal se trata de uma guerra. Faz-se lembrar dos relatos de Ambrósio Richshoffer sobre a violência, quando mesmo os soldados que não morriam em batalha sofriam algum tipo de trauma, principalmente nos membros inferiores e superiores. Com Bruno Miranda (2011, p.225) foi visto que as mutilações eram tão comuns que eram previstas indenizações aos soldados. Talvez o mais comum fosse encontrar um número maior de esqueletos com amputações, ferimentos de arma branca ou arma de fogo, mesmo que não fossem traumas perimortem. As emboscadas cotidianas relatadas por Richshoffer, ainda no início da guerra, seriam capazes de imprimir marcas de traumas nos esqueletos através de quebras e golpes. De forma que, considerando que o hospital só passou a funcionar em 1638, após 8 anos de ocupação, e os relatos dos confrontos interpessoais diários, é intrigante pensar que esses esqueletos não tragam traumas mais coerentes com os relatos, como as amputações.

Todavia, a arqueóloga Ilca Moura ao investigar os crânios dos 28 esqueletos exumados pode identificar que “13 apresentou algum tipo de lesão com variação de importância” (MOURA, 2017, p.166), dado que pode ser relacionado ao relato de Richshoffer (1978, p. 71), sobre os ferimentos das cabeças dos soldados provocados

pelo inimigo. Seis esqueletos foram destacados entre os lesionados, os esqueletos 03, 45, 46 apresentaram lesões antemortem, ou seja, que tiveram sua cicatrização ainda em vida, os esqueletos 44, 48 e 58 apresentaram lesões perimortem, as quais podem estar relacionadas a causa de suas mortes. Ilca Moura apresentou imagens do sepultamento 58, nas quais foi destacado o local exato de entrada do objeto perfuro-cortante que atingiu o crânio.

Figura 28: Esqueleto 58. Entrada de objeto perfuro-cortante.



(MOURA, 2017, p.168).

Desses 6 esqueletos – 03; 44; 45; 46; 48; 58 – dois foram sepultados individualmente o 03 e o 58. Os esqueletos 44 e 45 foram sepultados lado a lado. O esqueleto 46 ao lado do 52 e o 48 ao lado do 47. É possível considerar que além de estarem em duplas, os esqueletos 44, 45, 46 e 48 apresentam uma distribuição norte/sul concentrada em 4 metros, entre as quadrículas 116 e 119.

Não menos importante, é necessário refletir sobre os artefatos presentes em uma guerra, sejam eles vestígios de canhão, de armas utilizadas, entre outros, os quais poderiam compor o registro arqueológico. Ou seja, esses elementos poderiam aparecer na camada arqueológica, associados ou não aos esqueletos, porém no mesmo nível estratigráfico. Até o presente, as análises realizadas não detectaram nenhum elemento químico que possa ser relacionado ao contexto bélico.

Na tentativa de observar possíveis componentes químicos (ex: alumínio, ferro, etc.) presentes em alguns tipos de armas brancas, foram realizados testes de Fluorescência de Raio-X (equipamento portátil X-MET 5100 – Marca Oxford Instruments) naquelas lesões que poderiam ter levado à morte do indivíduo, uma vez que em casos de lesão *perimortem* é possível identificar resquícios do instrumento utilizado (MOURA, 2017, p.94).

Uma das possibilidades levantadas para a ausência de vestimentas dos esqueletos relaciona-se ao hábito militar da WIC do reuso de fardamento devido sua escassez. O que pôde ser visualizado na fala de Ambrósio e reafirmado na pesquisa de Bruno Miranda. Contudo, vale refletir se em outros contextos históricos também não caberia pensar que houve o reuso de roupas dos defuntos por algum motivo, mesmo o econômico, ou ainda para o caso de epidemias. Além do mais, não ficou claro, nas fontes citadas, a retirada das roupas dos mortos como uma regra, para que isso implicasse na ausência de vestimentas nos 65 esqueletos.

A afirmativa que só circulava por entre as guarnições homens foi quebrada com Bruno Miranda. De forma que, não só nas guarnições como nos hospitais havia a presença de mulheres e filhos dos soldados, mesmo que em um percentual bem melhor. Assim, considerando esses indivíduos relacionados ao hospital, questiona-se a ocorrência apenas de sepultamento masculinos. É preciso, portanto, escavar toda a área para verificar se houve uma divisão por sexo. Todavia, com os dados que se tem, acredita-se que, a ausência de mulheres não pode ser um fator determinante para fazer deste um espaço funerário militar.

6.3 – Resultados e discussão

Primeiramente, vale reforçar que mesmo se tratando de referências da identidade cultural, deve-se lembrar que a cultura é dinâmica estando, portanto, sempre em processo de transformação. E mais, dependendo do lugar e do contexto histórico que um grupo cultural esteja inserido rupturas são cabíveis para sua sobrevivência e manutenção.

Quando da evidenciação arqueológica do conjunto de remanescentes ósseos humanos, em 2013, buscou-se a princípio tentar responder a principal indagação: quem eram aqueles ali sepultados? De forma que, algumas hipóteses foram surgindo no percurso. Diante das características iniciais, logo surgiu a hipótese da origem dos esqueletos ser de judeus que viveram no Recife no século XVII. A presente pesquisa por sua vez saiu em busca de testar essa hipótese através dos aspectos culturais que o sítio e a cultura judaica apresentam.

Afirmar que entre os esqueletos evidenciados podem ter remanescentes judaicos não é a tarefa mais difícil, visto que este é um grupo que está presente no Brasil desde o início da colonização. O mais difícil é compreender o contexto histórico e as circunstâncias, a esses possíveis judeus, impostas. De forma que, parte-se da ideia que

se o interesse maior é encontrar marcadores de identidade que revelem ou não está presença, é indispensável antes pensar na construção histórica do período buscando compreender as permissividades e com isso o tipo de representação possível.

Esta possibilidade de representação das práticas funerárias judaicas não pode ser pensada de forma homogênea para todo o período de ocupação neerlandesa, uma vez que a permissividade religiosa foi flutuante e em alguns momentos os judeus foram bastante reprimidos, como por exemplo em 1639 (um ano após a instalação do hospital no Forte de São Jorge), quando foram impostas restrições sociais a eles. E principalmente quando do início da Insurreição em 1645, que como afirmou Breda (2007, p.167) os judeus que participavam das tropas tiveram tratamento diferente em relação aos cristãos, por parte do inimigo. Ademais, faz-se necessário pensar de qual judeu que se fala. Certamente, inseridos em uma sociedade hierárquica em algumas instâncias é permissível tipos de tratamentos diferenciados. Por exemplo, é sabido que quando da formação da milícia composta apenas por judeus, foi concedido o direito da guarda do sábado, o que nenhum historiador mencionou foi em relação a concessão deste direito aos judeus que já chegaram como soldados em outros momentos.

Neste sentido, se a hipótese trabalhada sugere que o recorte do período em que os neerlandeses ocuparam o Recife, entre 1630-1654, a intenção é analisar qual a possibilidade que os judeus presentes neste momento tinham para imprimirem marcadores identitários em seus sepultamentos, para depois inferir a provável presença ou não.

De início, pensar na veracidade da hipótese surgida ainda em campo que estes sepultamentos correspondiam ao cemitério da milícia composta por judeus é questionável. Porque, teoricamente, caso fosse um cemitério de apenas judeus, os cuidados com os corpos apresentariam mais similaridades, principalmente as disposições dos membros. Sendo mais plausível considerar que existiram mais de um tipo de práticas funerárias no local.

Referente à espacialidade externa do cemitério é possível, a depender do momento praticado, associar as práticas judaicas, visto que, no geral os cemitérios judaicos são localizados fora das cidades. Como o período considerado para a realização dos sepultados do sítio vai até fins do século XVII, este era ainda um local fora do limite urbano. Todavia a existência de um cemitério fora do povoado não determina sua ligação cultural, é preciso pensar na utilização deste espaço.

A circulação dos judeus no Fora de Portas é confirmada a partir da fala de José Antônio Gonsalves de Mello (2007, p. 117-118), quando afirma que o mercado de peixes que funcionava fora do povoado foi retirado em 1638 porque servia melhor aos judeus, assim como também através da existência do reduto de pedra, também chamado de guarda dos judeus, que nada mais era do que uma pequena fortificação que defendia a entrada do istmo do lado de Olinda composta por uma guarnição apenas de judeus.

Para além desses elementos, não se pode esquecer que o Fora de Portas era um espaço militar que abrigou um hospital e a circulação dos judeus nesse ambiente foi significativa, seja como soldados, seja no aparato médico. Existiram judeus cirurgiões, judeus que comerciavam medicamentos, judeus que fabricavam vestimentas para soldados, entre outros. Como foi visto, o médico Abraham viveu no recife entre 1637 e 1642, tinha clínica e cuidava de soldados feridos.

É preciso considerar ainda outra relação espacial, o espaço utilizado para sepultar esses indivíduos fica a 410 metros (sul) da Sinagoga Kahal Zur Israel. Apesar de culturalmente estes dois locais pertencerem a espaços diferentes, o primeiro fora do povoado e o segundo dentro, já ficou esclarecido que os judeus poderiam circular por entre esses dois lugares. Assim, o Sítio do Pilar se localiza entre dois importantes espaços judaicos: ao norte (final do istmo) o reduto de pedra e ao sul a Rua dos Judeus com a Sinagoga.

