

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

JOULDES MATOS DUARTE

PRÁTICAS MORTUÁRIAS NO CEMITÉRIO DO POLO PILAR
BAIRRO DO RECIFE – PE

Recife

2016

JOULDES MATOS DUARTE

PRÁTICAS MORTUÁRIAS NO CEMITÉRIO DO POLO PILAR
BAIRRO DO RECIFE-PE

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

Orientadora: Professora Doutora Ana Catarina Peregrino Torres Ramos

Recife

2016

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

D812p Duarte, Jôuldes Matos.
Práticas mortuárias no cemitério do Polo Pilar do Bairro do Recife - PE /
Jôuldes Matos Duarte. – 2016.
201 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ana Catarina Peregrino Torres Ramos.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco,
CFCH. Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Recife, 2016.
Inclui referências.

1. Arqueologia. 2. Cemitérios. 3. Recife (PE) - Cemitérios. 4. Espaços
cemiteriais. 5. Práticas mortuárias. I. Ramos, Ana Catarina Peregrino Torres
(Orientadora). II. Título.

320 CDD (22.ed.) UFPE (BCFCH2016-122)

JÔULDES MATOS DUARTE

**PRÁTICAS MORTUÁRIAS NO CEMITÉRIO DO POLO PILAR
BAIRRO DO 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: 12/08/2016.

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Sérgio Francisco Serafim Monteiro da Silva (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Bruno Romero Ferreira Miranda (Examinador Externo)
Universidade Federal Rural de Pernambuco

Dedicatória

Dedico este trabalho a todos os que me apoiaram neste período de elaboração da dissertação, que me deram suporte emocional durante os percalços da jornada, especialmente na reta final, em especial, à minha mãe, Maria de Lourdes Matos.

Agradecimentos

Sinceros agradecimentos à minha orientadora, Professora Ana Catarina, por confiar em mim e por me orientar, permitindo-me finalizar este trabalho; aos professores e funcionários Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco pelo curso ofertado e pelo apoio prestado especialmente na reta final deste trabalho; à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo suporte financeiro à esta pesquisa; aos arqueólogos da Universidade Federal de Pernambuco; ao Laboratório de Bioarqueologia e Arqueologia Forense da UFPE; à Fundação Seridó; à Fundação Museu do Homem Americano; ao Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco; à Biblioteca Pública Municipal de Olinda; à Empresa de Urbanização do Recife; e aos meus familiares, amigos e colegas que me deram suporte de diversas formas ao longo deste processo.

*[...] Depois Almitra falou e dizendo: “Gostaríamos de interrogar-te a respeito da morte.
E ele disse:
“Quereis conhecer o segredo da morte.
Mas como podereis descobri-lo se não o procurardes no coração da vida?
A coruja, cujos olhos, feitos para a noite, são velados ao dia, não pode descortinar o mistério
da luz.
Se quereis realmente contemplar o espírito da morte, abri amplamente as portas de vosso
coração ao corpo da vida.
Pois a vida e a morte são uma e a mesma coisa, como o rio e o mar são a mesma coisa.
Na profundidade de vossas esperanças e aspirações dorme vosso silencioso conhecimento do
além;
E como sementes sonhando sob a neve, assim vosso coração sonha com a primavera.
Confiai nos sonhos, pois neles se ocultam as portas da eternidade.
Vosso temor da morte é semelhante ao temor do camponês quando comparece diante do rei, e
este lhe estende a mão em sinal de consideração.
Não se regozija o camponês, apesar do seu temor, de receber as insígnias do rei?
Contudo, não está ele mais atento ao seu temor do que à distinção recebida?
Pois, que é morrer senão expor-se, desnudo, aos ventos e dissolver-se no sol?
E que é cessar de respirar senão libertar o hálito de suas marés agitadas, a fim de se levantar
e se expanda e procure a Deus livremente?
É somente quando beberdes do rio do silêncio que podereis realmente cantar.
É somente quando atingirdes o cume da montanha que começareis a subir.
É quando a terra reivindicar vossos membros que podereis verdadeiramente dançar.*

Khalil Gibran, O Profeta.

RESUMO

Nas escavações de acompanhamento arqueológico do Plano de Requalificação Urbanística da Comunidade do Pilar, no Bairro do Recife, realizadas entre 2011 e 2013 pela Fundação Seridó em parceria com a Universidade Federal de Pernambuco e Prefeitura do Recife, foram encontrados, imediatamente abaixo dos alicerces das edificações da quadra 55 do bairro, esqueletos sem acompanhamentos funerários aparentes, inumados em covas sem contornos observáveis e, em sua maioria, com os pés voltados para o leste. No Brasil, até o século XIX, todos os indivíduos católicos eram enterrados nas igrejas, seja, dentro ou no pátio a depender das condições financeiras para pagar pelo enterro. Por que esses indivíduos foram sepultados em lugar anômalo para os costumes mortuários de então? Durante o século XVII, período da dominação neerlandesa no Recife, houve a prática de outras religiões que não somente a católica, como as protestantes e a judaica. Além disso, o local antes ocupado pelo Forte de São Jorge foi convertido em hospital para a população do Recife Holandês. Os profissionais de saúde vindos para atender no estabelecimento podem ter introduzido alterações das práticas mortuárias, ainda que por um curto período de tempo. Os ambientes assistenciais (hospitais, hospícios, albergues, hospedarias, hotéis...) têm sido pesquisados pela Arqueologia desde os anos 1990, com poucas publicações a respeito na Europa, com ênfase na Bioarqueologia. Este trabalho, portanto, busca compreender o ambiente mortuário em sua relação com o Hospital da Companhia das Índias Ocidentais no Recife e contribuir com o conhecimento arqueológico das práticas mortuárias em espaços possivelmente assistenciais. Para isso, foram apresentados o histórico da ocupação do istmo e os dados arqueológicos obtidos com a escavação. As práticas foram descritas, especificamente em relação aos seus espaços para seus rituais mortuários. Em seguida, foram apresentados exemplos de práticas mortuárias em ambientes assistenciais a partir de dados historiográficos e arqueológicos para finalmente apresentar a discussão dos resultados da pesquisa, os quais apontaram para um uso voltado às necessidades do Hospital da WIC, mas não exclusivamente, com orientações religiosas não determinativas do calvinismo na inumação dos corpos.

Palavras-Chave: Bairro do Recife. Espaços Cemiteriais. Práticas Mortuárias.

ABSTRACT

In the archaeological monitoring research of the Plano de Requalificação Urbanística da Comunidade do Pilar, Ancient Recife Neighborhood, conducted between 2011 and 2013 by Fundação Seridó in partnership with Universidade Federal de Pernambuco and Recife City Government, just below the foundations of the historical buildings of the 55th block, skeletons were found with no apparent funerary trousseau, only the bodies in their burial pits whose mark is not easily observable and, mostly, with the head-feet axis facing east. In Brazil, until the 19th century, all Catholic individuals were buried in churches, inside or in the churchyard, depending on their financial conditions. Why those individuals were buried in anomalous place for the burial customs of the time? During Dutch domination in Recife, part of the 17th century, there were other religious practices like the Protestant and Jewish. In addition, the site occupied by Forte de São Jorge was converted into a hospital for the people during the Dutch West India Company invasion. Health professionals (physicians, surgeons...) may have introduced changes in funerary practices, even for a short period of time. The healthcare establishments (hospitals, hospices, hostels, guesthouses, hotels ...) have been studied since the 1990's, with a few works published in Europe and mainly focused on Bioarchaeology. Therefore, this dissertation aim is to understand the relationship between the Pilar graveyard and the Company's Hospital in Recife and to contribute in archaeological knowledge increment about the funerary practices in possible care environments. First, the isthmus historical occupation and archaeological data obtained from the excavation have been presented for contextualization. Then the 17th funerary practices have been described, specifically focused in their funerary rituals spaces. After that, historiographical and archaeological examples of funerary practices in care environments have been presented and, finally, all the researched information have been discussed and results displayed, leading to the conclusion that the cemetery was used for the Dutch West India Company Hospital, but not exclusively, and guided by non-determinative Calvinist religious orientations in bodies inhumation practices..

Keywords: Recife Neighborhood. Cemiterial Spaces. Funerary Practices.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AHJPE – Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco

BN – Biblioteca Nacional do Brasil

Bur. – *Buried*, “enterrado(a)”

CECI – Centro de Estudos Avançados da Conservação Integrada

Da. – *Daughter*, “filha”

FIDEM – Fundação de Desenvolvimento da Região Metropolitana do Recife

FUMDHAM – Fundação Museu do Homem Americano

INRAP – *Institut National de Recherches Archéologiques Préventives*, “Instituto Nacional de Pesquisas Arqueológicas Preventivas”

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

IRH – Igreja Reformada da Holanda

LABIFOR – Laboratório de Bioarqueologia e Arqueologia Forense

PCR – Proteína C-reativa

PPSH – Plano de Preservação dos Sítios Históricos da Região Metropolitana do Recife

PRBR – Plano de Revitalização do Bairro do Recife

PRUISC – Programa de Requalificação Urbanística e Inclusão Social da Comunidade do Pilar

RDT – *Rapid diagnosis test*, “Teste de diagnóstico rápido”

SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico e Arquitetônico Nacional

UCT – *University of Cape Town*

UNIVASF – Universidade Federal do Vale do São Francisco

URB – Empresa de Urbanização do Recife

VOC – *Vereenigde Oost-Indische Compagnie*, “Companhia Unida das Índias Orientais”

WIC – *West-Indische Compagnie*, “Companhia das Índias Ocidentais”

ZEIS – Zona Especial de Interesse Social

ZEPH – Zona Especial de Preservação Histórica

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Área de intervenção da pesquisa arqueológica nas quadras 40 parte I, 40 parte II, 60,45,46,25,55 e pátio da Igreja do Pilar.....	22
Figura 2: Área do Polo Pilar destinada à requalificação urbanística.....	23
Figura 3: Planta baixa das obras na Quadra 55	24
Figura 4: Escavação do esqueleto 01, na Quadra 55.....	25
Figura 5: Mapa do Recife de 1631 com detalhamento.....	27
Figura 6: ‘Prespectiva de Pernãobuco como se mostra olhado do Mar desta villa até A Barretta’.	31
Figura 7: Detalhe de mapa de Pernambuco feito por Andreas Drewisch em 1631.	33
Figura 8: Detalhe da figura anterior.	33
Figura 9: Mapa do Recife, Cidade Maurícia e fortificações em 1665.....	34
Figura 10: Cidade de Olinda de Pernambuco conquistada pelo General Hendrick Lonck em 1630	37
Figura 11: Detalhe da Figura 10.....	37
Figura 12: Detalhe da Figura 10.....	37
Figura 13: Detalhe da gravura “ <i>Vertooningh van de Veroveringhe van de Stadt Olinda gheleghenin de capitania van Phanambuco</i> ” retratando Olinda e Recife, datando, provavelmente, de 1650.....	38
Figura 14: Vista de Recife e seu porto, 1639	39
Figura 15: T’Recif de Pernambuco.	40
Figura 16: Detalhe da figura anterior	40
Figura 17: Detalhe de ‘Povoado do Recife e Cidade de Olinda em 1630’.....	41
Figura 18: Detalhe da figura anterior	41
Figura 19: Carta Naval de Pernambuco.....	42
Figura 20: Detalhe da Figura 30.....	42
Figura 21: Istmo do Recife em 1631	45
Figura 22: Istmo do Recife em 1733	45
Figura 23: Fora de Portas no istmo de Recife e Olinda em 1650 (<i>Pernambuco (Recife) von der Seeseite</i>).....	46
Figura 24: Recife por volta de 1733.....	47
Figura 25: ‘Planta do projecto de fortificação da Villa do Recife de Pernambuco’, 1739,	47

Figura 26: Detalhe da figura 25.....	48
Figura 27: Detalhe da figura 25.....	48
Figura 28: Fragmento de 'Planta e plano da Villa de Santo Antonio do Recife Pernambuco', de 1759	48
Figura 29: 'Planta genográfica da Villa de S. Antonio do Recife de Pernambuco...!', de 1763.....	49
Figura 30: Detalhe da figura anterior.	49
Figura 31: 'Planta do Plano da Villa de Santo Antonio do Recife de Pernambuco situada em 8 graos e 4 minutos de latitude e 348 graos e 46 minutos de longitude na America Meridional', de 1773.	51
Figura 32: Detalhe da figura anterior	51
Figura 33: Detalhe da figura 31.....	52
Figura 34: Plano da Villa do Recife de Pernãbuco e parte da costa athe a ponta da Cid. d'Olinda, 1776, de autor não identificado.....	52
Figura 35: Detalhe da figura anterior	52
Figura 36: Projeção do mapa do Recife de 1776.....	53
Figura 37: Projeção do mapa do Recife de 1808.....	53
Figura 38: Detalhe da gravura 'Panorama de Pernambuco'.....	54
Figura 39: Detalhe da figura anterior	54
Figura 40: Recife em 1856	55
Figura 41: Recife em 1906	55
Figura 42: Mapa da Cidade de Recife/PE do Ano de 1906.....	56
Figura 43: Detalhe da figura anterior.	56
Figura 44: Istmo de Olinda e Recife a partir da Igreja da Misericórdia.....	60
Figura 45: Divisão do Bairro do Recife segundo as propostas do PRBR, de 1992	62
Figura 46: Polo Pilar dentro do setor de Renovação	62
Figura 47: 'El entierro del Conde de Orgaz', representando o imaginário da morte de um bom cristão no período pós-medieval.....	93
Figura 48: Vista panorâmica das escavações na Igreja da Graça em Olinda.	99
Figura 49: Sobreposição de sepultamentos sucessivos na Igreja da Graça em Olinda.	99
Figura 50: Sepultamento primário realizado sem caixão.	99
Figura 51: Desenhos de Jean-Baptiste Debret sobre o túmulo e o cortejo fúnebre da imperatriz Leopoldina.....	101

Figura 52: Ilustração de Jean-Baptiste Debret mostrando um cortejo fúnebre de um membro da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição.	102
Figura 53: Desenhos de Jean-Baptiste Debret ilustrando os diversos comboios funerários para sepultamentos no Rio de Janeiro.	102
Figura 54: Ilustrações de Jean-Baptiste Debret mostrando as diferentes formas de esquifes e caixões no Brasil no início do século XIX	103
Figura 55: ‘ <i>Enterrement d'une femme nègre</i> ’, ‘enterro de uma mulher negra’, de Jean Baptiste Debret	104
Figura 56: Primeiro prédio da Igreja Reformada Neerlandesa em Bergen, construída em cerca de 1680.	108
Figura 57: Terceira forma adotada para a Igreja Reformada Neerlandesa em Bergen, construída por volta do ano de 1841	108
Figura 58: ‘ <i>Ter begrafenis</i> ’	119
Figura 59: Procissão funerária do Barão van Rhee de van Oudtshoorn.....	119
Figura 60: Detalhe de mapa da Cidade do Cabo, cerca de 1785, com os dois cemitérios oficiais no fora de portas.	120
Figura 61: Mapa de Jacques-Nicholas Bellin da Cidade do Cabo em 1750.	121
Figura 62: Localização do Prestwich Precinct.	123
Figura 63: Detalhe da aquarela de Table Bay, onde fica a Cidade do Cabo	123
Figura 64: Detalhe da figura 9 (p. 33)	131
Figura 65: Planta de localização da pesquisa arqueológica.	137
Figura 66: Planta do cemitério, correspondente à área destacada em vermelho na figura anterior.....	138
Figura 67: Vista geral dos esqueletos expostos voltados para oés-noroeste, onde se encontrava a capela.	139
Figura 68: Sepulturas identificadas durante a pesquisa do INRAP.....	142
Figura 69: Compilação das várias representações do cruzeiro e do Forte de São Jorge apresentadas no capítulo 1.....	161
Figura 70: Detalhe de “Mapa do Recife, Cidade Maurícia e fortificações em 1665”, figura 9.	163
Figura 71: Planta baixa do quadriculamento da escavação do Pilar	167
Figura 72: Conjunto de sepultamentos 01, 02, 04 e 05, identificados, escavados, retirados e levados para laboratório em fevereiro/ março de 2013.	169

Figura 73: Conjunto de sepultamentos 8, 9 e 11, identificados e parcialmente escavados até dezembro de 2013.....	169
Figura 74: Conjunto de sepultamentos 06, 07, 10, 13, 14, 15, 16, 17 e 18, identificados, escavados, retirados e levados para laboratório em março de 2013.....	170
Figura 75: Conjunto de sepultamentos 19, 21, 25, 27, 28 e 50, identificados e parcialmente escavados até dezembro de 2013.....	171
Figura 76: Continuação do conjunto de sepultamentos 44, 45, 46, 47 e 48, identificados e parcialmente escavados até dezembro de 2013.	171
Figura 77: Enterramentos vistos de Sul para Norte, segundo semestre de 2013.....	172
Figura 78: Enterramentos vistos de Oeste para Leste, segundo semestre de 2013.	172
Figura 79: Enterramentos vistos de Sudoeste para Nordeste, segundo semestre de 2013. ...	173
Figura 80: Enterramentos vistos de Nordeste para Sudoeste, segundo semestre de 2013. ...	173

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Síntese das Práticas anteriores à morte	178
Tabela 2 – Síntese das Práticas Mortuárias	179

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1. O PILAR DE HOJE E O FORA-DE-PORTAS DO RECIFE DE ONTEM	20
1.1. As Pesquisas arqueológicas no Polo Pilar	20
1.2. O Arrecife dos Navios e o Fora-de-Portas	29
2. PRÁTICAS MORTUÁRIAS E O CONTEXTO JUDAICO-CRISTÃO	64
2.1. Os Espaços Mortuários	67
2.1.1. O Lugar e a Memória	68
2.1.2. Espaço sagrado dos mortos	73
2.2. Práticas mortuárias cristãs	85
2.2.1. Práticas Mortuárias Católicas	86
2.2.2. Práticas Mortuárias Protestantes	105
2.3. Práticas mortuárias judaicas	125
3. PRÁTICAS MORTUÁRIAS EM ESPAÇOS ASSISTENCIAIS	133
3.1. Hospitais de Pernambuco no período colonial	147
3.2. Sepultamento nos Hospitais	153
4. RESULTADOS E DISCUSSÃO	159
5. REFERÊNCIAS	185

INTRODUÇÃO

A partir de 2010, iniciou-se a execução do Plano de Requalificação Urbanística da Comunidade do Pilar, no Bairro do Recife, projeto da Prefeitura que contemplaria construção de prédios habitacionais populares, um mercado público e uma escola pública para atender a essa população que mora no entorno da Igreja de Nossa Senhora do Pilar, num setor de preservação rigorosa de um sítio histórico e arqueológico urbano. Historicamente, sabia-se que existiu no local o Forte de São Jorge, o qual perdeu a função militar com a invasão neerlandesa. A ocupação civil da área se deu após a construção da referida Igreja do Pilar em 1680. A partir dela foi feito um arruado com casas no caminho que ia do Povo do Arrecife para a Vila de Olinda. Entretanto, um número maior de habitações só veio a existir a partir do século XIX, quando os aterros alargaram o então istmo para mais do que o dobro da largura que o mesmo possuía nos séculos anteriores.

Nas escavações de acompanhamento arqueológico desse Plano, realizadas entre 2010 e 2013 pela Fundação Seridó em parceria com a Universidade Federal de Pernambuco e Prefeitura do Recife, foram encontrados, imediatamente abaixo dos alicerces das edificações do bairro, esqueletos sem acompanhamentos funerários aparentes (PESSIS et al, 2013, p. 135). Embora houvesse pesquisas anteriores em busca do cemitério da Cruz do Patrão (RAMOS, 2008) e especulações a respeito do local do cemitério dos africanos escravizados (CASTRO, 2007), não havia informações concretas a respeito de um cemitério existente sob as edificações do atual polo Pilar, ou mesmo relacionadas à Igreja de Nossa Senhora do Pilar ou ao Forte de São Jorge.

Eis então o **problema**: por que esses indivíduos foram sepultados em lugar incomum para os costumes mortuários conhecidos da época, e que eram vigentes até há pouco mais de um século atrás, os quais preconizavam que os mortos deveriam repousar no terreno sagrado das igrejas? Fora isso, foram construídas casas sobre os esqueletos, demonstrando não haver conhecimento sobre eles desde, pelo menos, 1680, quando se dá a construção da Igreja do Pilar e o seu arruado. Não há acompanhamentos funerários, somente os corpos em seu lugar de inumação e a marca da cova não é facilmente observável. Como explicar, então, a existência desses sepultamentos?

As práticas mortuárias seguem padrões socialmente aceitos para os cuidados tomados com o corpo do indivíduo morto. Durante o século XVII, tais cuidados, no Ocidente, estão geralmente relacionados à instituição religiosa, por isso, a mentalidade religiosa, de natureza

conservativa, tende a manter certo enrijecimento sobre os comportamentos dos vivos para com seus mortos. No Brasil, as práticas mortuárias foram guiadas na maior parte de sua história pelos costumes católicos herdados dos portugueses, cujo principal aspecto espacial era o enterramento nas igrejas (*ad sanctos*). A situação desses indivíduos se refere a formas de sepultamento não previstas por tais rituais religiosos. Contudo, há de ser considerado para o caso a possibilidade que tais sepultamentos estejam relacionados a rituais de outras religiões que não somente a católica, como a protestante e a judaica, presentes no Recife durante a dominação neerlandesa no século XVII.

Embora o rito religioso não possa ser completamente recuperado do registro arqueológico devido à sua própria natureza, a espacialidade onde ele ocorreu pode fornecer importantes informações. É no espaço mortuário, portanto, que as mudanças são perceptíveis. O espaço pode ser determinante no desenrolar dos eventos ou pode guardar em sua organização detalhes não evidenciados em outras fontes materiais ou documentais: é campo de disputas políticas, históricas, sociais, econômicas, ideológicas. Dessa forma, é preciso conhecer o espaço em que os corpos foram inumados. Sabe-se que, antes de 1680, essa era área de defesa da capitania e ali ficava o Forte de São Jorge, o qual perdeu valor militar após seu desmantelamento pela ocupação da Companhia das Índias Ocidentais (WIC¹), e foi reutilizado como espaço hospitalar pelos médicos da Companhia.

Outro ponto importante é que, até o século XIX, a predominância foi do ritual religioso católico, no entanto, entre 1630 e 1654, período da dominação neerlandesa, estavam presentes em Pernambuco pessoas de outras religiões cujos ritos fúnebres diferiam em maior ou menor grau do católico. Somado a isto, os médicos vindos para atender no hospital aos soldados da WIC podem ter introduzido uma alteração das práticas mortuárias, ainda que apenas no curto período de tempo da presença deles em Pernambuco. Assim, a **hipótese** de trabalho é que o cemitério servia à enfermaria ou hospital da WIC instalado no Forte de São Jorge e que o enterramento *ad sanctos* não foi o escolhido porque este seria uma prática católica, podendo então os mortos serem enterrados em uma área próxima ao hospital sem ser necessariamente solo consagrado.

O **objetivo geral** deste trabalho é estudar as práticas mortuárias dos habitantes do Recife do século XVII, focando nas novas relações das pessoas com espaços mortuários, trazendo à tona interpretações sobre existência do cemitério fora de portas. Os **objetivos específicos** deste

1 Sigla do nome da Companhia em holandês: West-Indische Compagnie.

trabalho são: descrever as práticas mortuárias existentes no Recife do século XVII de judeus, católicos e protestantes; apresentar práticas mortuárias destes três grupos em outros lugares para fins comparativos; identificar práticas mortuárias em ambientes assistenciais em outros lugares do mundo em períodos históricos e contextos sociais semelhantes; compor um quadro comparativo entre as práticas das três religiões; identificar e analisar os espaços utilizados para os fins mortuários no Recife; e propor correlações entre as práticas religiosas e as práticas mortuárias no Recife do século XVII

Por se tratar de um problema arqueológico que demanda ferramentas de pesquisa histórica, a metodologia executada foi, primeiramente, a coleta de informações na documentação histórica primária e secundária disponíveis sobre a ocupação da área e sobre as práticas mortuárias executadas por judeus, católicos e protestantes durante o século XVII no Recife para compor um quadro comparativo entre as práticas dos três grupos religiosos. Tal marco teórico precisaria elucidar não apenas as práticas de sepultamento entre judeus, católicos e protestantes, mas também as mentalidades das pessoas que realizavam tais práticas e a espacialidade relacionada a tais práticas. A ação é resultado de um pensamento que não é somente individual, mas está em um contexto histórico, político, cultural, social. Portanto, foi preciso fazer uma pesquisa histórica a respeito das práticas dessas sociedades em seus contextos culturais e ideológicos.

A segunda etapa incluiu a comparação entre as informações obtidas durante a pesquisa documental com as informações arqueológicas coletadas em campo disponibilizadas nos relatórios de escavação do Pilar e nas demais publicações relacionadas ao tema. A terceira etapa metodológica é a análise da organização espacial dos sepultamentos do Pilar. A caracterização dessa espacialidade será confrontada com o marco teórico construído, de forma a testar a hipótese proposta, confirmando-a ou refutando-a.

Para desenvolver o raciocínio que busca responder o porquê desses corpos estarem onde estão e nas condições em que foram sepultados, esta dissertação foi dividida em cinco capítulos. O primeiro descreve o contexto histórico da ocupação do istmo e apresenta os dados arqueológicos a respeito da escavação. No segundo, encontram-se as práticas mortuárias existentes à época para os grupos religiosos que aqui se encontravam (judeus, católicos e protestantes), especialmente no que toca à utilização dos espaços para seus rituais de morte, os espaços mortuários em seu aspecto antropológico de lugar sagrado e da eventual dessacralização desses espaços. O terceiro tratará das práticas mortuárias em ambientes assistenciais, como hospitais e casas de misericórdia. O quarto será a discussão dos resultados

da pesquisa em que os dados da pesquisa histórica serão confrontados com os dados arqueológicos serão feitas as considerações finais e projeções deste trabalho.

1. O PILAR DE HOJE E O FORA-DE-PORTAS DO RECIFE DE ONTEM

Neste capítulo, serão apresentados os trabalhos de arqueologia no Pilar realizados entre janeiro de 2010 e dezembro de 2013, quando a Fundação Seridó e a Universidade Federal de Pernambuco estiveram no Pilar e encontraram um cemitério do período colonial exatamente abaixo das fundações do casario do século XIX. Da mesma forma, será exposto aqui o que se conhece atualmente sobre a ocupação e utilização desta parte norte do Bairro, conhecida anteriormente como Fora-de-Portas.

Esse lugar fora do núcleo urbano, a priori, seria incomum para o que se conhece das práticas mortuárias da sociedade colonial, que possuíam uma relação espacial forte com as igrejas. Além de estar longe dos templos, os corpos estão inumados em uma área apontada pelas fontes históricas como o local onde ficava o Forte de São Jorge, um dos componentes do sistema de defesa do porto no Período Colonial. O que teria ocasionado a mudança de uso da área? Ou teriam sido usos diversos para o mesmo local?

O Bairro do Recife, como um todo, passou por muitas transformações urbanísticas e de usos do espaço desde sua formação. No entanto, as mais intensas foram as do século XX, quando houve uma profunda mudança das morfologias prediais e o casario colonial do sul do istmo foi substituído pelos edifícios de arquitetura eclética. E na década de 1970, foi a vez da parte norte do bairro, o Pilar, ser desapropriado e demolido para a execução de uma proposta de reforma do Porto pela Portobrás, reforma esta que nunca foi concretizada (NERY; CASTILHO, 2008). No meio desses escombros do casario do século XIX, foram se instalando famílias até que chegaram a compor a outrora “Favela do rato” e hoje “Comunidade do Pilar”.

Essas alterações de uso do espaço estão ligadas a uma mudança de pensamento, de valores, as quais não se dão em curtos espaços de tempo. Porém, no século XVII, houve a introdução de valores diferentes dos católicos na sociedade do Pernambuco colonial, ainda que por poucos anos.

1.1.AS PESQUISAS ARQUEOLÓGICAS NO POLO PILAR

As pesquisas arqueológicas na área do Pilar foram executadas no contexto do Programa de Qualificação Urbanística e Inclusão Social da Comunidade do Pilar, o qual busca atender às necessidades infraestruturais básicas dessa população. Embora sejam moradores de um bairro histórico que recebeu muitos investimentos e estejam a poucas quadras da sede da

Prefeitura, a realidade social dos atuais habitantes do Pilar é bastante dura e à época da elaboração do Programa mencionado, o índice de desenvolvimento humano da área figurava entre os piores do Recife². Dessa forma, os trabalhos arqueológicos objetivaram investigar o potencial risco ao patrimônio cultural material no Pilar.

A autoridade municipal somente tomou conhecimento oficial da ocupação irregular dos imóveis do entorno da Igreja do Pilar em 1987, quando se contaram 89 famílias (NERY; CASTILHO, 2008, p. 24), e em estudo realizado no começo da década de 2000 pela URB, foram encontradas 1.052 pessoas morando na área do Pilar (FALCONE *et al.*, 2002; LACERDA, 2007, p. 630), “em péssimas condições de habitabilidade. Não é à toa a sua denominação original: Favela dos Ratos. O que se vê é uma periferia na centralidade histórica” (LACERDA, 2007). Porém, até o começo da década de 2010, os números oficiais apontavam a existência de apenas 602 moradores no bairro do Recife todo (RECIFE, Perfil dos bairros, 2012; IBGE, 2010), contradizendo as informações dos estudos sociais.

Para atendimento às necessidades desta população, foi elaborado o Programa de Requalificação Urbanística e Inclusão Social da Comunidade do Pilar, que previa a construção de 588 unidades habitacionais e outras obras que incluíam “a terraplanagem, pavimentação e drenagem das ruas Bernardo Vieira de Melo, rua A, ruas Projetadas nas Quadras 40 e 60, Primavera, Ocidente e Edgar Werneck, além de sistema de abastecimento d’água, esgotamento sanitário, iluminação pública e construção de escola, creche, unidade de Saúde da Família e mercado público” (RECIFE, 2011). Sendo todo o bairro do Recife uma Zona Especial de Preservação Histórica (ZEPH) e Patrimônio histórico e Arqueológico Nacional, a legislação brasileira exige trabalhos de prospecção e acompanhamento arqueológicos e salvamento dos respectivos bens culturais.

O Programa de Arqueologia para o Pilar foi executado pela Fundação Seridó em parceria com a Universidade Federal de Pernambuco de janeiro de 2010 a dezembro de 2013. As principais fontes consultadas para confecção desta seção foram os relatórios da Fundação Seridó entregues à Superintendência do Iphan Pernambuco e as publicações assinadas por Ana Catarina Ramos e colaboradores (RAMOS *et al.*, 2013a) e Anne-Marie Pessis e colaboradores

² De acordo com as informações do Atlas de Desenvolvimento Humano do Recife, o Pilar é classificado como Zona Especial de Interesse Social (ZEIS), cujos dados são computados juntamente com os da comunidade do Coelhos. O IDH para este conjunto Coelhos-Pilar está registrado como entre 0,659 e 0,700 (RECIFE. **Atlas de desenvolvimento humano**. Recife, 2005).

Figura 2: Área do Polo Pilar destinada à requalificação urbanística.



Em amarelo, locais previstos para realização de pesquisas arqueológicas. Fonte: FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2013, p. 7.

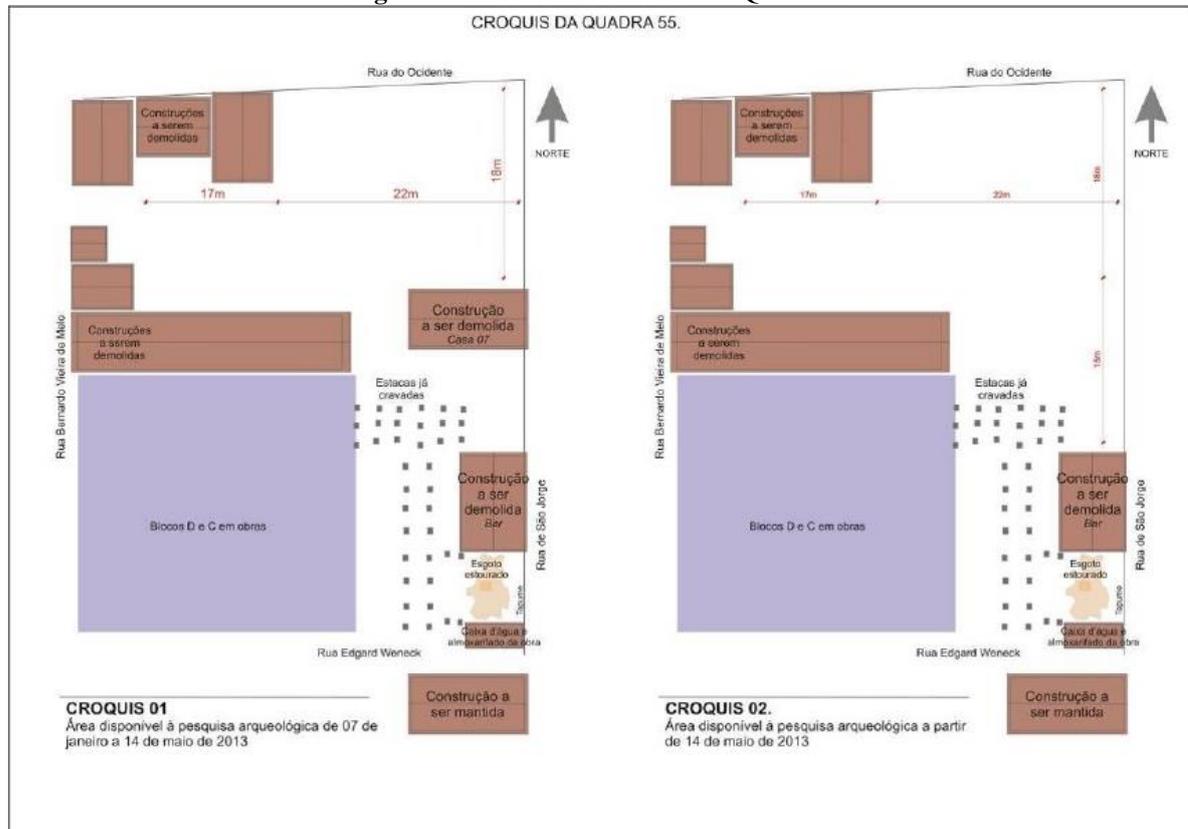
Um dos principais objetivos da pesquisa de acompanhamento arqueológico à obra era buscar as fundações do Forte de São Jorge (RAMOS et al., 2013a, p. 1), cuja localização seria abaixo da Igreja de Nossa Senhora do Pilar, conforme aponta a historiografia (GIUSTINA, 2010, p. 92; GUERRA, 1970, p. 7). Ao longo das prospecções de subsuperfície, foram encontrados materiais arqueológicos do século XIX nos quintais das casas históricas, que renderam muitas informações sobre o cotidiano da população à época, especialmente as da Quadra 40, partes I e II³. Inicialmente, o trabalho procurou identificar do sistema construtivo das estruturas – sendo este de fiadas de tijolos cerâmicos maciços com argamassa de barro e cal assentados, em alguns casos, sobre pedras –, em que foram identificados alicerces e sapatas, batentes de portas e três poços. Em contexto com essas estruturas, foram encontrados os fragmentos da tralha doméstica mencionados anteriormente.

Nelas, foram encontrados restos de estruturas em alvenaria de tijolo e alvenaria mista, pertencentes às edificações anteriormente existentes. Essas estruturas estão revelando a maneira de construir das comunidades, seus conhecimentos técnicos e a disponibilidade de material construtivo ao longo da ocupação. Os fragmentos de

³ Para saber mais destes materiais concernentes às tralhas domésticas, consultar: MELO, Isaac L. G. de. **O Lixo doméstico da Quadra 40 do Habitacional Pilar, Recife-PE**. 2013. Monografia (Conclusão de graduação) do Departamento de Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco. Recife: o Autor, 2013. CFCH.

utensílios de uso cotidiano estão evidenciando, o uso que se fazia do espaço urbano, o modo como as pessoas viviam, e o seu nível social; os restos alimentares falam sobre os hábitos e recursos dessas comunidades (PESSIS et al. 2013, p. 137).

Figura 3: Planta baixa das obras na Quadra 55



Em lilás, as áreas disponibilizadas para escavação. No croqui 01 – primeiro momento, a partir de 07 de janeiro de 2013; no croqui 02 – segundo momento, a partir de 14 de maio de 2013. Fonte: FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2013, p. 7.

Com a desapropriação e demolição de parte das casas da Quadra 55, a prospecção arqueológica se concentrou mais fortemente neste local, conforme demonstrado na figura 3, em que aparece a área disponibilizada para escavação. Inicialmente, a escavação se preocupou com as estruturas das casas dos séculos XVIII e XIX e com as tralhas domésticas a elas associadas (FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2013, pp. 8-9). Porém, de acordo com Pessis et al. (2013), a uma profundidade de 1,40 m até 1,70 m, na camada arenosa pertencente ao istmo original, os esqueletos começaram a aparecer. Dessa forma,

[...] o conhecimento do cemitério colonial passou a integrar os objetivos da pesquisa arqueológica na Quadra 55. Esse conhecimento se dará através da obtenção de dados sobre suas dimensões espaciais e temporais, número de indivíduos sepultados, cultura material associada incluindo a relação com as estruturas construtivas, processos de inumação e ainda dados antropológicos que podem nos permitir conhecer a origem,

patologias, traumas e atividades que esses indivíduos desenvolviam na Capitania (FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2013, p. 9).

Com objetivo preservar a integridade dos remanescentes ósseos, bastante fragilizados por se encontrarem em sedimento umedecido, e seus possíveis acompanhamentos, foi necessário um maior cuidado na remoção do sedimento, pois havia riscos de contaminação ou mesmo destruição dos esqueletos devido à presença de um esgoto ainda ativo e um vazamento de água potável quando do início da pesquisa na quadra 55 e ao prolongado período de chuvas em 2013 (PESSIS et al. 2013, p. 137; FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2013, p. 6).

Figura 4: Escavação do esqueleto 01, na Quadra 55.



Fonte: FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2013, p. 14

Do total de 65 indivíduos localizados, foram exumados primeiramente 14 esqueletos (PESSIS et al. 2013, p. 137) e, posteriormente, até 31 de dezembro de 2013, foram exumados outros 14, sendo o primeiro grupo levado para o Laboratório de Materiais Orgânicos da Fundação Museu do Homem Americano – Fumdam e o segundo, acondicionado no Laboratório de Bioarqueologia e Arqueologia Forense (Labifor) da UFPE (SILVA, 2015, pp. 49-50)⁴. O cemitério, desta forma, passou a constituir um forte impulsionador de pesquisas

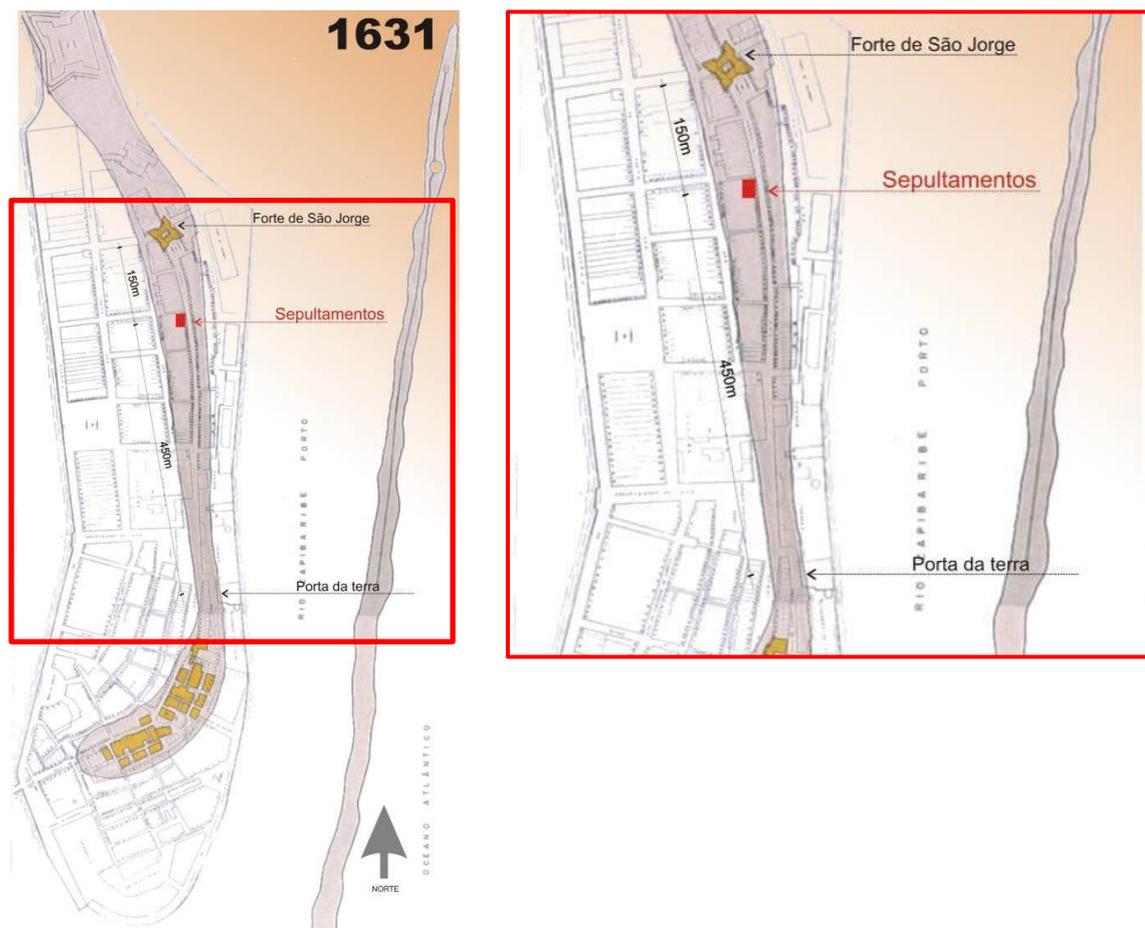
⁴ Os esqueletos exumados correspondem aos sepultamentos 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 30, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 58, 59 e 65.

científicas, tanto no campo da Bioarqueologia quanto no das Práticas Funerárias. Algumas das hipóteses propostas para explicar a localização desse campo de inumação é que ele seria o cemitério da Cruz, possivelmente relacionado à grande cruz representada nas primeiras gravuras mostrando o istmo visto do mar. Tal cruzeiro estaria fora dos limites da aldeia, na saída para o Forte de São Jorge e aparece desde, pelo menos, 1609, em um mapa representado na figura 6. Uma destas ilustrações, o “T’Recif de Pernambuco” (figura 15), de confecção neerlandesa, apresenta legenda em que a cruz é designada como “*kerckhof*”, que em holandês significa “cemitério” e talvez fosse este o Cemitério da Cruz do Patrão, em que os negros não batizados, mortos por causa da longa viagem da África, eram sepultados ou simplesmente tinham seus corpos abandonados. Tal hipótese teve de ser deixada de lado depois do relatório “Tratamento laboratorial dos remanescentes humanos da Q. 55, do Sítio Histórico do Pilar, Bairro do Recife antigo, Pernambuco, Brasil”, com resultados dos primeiros estudos bioarqueológicos feitos pelos Professores Sérgio Monteiro da Silva, da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, e Fátima Barbosa, da Universidade Federal do Vale do São Francisco – Univasf, em que os primeiros 14 indivíduos foram todos identificados como de origem europeia (PESSIS et al., 2013, p. 137).