No que tange a exigência de utilizar terras virgens para enterrar, conforme o relatório, a camada arqueológica que apresenta os esqueletos não apresentou vestígios de outros contextos que possam sugerir outras ocupações ou até mesmo outro uso do espaço. Mesmo que houvesse no local estes indicadores, o contexto histórico e a necessidade de um lugar para este fim permitiriam seu uso, como foi visto no cemitério de Toledo que os judeus reutilizaram um espaço que havia sepultamentos muçulmanos¹⁰¹.

Após trabalhar o universo dos 65 esqueletos buscando singularidades entre as variáveis que permitam correlacionar a cultura judaica, foram separadas, hierarquicamente, duas variáveis que diminuem o universo de esqueletos possíveis, a primeira trata da disposição dos membros superiores e a segunda da orientação cardeal. É importante dizer que, diante das fontes consultadas e dos sítios arqueológicos judaicos observados, o rigor no direcionamento da orientação cardeal para Jerusalém é

¹⁰¹Ver seção 5.3.

indiscutível, seguido inclusive nos contextos de exceção estudados anteriormente. Contudo, a orientação prevista de crânio-pelve voltado para oeste/leste não é exclusividade judaica, assim como 97% dos esqueletos apresentaram essa orientação, a disposição dos membros superiores foi eleita a principal por apresentar mais diferenciações.

É fundamental ressaltar que, os esqueletos apesar de estarem com os pés voltados para leste apresentaram graus de variações, seja para o norte ou para o sul, o que pode ser visualizado na planta. Como na liturgia judaica não foi mencionado a possibilidade ou não dessas variações os graus de diferença não foram considerados, pois não teria parâmetro para considerar na maneira judaica o que seria voltado para leste ou não.

A disposição dos membros superiores é, talvez, a variável mais verificável entre os arqueólogos para a identificação cultural judaica. Inicialmente vale reforçar que, entre as fontes pesquisadas apenas uma fonte historiográfica deixa evidente a necessidade do estiramento dos braços, outras que mencionam secundariamente os membros não determinam se estes devem estar dispostos exatamente ao lado do corpo ou sobre a pelve. Para além, apesar de sua importância cultural, está não pode ser uma variável determinante para inferir ser ou não judeu, até porque não é incomum encontrar sepultamentos católicos com os membros superiores sob a pelve. Como foi visto, outros sítios arqueológicos¹⁰² apresentaram variações nessa disposição e ainda é fundamental se considerar o contexto histórico que os judeus sepultados fizeram parte.

Ao analisar os tipos de disposição dos membros superiores do Sítio do Pilar nota-se que não houve regularidades com outras variáveis. Aqui serão considerados os esqueletos que apresentam os braços estendidos ao lado do corpo ou dispostos sobre a pelve, ou seja, membros superiores estendidos com 180° ou semi-fletido entre 180-90°, visto que essa é uma informação pouco discutida entre os especialistas do judaísmo.

Para a análise dos membros foram obtidas informações apenas de 35 esqueletos, ou seja, 53% do total de esqueletos evidenciados. Desses, serão considerados 14 esqueletos. De forma que, os esqueletos utilizados para a análise da cultura judaica representam 40 % dos esqueletos que apresentaram informações sobre os membros superiores e 21 % do universo total dos esqueletos evidenciados.

¹⁰² Ver seção 5.3

Serão utilizados os sepultamentos: 04; 06; 08; 19; 28; 30; 44; 45; 46; 47; 49; 50; 59; 65. Os esqueletos que apresentaram um braço cruzado e outro estendido não serão considerados: 07; 11; 25; 52.

Figura 29 - Sepultamentos: 04 e 06



Sep. 04. Fonte: Arquivo Fundação Seridó



Sep. 06. Fonte: Arquivo Fundação Seridó

Figura 30 - Sepultamentos: 08 e 19.



Sep. 08. Fonte: Arquivo Fundação Seridó



Sep. 19. Fonte: Arquivo Fundação Seridó

Figura 31: sepultamentos 28 e 30.



Sep. 28. Fonte: Arquivo Fundação Seridó



Sep. 30. Fonte: Arquivo Fundação Seridó

Figura 32 - Sepultamentos: 44 e 45



Sep. 44. Fonte: Arquivo Fundação Seridó



Sep. 45. Fonte: Arquivo Fundação Seridó

Figura 33 - Sepultamentos: 46 e 47



Sep. 46. Fonte: Arquivo Fundação Seridó



Sep. 47. Fonte: Arquivo Fundação Seridó

Figura 34 - Sepultamentos: 49 e 50



Sep. 49. Fonte: Arquivo Fundação Seridó



Sep. 50. Fonte: Arquivo Fundação Seridó

Figura 35 - Sepultamentos: 59 e 65



Sep. 59. Fonte: Arquivo Fundação Seridó



Sep. 65. Fonte: Arquivo Fundação Seridó

A partir da disposição dos membros é possível investigar se existe entre os esqueletos alguma regularidade que possa relacioná-los a cultura judaica.

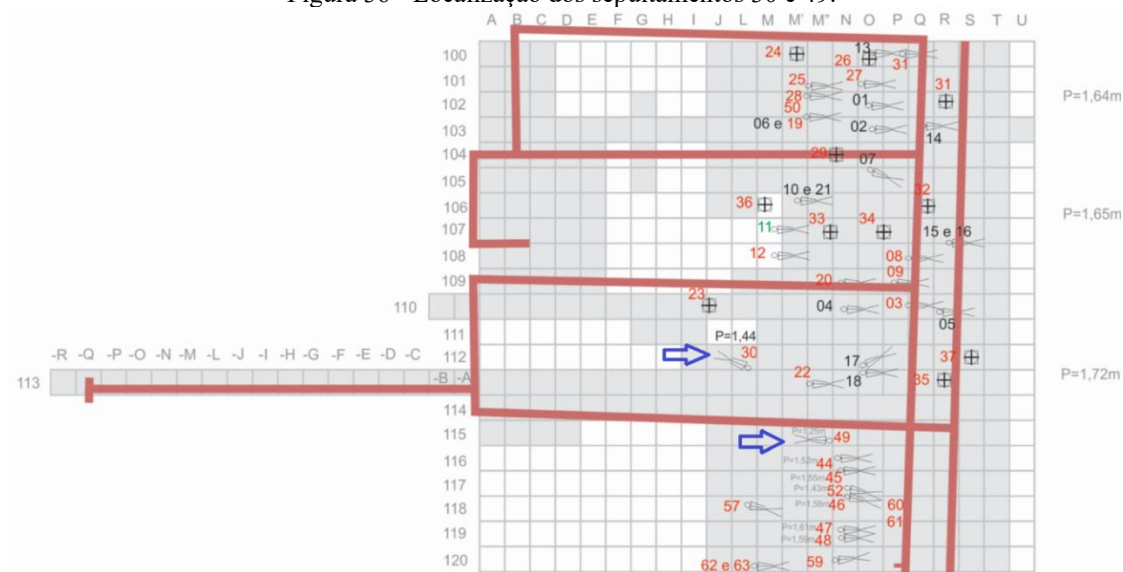
O esqueleto 30 é o único, entre os 33 observáveis, que apresenta os membros superiores totalmente estendidos ao lado do corpo. Contudo, este, junto com o sep. 49, se encontram com a orientação cardeal: crânio – L / pelve – W, contrária aos demais esqueletos. Melhor dizendo, na cultura judaica os sepultamentos 30 e 49 não estariam direcionados para Jerusalém na hora da ressurreição, na literatura não foi encontrado nenhum caso de exceção a esta simbologia. Além desta variável em comum, esses dois indivíduos apresentaram outras variáveis que podem relacioná-los, como:

Tabela 8: Esqueletos 30 e 49.

Variável	Esqueleto 30	Esqueleto 49
Membros superiores	Estendido ao longo do corpo.	Estendido ao longo do corpo com mãos sobre a pelve
Orientação cardeal	Crânio leste, pelve voltada para oeste (com inclinação para o noroeste).	Crânio leste, pelve voltada para oeste.
Inumação	Individual	Individual
Profundidade	1,30 – 1,44m	1,30 – 1,44m
Idade	17 – 21 anos	Igual ou maior que 18 anos

Existe dentro da prática judaica uma diferenciação no tratamento do corpo para os casos de suicida, de forma que, estes devem ser enterrados em local separado nos fundos do cemitério. Deste modo, caso houvesse na distribuição espacial alguma linguagem que levasse a sugestão que estes dois indivíduos estivessem fora do espaço ou em uma área a eles reservadas não seria absurdo considerar essa possibilidade. Entretanto, apesar de uma relativa proximidade entre eles, aparentemente não existiu uma conexão, além do mais o 49 apresenta-se alinhado com outros sepultamentos na quadrícula N e o 30 mesmo isolado e estando próximo ao limite oeste não é o último sepultamento desta margem para que pudesse indicar estar fora dos limites do espaço funerário.

Figura 36 - Localização dos sepultamentos 30 e 49.



Fonte: de Fundação Seridó adaptado.