Esse primeiro grupo e os outros 14 esqueletos do segundo lote foram analisados por Ilana Chaves Silva e os resultados publicados em sua dissertação de Mestrado “Arqueologia da doença no cemitério histórico do Pilar-PE”. Dentre os resultados, a ancestralidade dos indivíduos do segundo grupo também foi determinada como caucasoide (europeia) (SILVA, 2015, pp. 76-80)⁵. Dos 28 indivíduos estudados, de apenas um, que estava na sepultura 47, não foi possível determinar o sexo por ter uma idade à morte menor do que 15 anos, não apresentando, assim, características sexuais claras. Os outros 27 esqueletos foram classificados como masculinos. A maior parte dos esqueletos possuía idade à morte estabelecida entre 15 e 21 anos, um com idade entre 14 e 25 e quatro indivíduos que apresentaram apenas idade mínima de 18 anos, não sendo possível estabelecer o intervalo para a idade máxima deles (SILVA, 2015, p. 82).

⁵ Embora alguns indivíduos apresentassem, segundo a autora, traços de origem negroide (SEP 05, 17, 47, 48, 53, 54, 58 e 65) ou orientaloide (SEP 02, 04, 44 e 52), o que estaria compatível com a descrição obtida pela pesquisa histórica, em que se constatou a presença de europeus de variadas nacionalidades (holandeses, franceses, flamengos, italianos, belgas, alemães) e judeus *sefaradim* (da Península Ibérica) e *ashkenazim* (norte da Europa).

Figura 5: Mapa do Recife de 1631 com detalhamento



Distâncias entre sepultamentos, Forte/ Igreja e a então aldeia dos Arrecifes. Fonte: FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2013, p. 31 adaptado dos mapas de José Luís da Mota Menezes em parceria com Empresa de Urbanização do Recife – URB.

Os sepultamentos estão a uma distância de 150 metros da Igreja do Pilar – e do provável local do Forte de São Jorge – e a 450 metros da Porta da Terra, antigo limite da aldeia do Recife, como mostrado na figura 5. Esta proximidade com a área militar do Recife, onde também existiu uma milícia no período do domínio da WIC, composta por judeus, levantou uma outra possibilidade: a de que o cemitério fosse dos soldados desta milícia, mortos em combate e que não puderam ser enterrados no cemitério judaico, que ficava onde hoje é o bairro dos Coelhos. Tal hipótese é discutida por Tânia Kaufman e Gustavo Wanderley, do Núcleo de Pesquisa do Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco AHJPE - Museu Sinagoga Kahal Zur Israel em participação especial no artigo de Anne-Marie Pessis e colaboradores (PESSIS et al., 2013).

A primeira evidência para que estes indivíduos tivessem morrido em combate seria a presença de marcas *perimortem* nos ossos relacionadas a instrumentos perfuro-cortantes ou contundentes. Nas análises de Ilana Silva, foram encontrados apenas casos de remodelações

ósseas associadas a doenças, mais especificamente ao escorbuto, “os sepultamentos 3, 5, 6, 8, 9, 16, 18, 30, 52 e 53 apresentam apenas alterações na arcada dentária (retração alveolar, formação de abscesso ou perda dentária *antemortem*). A alteração mais presente foi a retração alveolar, indicativa de Escorbuto, esta ocorreu em 19 dos 28 indivíduos analisados” (SILVA, 2015, p. 82).

Juntadas as informações bioarqueológicas e espaciais e comparadas com os dados históricos, de que o Forte de São Jorge serviu de enfermaria para o Hospital da WIC a partir do governo de Nassau (PEREIRA DA COSTA, , 20-- (1951), v. 7, p. 32) e os dados sobre as práticas mortuárias de católicos portugueses e protestantes da Igreja Reformada da Holanda propôs-se a hipótese para esta pesquisa de mestrado: que o cemitério seja a área de inumação dos pacientes que faleciam na enfermaria do Hospital, sendo eles, portanto, os soldados da Companhia das Índias Ocidentais.

1.2.O ARRECIFE DOS NAVIOS E O FORA-DE-PORTAS

A cidade do Recife tem sua origem histórica na aldeia de pescadores, carregadores portuários e pequenos comerciantes que existia no sul do istmo que vinha de Olinda (sede da Capitania) e servia a esta como ancoradouro e posteriormente porto (SILVA, 2001, p. 8; PONTUAL, 2005, p. 26-27; MENEZES, *Arqueologia do Recife*, s.d., s.p.). A data tradicionalmente aplicada para o nascimento do Recife é 12 de março de 1537, ratificada pela lei municipal 9.691, de 21 de novembro de 1966, publicada, segundo Vanildo Bezerra Cavalcanti, no Diário oficial do dia 22 do mesmo mês e ano, às fls. 10.327 (CAVALCANTI, 2009, p. 26). A atribuição simbólica a esta data refere-se ao chamado “Foral de Olinda”, uma carta de doação elaborada por Duarte Coelho em que este definiria os limites da vila de Olinda, falando sobre o *arrecife dos navios*⁶.

Durante o período do Governo Geral do Brasil, até 1550, o espaço urbano do Povoado se configurou unicamente na medida das necessidades comerciais e portuárias. A população que lá vivia, foi crescendo lentamente, formada por gente humilde em cerca de 150 casas e entrepostos e armazéns dos negociantes de Olinda (NETSCHER, 1942, p. 98). Pereira da Costa, nos Anais Pernambucanos, assim descreve os primeiros momentos da aldeia dos arrecifes e sua configuração inicial:

O bairro peninsular do Recife, originariamente, ao tempo da fundação da capitania em 1535, tinha a feição primitiva da sua formação geológica, como ponto terminal do istmo de Olinda, com a sua mesma largura, variavelmente disposta e obedecendo às sinuosidades da sua extensão, que se pode seguramente firmar, desde o local em que ora campeia a igreja da Madre de Deus, em ponta agudamente traçada, até chegar, em linhas sinuosas, ao seu extremo no litoral da vizinha cidade de Olinda. ‘A partir da fortaleza do Brum e em direção ao sul, escreve E. Béringier (O porto de Pernambuco e a cidade do Recife no século XVII) o istmo ocupava uma superfície bem inferior à atual. Assim o forte de S. Jorge, construído pelos portugueses no sítio onde se acha atualmente a igreja do pilar, era banhado pelas águas do Beberibe; e além, entre este forte e a entrada da cidade do Recife (atualmente largo dos Voluntários da Pátria), o istmo compreendia apenas a estreita zona limitada pela rua dos Guararapes e a parte oriental da rua do Farol’. A cidade do Recife, tal qual ela se desenvolveu pouco tempo depois do abandono e incêndio de Olinda, terminava na igreja da Madre de Deus, e as defesas, estabelecidas logo à margem da praia, para protegê-la contra as surpresas do

6 As datas de elaboração, confirmação e redação do Foral provocam alguns questionamentos levantados pelo próprio Bezerra Cavalcanti, para as quais dedica um capítulo inteiro de sua obra “Recife do Corpo Santo” (CAVALCANTI, 2009, pp. 25-46). Do documento original, acreditam os pesquisadores da Biblioteca Municipal de Olinda, uma via foi remetida para Portugal para aprovação régia e outra ficou em Pernambuco. No entanto, com o incêndio da vila de Olinda quando da invasão dos holandeses, esta via muito provavelmente foi destruída. Uma cópia do documento encontra-se na Biblioteca Municipal de Olinda, datando do século XVIII, período que Cavalcanti delimita como sendo o da redação final, entre 1710 e 1822.

inimigo, campeavam aquém das ruas da Restauração, de d. Maria César, da praça do Apoio e da rua do Amorim [...] (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 2, p. 114).

O Povo dos arrecifes se restringia somente à parte sul do istmo, onde se efetivavam as transações comerciais e portuárias. Este número, cerca de duzentas pessoas, também citado por Diogo de Campos Moreno, em texto que lhe é atribuído “Livro que dá Razão do Estado do Brasil”, no entanto parece referir-se somente aos marinheiros, pois este autor menciona que “neste lugar do Recife ajuntam-se de contínuo, mais de duzentos homens do mar, **fora os da povoação** [grifo nosso], e estes, a todas as horas, com suas armas acham-se prestes em suas embarcações” (MORENO, 1612 *apud* SILVA 2011, p. 59). Ou seja, em 1612, Moreno contabiliza duzentos homens apenas para os trabalhos marítimos, não incluindo nessa conta os moradores fixos do Povo; enquanto que o Frei Vicente do Salvador, quinze anos depois, conta apenas duzentos *vizinhos*. Independentemente do número preciso de habitantes fixos e intermitentes, é claro que era um número reduzido de pessoas circulando pelo povoado, pois a vila efetivamente era Olinda. Recife era apenas o que se poderia chamar hoje de distrito e com funções eminentemente comerciais:

[...] e muitas vendas e tabernas e os passos de açúcar que são lógeas grandes onde se recolhem os caixões até se embarcarem nos navios. Esta povoação, que se chama do Recife, está em oito graus, uma légua da vila de Olinda, cabeça desta capitania, aonde se vai por mar e por terra, porque é uma ponta de areia como ponte, que o mar da costa que entra pela dita boca cinge ao leste, e voltando pela outra parte faz um rio estreito que a cinge ao oeste, pelo qual rio navegam com a maré muitos batéis e as barcas que levam as fazendas do Varadouro da vila, onde está a alfândega (SALVADOR, 1627 *apud* SILVA, 2011, p. 58).

Figura 6: 'Perspectiva de Pernambuco como se mostra olhado do Mar desta villa até A Barretta'.



Destacados em vermelho, o primeiro forte de São Jorge e o cruzeiro que poderia estar relacionado aos esqueletos encontrados no Pilar. Autor: MORENO, 1609.

Essa função voltada principalmente para as atividades comerciais e de exportação do açúcar também agiram, inicialmente, como limitantes da expansão da aldeia. A parte norte da lingueta de terra era um local ermo cuja utilização era exclusivamente militar, sendo tomado por fortificações, as quais nem sempre foram suficientes para a segurança: forte de São Jorge e, posteriormente, o do Picão. Inclusive, os ataques de corsários eram possíveis graças à fragilidade dessas fortificações de então, como o caso de James Lancaster que, em 1595, tomou o equivalente a 50 mil libras esterlinas em bens de Pernambuco (ANDREWS, 1964, p. 127). No caso do istmo do Recife, o primeiro forte de São Jorge, o velho, de acordo com Augusto Fausto de Souza, não passava de uma trincheira, cujos melhoramentos se deram após tais ataques (SOUZA, 1885, p. 83), e segundo Bezerra Cavalcanti, este forte velho ficaria onde depois se construiu o Forte do Buraco, feito em madeira (CAVALCANTI, 2009, pp. 62-63). Somente o Forte do Picão (também conhecido como da Lage ou do Mar) foi edificado já em pedra (CAVALCANTI, 2009, p. 65). O primeiro Forte de São Jorge teria sido construído, segundo Diogo de Campos Moreno na obra “Livro que dá razão ao Estado do Brasil”, citado por Flávio Guerra, em 1597 pelo Padre Gaspar de S. João Peres às custas do donatário e da população (GUERRA, 1970, p. 7).

O Forte Velho de São Jorge está representado no mapa de Diogo de Campos Moreno de 1609 (figura 6), onde também se pode ver o Povo nos estágios iniciais de sua formação, com apenas algumas ruas. O Forte de São Francisco (do Mar, da Lage ou do Picão) teve sua construção iniciada em 1606, porém sua conclusão só ocorreu em 1612 (MIRANDA, 2003, p. 92). E esta era a função da área que viria a ser denominada Fora-de-portas do Recife: estratégia de proteção para o Porto de Pernambuco. Não se pensava em ocupação civil desse território por três motivos principais: áreas de defesa deveriam ficar desimpedidas; a lingueta de terra era demasiado estreita para habitação e circulação constante; e a população do Recife não era grande (nesse momento) a ponto de necessitar ocupar tal espaço, pois a Aldeia era eminentemente comercial. O primeiro motivo, o da defesa, tacitamente seguido pelos colonos ao longo dos dois primeiros séculos de ocupação, somente passou a ser legalmente determinado pela Carta Régia de 21 de outubro de 1710, em que se proibia expressamente a construção nas terras de marinha, as quais deveriam estar desimpedidas para serviço do Rei ou “defesa da terra” (MADRUGA, 1928, p. 71).

Figura 7: Detalhe de mapa de Pernambuco feito por Andreas Drewisch em 1631.



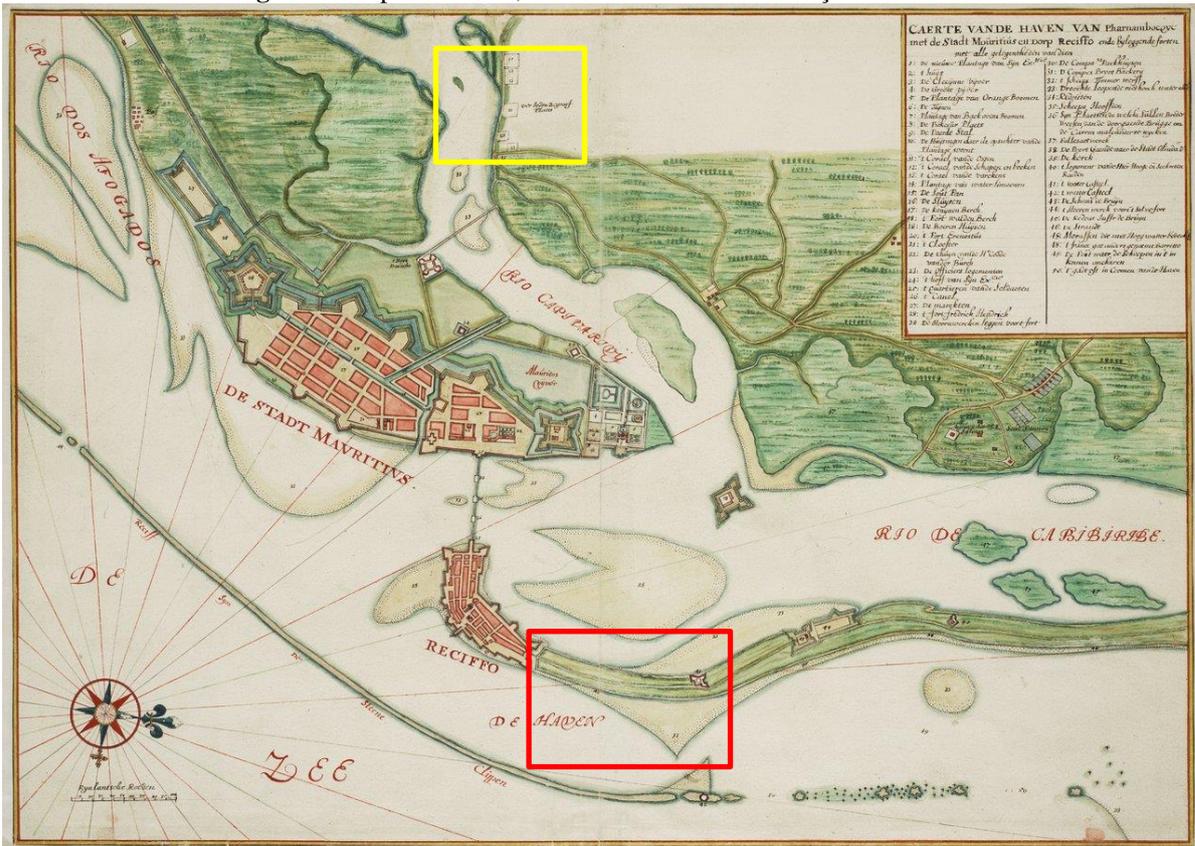
Pode-se observar o povo do Recife à esquerda e o então recém-construído Forte do Brum à direita. O Forte de São Jorge/da Terra está ao centro, destacado de vermelho. Autor: BONGESALTENSIS, 1631.

Figura 8: Detalhe da figura anterior.



O Forte de São Jorge/da Terra está identificado como “Castel St. Joris”, com apenas três baluartes.

Figura 9: Mapa do Recife, Cidade Maurícia e fortificações em 1665.



Área destacada em vermelho mostra o local do Forte de São Jorge, também com apenas três baluartes. Em amarelo está o cemitério judaico do período. Autor: VINGBOONS, 1665.

Quanto ao terceiro motivo, pouca população, o quadro se alterou no século XVII com a invasão da Companhia Neerlandesa das Índias Ocidentais. Mesmo com a ocupação do espaço urbano do istmo tendo sido intensificada a partir desse evento, em 1630, não houve interesse em expandir a povoação para o norte. Isto se deu possivelmente por causa do segundo motivo, uma lingueta de terra estreita demais para ocupar com habitações, assim descrita por Barléus:

De Olinda estende-se para o sul, entre o rio Beberibe e o Oceano, um istmo, de cêrca de uma légua, assaz estreito e arenoso, semelhante a uma costela ou linguazinha. Como noutros lugares, colocou-o a Providência Divina fronteiro a esta costa contra os assaltos do mar. Na sua extremidade existiu uma povoação chamada “Recife” ou “Abrigo”, talvez porque dentro dêste e de uma outra língua de terra a êle semelhante, chamado Recife de Pedra, podem e costumam as naus abrigar-se para receberem e despejarem os carregamentos. Tinha êsse povoado uma população densa, e no sítio em que o mar corta ao meio o istmo arenoso é o surgidouro das naus maiores, por causa da notável profundidade. Defronte dêste, onde morre o Recife de Pedra, que deixa passar as ondas aquí e acolá, existiu uma tôrre surgindo das vagas com o nome de Castelo do Mar, para diferênçar-se do que se via no recife de terra ou areia, denominado Castelo da Terra e pelos portugueses Castelo de S. Jorge (BARLÉU, 1974, p. 41).

Essa área fora de portas poderia, ao longo do tempo ser aterrada pelos ocupantes neerlandeses, como foi pelos luso-brasileiros, e eventualmente também povoada. No entanto, não houve tempo para saber que outras providências os neerlandeses tomariam. Pode-se pensar que, se Olinda foi incendiada por se ter nela um símbolo do domínio português, a área norte do istmo com os fortes de São Jorge e de São Francisco também poderia ter um apelo simbólico de resistência dos colonos aos militares da WIC: os Fortes de S. Jorge e do Picão suportaram por quatro dias a artilharia neerlandesa, tendo sido a rendição em 2 de março de 1630 (RICHSHOFFER, 1977, p. 65). Porém, isso é apenas uma especulação pois, embora São Jorge não tenha sido mais utilizado para funções militares, foram encontradas nele peças de artilharia pelos portugueses após a Restauração (GUERRA, 1970, p. 11), o que pode sugerir uma interrupção apenas temporária das atividades bélicas da estrutura.

Após a chegada de Johan Maurits van Nassau-Siegen, em janeiro de 1637 (SILVA, 2011, p. 113), os administradores do Hospital da Companhia no Recife solicitaram-lhe que a estrutura do velho Forte da Terra fosse cedida para a instalação de uma enfermaria, às custas do Hospital, de acordo com o “Breve Discurso” do Conde, de 14 de janeiro de 1638, traduzido por Pereira da Costa:

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 repararem-no interiormente e conservarem-no à sua custa, utilizando-se dele até que seja necessário ao serviço militar e à defesa do Recife, o que resolvemos conceder-lhe 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 (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 7, p. 32).

Esta informação de que os administradores do Hospital do Recife requereram o forte de São Jorge para uso hospitalar também é corroborada por Flávio Guerra, citando documento traduzido por Pereira da Costa (v. 7, p. 32), com texto bastante semelhante ao de Garrido (1940) mencionado por Pessis et al. (2013, p. 148). O abandono do forte por falta de condições de operação é algo a ser discutido, pois se suas peças não foram realocadas, é aceitável pensar que, eventualmente, ele seria reativado para uso militar. A origem de denominação de “Castelo” para o Forte de São Jorge pode fornecer alguns indícios também sobre o desuso da estrutura. Atribui-se a denominação de “castelo” pelo seu formato, retratado na iconografia com quatro torres, assemelhando-se a um castelo medieval europeu (figuras 10-14 e 17-18). Entretanto, o Forte do Cabo da Boa Esperança, área de domínio da Companhia das Índias Orientais dos Países Baixos (*Vereenigde Oostindische Compagnie*, VOC), não possui essas torres e também era

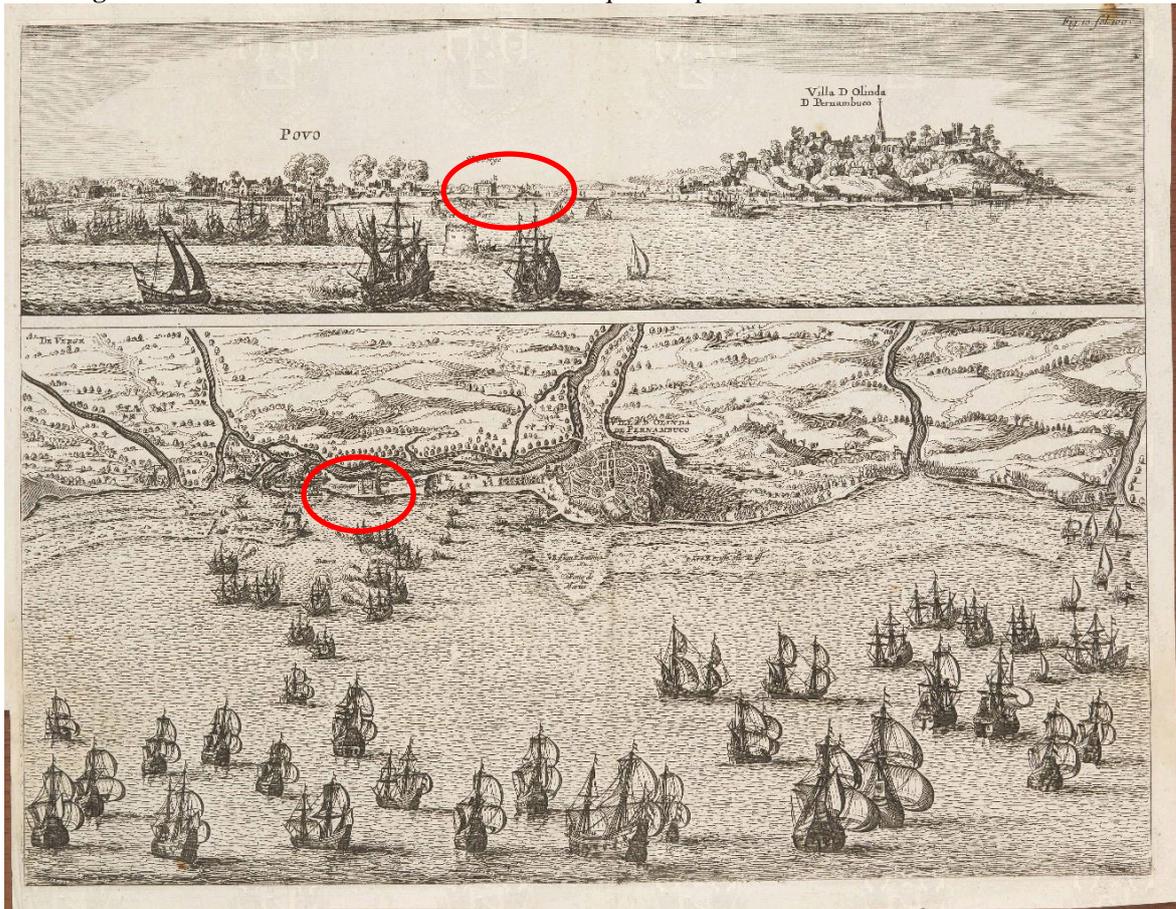
chamado de Castelo da Boa Esperança, conforme escrito em mapas da Cidade do Cabo do século XVII (Figura 2, in: PATRICK; CLIFT, 2006, p. 2). Um relatório de atividade arqueológica realizada na área do Forte da Boa Esperança por ocasião das obras para a Copa do Mundo na África do Sul sugere, porém, que há uma distinção entre o que seria um “forte” e o que seria um “castelo”. Nele, os pesquisadores da Universidade da Cidade do Cabo, Liesbet Schietecatte e Tim Hart, citando o diário do Comandante Jan van Riebeeck, falam de “forte da Boa Esperança” quando tratam da primeira etapa construtiva da estrutura, edificada em terra e madeira, e “castelo” quando o mesmo foi reconstruído em pedra (SCHIETECATTE; HART, 2009, pp. 5-7).

Miranda (2006) esclarece que a denominação de castelo era relacionada a estruturas mais altas, em pedra, nos moldes medievais, próprias para a invasões de infantarias e uso de armas de pouco impacto; as estruturas em terra, no entanto, seriam mais resistentes à artilharia de canhão, pois amorteceriam o impacto das balas sem causar dano à estrutura total (MIRANDA, 2006, p. 50, nota 10). Sendo o forte de São Jorge do Recife já construído em pedra no período da Invasão, presume-se que os danos causados pela artilharia naval da WIC comprometeram a edificação de forma que sua recuperação não seria fácil no curto prazo. E que sua recuperação deveria obedecer a critérios de resistência às novas armas de fogo.

Na ilustração 10, o forte de São Jorge apresenta-se com quatro torreões, correspondendo a um modelo mais voltado à resistência às invasões por terra ou por armas de pouco impacto. Sua localização à entrada do Povo dos arrecifes (destacado em vermelho na figura 11) talvez tenha sido pensada como estratégia para defender o porto de uma invasão com artilharia leve. Já a construção do novo forte (o Brum, destacado em azul na figura 11), concluído pelos holandeses, obedecia às técnicas da Escola Neerlandesa de Fortificação, baseada na Escola Italiana, que utilizava baluartes poligonais, muralhas mais largas e rebaixadas feitas de taipa e terra batida, e foi nitidamente pensado para suportar ataques de artilharia pesada por terra ou mar⁷.

7 A taipa e a terra batida propiciavam uma construção mais rápida e barata que as fortificações de pedra, mas a principal vantagem militar era a absorção dos projéteis, já que as estruturas de pedra desmoronariam com impactos piobalísticos. A manutenção das estruturas de defesa em terra, por outro lado, era mais onerosa e a durabilidade dessas, menor (MIRANDA, 2006, *passim*)

Figura 10: Cidade de Olinda de Pernambuco conquistada pelo General Hendrick Lonck em 1630



Destacado em vermelho, o Forte de São Jorge, fora de portas. À esquerda deste, o Povo dos arrecifes. Autor: JANSONIUS; VISSCHER, 1630.

Figura 11: Detalhe da Figura 10

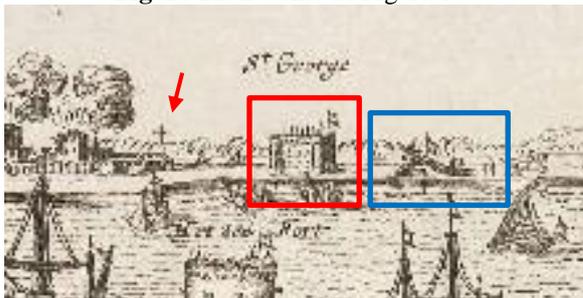
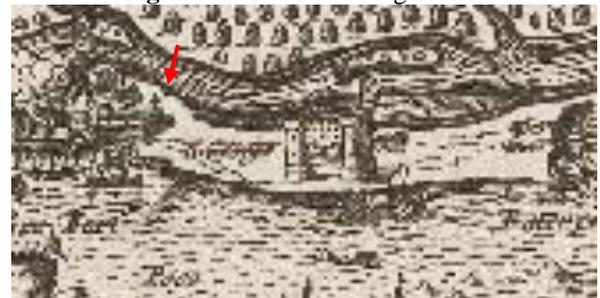


Figura 12: Detalhe da Figura 10



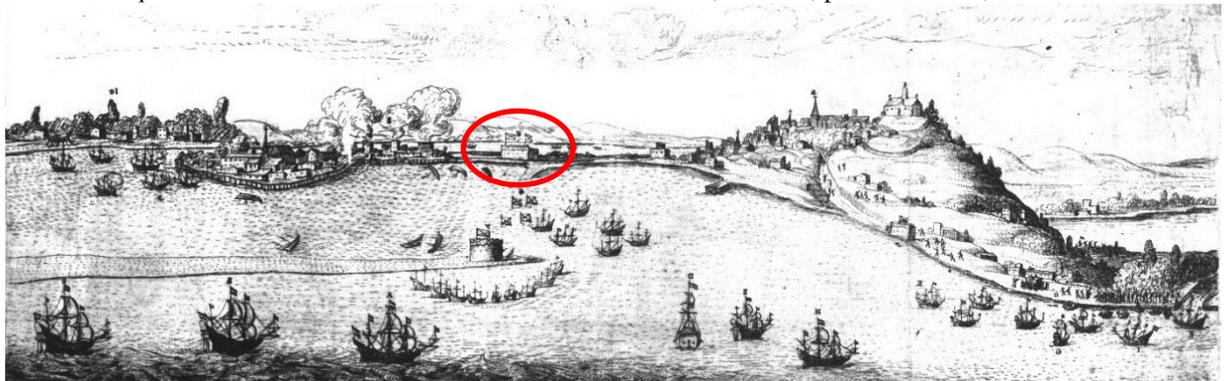
Na figura 10, ampliado detalhe na figura 11, a área onde está o Forte de São Jorge (St. George) é livre tanto para o sentido do Povo dos arrecifes (sul) quanto para a Vila de Olinda (norte). A seta vermelha aponta o crucifixo que aparece no “T’Recife”, mas nessa imagem aparece como se estivesse em cima do baluarte. Já na segunda ampliação (fig. 12), a área onde está o Forte de São Jorge é livre tanto para o sentido do Povo do Recife quanto para a Vila de

Olinda. A seta vermelha aponta o crucifixo que aparece no “T’Recife”, mas nessa outra imagem aparece como se estivesse em cima do baluarte voltado para o rio, não para o mar.

Pelo que se conhece da literatura produzida à época, não havia grande interesse da WIC em povoar essa área norte do istmo, tanto que a área foi determinada para receber o lixo do Recife, conforme nota traduzida por Hygino Duarte: “também se publicou para se evitar sujeira e maus odores nas ruas que todo mundo é obrigado de limpar a rua em frente à sua casa e de levar a sujeira para a praia fora dos limites da cidade, correndo o risco de pagar uma multa de 3 florins por cada infração” (PEREIRA, 2004-2005 (1886), v. 3, nota de 7 de novembro de 1637). Talvez mesmo com o intuito de iniciar aterros e alargamento do istmo para novos investimentos em estruturas de defesa para a nova cidade.

Nas imagens a seguir, serão apresentadas diferentes iconografias do istmo e de sua ocupação, especialmente na parte em que fica o Forte de São Jorge e a cruz tão destacada no Mapa de Diogo Moreno (figura 6). Pode-se perceber que a única outra serventia que se poderia encontrar para o istmo, além da defesa ou o recebimento do lixo, era o caminho para Olinda, papel este desempenhado até o século XX, quando foi cortado para dar lugar às novas estratégias de gestão do Porto do Recife.

Figura 13: Detalhe da gravura “*Vertooningh van de Veroveringhe van de Stadt Olinda gheleghenin de capitania van Phanambuco*” retratando Olinda e Recife, datando, provavelmente, de 1650



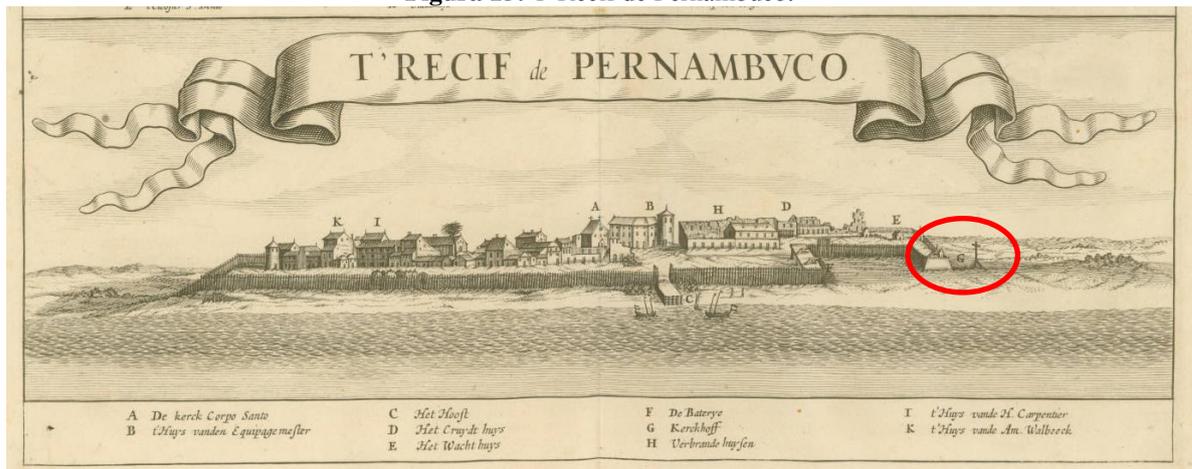
Nesta gravura, a Vila do Recife se encontra à esquerda, no final do istmo, o Forte de São Jorge ao centro, e Olinda na elevação à direita. Fonte: MENEZES, 2012.

Figura 14: Vista de Recife e seu porto, 1639

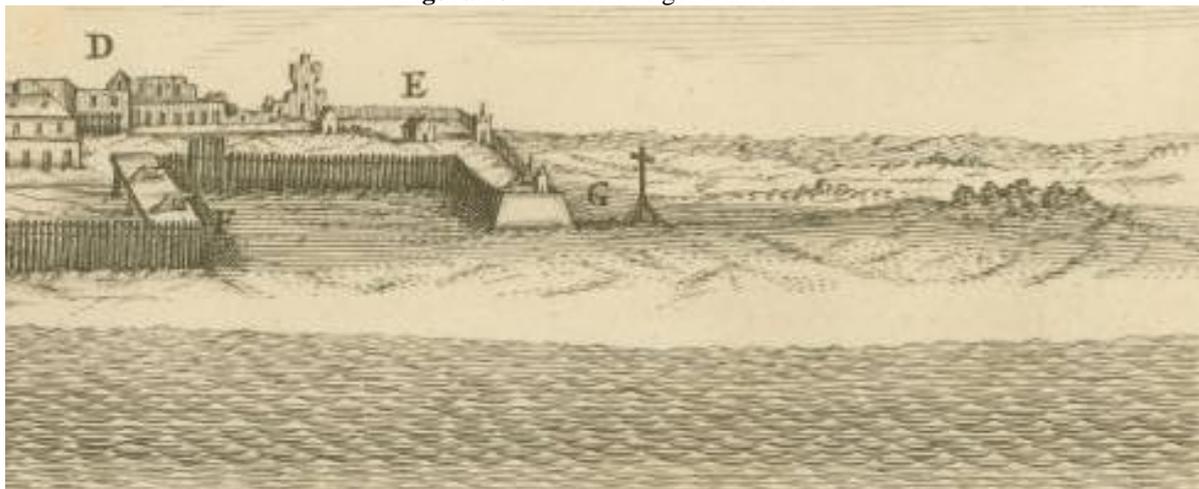


Pintura mostrando a pequena e estreita península que era o Recife no século XVII. Contornado de vermelho, está o Forte de São Jorge e logo atrás dele, o Recife. Gillis Peeters, óleo sobre madeira. Fonte: MENEZES, 2012.

Na figura 14, o Forte de São Jorge (contornado de vermelho) destaca-se pela altura, enquanto as demais estruturas de defesa são mais baixas. Por pertencer a um modelo de defesa não adaptado às novas tecnologias bélicas, e considerando a planta representada na figura 20, a ideia de deixar a estrutura de São Jorge temporariamente aos cuidados dos administradores do Hospital pode ter sido uma decisão tomada para ganhar tempo até que alguma providência mais definitiva fosse tomada quanto à fortificação ou até que a WIC conseguisse mais recursos para a recuperação ou transformação do forte.

Figura 15: T'Recif de Pernambuco.

Itens na imagem estão identificadas por letras em legenda abaixo de cada imagem. A - *De kerck Corpo Santo*/Igreja do Corpo Santo; B - *t'Huys vanden Equipage mester*/Casa do mestre de equipagem; C - *Het Hooft*/Cais do Porto; D - *Het Cruydt huys*/Casa da Pólvora; E - *Het Wacht huys*/Casa da Guarda; F - *De Bateria*/Bateria; G - *Kerckhoff*/Cemitério; H - *Verbrande huysen*/Casas incendiadas; I - *t'Huys vande H. Carpentier*/Casa do Sr. Carpentier; K - *t'Huys vande Am. Walbeek*/Casa do Almirante Walbeek. Fonte: LAET, 1644. Tradução das legendas em: FUNDAÇÃO PRÓ-MEMÓRIA, 1987, pp. 28-29.

Figura 16: Detalhe da figura anterior

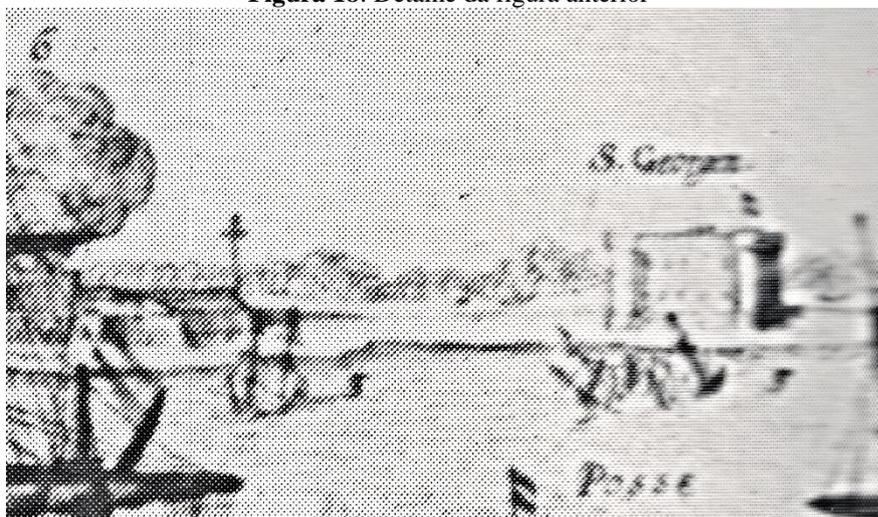
O Cruzeiro reportado na legenda como sendo cemitério está mais próximo ao baluarte da aldeia do Recife do que do Forte de São Jorge, que nem aparece na reprodução, e também mais próximo ao mar do que na figura 21.

Figura 17: Detalhe de ‘Povoado do Recife e Cidade de Olinda em 1630’



Gravura presente em Johannes de Laet. Fonte: FUNDAÇÃO PRÓ-MEMÓRIA, 1987, p. 30. À direita, em vermelho, o Forte de São Jorge e a seta apontando o cruzeiro.

Figura 18: Detalhe da figura anterior



O cruzeiro aparece muito próximo ao baluarte e à paliçada e o forte de São Jorge, no formato de castelo medieval

Nas figuras 19 e 20, no lugar próximo ao que estaria a grande cruz, está a representação de um forte que, pela legenda, parece ser um projeto ainda a ser construído pelos holandeses, talvez um substituto para São Jorge, mas que nunca chegou a ser concretizado. Nele, a possibilidade de um cemitério nas imediações dos fortes não parecia estar considerada. Pode-se pensar que a reativação da área como defesa estava nos planos da WIC, o que explicaria a não remoção das peças de São Jorge para outros fortes.

A área do atual Pilar, dessa forma, teve uma ocupação lenta e tardia, tanto pela necessidade de grandes movimentações de terra para o aterramento e alargamento do istmo como também porque os planos de expansão do Recife se deram no eixo leste-oeste, com ocupação da Ilha de Antônio Vaz e o posterior desenvolvimento urbano nos arrabaldes. A partir de 1654, após a Restauração do domínio Português, segundo Flávio Guerra, o nome do forte “São Jorge” já não era mais utilizado, sendo utilizada a denominação de “Forte da Terra”, em oposição ao Forte do Mar, o de São Francisco. Em 1679, vinte e cinco anos após a retirada da WIC do Brasil e dezoito anos após o tratado de paz entre Portugal e os Países Baixos⁸ o local foi cedido ao capitão-mor João do Rêgo Barros:

Abandonada assim e em ruínas, foi a velha e valorosa fortificação doada pelo governador Aires de Sousa Castro, conforme carta de sesmaria datada de 31 de maio de 1679, ao capitão-mor João do Rêgo Barros, Provedor da Fazenda Real. E rezava a carta de doação que o favor era ‘das vinte e cinco braças de terra no sítio em que estava o forte velho, com todos os seus úteis, e era para nêle se fundar uma igreja de Nossa Senhora do Pilar’ (GUERRA, 1970, p. 11).

A construção da Igreja, a partir de 1680, seria em pagamento de promessa por uma graça alcançada pelo Provedor Rêgo Barros: a aceitação de sua prestação de contas pelo rei (GUERRA, 1970, p. 12). Além do templo, Rêgo Barros também construiu para si uma vivenda e casas para romeiros. A ocupação civil dessa área parece ter sido também de interesse do poder português, sendo considerado menos oneroso que se habitasse o restante do istmo até o forte do Brum do que o investimento na recuperação de um forte já há muito destruído. Pelo menos é que sugere um documento do século XVII “Informações do Estado do Brasil e suas necessidades”, citado por Pereira da Costa, em que se diz:

8 Tratado de Haia de 1661. Neste acordo, as Províncias Unidas dos Países Baixos aceitam que as terras do Brasil permaneçam com Portugal mediante uma indenização de 4.000.000 de cruzados a serem pagos em dezesseis anos em dinheiro, mercadorias e vantagens alfandegárias (MELLO, 1998, p. 225).