A individualização do corpo é fundamental, na literatura consultada consideram corpos separados com seis palmos de distância. Todavia, nos cemitérios judaicos escavados, apresentados na seção 4.3, a individualização dos corpos aconteceu, mas não necessariamente com os seis palmos de distância e sim com a possibilidade que se poderia executar. Não só a individualização faz parte da espacialidade interna de um cemitério judaico, nas sociedades mais remotas era comum a divisão do espaço entre enterros de homens e mulheres, sendo possível no século XVII isso acontecer.

Os esqueletos sepultados em dupla fogem a regra da individualização dos corpos presente no ritual judaico, são eles: 06; 19; 28; 44; 45; 46; 47 e 50 (o 50 não foi representado na planta, mas a indicação numérica sugere que foi sepultado em dupla ou muito próximo). Contudo, existe nesta cultura a possibilidade de sepultar o filho mais próximo o possível de seus pais, preferencialmente do pai. Uma sugestão que pode ser verificável através das idades. O esqueleto 28 foi sepultado junto ao 25, nenhum dos dois tiveram as idades verificadas; o esqueleto 44 sepultado junto ao 45, esses apresentaram respectivamente: igual ou maior a 18 anos e 17 e 18 anos; o 46 junto ao 52, esses apresentaram respectivamente: igual ou maior a 18 anos e 17 e 21 anos; o esqueleto 47 sepultado junto ao 48, esses apresentam respectivamente as idades menor que 15 anos e 17-18 anos; o esqueleto 50 não teve a idade verificada. Assim, nenhuma das inumações duplas, possíveis, apresentam idades compatíveis a pai e filho.

Dos 14 indivíduos analisados, os que se apresentaram individualizados ou separados no mínimo por 1 quadrícula (1 metro de distância) o que poderia ser aludido

ao rigor da individualização judaica, são os esqueletos: 04; 30; 49; 65. Porém, a lógica de separação dos corpos poderia ser própria daquele contexto, como visto no cemitério de Tàrrega, onde mesmo sepultados em vala comum, os pesquisadores consideraram a individualização intencional dos corpos.

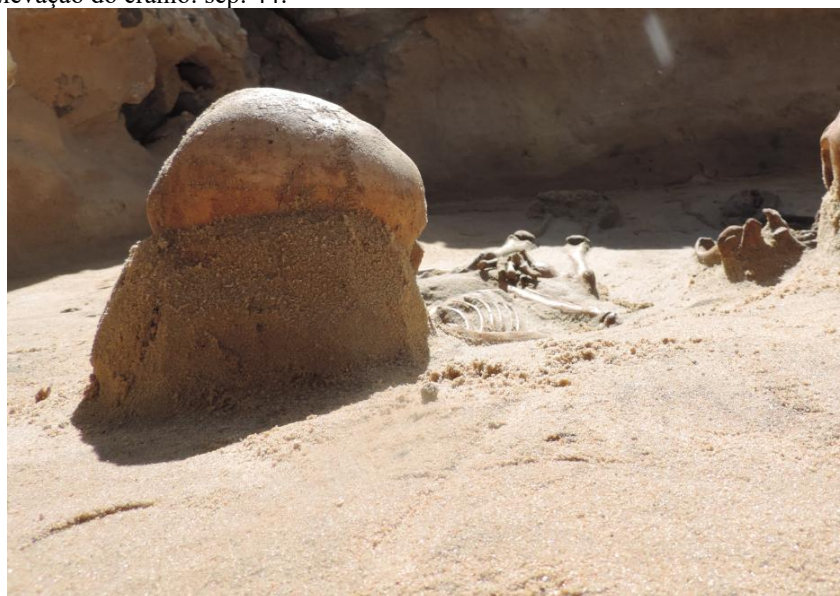
Para considerar a profundidade da cova, exigida acima dos 80 centímetros, faz-se necessário saber o nível que o terreno se apresenta a época dos enterramentos. Entretanto, como dito anteriormente, os esqueletos apresentam basicamente o mesmo nível topográfico, sem muitas alterações estratigráficas. Do universo amostral selecionado de 14 esqueletos, foram verificados apenas os níveis topográficos de 11 esqueletos, dos quais 10 apresentaram profundidade entre 1,30 m e 1,44 m e apenas 1 esqueleto apresentou a profundidade de 1,55m. Nota-se com isso que apesar de não saber a profundidade os esqueletos em referência a superfície da época do sepultamento, estes não apresentam uma profundidade superior aos demais esqueletos que seja capaz de diferenciá-los. Assim, a profundidade não pode ser um fator que determine a filiação cultural judaica para esses indivíduos ou parte deles.

Como dito, durante as escavações não foi encontrado nenhum vestígio de demarcador de túmulo ou de lápide e acima da camada arqueológica dos esqueletos estava a camada arqueológica das estruturas das casas construídas a partir de 1680. Não se tem registro histórico da ocorrência de túmulos ou lápides no local quando da construção das casas. Este elemento, quando presente em campo, torna-se mais fácil a identificação cultural devido às informações nele impressas. Vale salientar que, o cemitério judaico oficial foi silenciado após a retirada neerlandesa, sua localização é especulada pelos historiadores, contudo nunca foi realizada uma escavação arqueológica para evidenciá-lo. Conforme, os historiadores Egon e Frida (WOLFF, 1989, p. 14), possivelmente foram instaladas lápides neste cemitério. Seria de grande valia a escavação do cemitério judaico, localizado hoje no bairro dos Coelhos (Recife/PE). De forma que, a análise das práticas funerárias dispensadas aos indivíduos poderia ser comparada ao contexto arqueológico do Sítio do Pilar.

No que se refere a ancestralidade, a prática de casamentos mistos, ou seja, de judeu e não judeu dificulta a análise antropométrica. Além do mais, como foi visto, principalmente com Breda (2007), não existem entre os sefardins elementos nem culturais, como roupas, barbas e cabelos, nem características físicas, como estatura, cor, rosto, entre outras, específicas que destaque os judeus do restante da população ibérica.

Já em relação à cabeça, apenas uma fonte mencionou uma prática, devendo a cabeça ser levemente superior ao corpo. Os esqueletos do Pilar, em geral, não apresentaram para a cabeça alguma regularidade na orientação cardeal que denotasse alguma organização ritualística, mesmo os que apresentaram a disposição dos membros semelhante. Dos 14 aqui selecionados, a observação nas imagens dos esqueletos 44; 47; 48 e 65 pode sugerir que estes apresentam a cabeça um pouco mais elevada que o restante do corpo, apoiada por um montículo de areia. Como pode ser visto abaixo:

Figura 37 - Elevação do crânio: sep. 44.



Fonte: Fundação Seridó.

Figura 38 - Elevação do crânio: sep. 47 e 48.



Fonte: Fundação Seridó.

Figura 39 - Elevação do crânio: sep. 65.



Fonte: Fundação Seridó.

Entretanto, esta é uma variável que necessita de mais dados e atenção, uma vez que pode estar relacionada a acomodação do esqueleto durante o processo de decomposição.

No tocante aos acompanhamentos funerários, não só os 14 como, todos os esqueletos do sítio Pilar não apresentaram vestígios de enxoval ou algo que remeta a algum acompanhamento. Não foi evidenciado também nenhum artefato pessoal que pudesse ser associado a algum esqueleto, nem algum vestígio que remetesse ao uso de caixão, como madeira e prego. Tanto um artefato de cunho pessoal, como vestígios de caixão poderiam compor o registro arqueológico judaico, por mais que artefatos pessoais não sejam permitidos, mas o contexto histórico de uma população metamorfoseada culturalmente poderia abrir essa exceção. Desta forma, mesmo a materialidade básica que pode vir a ser encontrada em contexto arqueológico, como vestígios de mortalha, moeda, talit, não fizeram parte do registro arqueológico.

Por fim, vale lembrar que, mesmo existindo certa rigorosidade na execução das práticas funerárias judaicas, é possível que arqueologicamente se evidencie elementos que diferem dessas práticas, como foi visto na seção 5.3 a qual abordou cemitérios judaicos escavados. Como foi visto, uma grande aliada na identificação cultural foi a documentação histórica utilizadas pelos pesquisadores desses sítios. Isso não quer dizer, é claro, que só se pode confirmar essa filiação a partir do registro histórico, mas que este contribuiu significativamente.

Os sítios escolhidos para apresentar características que fogem a regra judaica são de origem sefardim e de contexto de instabilidade identitária, isso porque, os judeus tratados na presente pesquisa apresentam essas características básicas. É, portanto, pertinente a reflexão acerca dos contextos arqueológicos apresentados por estes sítios, pois alguns elementos destoam do que se espera arqueologicamente de um cemitério judaico. O cemitério de Tàrrega apresentou valas comuns, anéis, botões, moedas, longo período entre a morte e o enterro. O cemitério de Sevilha por sua vez apresentou: material construtivo – tijolo, material cerâmico, objetos de uso pessoal (brinco, colar, pulseira). Por último, o cemitério de Toledo apresentou: reuso do solo (o espaço havia sido utilizado como cemitério para os muçulmanos), reuso de lápides muçulmanas, anel, brinco infantil e pingentes.