Tem o Recife dois fortes aos lados da capela chamada do Bom Jesus, os quais não são de utilidade alguma, nem a poderiam ter, e servem mesmo de estorvo para se estender a povoação do Recife até a força do Brum, que ficaria mais segura com a povoação da praça junto a si, e devia Sua Majestade mandar vender aquelas forças, ou as pedras e os chãos, e que se estendesse a povoação do Recife até o Brum (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 10, p. 479).

A partir daí constituiu-se a primeira ocupação habitacional civil do fora de portas do Recife, o arruado da Igreja do Pilar que depois veio a ser chamada de Rua de São Jorge. A substancial ocupação da área, no entanto, só veio a ocorrer quando a margem oeste do istmo foi aterrada, sendo construída a Rua dos Guararapes (atual Rua Bernardo Vieira de Melo). Mesmo assim, o início da povoação do Fora-de-Portas do Recife foi a partir do término das obras da Igreja e das casas:

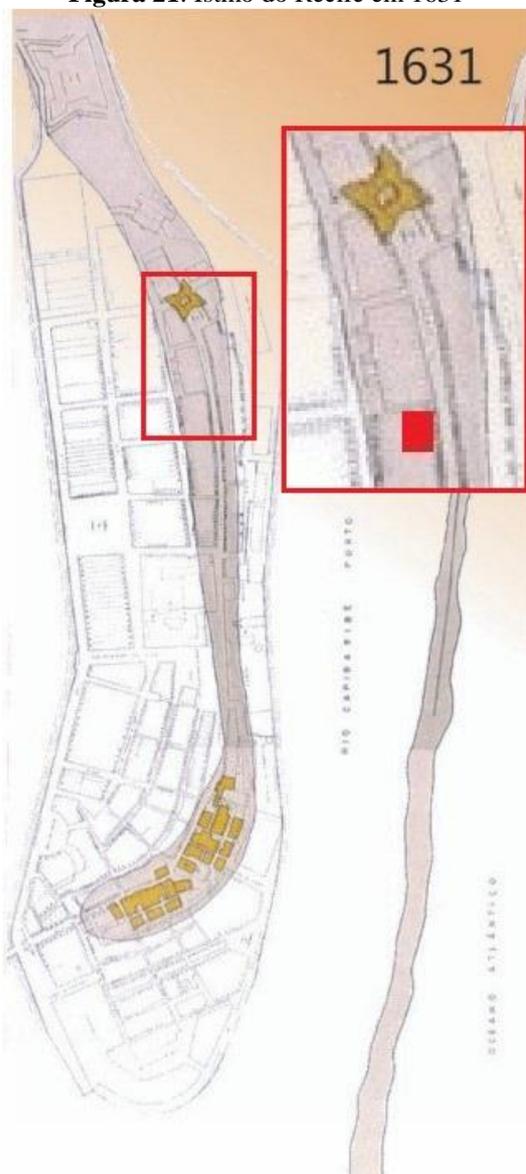
É, incontestavelmente, da construção da antiga capela de Nossa Senhora do Pilar que vem o povoamento de Fora-de-Portas, isto pelas alturas do ano de 1683, data do término das obras de sua construção, que tiveram seus alicerces plantados em 1680. João do Rêgo Barros utilizou nas obras da construção do templo todo o material do demolido forte, entre tijolos, pedras e até mesmo as muralhas, cujos vestígios até bem pouco tempo se viam nas suas proximidades. Além daquelas 140 casas de que fala Loureto Couto, havia também uma casa nobre e grande, que era a residência de João do Rêgo Barros, à direita da igreja (GUERRA, 1970, p. 11).

No início do século XVIII, após a Guerra dos Mascates, João do Rêgo Barros, preso após se envolver no referido conflito, faleceu no cárcere no Forte do Brum. No seu testamento, segundo Pereira da Costa, consta que seu corpo deveria ser sepultado dentro da Igreja do Pilar, e assim foram “seus restos mortais encerrados na capela-mor da igreja, em um jazigo aberto na parede, do lado da epistola” (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 4, p. 176; GUERRA, 1970, p. 13). Posteriormente, a igreja caiu em domínio público no século XIX.

Com a expulsão dos holandeses, estes concentraram a sua produção de açúcar nas Antilhas, provocando uma queda do preço na Europa. Além disso, conforme Cátia Lubambo, a Bahia e o Rio de Janeiro também começaram a exportar açúcar (LUBAMBO, 1991, p. 36). “Os donos dos engenhos concentravam grande parte dos lucros, mas eram imprevidentes e dilapidavam o capital com importações, chegando muitas vezes a empenhar a produção futura do engenho” (BARRETO, 1994, p. 39). Apesar dessa situação desfavorável, Recife e Olinda (agora restaurada) ganham ares mais religiosos com a disseminação da monumentalidade do barroco nos templos e conventos católicos, nas casas particulares e nos edifícios públicos com intuito de reafirmar o domínio da metrópole sobre o Recife. Entretanto, essas obras se concentraram nos edifícios do Recife e de Antônio Vaz, ficando as casas da Rua de São Jorge, o primeiro arruado do Pilar, ao gosto dos moradores.

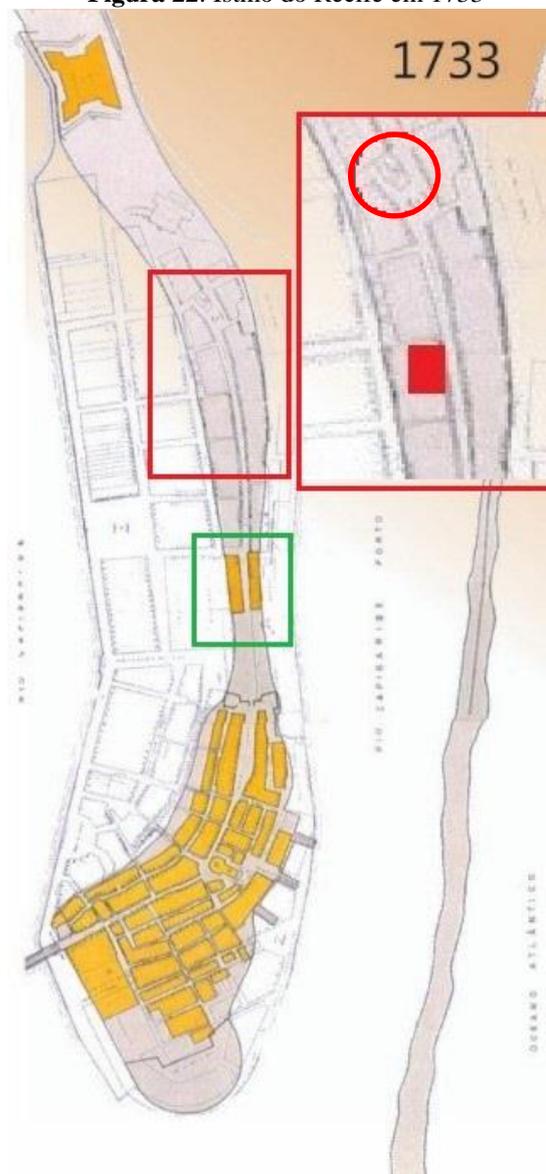
Nas imagens a seguir, mapas históricos digitalizados e outros recentes elaborados pela Empresa de Urbanização do Recife – URB com apoio técnico-científico do Professor José Luiz da Mota Menezes, podem ser vistas as etapas de ocupação do Fora-de-Portas ao longo dos séculos XVII, XVIII, XIX e início do XX e a área correspondente ao Cemitério.

Figura 21: Istmo do Recife em 1631



Elaboração: o Autor com base nas imagens do Departamento de Programação Visual-DP/URB Recife confeccionadas a partir do Atlas Histórico Cartográfico do Recife de José Luiz Mota Menezes.

Figura 22: Istmo do Recife em 1733

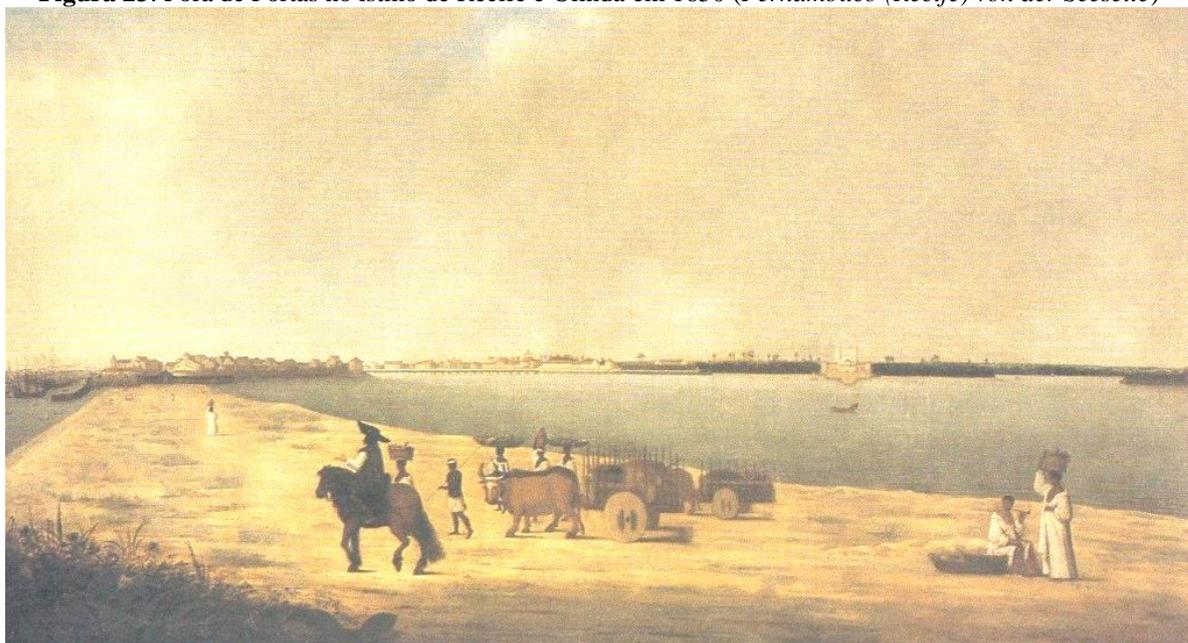


Elaboração: o Autor com base nas imagens do Departamento de Programação Visual-DP/URB Recife confeccionadas a partir do Atlas Histórico Cartográfico do Recife de José Luiz Mota Menezes.

Na figura 21, ao sul do istmo de 1631, encontra-se a aldeia dos arrecifes e, ao norte, assinalado pelo retângulo vermelho, está o Forte de São Jorge, ampliado no canto superior direito da imagem. Nesta ampliação, o retângulo vermelho preenchido assinala o local onde os

enterramentos foram encontrados. Percebe-se que o istmo era bem mais estreito do que atualmente. Quase um século depois, na figura 22, a área norte ainda estava parcialmente desocupada, embora a igreja do Pilar já tivesse sido construída. Infelizmente, o mapa em que foi baseada essa projeção, a Planta do bairro do Recife elaborada por João de Macedo Corte Real e Diogo da Silveira Velloso (figura 24) não contempla a parte norte do Istmo. A ocupação para além dos baluartes (destacada de verde) provavelmente são os alojamentos militares a que Pereira da Costa se refere. Na ampliação do Fora-de-Portas, no canto superior direito da imagem, o local em que estaria a igreja está circulado de vermelho.

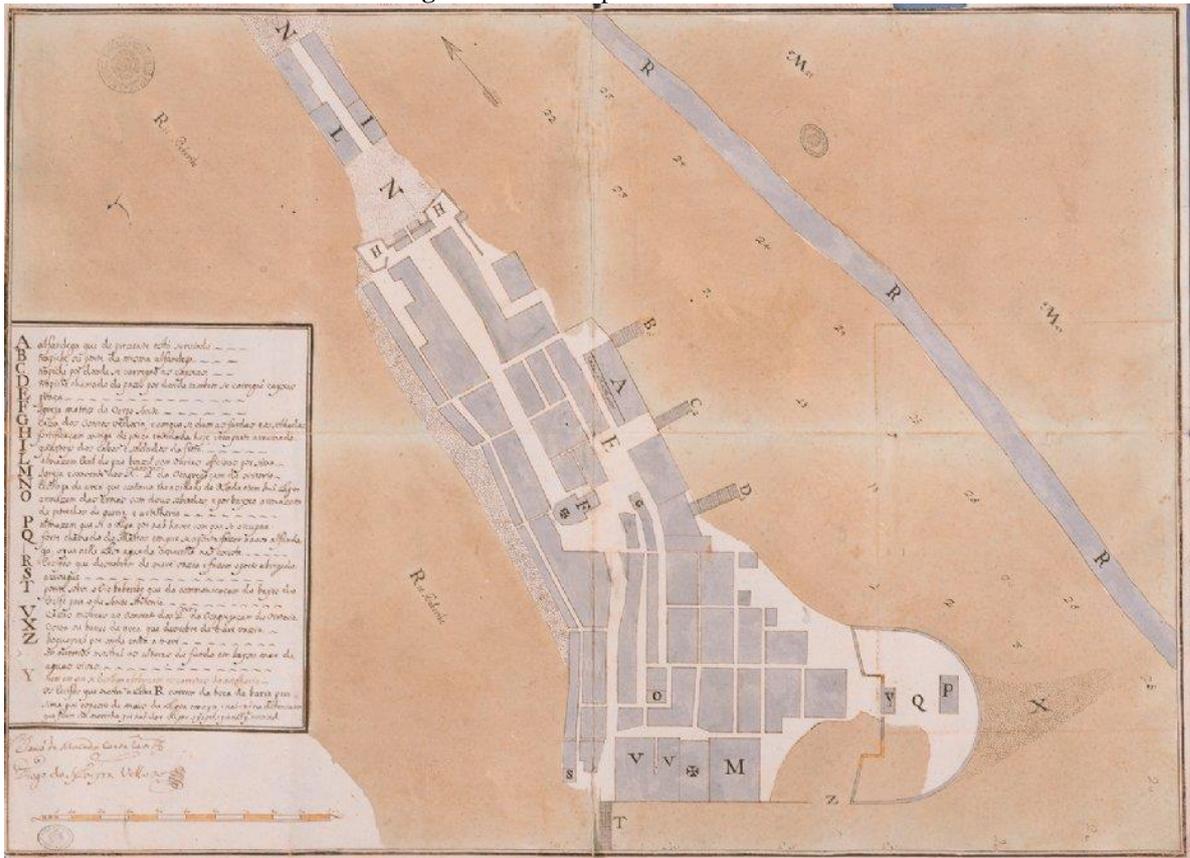
Figura 23: Fora de Portas no istmo de Recife e Olinda em 1650 (*Pernambuco (Recife) von der Seeseite*)



Autor: POST, 1650.

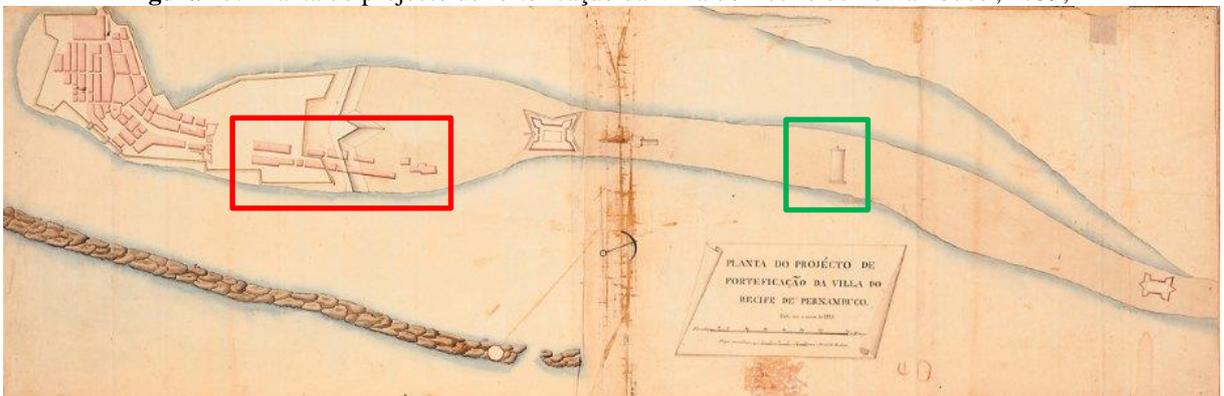
Segundo Loreto Couto, mencionado por Pereira da Costa, em 1746, a Rua de São Jorge, ainda sem denominação, começava no Arco do Bom Jesus se estendendo até Olinda sobre a língua de areia, os primeiros edifícios eram “os quartéis em que se recolhe a gente de guerra, que vem nas armadas, a grande casa da Junta” e logo viriam cento e quarenta casas que formavam todo o comprimento da Rua de São Jorge (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 2 p. 156). Em 1767, foi iniciado um inventário das casas para criar uma denominação para a Rua, mas Pereira da Costa diz que o nome somente aparece em documentos em 1839, com o nome de Rua de Santo Amaro, depois alterada para Rua do Pilar e finalmente, rua de São Jorge, cuja entrada foi alargada em 1873 por meio da demolição de uma escadaria do prédio da Intendência de Marinha (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 2 p. 156).

Figura 24: Recife por volta de 1733.

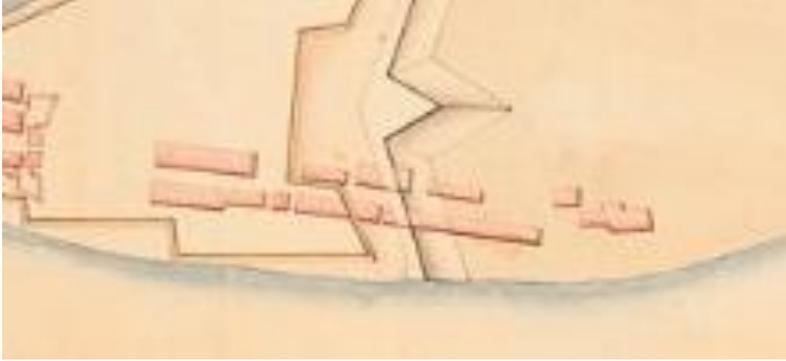


Autor: CORTE REAL; VELLOSO, 1733.

Figura 25: 'Planta do projecto de fortificação da Villa do Recife de Pernambuco', 1739,



Autor: VELLOSO, 1739.