Em concordância, dependendo do contexto histórico que os judeus, ou qualquer outro grupo cultural, estejam inseridos é totalmente possível que regras básicas de sua cultura sejam transgredidas por uma questão de sobrevivência. No Recife do século XVII foi visto que, diante das represálias de alguns momentos, os judeus tiveram que modificar alguns costumes ou até mesmo deixá-lo de fazer. De forma que, a ausência de elementos judaicos não exclui totalmente a presença destes entre os sepultados, mas pode excluir a possibilidade de eles realizarem suas práticas, ou seja, de reafirmarem sua identidade.

Nesta efervescência identitária, o judeu mesmo sendo soldado teria certamente sua identidade judaica reconhecida, porém, até que ponto ele teria suas práticas atendidas? A presença de judeus no hospital, como foi visto, garantiria a execução das práticas fúnebres? Vale salientar que segundo Miranda (2011), os cuidados dos doentes no hospital eram compartilhados entre o governo, a igreja reformada e a sociedade, contudo não se sabe efetivamente de quem era a responsabilidade de sepultar os mortos.

É importante lembrar que mesmo estando em um período dito de liberdade religiosa, os judeus enfrentaram situações adversas que precisaram lutar em busca de direitos básicos, como foi tratado na seção histórica através de Breda (2007), Vainfas (2010) e Mello (1996), principalmente. Neste contexto, é preciso enfatizar as proibições sociais sofridas por eles ainda durante o governo de Nassau, em 1639, mesmo sendo ele o representante da WIC mais “flexível” com a causa judaica.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após investigar as práticas funerárias no Sítio Pilar, pode-se dizer que a morte sempre recebeu um tratamento diferenciado ao longo da história. Esquecimento de cemitérios ou espaços funerários, especialmente os históricos, é raro e merece atenção, pois geralmente as sociedades preservam a memória de seus mortos.

A reflexão sobre o Sítio do Pilar é relevante porque a memória dos indivíduos sepultados ali não faz parte da historiografia oficial nem do imaginário coletivo recifense. Conforme Le Goff (1990), os esquecimentos históricos revelam mecanismos de manipulação da memória coletiva. A visibilidade desses remanescentes pode revelar memórias de minorias apagadas. A falta de reconhecimento dessas identidades indica jogos de poder que levaram ao apagamento, possivelmente ligado ao silenciamento da memória neerlandesa após a reconquista portuguesa, objetivo que o sítio pode ter servido. Durante a pesquisa, apenas um registro bibliográfico foi encontrado como referência direta aos sepultamentos na região estudada: o relato de Sylvio Rabello, que menciona a descoberta de ossadas na Rua de São Jorge durante demolições no Recife no século XX.

Foi assim que do dia para a noite um lado da Rua de São Jorge estava no chão. Então das casas em que morávamos, do lado que ficou de pé, podíamos avistar o mar – veleiros e barcas entrando e saindo lentamente do ancoradouro interno. O poeirício não era nada para os meninos que não se despregavam das janelas, apreciando aquela luta de demônios contra paredes que pareciam eternas. Um dia houve um corre-corre em direção do sobrado número 17, onde encontraram, lado a lado, duas ossadas humanas, justificando a sua fama de casa mal-assombrada (RABELLO, 1979, p. 20).

O relato destaca que a descoberta de ossadas na área indicava uma percepção popular da existência de enterramentos, associada à fama de “casa mal-assombrada”. A proximidade entre os sepultamentos e as construções sugere que esqueletos podem ter sido encontrados durante obras, mas não registrados formalmente, indicando um possível silenciamento da memória material desses grupos sociais. Assim, o texto de Rabello revela não só um achado arqueológico casual, mas também as camadas simbólicas de esquecimento, medo e descaso em torno da memória da morte no espaço urbano. Junto a esses fatores, a ausência de registros históricos e de elementos materiais como lápides ou demarcadores sugere que o espaço foi intencionalmente marcado pelo esquecimento, configurando, conforme o contexto, um possível silenciamento.

O recorte temporal sugerido até o momento — tanto por esta quanto por outras pesquisas — para a datação do presente sítio arqueológico corresponde ao período de ocupação do Recife pela Companhia das Índias Ocidentais, entre 1630 e 1654. Essa

hipótese baseia-se nas informações disponíveis no contexto arqueológico amostral, uma vez que o sítio ainda não foi escavado em sua totalidade. Além disso, a ausência de elementos datáveis com segurança até o presente momento permite apenas uma contextualização histórica preliminar.

No esforço de contribuir para a identificação dos indivíduos sepultados, a presente pesquisa buscou testar uma hipótese surgida ainda durante as escavações em campo, relacionada à possível presença de elementos do ritual judaico no sítio. Para isso, foi fundamental compreender a construção ritualística do funeral judaico, bem como localizar o judeu enquanto sujeito histórico no período proposto. O objetivo, portanto, não foi apenas identificar a presença de judeus, mas, sobretudo, verificar se é possível reconhecer práticas judaicas entre os vestígios encontrados.

Isso porque os judeus constituem um grupo cultural que, ao longo de sua história, tem sido alvo de perseguições, sobretudo de cunho religioso. Nesse sentido, é fundamental compreender que, em diferentes contextos históricos, os judeus muitas vezes precisaram transgredir ou adaptar suas práticas em nome da sobrevivência. É preciso também considerar que os movimentos de diáspora atuam como agentes de transformação cultural e, por vezes, de distanciamento em relação às tradições de origem. Essa perspectiva é indispensável, pois o tratamento dado às práticas funerárias é culturalmente construído, baseado em elementos discursivos que moldam identidade e memória. Além disso, as escolhas relativas aos rituais destinados aos mortos são compreendidas como escolhas culturais — embora estejam sempre submetidas às relações de poder vigentes em cada contexto histórico.

Assim, compreender o que significa "ser judeu" — e reconhecer que a transgressão de determinadas práticas não implica necessariamente na perda dessa identidade — é o primeiro passo para evitar a cristalização de uma concepção fixa e universal do que é ser judeu, especialmente quando essa ideia é buscada de forma rígida em qualquer contexto histórico. Como se observou, durante o período colonial, algumas práticas judaicas não foram executadas com total rigor. No entanto, não é a ausência de determinados elementos que deve negar-lhes a identidade, mas sim a resistência em manter tais práticas, ainda que de forma parcial ou adaptada, que reafirma essa identidade cultural e religiosa.

Os judeus que estiveram no Recife no século XVII eram, em sua maioria, provenientes de Amsterdã e encontravam-se em um processo de reafirmação identitária enquanto povo cultural. Suas gerações anteriores haviam sido forçadas a negar ou

ocultar essa identidade em razão das perseguições sofridas na Península Ibérica. Trata-se, como afirmou Vainfas (2010), de um povo culturalmente metamorfoseado. Nesse processo de negação, ocultação, afirmação e, sobretudo, de reconstrução identitária, é natural que as práticas culturais e religiosas sofram interferências. Considerando a noção de negociação social, é importante lembrar que as relações sociais são, antes de tudo, políticas. Como afirmou Hall (2011), a política da identidade pode, em muitos contextos, ser substituída pela política da diferença — uma abordagem que reconhece e valoriza a diversidade interna de cada grupo, sem reduzir sua identidade a um conjunto fixo de traços.

Como foi observado, não há entre os esqueletos nenhuma regularidade que indique de forma clara uma filiação cultural específica. A orientação cardeal dos corpos parece ter sido intencional, o que é inegável; no entanto, trata-se de uma prática que, por si só, não determina pertencimento a uma religião ou grupo cultural particular. A disposição dos membros superiores — uma variável de grande importância para a análise em arqueologia histórica — apresenta-se bastante heterogênea. É possível identificar diferentes posições dos braços tanto entre os esqueletos quanto, em alguns casos, em um mesmo esqueleto. Essa irregularidade sugere uma reflexão sobre a influência da rigidez cadavérica no momento da inumação, especialmente considerando que os enterramentos parecem ter ocorrido pouco tempo após a morte. Ou seja, parte-se da hipótese de que as variações na posição dos membros superiores estão mais relacionadas ao intervalo entre o óbito e a preparação do corpo para o sepultamento do que a fatores de ordem religiosa. Essa interpretação torna-se ainda mais plausível em casos em que um dos braços aparece cruzado enquanto o outro está estendido — possivelmente refletindo a posição natural do corpo no momento da rigidez cadavérica. É importante destacar que o relatório não apresenta qualquer indício de fratura ou manipulação forçada dos membros para ajustá-los a uma determinada posição. As irregularidades tornam-se ainda mais evidentes nas inumações duplas. Mesmo sepultados juntos, os esqueletos apresentam diferenças marcantes na disposição dos membros e das cabeças. Isso levanta uma questão importante: se houvesse uma preocupação religiosa rigorosa no ato do sepultamento, por que dois corpos seriam enterrados lado a lado de maneiras distintas?

Assim como não há uma regularidade padronizada na organização espacial do sítio — apesar de certa concentração de sepultamentos em algumas áreas —, também não se observa, dentro dessa espacialidade, uma uniformidade na disposição dos

membros e das cabeças dos esqueletos. Caso existisse alguma regularidade que indicasse escolhas culturais específicas, seria possível levantar a hipótese da existência de uma área reservada para determinado grupo, como, por exemplo, os judeus.

Acredita-se que não há elementos suficientes para indicar a execução de práticas funerárias típicas da cultura judaica no Sítio do Pilar. Contudo, também não existem evidências que apontem para outra filiação religiosa ou que neguem a presença de judeus no local. Isso se deve ao fato de que não foram encontrados indícios de que os judeus, enquanto grupo social, tenham realizado suas práticas funerárias por meio de representações identificáveis. Além disso, entende-se que, caso houvesse uma filiação religiosa distinta, o registro arqueológico provavelmente apresentaria elementos característicos dessa denominação.

A ausência de vestimentas em todos os esqueletos pode indicar um discurso que vai além do religioso. É importante refletir que não apenas os esqueletos com potencial de associação judaica estão desprovidos desses elementos, mas todos eles. E, se considerarmos que houve o cuidado de retirar de todos os corpos elementos proibidos, como vestimentas e artefatos, por que não admitir que também teria havido um cuidado maior na disposição dos corpos, especialmente no que se refere à posição dos membros e da cabeça? A orientação cardeal, aliás, é a variável que une todos os esqueletos, exceto dois. Embora o sexo biológico tenha sido determinado para 28 indivíduos — e apresente uma predominância unânime — esse dado refere-se apenas à amostra desses 28, e não aos 65 esqueletos identificados no sítio até o presente.

O Recife, dentro da história atlântica, é de fato um espaço singular, composto por redes que possibilitavam a circulação de pessoas e culturas. A prática de enterrar indivíduos em um local aparentemente utilizado por um curto período pode indicar a necessidade de uma resolução emergencial ocorrida em um ambiente portuário, que, por sua natureza, apresentava uma significativa circulação de pessoas. Associada a essa característica emergencial — que dificulta a identificação direta de um grupo cultural específico —, pode-se interpretar que os indivíduos ali sepultados faziam parte do grupo histórico denominado por Alencastro como “homens ultramarinos”, aqueles que construíam suas carreiras no ultramar, sem estarem fixados a uma praça ou localidade determinada. Assim, os soldados encontrados podem ser interpretados como homens ultramarinos.

Várias lacunas precisam ser preenchidas para que as discussões culturais possam ser ampliadas, especialmente no que se refere à cronologia e datação. É fundamental

que as escavações arqueológicas do Sítio do Pilar sejam retomadas e que as investigações no campo da antropologia física avancem na identificação dos dados bioarqueológicos e culturais para que esse avanço ocorra. Além disso, é imprescindível que haja uma pesquisa sistemática nos arquivos históricos que possuem documentação sobre a Capitania de Pernambuco, área que, até o momento, foi explorada de forma secundária, sem grandes investidas.

REFERÊNCIAS

A MATZEIVÁ. In: Ciclo da vida: Falecimento & luto. [20--?] Disponível em http://www.chabad.org.luto.br/ciclodavida/Falecimento_luto/questoes_relevantes/matzeiva.html acesso em 30/07/2018.

ALARCÃO, J. **A arqueologia contextualista**. Universidade Católica Portuguesa, Departamento de Letras. Ed. Máthesis V 6, 1997, 11-32 p.

ALBUQUERQUE, M; LUCENA, V. **Sinagoga Kahal Zur Israel: retornando à vida do Recife**. Revista de Arqueologia Americana - Instituto Pan-americano de Geografia e História, México, n. 22, 2003. p. 63-79.

ALBUQUERQUE, M; LUCENA, V; WALMSLEY, D. **Fortes de Pernambuco: imagens do passado e do presente** - Recife: Graftorre, 1999.

ALENCASTRO, L. F. **O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul (séculos XVI e XVII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARAÚJO, N. M. **CRONISTAS-VIAJANTES COM DESTINO AO BRASIL HOLANDÊS: MANTIMENTOS, COTIDIANO E RELAÇÕES DE PODER (1642-1654)**. Anais do II Encontro Internacional de História Colonial. Mneme – Revista de Humanidades. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, 1-8pg, 2008.

ARMITAGE, D. **Três conceitos de história atlântica** (Three concepts of Atlantic History). Tradução Juliana Jardim de Oliveira. História Unisinos V18, n2. p206-217, 2014.

ARTOLA, I.R. **EL CEMENTERIO JUDÍO DE VARSOVIA: RITOS FUNERARIOS Y LA SOCIEDAD JUDÍA EN POLONIA**. Isla de Arriarán, XXVII, 109-129, 2006.

AUSUBEL, Nathan. **Conhecimento Judaico LI-Z**. tradução de Eva Schechatman Jurkiewicz. Editora Tradição, RJ, 1964.

BARLÉU, G. **História dos fatos recentemente praticados durante oito anos no Brasil**; prefácio e notas de Mario G. Ferri. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974.

BAUMAN, Z. **Modernidade e Ambivalência**. RJ. Jorge Zahar Editor. 1999.

BÉRINGER, E. **O Porto de Pernambuco e a Cidade do Recife no século XVII**. Revista do Instituto Archeológico e Geographico Pernambucano, Tomo XI, n.60, p. 37-60, 1904.

BINFORD, L. **Las prácticas funerarias: su estudio y su potencial**. Edição: 42, Vol1, Barcelona Ed: Pyrenae, 2011.

BONDER, N. **Carta aos judeus**. Guia prático para manter-se conectado ao espaço coletivo. 2014. 1-15p. Disponível em <https://l1nk.dev/ZCLQ9> Acesso em 30 /07/2018.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

BRANDÃO, A. F. **Diálogos das Grandezas do Brasil**. – organização e introdução de José Antônio Gonsalves de Mello – 1ª Edição. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1997

BRASIL. Constituição. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988, 292 p.

BREDA, D. O. **VicusJuaeorum: os judeus e o espaço urbano no Recife neerlandês (1630-1654)**. Dissertação de mestrado em História – UFRN. Natal-RN, 2007.

BURKE, P. **O que é história cultural?** 2. Ed. Ver. E ampl. – Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **Veneza e Amsterdã. Um Estudo das Elites do século XVII**. São Paulo: Editora Brasiliense. 1991

CABRAL, R.; PONTUAL, V. **Transformações do território e representações cartográficas: o Istmo de Olinda e Recife, Brasil**. IV Simpósio Luso-Brasileiro de Cartografia Histórica (IVSLBCH): Territórios: Documentos, Imagens e Representações. Faculdade de Letras, Universidade do Porto. p. 1-20, Porto, 2011.

CAMPILLO, D.; SUBIRÀ, E. **Antropología Física para Arqueólogos**. Barcelona: Ariel, 2004.

CARVALHO, F. M. “**Visão histórica do sepultamento no judaísmo: dos tempos bíblicos até nossos dias**”, in: *Sociedade Cemitério Israelita de São Paulo: Um Marco de Construções da Vida Comunitária*. Mimeo. São Paulo, scisp, 2001.

CASCUDO, L. C. **Mouros e Judeus na tradição popular do Brasil**. Governo do Estado de Pernambuco. Secretaria de Educação e Cultura. Recife, 1978.

CASTILHO, C. J. M. **O Ambiente Urbano Numa Perspectiva Interdisciplinar: Discussão de Conceitos que Tratam das Inter-Relações Sociedade-Natureza, a partir da Geografia do Recife**. Revista Brasileira de Geografia Física, n05, 2011, UFPE. 872-896.

CASTRO, V. M. C. **Marcadores de identidades coletivas no contexto funerário pré-histórico no Nordeste do Brasil**. Tese de doutorado em Arqueologia. Recife, UFPE, 2009.

CAVALCANTI, V. B. **Recife do Corpo Santo**. Recife, Ed. Cepe. 1977.

CEZAR, T. **Estruturalismo e pós-estruturalismo na perspectiva do conhecimento histórico**. Porto alegre, n 4, dezembro 1995. P 129-15.

CHARIER, R. **O Mundo como Representação**. Revista das revistas. Estudos Avançados 11(5), 1991 Editora: Alameda, 2007.

_____. **A História Cultural: entre práticas e representação.** 2. ed., Lisboa: Difel, 1988.

COLET, A. et al. "The Black Death and Its Consequences for the Jewish Community in Tàrrega: Lessons from History and Archeology," *The Medieval Globe*: Vol. 1: No. 1, Article 5. 2016. Disponível em: <http://scholarworks.wmich.edu/tmg/vol1/iss1/5>

CORD, M. M. **As diversas pontas da estrela de Davi: Os judeus na história social de Pernambuco – século XVII-** Saeculum Revista de História. João Pessoa, 2005.

COSTA, D. M. **ESTUDOS MORTUÁRIOS EM ARQUEOLOGIA PRÉ-HISTÓRICA E HISTÓRICA: DE ESPELHO ETNOGRÁFICO À MÁSCARA SOCIAL.** Revista Habitus. Goiânia, v. 10, n.1, p. 105-114, 2012.

COSTA, D. M. **Algumas abordagens teóricas na arqueologia histórica brasileira.** SBPC, 42 indd 30-32, 2013.

COSTA, L. D. S. **“O QUE AS PALAVRAS SOAM”: VIVÊNCIAS RELIGIOSAS NAS CAPITANIAS DE PERNAMBUCO, ITAMARACÁ E PARAÍBA EM FINS DO SÉCULO XVI.** Dissertação de mestrado em História – UFPE. Recife, 2007.