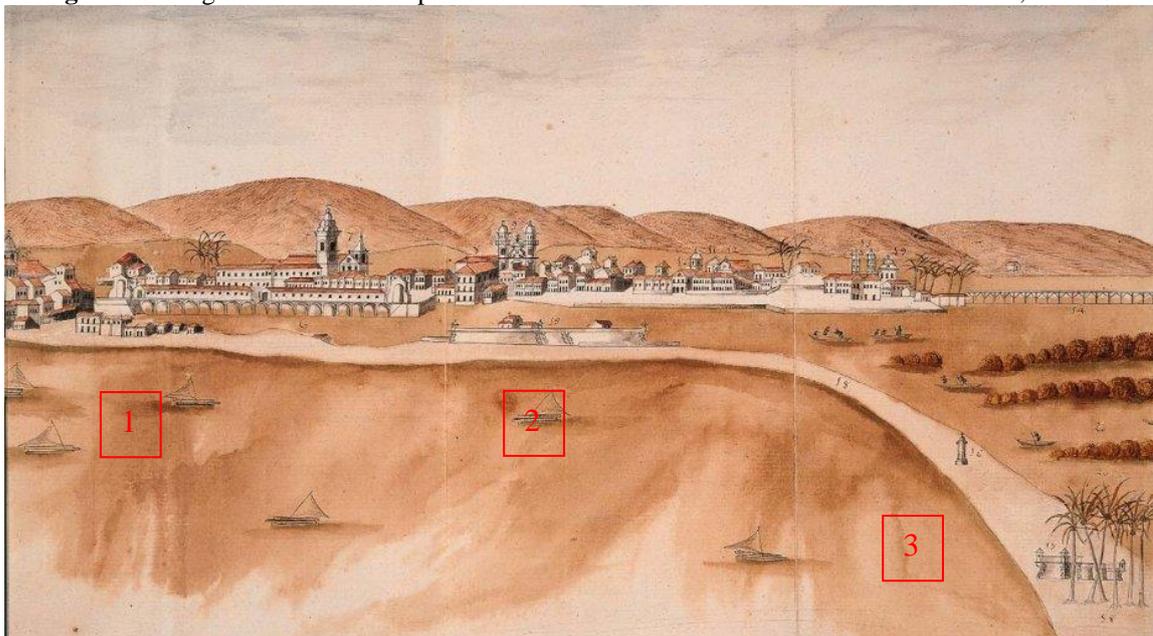
Figura 26: Detalhe da figura 25

Arruado de casas e a Igreja do Pilar. Por essa planta, tem-se a impressão de que havia uma intenção de ampliar a área do bairro do Recife para norte, estendendo-se as muralhas, derrubando parte do casario

Figura 27: Detalhe da figura 25

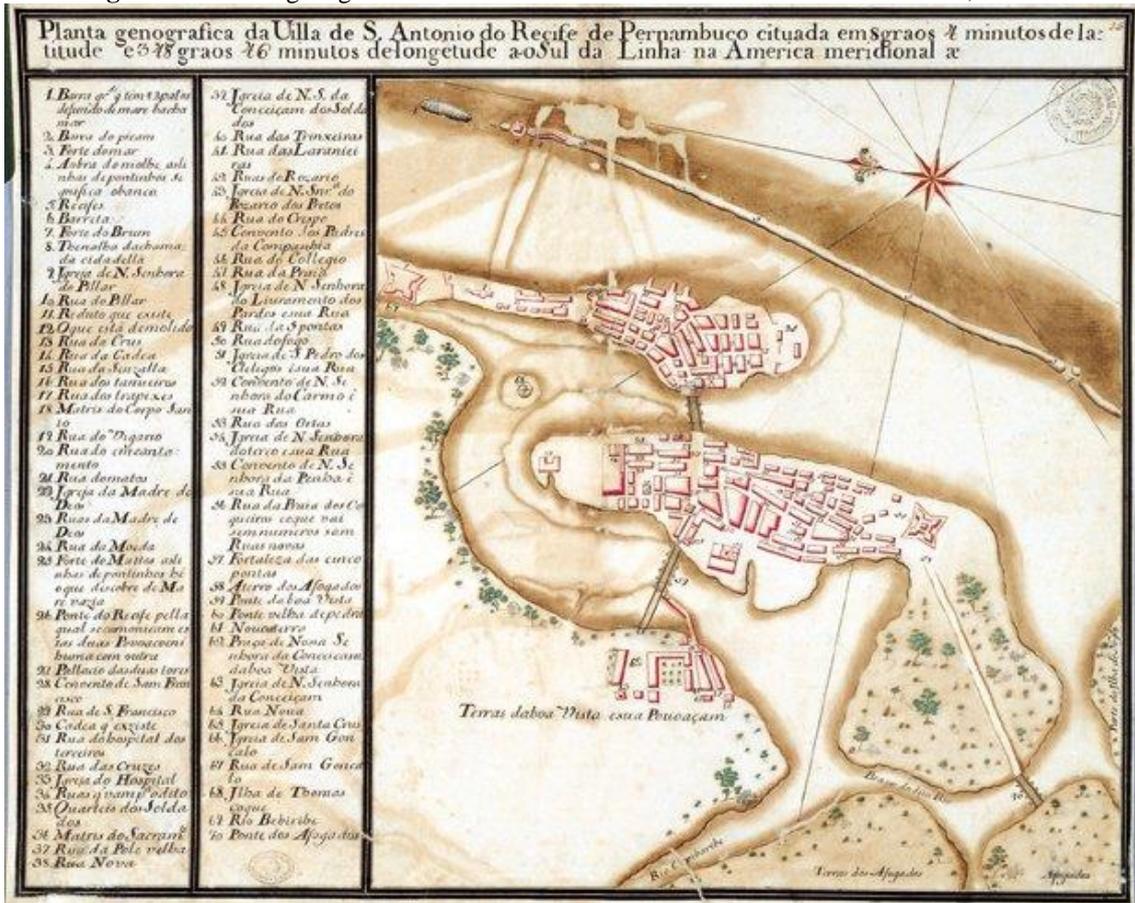
A Cruz do Patrão, próximo à sua localização atual

Na figura 25, o Fora-de-Portas (destacado em vermelho) seria parcialmente demolido para expandir os baluartes mais para o Norte, pelo que a planta leva a crer. Tantos anos depois da Restauração Pernambucana, qualquer memória em relação a algum enterramento na área parece já ter desaparecido completamente. A partir desse período, a Cruz do Patrão (destacada em verde e figura 27) já aparece mais próxima à sua localização atual, muito diferente do grande cruzeiro que aparecia nos primeiros desenhos e mapas.

Figura 28: Fragmento de 'Planta e plano da Villa de Santo Antonio do Recife Pernambuco', de 1759

Legenda: (1) Arruado do Pilar, (2) Forte do Brum e (3) Cruz do Patrão (3). Autor: VILHENA, 1803 [1759].

Figura 29: 'Planta genográfica da Villa de S. Antonio do Recife de Pernambuco...', de 1763



Autor: MIRANDA; AMARAL; ABREU, 1763.

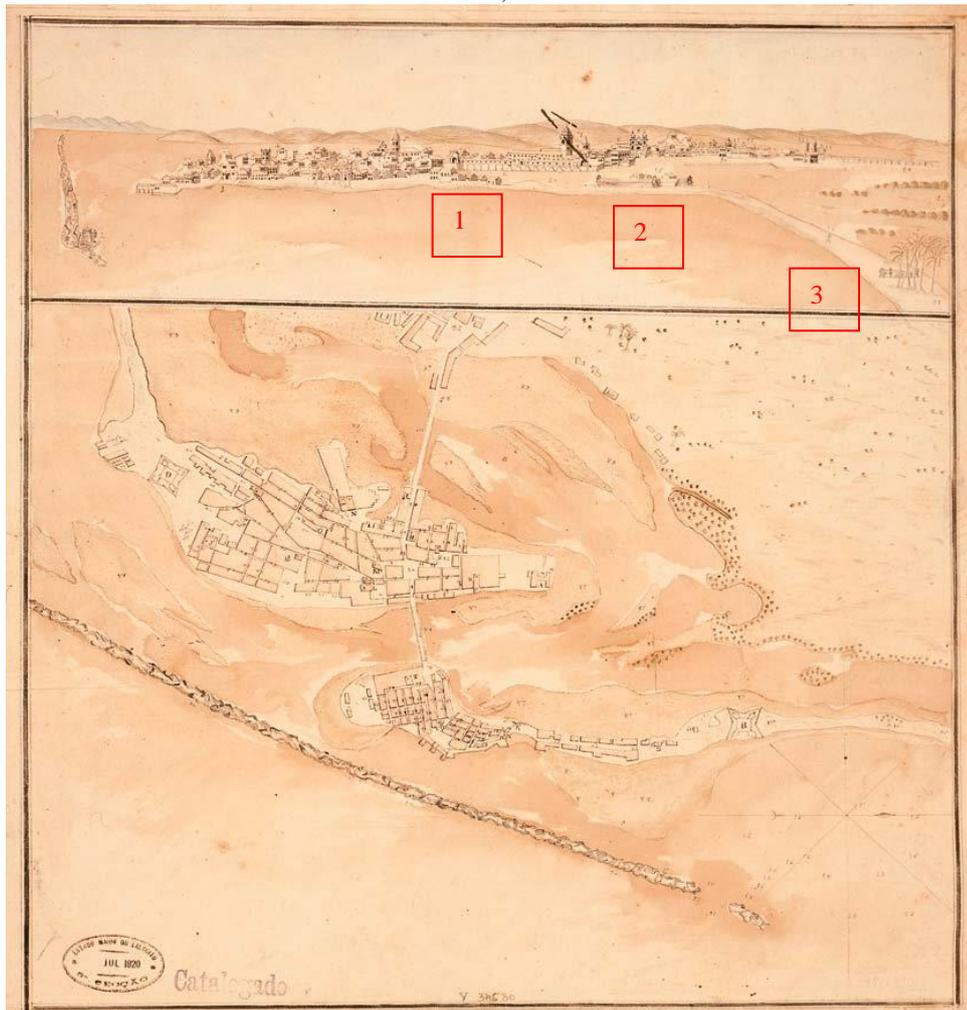
Figura 30: Detalhe da figura anterior.



Na segunda metade do século XVIII (figura 29), o arruado da Igreja do Pilar manteve-se praticamente o mesmo desde a época da construção da igreja do Pilar (figura 30, seta em vermelho). O local aproximado onde foram encontrados os enterramentos (figura 30, retângulo azul) também já estava construído por essa época, reforçando a ideia de não haver conhecimento sobre um cemitério após a Restauração Pernambucana.

Na figura 31, percebe-se que a parte superior, a perspectiva a partir do norte do Istmo, com a Cruz do Patrão (3) é bastante semelhante à figura 28, cópia da perspectiva do Padre Caetano, mas ambas mostram o quanto a “Villa do Recife” havia crescido em direção ao continente e tão pouco em direção à lingueta de areia do istmo. Nos detalhamentos (figuras 32 e 33), a quadra 55 (1), onde foram encontrados os enterramentos, já estava construída assim como boa parte da rua que ia até a Igreja do Pilar (2), mas o trecho que continuava até o Forte do Brum (3) ainda permanecia vazio. Os aterros ainda não haviam sido feitos e somente nas décadas seguintes é que a rua começaria a se estender mais para o norte, em direção ao Brum. Nas figuras seguintes, o mapa da URB (figura 36) foi feito tendo como base a ocupação representada na figura 34. Nesse período, a coroa portuguesa já havia explicitamente proibido a construção nos terrenos de marinha, o que incluía o istmo, impedindo legalmente a expansão da vila mais para o norte.

Figura 31: 'Planta do Plano da Villa de Santo Antonio do Recife de Pernambuco situada em 8 graos e 4 minutos de latitude e 348 graos e 46 minutos de longitude na America Meridional', de 1773.



Autor: VILHENA, 1773

Figura 32: Detalhe da figura anterior



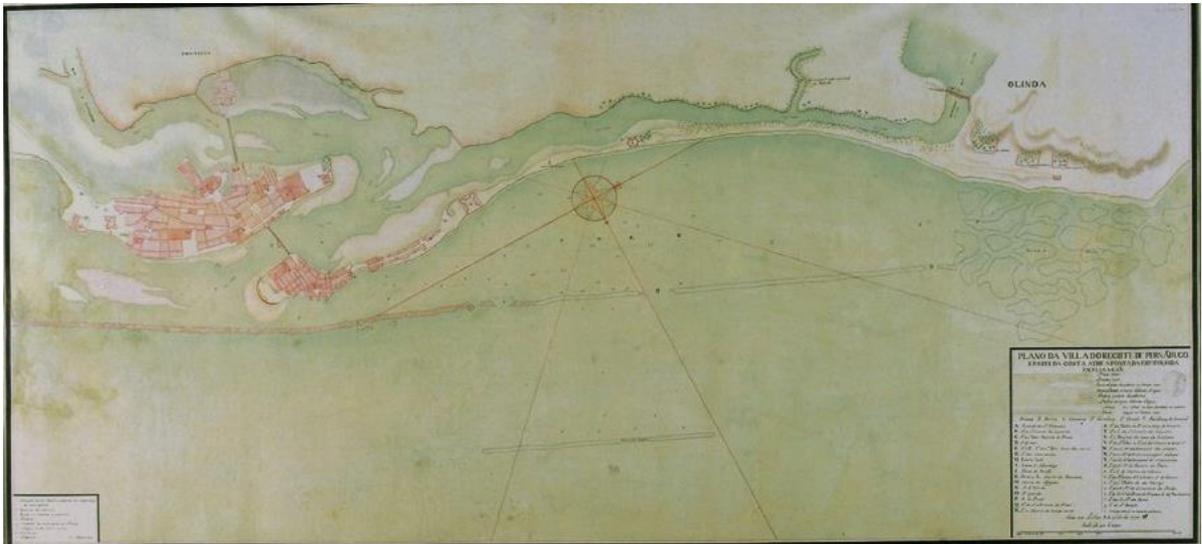
Legenda: (1) Arruado do Pilar, (2) Forte do Brum e (3) Cruz do Patrão.

Figura 33: Detalhe da figura 31.



Legenda: (1) Quadra 55, (2) Igreja do Pilar e (3) Forte do Brum.

Figura 34: Plano da Villa do Recife de Pernambuco e parte da costa athe a ponta da Cid. d'Olinda, 1776, de autor não identificado.



Fonte: PLANO DA VILLA DO RECIFE, 1776

Figura 35: Detalhe da figura anterior



Legenda: Retângulo vermelho: arruado do Pilar; Seta vermelha: Igreja do Pilar.

Figura 36: Projeção do mapa do Recife de 1776**Figura 37:** Projeção do mapa do Recife de 1808

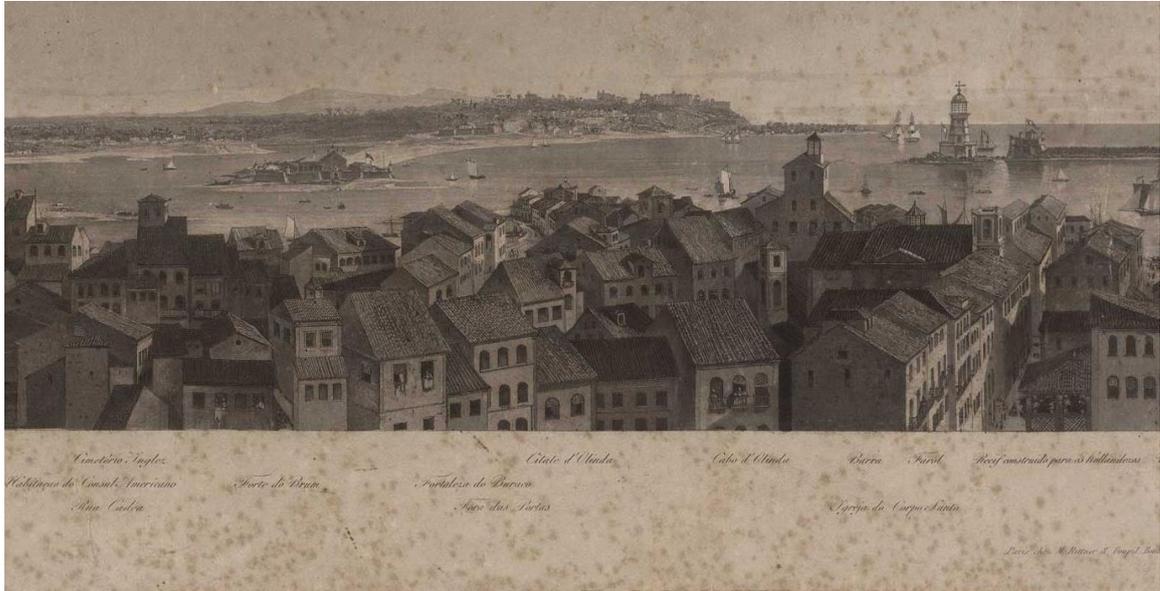
Elaboração: o Autor com base nas imagens do Departamento de Programação Visual-DP/URB Recife confeccionadas a partir do Atlas Histórico Cartográfico do Recife de José Luiz Mota Menezes.

Elaboração: o Autor com base nas imagens do Departamento de Programação Visual-DP/URB Recife confeccionadas a partir do Atlas Histórico Cartográfico do Recife de José Luiz Mota Menezes.

Em 1776 (figuras 34 e 35), observa-se que o arruado do Pilar praticamente permaneceu com a mesma configuração desde 1759, no entanto outras construções foram adicionadas mais ao norte. A Igreja de Nossa Senhora do Pilar (figura 36, seta em vermelho) já estava se cercado de construções com a povoação de fora de portas se estendendo até lá. Entretanto, ainda não haviam sido feitos os aterros na parte norte, em direção ao continente. O retângulo vermelho preenchido na figura 36 marca o local dos enterramentos, já coberto pelas edificações. No

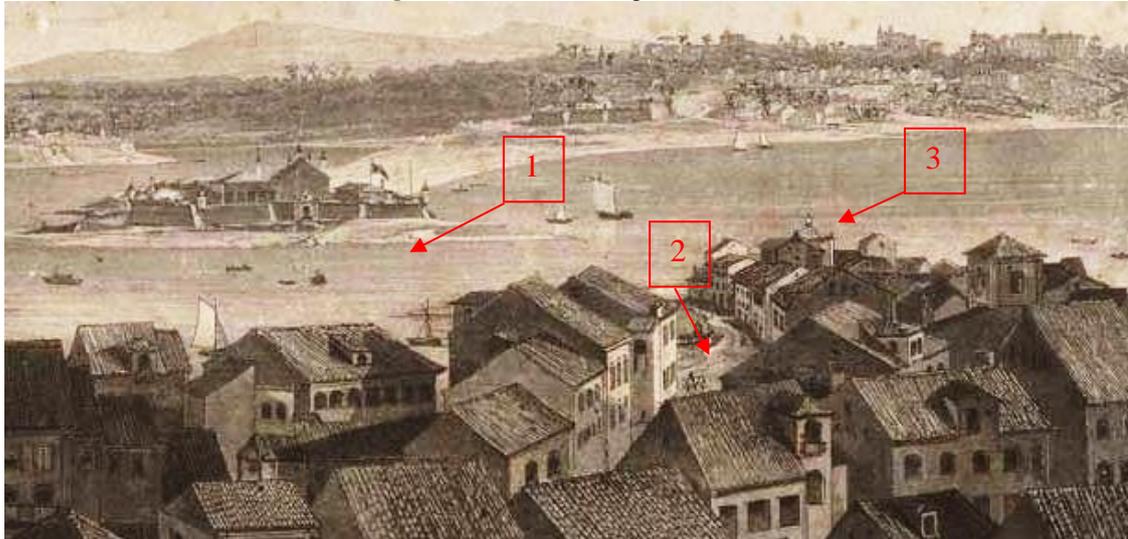
século seguinte, o XIX, parte do que compõe hoje o Pilar continua submersa, mas a área dos enterramentos já estava habitada e com aterros em direção ao mar.

Figura 38: Detalhe da gravura ‘Panorama de Pernambuco’



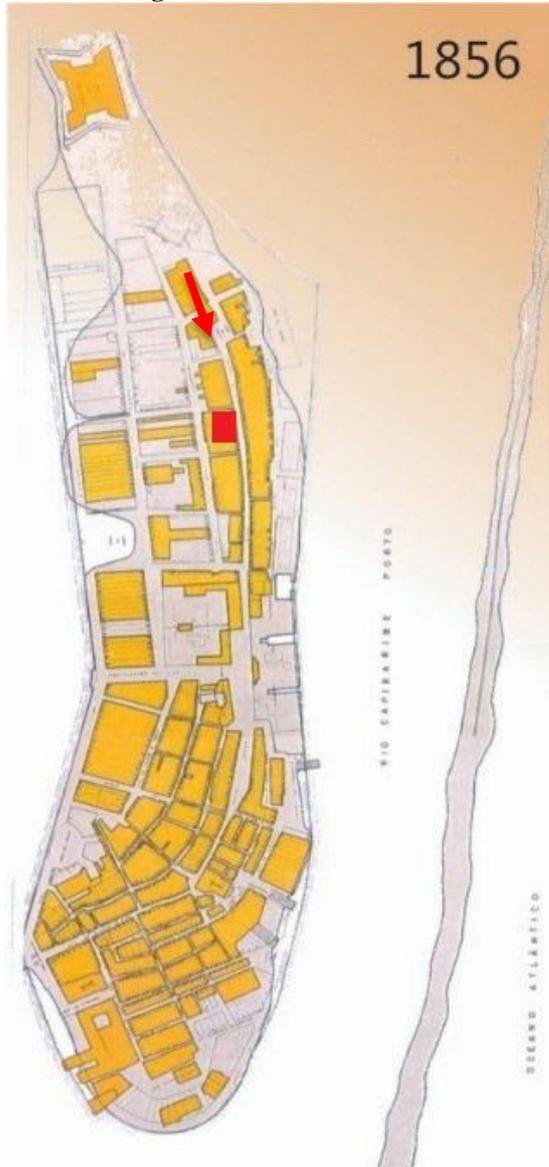
Autor: SALATHÉ, 18--.

Figura 39: Detalhe da figura anterior



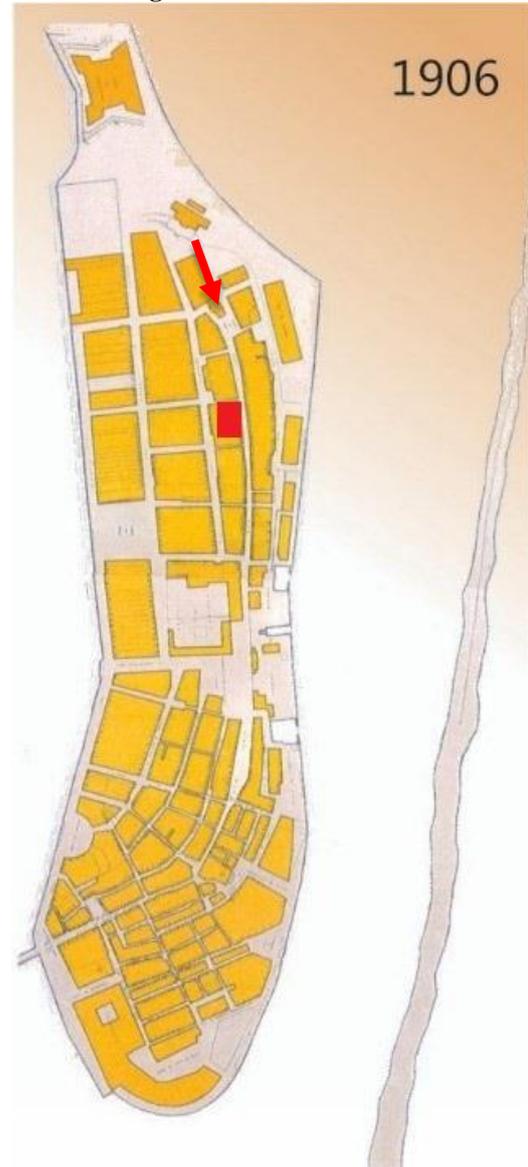
Nesta ampliação com alteração de luz e contraste para melhorar a visualização, vê-se o istmo parcialmente alagado (1) e a Rua dos Guararapes (2) já parcialmente construída, enquanto a igreja do Pilar (3) está quase totalmente oculta pelos sobrados.