CUNHA, M. C. **Os Mortos e os Outros.** Editora Hucitec, São Paulo, 1978.

CUSTÓDIO, M. I. F. **A Complexidade da Morte.** Revista Espaço Acadêmico – nº 44, ano IV, 2005.

CYTRYNOWICZ, M. M; CYTRYNOWICZ, R. **Patrimônio da história da comunidade judaica e da cidade de São Paulo.** Associação Cemitério Israelita de São Paulo 85 anos. São Paulo, novembro de 2008. Ed. Narrativa- Um. Disponível em: <http://chevrakadisha.org.br/wp-content/uploads/2016/02/Livro-Associacao-Cemiterio-Israelita-de-Sao-Paulo.pdf>

DIAS, A. S. **Sistemas de Assentamento e Estilo Tecnológico: Uma Proposta Interpretativa para a Ocupação Pré-colonial do Alto Vale do Rio dos Sinos, Rio Grande do Sul.** Tese de doutorado - USP, São Paulo. 2003.

_____. **Modelos de Mobilidade e Sistema de Assentamento e suas Implicações para o Estudo das Sociedades Caçadoras Coletoras do Sul do Brasil.** Revista do CEPA, Santa Cruz do Sul, v.26, n.35/36, p.65-85, jan/dez. 2002.

DUARTE, J. M. **Arqueologia Da Paisagem E Conservação Integrada: Análise do modelo de requalificação urbana em execução no Polo Pilar, Sítio Histórico do Bairro do Recife, PE.** Recife, Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) - UFPE, 2013.

_____. **Práticas Mortuárias no Cemitério do Polo Pilar Bairro do Recife – PE.** Recife, Dissertação de mestrado em arqueologia - UFPE, 2016.

DUARTE, T. B. **Leituras sobre o problema da morte nos Ensaios de Michel de Montaigne**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte FAFICH/UFMG, 2012.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano** – São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ENDE, S. **Corpo: o invólucro da alma**. In: Ciclo da vida: Falecimento & luto. [20--?] http://www.chabad.org.br/ciclodavida/Falecimento_luto/introducao/corpo.html acesso em 30/07/2018.

ENDE, S. **O enterro**. In: Ciclo da vida: Falecimento & luto. [20--?] Disponível em http://www.chabad.org.br/ciclodavida/Falecimento_luto/falecimento/enterro.html acesso em 30/07/2018.

FALCÓN, I. S. **EXCAVACIONES ARQUEOLÓGICAS EM EL CEMENTERIO DE LA ALJAMA JUDÍA DE SEVILLA** (1992-2006). Anales de Arqueología Cordobesa. número 17 VOL. II / PÁGS. 2006. 317 – 330.

FERLINI, V. L. **Pobres do Açúcar Estrutura Produtiva e Relações de Poder no Nordeste Colonial**. In: SZMRECSÁNYI, Tamás (org). História Econômica do Período Colonial. 2ª Ed. São Paulo: Hucitec/Associação Brasileira de Pesquisadores em História Econômica/Ed. da USP/Imprensa Oficial, 2002.

_____. A civilização do açúcar. São Paulo: Brasiliense, 1998,

_____. Açúcar e colonização. São Paulo: Alameda, 2010. 268p.

FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud, Marx Theatrum Philosophicum**. Ed. Princípio. São Paulo, 1997.

FRIDLIN, J. (org). **MINCHÁe ARVIT**. Com as Leis de Assistência aos enfermos e do luto Judaico. Edição Chevra Kadisha. 2006.

FUNARI, P. P. **A Arqueologia Histórica em uma perspectiva mundial**. In Arqueologia da Sociedade Moderna na América do Sul, Cultura Material, Discursos e Práticas. Andrés Zarankin e María Ximena Senadores (orgs), Buenos Aires, Ediciones del Tridente, 2002, 107-116.

FUNARI, P. P.; PELEGRINI, S. **Patrimônio Histórico e Cultura Material**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2006.

FUNDAÇÃO SERIDÓ. **Relatório Técnico Final De Atividades**. Acompanhamento e Pesquisa Arqueológica na área de implantação do Projeto Habitacional do Pilar. Bairro do Recife, Recife - Pernambuco. De Janeiro de 2010 a Maio de 2014. Volume I. Recife, 2016.

_____. **XIV Relatório Técnico Parcial de Atividades da Pesquisa Arqueológica**. Acompanhamento e Pesquisa Arqueológica na área de implantação do Projeto Habitacional do Pilar. Bairro do Recife, Recife - Pernambuco. De 01 de junho a 31 de dezembro de 2013.. Recife 2013.

_____. **Acompanhamento e pesquisa arqueológica na área de implantação do projeto Habitacional do Pilar.** Bairro do Recife, Recife - Pernambuco. IX Relatório técnico parcial de atividades. Recife, 2012.

GANEM, E. S. **Um estudo sobre Arqueologia Urbana: compreendendo a ocupação civil e a evolução da Rua de São Jorge entre os Séculos XVII e XIX,** Recife - PE. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) - UFPE, 2016.

GHENO, D. A. ; MACHADO, N. T. G. **ARQUEOLOGIA HISTÓRICA – ABORDAGENS.** História: Questões & Debates, Curitiba, Editora UFPR, n. 58, p. 161-183, 2013. 161-183 p.

GIUSTINA, L. B. D. **O PILAR QUE FICOU** Um Estudo de Conservação em Bens Patrimoniais a partir do Conceito de Valor: O Caso da Igreja do Pilar do Recife. Dissertação de mestrado - UFPE. Recife, 2010.

GOFFER, Z. **Archaeological Chemistry.** 2. ed. Hoboken: John Wiley & Sons, Inc., 2007.

GOLDBERG, D. J; RAYNER, J. D. **Os judeus e o judaísmo: história e religião.** Rio de Janeiro: Xenon Ed., 1989.

GONÇALVES, A. V. **O Talmud** As versões bíblicas aqui utilizadas são a Almeida Corrigida Fiel e a Bíblia Hebraica, da Editora Sêfer. 2017 Disponível em <http://adevairvieiragoncalves.blogspot.com/2017/05/o-talmud.html>

GRINBERG, K. (org.). **Os Judeus no Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GUIDE TO JEWISH CEMETERY: **Elements, prohibitions and how to conduct a visit.** [20--?] disponível em: <https://www.cbtbi.org/wp-content/uploads/2016/10/Guide-to-Jewish-Cemetery.pdf> acesso em 30/07/2018.

HAECX, H. **“Diário, 1645-1654”**, Anais da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Vol. 69, 1950, tradução do Frei Agostinho Keijzers.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 11º ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

_____. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais.** Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La GuardiaResende ...etall. - Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HODDER, I. **Interpretación em Arqueología corrientes actuales.** Editorial Crítica, Barcelona, 1988.

JORGE, V. O. **Arqueologia, Patrimônio e Cultura.** 2º Ed. Instituto Piaget, 2007.

KAUFMAN, T. N. (org.). **A Cultura Alimentar Judaica de Pernambuco.** Recife, PE: Edição do Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco. 2010.

_____. **Passos Perdidos, História Recuperada**. Recife. Ed Bagaço, 2000.

LAMM, M. **A Maneira Judaica de Morrer**. In: Ciclo da vida: Falecimento & luto. [20--?] Disponível em http://www.chabad.org.br/ciclodavida/Falecimento_luto/artigos/maneira.html acesso em 30/07/2018.

LAMM, M. **O caixão**. In: Ciclo da vida: Falecimento & luto. [20--?] Disponível em http://www.chabad.org.br/ciclodavida/Falecimento_luto/falecimento/caixao.html acesso em 30/07/2018

LAMM, M. **Taharah – Preparação do Corpo**. In: Ciclo da vida: Falecimento & luto. [20--?] Disponível em http://www.chabad.org.br/ciclodavida/Falecimento_luto/falecimento/taharah.html acesso em 30/07/2018.

LE GOFF, J. **História e memória**. 5ª ed. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2003.

LEVY, D. T. **“Judeus e Marranos no Brasil Holandês – Pioneiros na colonização de Nova York” (século XVII)**. Dissertação de mestrado, USP. São Paulo, 2008.

LIMA, I. P. **Em busca dos mortos do passado: caracterização funerária do Cemitério Pilar-PE**. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) - UFPE, 2016.

LIMA, M. O. **Pernambuco: seu desenvolvimento histórico**, 2ª ed. Recife: CEPE, 1975.

LIMA, T. A. **Cultura material: a dimensão concreta das relações sociais**. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 6, n. 1, p. 11-23, jan.- abr. 2011

_____. **De morcegos e caveiras a cruzeiros e livros: a representação da morte nos cemitérios cariocas do século XIX** (estudo de identidade e mobilidade sociais). Anais do Museu Paulista. São Paulo. N. Ser. v.2 p.87-150/ jan./dez. 1994

LIPINER, E. **Os Judaizantes nas Capitanias de Cima**. Estudos sobre os Cristãos-novos no Brasil nos Séculos XVI e XVII. São Paulo: Editora Brasiliense, 1969.