Figura 40: Recife em 1856



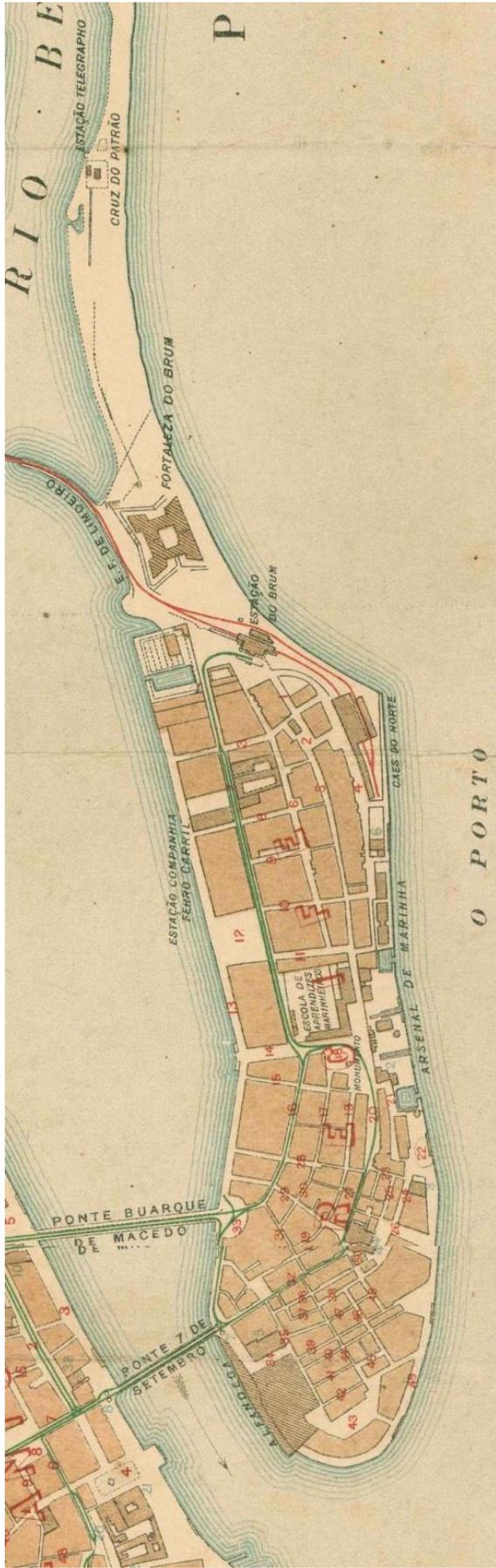
Elaboração: o Autor com base nas imagens do Departamento de Programação Visual-DP/URB Recife confeccionadas a partir do Atlas Histórico Cartográfico do Recife de José Luiz Mota Menezes.

Figura 41: Recife em 1906



Elaboração: o Autor com base nas imagens do Departamento de Programação Visual-DP/URB Recife confeccionadas a partir do Atlas Histórico Cartográfico do Recife de José Luiz Mota Menezes.

Figura 42: Mapa da Cidade de Recife/PE do Ano de 1906



Autor: FOX, WHITLEY, 1906

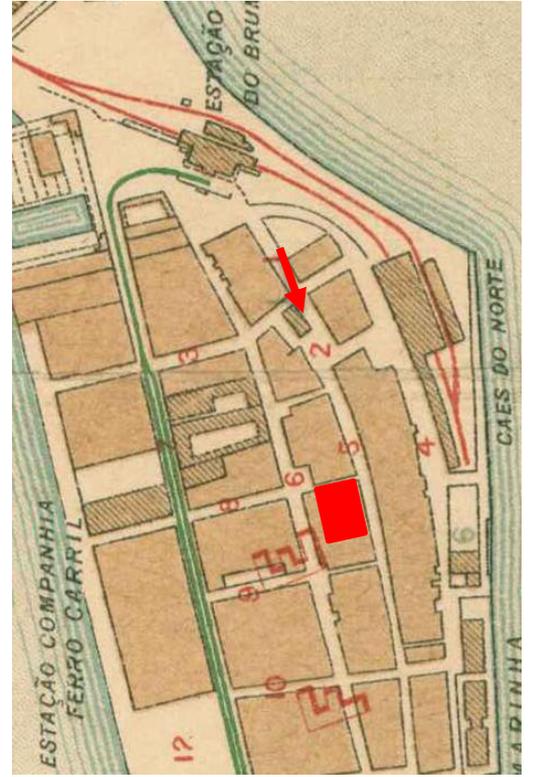


Figura 43: Detalhe da figura anterior. Sete em vermelho indica a Igreja de Nossa Senhora do Pilar e quadrado vermelho marca o local dos enterramentos.

A partir dos aterramentos feitos do século XVIII para o XIX (figuras 36 e 37), outras ruas foram sendo construídas na vizinhança. Em 1838, foi construída a Rua Nova do Pilar, junto à Rua do Pilar/de São Jorge por trás da Igreja, “em prolongamento à maré pequena, ou lado oeste da península banhada pelo rio Beberibe, e ao mesmo tempo que se prosseguia no aterro dos alagados restantes, para o prosseguimento, da construção do novo arruamento, que recebeu do vulgo a denominação de Rua Nova do Pilar” (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 2, p. 163). No ano seguinte, foi a vez da construção da Rua de Santo Amaro ou Rua Nova de Santo Amaro (figuras 39 e 40), posteriormente denominada Rua dos Guararapes (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 2 p. 156), atualmente conhecida como Avenida Bernardo Vieira de Melo, cuja denominação de Guararapes “é de notável reminiscência histórica, porquanto comemora a vitória das nossas duas batalhas feridas contra o invasor holandês nos memoráveis montes Guararapes, em 19 de abril de 1648 e 19 de fevereiro de 1649” (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 2, p. 163).

Na figura 40, na segunda metade do século XIX, boa parte do Pilar já se encontrava tal como ele é hoje, emerso/aterrado e com vários de seus lotes construídos. Nota-se que a ocupação do antigo Fora de Portas se estendeu para oeste, na parte do rio, com os novos aterros. O século XIX é, então, o momento de maior ocupação urbana do Pilar. Além do fortalecimento das transações comerciais com a abertura dos portos em 1808, a Lei Imperial de 1º de outubro de 1828 (promulgada somente em 1835) regulamentou o funcionamento das Câmaras Municipais e Assembleias Provinciais, determinando-lhes as funções específicas e compartilhadas, como, por exemplo, o espaço urbano (RAMOS et al., 2013b), o que hoje poderia ser chamado de controle urbano.

As Assembleias definiam os limites municipais e realizavam as obras urbanas estruturadoras (estradas e edifícios públicos entre outros), restando às Câmaras as ações pormenorizadas através das Posturas Municipais (SOUZA, 2002, p. 116). Ressalta-se que a área do Pilar era terreno de marinha e que, desde o século XVIII, era legalmente proibido construir nessas áreas por questão de estratégia de defesa. No entanto, as legislações imperiais abriram uma exceção: tornariam os terrenos de marinha utilizáveis para a construção por particulares, embora as terras não deixassem de ser nunca patrimônio do Império, sendo necessário o pagamento de foro (taxa) pelo requerente do terreno. Considerando também o substancial aumento da população do Recife ao longo do século XIX, a ocupação dessas áreas parecia ser inevitável. Estima-se que a população passou de

34 mil habitantes, em 1822, para 150 mil, em 1893 (SOUZA, 2002, p. 130). Os aterros também serviam às novas ideias higienistas, as quais pregavam que os ares dos terrenos alagadiços e mangues eram nocivos à saúde pública e, portanto, deveriam ser sanitizados (SOUZA, 2002, p. 160). Assim como os cemitérios, que deixariam de ser nas igrejas e passariam a ser campos de inumação longe de áreas habitadas.

Para organizar esse novo cenário, a Câmara do Recife elabora um Código de Posturas Municipais para as construções na cidade, as *Posturas Adicionaes* de 1839, seguindo as recomendações do engenheiro militar alemão John Bloem, que havia sido contratado como “Encarregado da Arquitetura da Cidade”. Tais posturas tinham por objetivo organizar o novo arruamento da cidade com a padronização das fachadas de modo a conferir um aspecto organizado e mais estético ao Recife e seus arrabaldes (DUARTE; RAMOS, 2014, p. 87).

Com o incremento do comércio, o Porto do Recife precisava de modernizações para o novo volume de mercadorias. Bloem também ficou incumbido de dar um parecer sobre a situação, especialmente a respeito das águas do Beberibe, as quais entravam imediatamente no Porto. A proposta feita por Gervásio Pires Ferreira foi “a construção de um istmo ou aterro desde a igreja do Pilar até o Erário Velho, outrora ilha do Governador, para de um e de outro lado se edificarem armazéns e casas, ficando ao centro uma rua de 40 palmos”, semelhante a outro projeto apresentado antes por Bernardo Luís Ferreira ao Conselho Geral da Província, em que a nova rua de aterro começaria no Arsenal da Marinha e iria até o Palácio do Governo (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 8, p. 77). Em 1855, a Comissão de Hygiene Pública da Província envia à Câmara do Recife o documento “Bases para um plano geral de edificações na cidade” que propunha novas regras de construção que priorizassem a saúde pública. Mas somente em 1868 é que a Câmara incorpora definitivamente as considerações da Comissão de Hygiene Pública e a Lei Provincial nº 1.129, de 26 de junho de 1873 consolida o Código de Posturas do Recife, incorporando o código de 1831 e as novas recomendações surgidas nos anos posteriores (RAMOS et al. 2013b).

Se por um lado, o poder público via a parte norte do istmo como um problema a ser resolvido, seja para manipulação de terras para melhoramento do Porto, seja para aumento das áreas úteis para a construção, os viajantes da época o viam pelas suas características cênicas. Henry Koster, um dos mais citados, descreve o istmo do Recife como um banco

de areia que se desdobra de Olinda em direção ao sul e termina no bairro do Recife, que parece flutuar sobre as ondas:

A vila de Santo Antonio do Recife, comumente chamada Pernambuco, embora este seja propriamente o nome da capitania, consiste em três bairros ligados por duas pontes. Próximo, uma longa faixa de areia se estira, desde o pé da colina [*Olinda*], onde, para o sul, está situada Olinda. A extremidade meridional desse banco se alarga e forma o local desta parte da cidade, particularmente chamada Recife, colocada precisamente sobre o arrecife. [...] **A maior parte do banco de areia, entre Olinda e a vila, está descoberta e sobre ela o mar rebenta com fúria. Os armazéns são construídos com a proteção desse arrecife. A maré sobe entre as pontes e cerca o quarteirão central. Do lado de terra há uma considerável extensão de água, tendo muito a aparência de um lago, estreitando-se para Olinda, onde alcança as ruas do lugar, facilitando as comunicações entre as duas cidades.** A vista dessas casas, que olham as águas, é longa e linda. As margens opostas são cobertas de árvores, de casinhas brancas, entre campos e altos coqueiros. (KOSTER, 1942 [1816], pp. 33-34 – **grifo nosso**).

Já o francês Louis F. Tollenare, no Brasil entre os anos de 1816 e 1818, não parece ter tido a mesma impressão agradável do istmo, pelo que deixou registrado em seu “Notas Dominicaes”:

[...] esta situação insular e peninsular é pouco favorável ás excursões que um passeante á pê queira fazer em redor da cidade. Ensaiei sahir pela península que conduz do Recife a Olinda; é, porém, de uma areia arida e movediça que a torna pouco praticável; mas, a gente do paiz que anda descalça encontra terreno mais solido seguindo por dentro d'agua ou proximo a ella; preferem o lado occidental que não é batido pelas vagas; do outro lado goza-se da vista do immenso Oceano e da navegação dás jangadas. Todos os pescadores habitam esta parte septentrional do Recife. Na praia não se encontram conchas de especie alguma. [...] (TOLLENARE, 1905 [1816], p. 41).

Maria Graham, inglesa que também esteve em Pernambuco nesse período, teve experiências conflitantes: na ida para Olinda, quando cavalgou pelo areal, dizendo ela ser os arbustos do local muito bonitos “com folhas grossas e flores vermelhas em forma de campainha; muitos são como os do mundo oriental; muitos são todos novos para mim [...] (GRAHAM, 1821, p. 139 e 140). Na volta, no entanto, ela se chocou bastante com os cães que devoravam um braço de um negro enterrado nas proximidades da Cruz do Patrão (GRAHAM, 1821, pp. 120-121), pois dizia-se que era ali o local determinado pelos senhores para que se enterrassem os corpos dos escravos.

Figura 44: Istmo de Olinda e Recife a partir da Igreja da Misericórdia.



Autor: BASSLER, 1847

No âmbito da Administração Pública, as propostas higienistas ganharam tanta força na segunda metade do século XIX que chegaram no Recife do século XX justificando até mesmo a demolição da Igreja do Corpo Santo, primeiro templo católico do Recife. Nesse momento, o bairro do Recife já tem praticamente a sua conformação atual, com toda a área do antigo Recife Fora de Portas construída. Porém, as obras de modernização do Recife na década de 1910, atingem a parte sul do istmo, reconstruindo-a completamente. Seguiam-se as orientações higienistas do século anterior a exemplo das transformações ocorridas em Paris realizadas pelo prefeito Georges-Eugène Haussmann entre 1852 e 1870, as quais buscavam melhorar a circulação e a higiene da cidade. A parte norte, sofreu com as obras da construção do molhe de Olinda, segundo informações do Centro de Estudos Avançados da Conservação Integrada – CECI, as quais causaram uma mudança no fluxo das ondas que levaram ao rompimento do istmo entre 1912 e 1915, ocasionando a oportunidade de fazer um canal de comunicação do anteporto com a bacia do Beberibe, proposta originada nas discussões do século XIX que levaram à confecção do “projeto de Melhoramento do Porto do Recife, de 1874 (CECI, 2004).

O casario do século XIX do Pilar ficaria de pé ainda até a década de 1970, quando foi demolido por motivos logísticos e econômicos: dar lugar às novas instalações do Porto do Recife, obra que não foi efetivada pois o volume de mercadorias no final da década passou a ser dividido com o Porto de Suape⁹. A área, então, foi reocupada por famílias de tarefeiros do porto, com a construção de barracos nas ruas do Pilar, formando a “Favela do Rato”, posteriormente denominada “Comunidade do Pilar”.

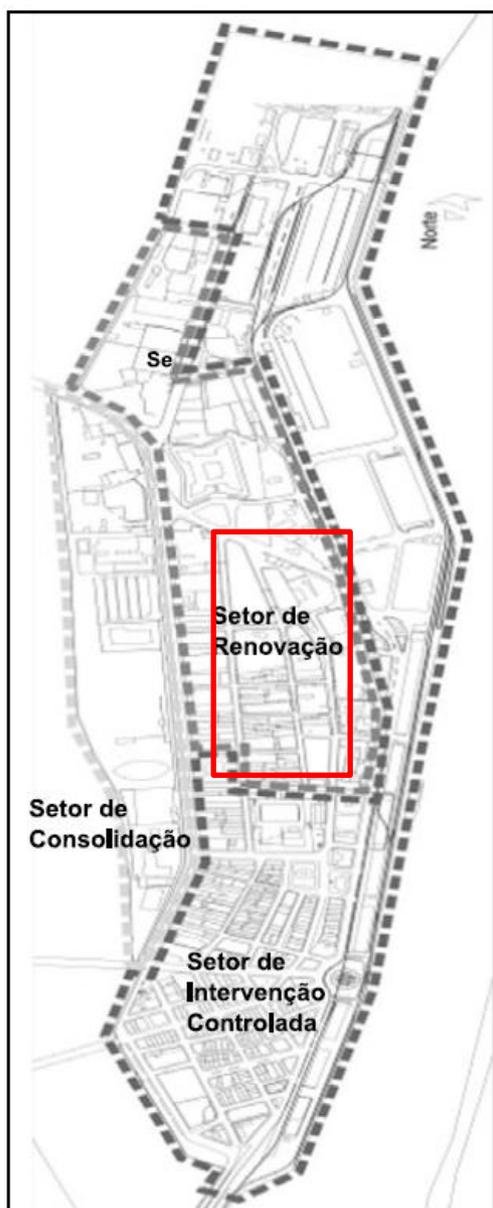
As propostas de recuperação para o bairro do Recife vinham sendo feitas desde então e dentre elas destaca-se o Plano de Preservação dos Sítios Históricos da Região Metropolitana do Recife – PPSH, proposto pela Fundação de Desenvolvimento da Região Metropolitana do Recife – FIDEM, pelo então Serviço do Patrimônio Histórico e Arquitetônico Nacional – SPHAN e pela Fundação Pró-Memória que buscava a proteção do patrimônio edificado do bairro (LACERDA, 2007). Nenhuma proposta, entretanto, considerava essas questões folclóricas para os programas de preservação, provavelmente por questões inerentes às políticas preservacionistas de então. Posteriormente, a Prefeitura criou o Escritório do Bairro do Recife, cujo principal objetivo era:

[...] restaurar a memória dos seus habitantes e integrá-los nos processos de elaboração dos projetos de intervenção. Assim, as ações eram essencialmente voltadas para os habitantes das favelas, os empregados do porto e as prostitutas. Nesse cenário, o comportamento dos principais atores econômicos (os dirigentes do porto, os grandes proprietários, os atacadistas, os dirigentes de grupos financeiros, dentre outros) foi afastar-se do processo (LACERDA, 2007, p. 625).

Essa memória não parece ter sido bem resgatada, pois novamente as questões folclóricas e a riqueza antropológica do lugar não foram consideradas tão importantes. Na década seguinte, houve uma aproximação maior entre governos municipal e estadual e em 1992 foi criado o Plano de Revitalização do Bairro do Recife – PRBR, efetivando a divisão do bairro em três grandes setores, o de Intervenção Controlada (parte sul da ilha e o Porto), o de Consolidação Urbana (parte oeste da ilha, onde estão os prédios da Administração Pública) e o de Renovação Urbana (parte central e norte da Ilha onde está localizado o Pilar/Fora de Portas), mencionado no PRBR como setor estratégico para o desenvolvimento do plano (DUARTE, 2013).

⁹ Os estudos para a construção do Porto de Suape foram iniciados ainda na década de 1960, mas as obras só começaram em 1974. Oficialmente, a empresa Suape – Complexo Portuário Industrial foi criada pela Lei Estadual 7763, de 7 de novembro de 1978. Disponível em <http://www.suape.pe.gov.br/institucional/historic.php>.

Figura 45: Divisão do Bairro do Recife segundo as propostas do PRBR, de 1992



Destacado em vermelho a localização do Polo Pilar dentro do Setor de Renovação. Fonte: MARINHO, G., 1998 *apud* LACERDA, 2007, p. 626.

Figura 46: Polo Pilar dentro do setor de Renovação



Area a ser impactada pela Requalificação Urbanística atual demarcado pelo sombreado amarelo. Fonte: DUARTE, 2013, p. 65.

O ponto alto desse plano da década de 1990 foi a aprovação da Lei Municipal 16.290, em 1997, que implantava o Plano Específico de Revitalização da Zona Especial de Preservação do Patrimônio Histórico-Cultural (ZEPH) 09 – Sítio Histórico do Bairro do Recife, regulamentando as condições de uso e ocupação do solo e os mecanismos de

planejamento e gestão (RECIFE, 1997). Neste documento, o Pilar é descrito considerando tão somente o patrimônio edificado:

Art. 44. O Pólo Pilar consiste em local de baixa densidade construtiva para o qual será incentivada a promoção de empreendimentos de renovação urbana, com maior padrão de adensamento e diversificação de usos e atividades, segundo índices urbanísticos do SR [SETOR DE RENOVAÇÃO].

Parágrafo Único. A análise de projetos e intervenções para o Pólo Pilar deverá considerar peculiaridades do conjunto, tomando como referência:

- a) as características arquitetônicas dos monumentos tombados;
- b) a expressão estilística protomoderna de edificações da Fábrica Pilar;
- c) a edificação isolada, na esquina da rua Bernardo Vieira de Melo com a Rua do Pilar remanescente do casario originário da ZEPH-09, descrita como Elemento Preservável no Anexo II desta Lei. (RECIFE, 1997)

Embora o poder público começasse a voltar seus olhos para o Pilar, as intervenções ficaram apenas nas propostas, pois o carro chefe da revitalização do bairro do Recife na década de 1990 continuava sendo a parte sul do Bairro. Justamente a área destinada à renovação foi mantida na estagnação.

Diante desta realidade e dos investimentos feitos na parte sul do bairro, com a revitalização do Marco Zero e dos Polo Madre de Deus e Bom Jesus, os quais não refletiram uma melhoria da qualidade de vida dos habitantes do bairro (MEIRELLES, 2006a), as pressões por investimentos sociais na área do Pilar culminaram na elaboração de um programa de obras de infraestrutura básica para a população da parte norte do bairro, o qual foi posto em prática a partir da segunda década do século XXI, dentro de cuja execução, os trabalhos de arqueologia identificaram o cemitério.