LITTLETON, J.; ALLEN, H. **Hunter gatherer burial and the creation of persistent places in southern Australia**. Journal of Anthropological Archaeology, v. 26, p. 283-298, 2007. P.283.

LOPEZ, A. **Guerra, açúcar e religião no Brasil dos holandeses**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2002.

LOSEKANN, C. **Teorias e métodos a partir do pós-estruturalismo – uma introdução ao tema da ciência e do discurso**. Anais do Colóquio do Grupo de Estudos de Teoria Política . v. 1, n. 1 (2012).

LUCIANI, F. T. **MUNÍCIPES E ESCABINOS Poder local e guerra de restauração no Brasil Holandês (1630-1654)**. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007, 195fl.

MARCELINO, D. A. **Historiografia, morte e imaginário: estudos sobre racionalidades e sensibilidades políticas**. Ed. São Paulo: Alameda, 2017.

VALLA, M. “**A engenharia militar na construção da cidade**”. Anais do Seminário de História da Cidade e do Urbanismo, v. 6, n3. 2000.

MELLO, E. C. **O Brasil Holandês (1630-1654)**. São Paulo: PenguinClassics, 2010.

MELLO, J. A. G. **A cartografia holandesa do Recife**. Recife: Cepe, 2017.

_____. **A rendição dos holandeses no Recife (1654)**. Recife: Cepe, 2017.

_____. **Fontes para a história do Brasil Holandês: a administração da conquista**. Organização e estudo introdutório Leonardo Dantas Silva. 2 ed. – Recife: CEPE, 2004. V.2: il.- (Série 350 anos. Restauração Pernambucana; 9).

_____. **Fontes para a história do Brasil Holandês: a economia açucareira**. Organização e estudo introdutório Leonardo Dantas Silva. 2 ed. – Recife: CEPE, 2004. V.1- (Série 350 anos. Restauração Pernambucana; 8).

_____. **Gente da Nação: Cristãos-novos e Judeus em Pernambuco, 1542-1654**. Recife: FUNDAJ, editora: Massangana, 1990.

_____. **Tempo dos Flamengos: Influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil**. Topbooks Editora. 2007.

_____. **Testamento do General Francisco Barreto de Menezes**. Recife: Cepe, 2017.

MELO, I. L. G. **Processo de formação do Registro Arqueológico do Habitacional Pilar, Bairro do Recife**, Recife – PE. Dissertação de mestrado - UFPE, 2016.

MELO, J. **MAIS ALÉM DA RUA DO BOM JESUS: A revitalização do Bairro do Recife, a população e outros usos do local**. Dissertação de Mestrado em Antropologia UFPE. Recife, 2003.

MENACHEMSOM, N. **A Brief History of Jewish Burial in: Practical Guide to Jewish Cemeteries**. 2007. Disponível: <http://www.avotaynu.com/books/Chapter1a.pdf>

MENELAU, V.; *et al.* **As técnicas construtivas e a expansão do bairro do recife antigo nos séculos XVI a XIX**. Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. *Revista Clio Arqueológica*, v.23, n.1, p. 189-210, 2008.

MENEZES, J. L. M. **A RECRIAÇÃO DO PARAÍSO: JUDEUS E CRISTÃOS-NOVOS EM OLINDA E NO RECIFE NOS SÉCULOS 16 E 17**. Ed. Cepe. 2015. 152p.

MIRANDA, B. R. F. **Fortes, paliçadas e redutos enquanto estratégia da política de defesa portuguesa (o caso da capitania de Pernambuco 1654-1701)**. Recife: Dissertação de mestrado em História - UFPE, 2006.

_____. **Sobre os que fazem a guerra**: Migração, origem e perfil social dos soldados do exército da Companhia das Índias Ocidentais (1630-1654). *Clio. Série História do Nordeste* (UFPE), v. 29, p. 1-32, 2011.

_____. **Fortificações da Barra e do Porto do Recife – Século XVII** ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História – João Pessoa, 2003.

_____. **GENTE DE GUERRA**: Origem, cotidiano e resistência dos soldados do exército da Companhia das Índias Ocidentais no Brasil (1630-1654). Tese de doutorado. Universiteit Leiden, Países Baixos 2011.

_____. **Vendedores de cristãos: o recrutamento de pessoal para a Companhia Neerlandesa das Índias Ocidentais**. In: Paulo César Possamai. (Org.). *Conquistar e defender: Portugal, Países Baixos e Brasil. Estudos de história militar na Idade Moderna*. 1ed. São Leopoldo: Oikos Editora, 2012, v. , p. 177-193.

_____. **“Sick and unable to march:” life and death in the army of the Dutch West India Company in the Northeast of Brazil, 1630-1654**. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.22, n.2, abr.-jun. 2015. Available at: <http://www.scielo.br/hcsm>.

MIRANDA, R. T. **O uso da FTIR – ATR na análise da diagênese óssea**: um estudo de caso do grau de conservação em remanescentes ósseos da quadra 55 do sítio arqueológico do Pilar – Recife – PE. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) - UFPE, 2015.

MIZRAHI, R. **Judeus**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005. – (Série Lazuli, imigrantes no Brasil).

MOREAU, P, séc. 17. **História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e relação da viagem ao país dos tapuias** / Pierre Moreau e Roulox Baro; tradução e notas Lêda Boechat Rodrigues; nota introdutória José Honório Rodrigues. - Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. 4.ed. – Porto Alegre: ulina, 2011. 120p.

_____. **O Homem e a Morte**. Publicações Europa-América. Biblioteca Universitária. Barcelona, 1970.

MOURA, I. P. C. **Práticas Funerárias do Sítio do Pilar Bairro do Recife-PE**. Dissertação de mestrado em Arqueologia – UFPE. Recife, PE. 201f.

MUTZENBERG, D. et al. **Fundamentos da Diagenese Óssea e suas formas de avaliação usando as técnicas espectroscópicas de FTIR-ATR E DRX** *Clio Arqueológica* 2015, V30N2, pp. 154-188.

- NASCIMENTO, R. L. X. **O Desconforto da Governabilidade: aspectos da administração no Brasil holandês (1630-1644)**. Tese de doutorado UFF Rio de Janeiro, 2008. 320 fh.
- NERY, N. S. **Inclusão socioespacial de comunidades pobres: programa de requalificação urbanística e inclusão social da Comunidade do Pilar, Bairro do Recife-PE**. 122f. Dissertação de Mestrado em Geografia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 2012.
- NOVINSKY, A. **Cristãos-novos na Bahia: 1624-1654**. São Paulo, Perspectiva, Ed da Universidade de São Paulo, 1972, 340p
- O'SHEA, J.M. **Mortuary Variability: Na Archaeological Investigation**. New York: Academic Press, 1984.
- OLIVEIRA, A. P., **Pedogênese de Espodossolos em ambientes da formação barreiras e de restinga do sul da Bahia**. Dissertação Universidade Federal de Viçosa 2007.
- OLIVEIRA, P. J. **O uso da fluorescência de raios-x por dispersão de energia na análise de pigmentos de faianças arqueológicas provenientes da área arqueológica do Pilar – Recife/PE**. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) - UFPE, 2015.
- PEARSON, M. P. **Mortuary practices, society and ideology: an ethnoarchaeological study**. In: HODDER, Ian, ed. *Symbolic and structural Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, p.99-113, 1982.
- PEIRANO, M. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro – Brasil Editora: Zahar, 2003.
- Pérez, Dutch **Colonial fortifications in Brazil (1600-1654)**. 2015.
- PÉREZ, M. S. **Dutch Colonial fortifications in Brazil (1600-1654)** Preliminary inventory. Historical research in Spain Contribution to the Atlas of Dutch Brazil. Prof. Dr. José, Universidad de Salamanca. New Holland Foundation Amsterdam, 2015
- PÉREZ, J. Manuel S.; SOUZA, G. F. C. **El desafío holandés para o domínio ibérico en Brasil em el siglo XVII**. Salamanca: Ediciones universidad de Salamanca, 2006.
- PESSIS, A. M. et. al. **Evidências de um cemitério de época colonial no pilar, bairro do Recife, PE**. *Revista Clio Arqueológica*, v.28, n.1, p. 127-154, 2013.
- PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença uma introdução**. Autêntica Ed. Belo Horizonte, MG. 2000.
- POLLAK, M. **MEMÓRIA E IDENTIDADE SOCIAL**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.
- _____. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, CPDOCFGV, v. 2, n. 3, 1989.

PORTO, J. C.. **Estatutos das vilas do Brasil colonial**. Recife, 1970.

PREFEITURA da Cidade do Recife. **Lei de Uso e Ocupação do Solo da Cidade do Recife**, 1996.

PRIMEIRAS PROVIDÊNCIAS. In: Ciclo da vida: Falecimento & luto. [20--?] Disponível em http://www.chabad.org.br/ciclodavida/Falecimento_luto/falecimento/providencias.html acesso em 30/07/2018.

RABELLO, S. **Tempo ao tempo: memórias e depoimentos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1979.

RAMOS, A. C. *et al.* **Acompanhamento arqueológico pós as obras de implementação do Projeto Habitacional do Pilar na Cidade do Recife - PE**. *Revista Clio Arqueológica*, v.25, n.2, p. 211-227, 2010.

RAMOS, A. C.; *et al.* **A Evolução Urbana e dos Sistemas Construtivos na Comunidade do Pilar, Bairro do Recife**. *Revista Clio Arqueológica*, v.28, n.2, p. 92-125, 2013.

REYNALDO, A.; ALVES, P. R. **Origem da expansão do Recife: divisão do solo e configuração da trama urbana**. A: Seminario Internacional de Investigación en Urbanismo. "V Seminario Internacional de Investigación en Urbanismo, Barcelona-Buenos Aires, junio 2013". Barcelona: DUOT, p. 877-890, 2013.

RIBEIRO, M. S. **Arqueologia das práticas mortuárias: uma abordagem historiográfica**. Ed 1. São Paulo: Alameda. 2007, 194 pg.

RICHSHOFFER, A. **Diário de um soldado da Companhia das Índias Ocidentais (1629-1632)**. Traduzido de raríssimo alemão por Alfredo de Carvalho; introdução de Mauro Mota. 2ªed. São Paulo, IBRASA; Brasília, INL, 1978.

ROITBERG, J. **Cemitérios Israelitas no Rio de Janeiro**. Anais do VII Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais. UNIRIO. 2015.

ROWALND, R. **Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição**. Topoi, v. 11, n. 20, jan.-jun. 2010, p. 172-188.

SANTIAGO, D. L. **História da Guerra de Pernambuco e feitos memoráveis do mestre de campo João Fernandes Vieira, herói digno de eterna memória, primeiro aclamador da guerra**, Recife, FUNDARPE, 1984.

SANTOS, A. L. C. **Estudo da diagênese óssea experimento de datação direta dos sepultamentos do Sítio Arqueológico Pedra do Alexandre – RN**. Recife Dissertação de mestrado em Arqueologia - UFPE. 2016.

- SANTOS, L. D. J. **Evolução Morfodinâmica E Antropogênica Da Unidade Geomorfológica Restinga No Bairro Do Recife Antigo – PE**. Dissertação de mestrado - UFPE, 2013, 150p.
- SANTOS, L.; SILVA, O. G. **GÊNESE E EVOLUÇÃO DA RESTINGA DO BAIRRO DO RECIFE ANTIGO – CIDADE DO RECIFE – PERNAMBUCO**. Revista da Casa da Geografia de Sobral, Sobral/CE, v. 18, n. 1, p. 118-131, Jul. 2016.
- SANTOS, M. B. **Práticas mortuárias entre os povos indígenas no Pantanal Mato-Grossense: arqueologia, etno história e etnologia**. Dissertação de Mestrado. Dourados, MS : UFGD, 2009.
- SAXE, A. A. **Social Dimensions of Mortuary Practices**. Unpublished Ph.D. dissertation, University of Michigan. (Emphasize p. 1-121), 1970.
- SCHMIDT, M; MAHFOUD, M. **Halbwachs: memória coletiva e experiências**. – USP 1993.
- SHANKS, M. & TILLEY, C. **Re-constructing Archaeology: Theory and Practice**. 1992
- SILVA, K. V.; SILVA, M. H. **Dicionário de conceitos históricos** / – 2.ed., 2ª reimpressão. – São Paulo : Contexto, 2009.
- SILVA, D. C. **Práticas funerárias na Pré-História do Nordeste do Brasil**. Dissertação de Mestrado em História- UFPE, Recife, 2004. 161 f.
- SILVA, I. **Arqueologia da doença no cemitério histórico do Pilar-PE**. Dissertação de Mestrado em Arqueologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 2015. 142 f.
- SILVA, S. F. S. M. **Arqueologia das práticas mortuárias em sítios pré-históricos do litoral do Estado de São Paulo**. 408 f. Tese de Doutorado em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- _____. **ARQUEOLOGIA FORENSE NO BRASIL: UM NOVO OLHAR SOBRE OS MÉTODOS TRADICIONAIS DE EXUMAÇÃO QUE PODEM FAZER A DIFERENÇA EM CASOS DE VIOLÊNCIA NO PASSADO**. Clio Arqueológica 2015, V30N2, pp. 14-44.
- _____. **Arqueologia Funerária: Corpo, Cultura e Sociedade: Ensaio sobre a interdisciplinaridade arqueológica no estudo das práticas mortuárias**. Recife: PROEXT-UFPE & Ed. Universitária da UFPE, 2014.
- SILVA, S. F. S. M.; CASTRO, V. C.; LIMA, D. R. **Arqueologias do corpo e da sexualidade: possibilidades de estudo sobre morte e gênero na arqueologia brasileira**. Clio. Série Arqueológica, 2011. 26(1):49-91.
- SILVA, S. F. S. M.; GHETTI, N. C.; SANTOS, C. R. B. **ENSAIO SOBRE PRESERVAÇÃO DE MATERIAIS ARQUEOLÓGICOS DE NATUREZA**

ORGÂNICA DA RETEC-ARQ DA UFPE: remanescentes ósseos humanos. Rio de Janeiro. IV Seminário de Preservação de Patrimônio Arqueológico 2016.

SILVA, S. F. S. M.; SANTOS, A. L. C. **Lesões antemortem e perimortem em crânios provenientes do cemitério colonial do Pilar, Recife, Pernambuco, Brasil (acerca de 1680).** XIII Congresso da Associação Latino-Americana de Antropologia Forense – SÃO PAULO –2017.

SILVA, S. F. S. M. **Terminologias e classificações usadas para descrever sepultamentos humanos: exemplos e sugestões.** *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 15-16: 113-138, 2005-2006.

SILVA, T. T. **Identidade e diferença.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000 p. 73-102.

SILVA, U. A. A.; PORTO, M. E. M. **DIOGO LOPES SANTIAGO: o cronista da Guerra de Pernambuco.** ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina, 2005.

SIMÕES, F. L. R. **Paisagens Arqueológicas: Considerações Teórico-metodológicas sobre Arqueologia da Paisagem e sua aplicabilidade em um sítio dunar.** Grupo de Pesquisa Arqueologia Histórica da UNICAMP. História e História. 2012.

SOARES, E. **Variações sobre a vida após a morte: Desenvolvimentos de uma crena no Judaísmo do Segundo Templo.** Dissertação de mestrado pela Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo 2006.

SOLTYS, F. A.. **Caleidoscópio, narrativas e subjetividade na Arqueologia Pública.** Dissertação (mestrado) – UFMG, Faculdade de Filosofia e Ciências. 2010.

SORJ, B.. **Identidade e identidades Judaicas.** UFRJ. Rio de Janeiro, 2004

SOUZA, S; CARVALHO, C. **‘Ossos no chão’: para uma abordagem dos remanescentes humanos em campo.** Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 8, n. 3, p. 551-566, set.-dez. 2013.

TABOADA, A. R. **El límite sur de la necrópolis medieval judía del Cerro de la Horca (Toledo) y el problema del contacto con otros cementerios.** Sefarad, vol. 76:1, enero-junio 2016, págs. 121-157.

TAINTER, J. A. **Social inference and mortuary practices: na experiment in numerical classification.** *World Archaeology*, v.7, n.1, p. 1-15, 1975. 1365

_____. **Mortuary practices and the study of prehistoric social systems.** In *Advances in Archaeological Method and Theory*, vol. 1, edited by Michael B. Schiffer, pp. 105-141. New York: Academic Press, 1978.

TORRES, A. C. **Rituais Funerários pré-históricos – Um estudo antropológico.** *Clio Arqueológica*. Nº 12, p 169 175, 1997.

TRIGGER, B. G. **História do Pensamento Arqueológico**. 2ª Edição. ODYSSEUS. 2004.

UNTERMAN, A. **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Tradução, Paulo Geiger. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

VAINFAS, R. **Jerusalém Colonial: judeus portugueses no Brasil holandês**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VAINSENCER, S. A. **Enterro judeu**. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. 2008 Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar>>. Acesso em: dia mês ano. Ex: 23 de agosto de 2017.

VAN GENNEP, A. **Os Ritos de Passagem**. Edição: 2º Local da edição: Petrópolis Editora: Vozes Data ou período de publicação: 2011, 184.

VASCONCELOS, T. L.; SÁ, L. A. C. M. **A Cartografia Histórica da Região Metropolitana do Recife**. I Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica Paraty, RJ. 2011.

WOLFF, E.; WOLFF, F. **Sepulturas IV. Simbolismo e Arte Sepulcral Judaica e outros ensaios**. não consta editora. Toda a edição foi oferecida ao Cemitério Comunal Israelita do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1989.

YASMINA, C. S..« **Quelques principes de l'archéologie funéraireappliqués à la nécropole préhistorique de Columnata (Tiaret, Algérie)** », in *Athar*, Actes dutroisièmecolloquenational, *Rôle et importance de l'archéologie pourl' écriture de l'histoire*, Alger.Pg 1-10. 2013.

ZANCHETI, S. M.. **O Recife no século XVIII: Uma cidade barroca nos trópicos**. In: CNPCBP (Org.). *Portugal Brasil - Brasil Portugal: duas faces de uma realidade artística*. Lisboa (Portugal): Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, p. 158-153, 2000.

ZUCHIWSCHI, J. **Longe de Ti apagar nossas lembranças: as palavras e as preces no luto judaico**. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 30(1). 2010. 165-187