Conhecendo um pouco melhor a história da ocupação do norte do bairro do Recife, no próximo capítulo serão apresentadas as informações a respeito das práticas e rituais de morte de judeus e cristãos e sua relação com os espaços dos vivos. Em alguns momentos, a proximidade com os mortos parece ser algo desejável, no entanto, de que maneira isso se daria? Da mesma forma que ocorreu no Pilar, com a construção de casas sobre os sepultamentos?

2. PRÁTICAS MORTUÁRIAS E O CONTEXTO JUDAICO-CRISTÃO

As práticas mortuárias ou funerárias estão relacionadas à intencionalidade da deposição do morto, a qual é permeada pelas ideias que os vivos possuem da morte e seu contexto (ritos, mitos e crenças de um grupo sobre o fenômeno da morte), tal como Sérgio Monteiro da Silva, em sua tese “Arqueologia das Práticas Mortuárias em sítios pré-históricos do litoral do estado de São Paulo”, comentando sobre as características recorrentes nas sociedades humanas frente à morte: “os vivos participam com os funerais, o sepultamento e a idéia de espírito, enquanto que o morto, objeto das ações dos vivos, constitui um dos extratos físicos (ou não) dessas etapas” (SILVA, 2005, p. 27).

A escolha do termo “práticas mortuárias” para os estudos arqueológicos referentes à morte foi feita pela sua abrangência, conforme defendido por Marily Simões Ribeiro, em seu livro “Arqueologia das práticas mortuárias” (RIBEIRO, 2007, p. 20). “Práticas” e não “Rituais” porque a Arqueologia não possui a capacidade de apreender os ritos de morte e sepultamento de uma sociedade no seu todo, apenas aqueles que deixaram marcas materiais perceptíveis num contexto arqueológico. Já a definição de “Mortuárias” requer uma rápida revisão do que foi dito sobre seu uso. Ribeiro fala que a expressão “Arqueologia da Morte” (*Archaeology of Death*) foi usada a partir dos anos 1970 na Inglaterra e nos Estados Unidos sem muita discussão a respeito da nomenclatura, semelhantemente na França, em que as denominações “*Archéologie des Cimetières*” e “*Archéologie Funeraire*” foram substituídas na década de 1980 por “*Archéologie de la Mort*” ou mesmo por “*Ideologie de la Mort*” (RIBEIRO, 2007, p. 18). Para a autora, “Arqueologia da morte” parece um tanto impreciso para o objeto de estudo arqueológico, pois a morte é um fenômeno biológico, fugindo do escopo da Arqueologia, embora esteja bastante difundido, enquanto que “Arqueologia dos Cemitérios” já parece ser preciso demais, pois nem todas as inumações ocorrem em cemitérios.

Um outro termo referido por Ribeiro é *Burial Archaeology*, cuja tradução direta seria “Arqueologia dos Sepultamentos”, que não traria, contudo, a abrangência de tratamentos dados aos corpos compreendendo as crenças, símbolos e ideias em torno da morte e que o verbo “*to bury*” em inglês contém (enterro, cremação, sepultamento no mar, dentre outros). Um outro ponto importante, este levantado por Pearson, é que quando se emprega “Arqueologia da Morte”, buscam-se informações sobre a vida do(s) indivíduo(s):

It is a strange paradox that the physical remains of the dead - the bones and any surviving tissues, hair, skin and so on - are most likely to reveal information about the life of an individual and not about their death. Bones and tissue provide a testament to people's past lives: how long they lived, what sex they were, what illnesses or diseases they suffered, how tall they grew, what genetic ancestry they had, what sorts of foods they ate, what injuries they sustained, how well built they were, and whether they were deliberately deformed, bound, tattooed, body-painted or scarified (PEARSON, 2002, p. 3)¹⁰.

Essa definição, ou melhor, esse questionamento de Pearson aproxima sua ideia de Arqueologia da Morte ao de Bioarqueologia, como Sérgio Silva a explica (SILVA, 2014, pp. 23-26; SILVA, 2005, p. 54, nota 60), embora este acrescente as ideias de *Human Osteology*, de Tim White, Michael Black e Pieter Folkens, e as de Clark Larsen, em seu livro *Bioarchaeology: interpreting behavior from the human skeleton*, considerando dentro do termo os aspectos biológicos e culturais envolvidos num sepultamento. Essas ações, decisões, escolhas e gestos dos vivos em relação aos mortos, seguidos de acordo com as crenças que o grupo possui a respeito da morte e seu contexto, compõem o ritual funerário. Conforme Sérgio Silva:

O corpo e a maneira como é tratado expressa um poder simbólico mediador na representação da transição entre a vida e a morte. [...] Essas práticas particulares, individuais e coletivas, são culturalmente formadas. Através de diferentes conhecimentos e experiências práticas combinadas, os agentes humanos acabam por estabelecer regularidades culturais em seu mundo. Durante os rituais essas regularidades culturais são expostas para os participantes e observadores com ocorrências de transições através das categorias sociais. Os rituais funerários são feitos de ações vinculadas a pensamentos voltados ao sobrenatural, ao mundo além túmulo que, uma vez em contexto arqueológico, resultam em uma cultura material funerária com carga simbólica e potencialidades para a interpretação de suas instâncias dependentes dos fatores formativos dos substratos (SILVA, 2005, p. 38).

A definição de Arqueologia Funerária é limitada, segundo Marily Ribeiro pois não contempla as práticas, fundamental para um estudo arqueológico, pois os atos e pensamentos de imediato não são acessíveis ao pesquisador, apenas de maneira indireta e somente os que deixarem sinais materiais manifestados (RIBEIRO, 2007, p. 19). Não que a arqueologia possa ficar totalmente indiferente aos pensamentos dos indivíduos do

10 Tradução: É um estranho paradoxo que os remanescentes físicos do morto – os ossos e qualquer tecido sobrevivente, cabelo, pele entre outros – podem revelar mais informações sobre a vida de um indivíduo do que sobre sua morte. Ossos e tecido proveem um testemunho das vidas passadas das pessoas: como elas viveram, de que sexo eram, de quais doenças ou enfermidades elas sofriam, quão altas eram, qual sua ancestralidade genética, que tipos de alimentos comiam, que ferimentos suportaram, quão bem constituídas elas eram e se eles eram deliberadamente deformados, amarrados, tatuados, tinham os corpos pintados ou escarificados.

passado, mas não se pode analisá-los diretamente. Os rituais de morte e sepultamento parecem buscar uma atenuação para a tensão gerada no grupo pela perda de um membro e reviver uma forma de explicar a morte para os vivos. Apenas uma parte desses sentimentos e ideias ficará impressa no registro arqueológico e será perceptível. Mihael Budja, em seu artigo “*The archaeology of death: from ‘social personae’ to ‘relational personhood’*”, utiliza-se do conceito de “ritual de sepultamento como uma prática simbólica *par excellence*”, de Žižek, e define o ritual de sepultamento como uma maneira de tentar dominar a morte, dando-lhe um significado:

[...] the social subject by means of a compelled choice takes upon himself the processes of death and disintegration, and symbolically repeats them, pretending that they resulted from his own free decision as he ‘confers the form of a free act on an irrational, contingent natural process’. In other words, there is no denying that we are mortal beings, but we give this ‘irrational’ natural process a meaning by burial rituals. By repeating such symbolic practices, we try to ‘transform’ something traumatic, over which we have no control, by pretending that we have a free choice. [...] Death and disintegration are facts in the realm of the Real that we have to internalise as a ready-made symbolic order. It is left to us to create our own set of imaginings that obscure the ugly, which is often too traumatic to be reproduced without subtle alterations or sublimations, and by our actions that sustain or alter a symbolic order (BUDJA, 2010, p. 43)¹¹.

A participação dos vivos, nessa tentativa de internalizar a morte como parte da vida, portanto, é que gera o conjunto de elementos essenciais para a Arqueologia, o trinômio *corpo-cova-acompanhamentos*. Eles são um agrupamento que a Arqueologia faz dos símbolos que as diferentes culturas atribuem ao universo dos mortos que tanto podem contar algo sobre suas vidas como sobre a vida do próprio morto, enquanto componente de uma sociedade e enquanto símbolo dessa mesma sociedade.

Em alguns casos, como o dos enterramentos do Pilar, a cova não sobreviveu ao tempo, não está marcada pela diferença cromática e granulométrica entre os sedimentos da cova e do seu entorno, porém há o seu desdobramento, que é o lugar de inumação, o espaço que foi pensado para a deposição dos mortos: “o espaço mortuário, como lugar de memória,

11 Tradução: [...] o sujeito social através de uma escolha compelida toma para si os processos de morte e desintegração, e simbolicamente os repete, pretendendo que eles resultem de sua própria e livre decisão, como se ele ‘conferisse a forma de um ato livre a um processo contingente natural’. Em outras palavras, não há negação de que somos seres mortais, mas nós damos a esse processo natural ‘irracional’ um significado pelos rituais de enterramento. Repetindo tais práticas simbólicas, nós tentamos ‘transformar’ algo traumático, sobre o qual não temos controle, pretendendo que nós temos a livre escolha. [...] Morte e desintegração são fatos no reino do Real que nós temos de internalizar como uma ordem simbólica já pronta. Resta-nos criar nosso próprio conjunto de imaginações que obscureçam o feio, que é frequentemente muito traumático para ser reproduzido sem alterações sutis ou sublimações, e por nossas ações que suportam ou alteram uma ordem simbólica.

foi palco de ritos e guarda vestígios de uma memória [...]” (CASTRO, 2009, p. 62), para a Arqueologia, são vestígios materiais frutos de gestos e ações dos vivos em relação aos mortos. Como continua Castro, “uma estrutura funerária é parte de um ritual ou conjunto de rituais nos quais os vivos se relacionam com a morte” (CASTRO, 2009, p. 62).

O rito funerário relaciona-se, pois, com esta tentativa de domesticar e humanizar a morte, a intencionalidade do tratamento dado ao corpo morto: “envolvem a posição e a disposição do corpo e dos membros inferiores e superiores, a preparação e forma da cova, os materiais utilizados para forra e/ou cobrir a cova, os elementos utilizados como envoltórios e os materiais presentes como acompanhamentos” (CASTRO, 2009, pp. 62-63). Os aspectos mortuários, todavia, compreendem os ritos funerários, mas também outros aspectos que possam fugir à intencionalidade de cuidado como o corpo, tais como os processos tafonômicos dos remanescentes.

2.1.OS ESPAÇOS MORTUÁRIOS

A organização do espaço para abrigar os vivos e mortos obedece à mentalidade de cada sociedade. Por mentalidade entendam-se as crenças, os valores, as ideologias e outros fatores, geralmente relacionados à religião, que influenciam a escolha do local de sepultamento. Por isso é necessário iniciar uma discussão sobre o que é o espaço, em seu sentido antropológico. O espaço tem sua própria memória construída por aqueles que o utilizaram, saindo da condição de somente “área de ocupação”, visão que o restringe a apenas cenário de eventos, para a condição de elemento interpretativo.

Para Yi-Fu Tuan (1983, p. 66) “o espaço, uma necessidade biológica de todos os animais, é também para os seres humanos uma necessidade psicológica, um requisito social, e mesmo um atributo espiritual”. Mas também é um lugar de ordenamento e domínio da Natureza, pois a Natureza boa é aquela dominada, enquanto que a não dominada é a Natureza má, selvagem, imprevisível. Tal ideia comunga com o que Criado Boado, com visão mais arqueológica, detalha a respeito das três implicações principais relativas ao estudo do espaço:

2. ...la construcción del espacio aparece como parte esencial del proceso social de construcción de la realidad realizada por un determinado sistema de saber y que es, asimismo, compatible con la organización socio-económica y con la definición de individuo vigente en este contexto. [...] el espacio es ante todo un sistema histórico y político

3. ...el espacio, en vez de ser una entidad física ‘ya dada’, estática y mera ecología, es también una construcción social, imaginaria, en movimiento continuo y enraizada con la cultura.
4. ...al reconocer que el concepto de espacio que utiliza nuestra cultura es una categoría dotada de un valor determinado por nuestro sistema de saber-poder, [...] de qué modo este concepto contextual de espacio podría interferir el estudio de otros espacios. (CRIADO BOADO, 1991, p.6).¹²

O espaço não pode ser compreendido somente sob a ótica de território geográfico ou um problema natural de ocupação e utilização de seus recursos. O espaço é um campo de disputas políticas, históricas, sociais, econômicas, ideológicas. Sua compreensão apenas como área de ocupação o restringe a apenas cenário de eventos, entretanto, o espaço pode ser determinante no desenrolar dos eventos ou pode guardar em sua organização detalhes não evidenciados em outras fontes materiais ou documentais. O espaço tem sua própria memória construída por aqueles que o utilizaram e quanto ao seu uso para finalidades mortuárias, o espaço mortuário representa fortemente o sistema social e político da sociedade que o constrói e que sobre ele imprime suas concepções imaginárias de além-túmulo.

Os espaços mortuários religiosos judaico-cristãos guardam em si uma sacralidade que pode ser considerada dual: ora divina, ora demoníaca. Isto porque áreas mortuárias tanto remetem aos assuntos do espírito, às lembranças dos que se foram, aos valores da sociedade que as constrói, como também se referem ao medo da morte e de suas causas: a velhice, a doença e a fome. Essa dualidade se reflete na maneira como o espaço é dividido (ou não) entre mortos e vivos e como os vivos organizam seu mundo para (tentar) aceitar a existência da morte.

2.1.1. O Lugar e a Memória

O lugar é onde as pessoas se encontram, mantém seus costumes coletivos, é um espaço de reunião e socialização. Yi-Fu Tuan define lugar como o “espaço fechado e

12 Tradução: 1. ...a construção do espaço aparece como parte essencial do processo social de construção da realidade realizada por um determinado sistema de saber e que é, assim mesmo, compatível com a organização socioeconômica e com a definição de indivíduo vigente nesse contexto. [...] o espaço é antes de tudo um sistema histórico e político

2. ...o espaço, em vez de ser uma entidade física ‘já dada’, estática e mera ecologia, é também uma construção social, imaginária, em movimento contínuo e enraizada com a cultura.

3. ...ao reconhecer que o conceito de espaço que utiliza nossa cultura é uma categoria dotada de um valor determinado por nosso sistema de saber-poder, [...] de que modo este conceito contextual de espaço poderia interferir no estudo de outros espaços. (CRIADO BOADO, 1991, p.6).

4.

humanizado” (TUAN, 1983, p. 61), em que o espaço é como uma folha branca em que se pode escrever ou desenhar qualquer coisa, convidando para o futuro, enquanto que “o lugar é um centro calmo de valores estabelecidos”, “quando o espaço nos é inteiramente familiar, torna-se lugar” (TUAN, 1983, p. 83). Para Marc Augé, o lugar antropológico é:

[...] he one occupied by the indigenous inhabitants who live in it, cultivate it, defend it, mark its strong points and keep its frontiers under surveillance, but who also detect in it the traces of chthonian or celestial powers, ancestors or spirits which populate and animate its private geography (AUGÉ, 1995, p. 42)¹³.

Note-se que o lugar não é apenas espaço usado, ele tem uma história, um sentido, crenças sobre sua constituição, enfim, o lugar é o espaço com vida própria. Por isso, o autor também diz que lugar é uma “invenção” (AUGÉ, 1995, p. 43), com o sentido latino de *invenire*: um espaço **descoberto** pelos que se dizem donos e demarcado social, vivencial e afetivamente.

Lugar é um espaço no qual se imprime um grau de afetividade que resulta das vivências. Sob o ponto de vista histórico, um lugar é aquele que encerra toda uma história e geralmente constitui-se como símbolo identitário de uma comunidade, de uma nacionalidade, de uma cultura. [...] *Não-lugar* é todo o lugar considerado vazio de identidade histórica, vivencial, cultural e resulta da perda da relação afetiva entre o indivíduo, bem como uma comunidade, com o espaço. O não-lugar não cria uma identidade singular, não é relacional, e é um espaço simultaneamente de solidão e semelhança. (ÁLVARES, 2009)

Para Fagundes, os lugares arqueológicos são como subconjuntos espaciais que fazem parte da rede de significação cultural que compreenderia “padrões próprios de percepção e uso da paisagem, de ordem moral, econômica, política, religiosa e outros” (FAGUNDES, 2009, p. 308). No caso do ambiente urbano, o **lugar** enquanto elemento componente da espacialidade está mais estreitamente ligado às modificações executadas pelos homens e mulheres na adaptação do ambiente natural às suas necessidades. Em outras palavras, na cidade, a rede de significação cultural é formada pelas ruas, praças, prédios, ruínas, pontes, monumentos e outros tantos elementos cujos significados implícitos e explícitos compõem, no seu conjunto, sua identidade, seu valor, suas características que,

13 Tradução: “aquele ocupado pelos nativos que vivem nele, cultivam-no, defendem-no, marcam seus pontos fortes e mantêm suas fronteiras sob vigilância, mas também que detectam nele os traços dos poderes ctônicos/terrenos ou celestiais, ancestrais ou espíritos que povoam e animam sua geografia privada” (AUGÉ, 1995, p. 42).

embora não lhe sejam intrínsecas, mas antes atribuídas, formam o “espírito do lugar”. A definição desta expressão é dada na Declaração de Foz do Iguaçu:

La identificación de los componentes materiales e inmateriales que definen el “Espíritu del Lugar”, resulta esencial para la preservación de la identidad de las comunidades que han creado espacios de interés histórico-cultural y los han transmitido a través de las generaciones. El estudio, el análisis y la comprensión de los componentes del lugar son los recursos adecuados para definir acciones que tienden a la preservación, entendida como la acción que permite la manifestación del espíritu (ICOMOS, 2008)¹⁴.

Quais os fatores que levam um lugar a permanecer na espacialidade urbana ao longo das transformações históricas? Basicamente, dois fatores: a memória e o esquecimento. Os lugares de memória, como definidos por Britto, são produtos de uma operação intelectual que representam a memória coletiva através da História (BRITTO, 2009, pp. 27-29). É um processo temporal e espacial, simultaneamente. Para que o espaço seja um “lugar da memória” ele precisa manter certos elementos essenciais do evento que se passou lá; ou são criados outros elementos que representam tais feitos, os monumentos.

Segundo J. Thomas (*apud* FAGUNDES, 2009, p. 311), os lugares entram gradualmente na cultura através das atividades habituais e interações das pessoas, da proximidade e afinidade que elas desenvolvem com alguns locais, de eventos importantes, festivais, calamidades e surpresas que chamaram a atenção e fizeram com que o grupo recordasse esses lugares ou os incorporasse em histórias. Isso reforça a ideia de lugar enquanto ponto de encontro de uma cultura e consolidação dos laços sociais.

Um lugar mortuário guarda muitas dessas características de construção da realidade, de representação ou reflexo de sistema histórico e político, imaginário entrelaçado com a cultura e possuidor de um valor determinado pelo sistema de saber-poder da sociedade. Não apenas porque é o depositário dos corpos dos ancestrais, mas porque a cada novo sepultamento, o lugar é realmente descoberto pelos indivíduos, no sentido apontado por Augé (1995), numa simbologia bastante interessante: o indivíduo, ao falecer e chegar à última morada, precisa de que o lugar mortuário se descubra, que a cova seja aberta ou que a caverna o abrigue, para receber o corpo morto. E, a depender do sistema de crenças do

14 Tradução: A identificação dos componentes materiais e imateriais que definem o “Espírito do Lugar” é essencial para a preservação da identidade das comunidades que criaram espaços de interesse histórico-cultural e os transmitiram através das gerações. O estudo, a análise e a compreensão dos componentes do lugar são os recursos adequados para definir ações que tendam à preservação, entendida como a ação que permite a manifestação do espírito.

indivíduo e da sociedade, o mundo pós-morte se descobre também para os vivos, pondo-os em contato com esse final tão desconhecido, que precisa ser fantasiado, inventado (pois dele, verdadeiramente, nada se sabe), e, apenas dessa maneira, descortinado e descoberto. Esses lugares guardam em si uma conexão com o sagrado, uma fuga do mundo profano, uma ruptura do tempo, como diria Pierre Nora, pois sobrevivem a este.

A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido sempre no eterno presente; [...] Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções. [...] A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto (NORA, 1993, p. 9).

E esses lugares de memória podem permanecer durante muitas gerações justamente devido ao seu caráter sagrado (ou quase) para um grupo, efeito causado por essas características subjetivas mágicas e afetivas, as quais são construídas em um processo de trocas entre o meio e as crenças de um grupo. Como exemplo desses lugares e espaços sagrados de memória, Gabriela Martin apresenta alguns sítios cemitérios pré-históricos cuja ocupação perpassa os milênios: o Sítio Pedra do Alexandre, no Rio Grande do Norte, onde o enterramento mais antigo encontrado data de 9.400 BP e o mais recente é de 2.620 BP, inteirando quase 7 mil anos de utilização do lugar para sepultamentos; o Sítio Justino é outro sítio cemitério de longa utilização, cuja ocupação para funerais chegou aos 6 mil anos e de onde foram levantados duzentos esqueletos (MARTIN, 2013, pp. 308-312). Por esses exemplos pode-se notar a persistência de lugares associados aos mortos, seja pelas suas qualidades que as sociedades reconheceram como adequadas ao sepultamento, seja pela memória dos indivíduos que se foram, seja pela sacralidade da conexão destes lugares com o mundo invisível.

À memória também se associa o conceito de identidade de um grupo, pois “uma é constitutiva da outra e encontram-se entrelaçadas, de modo que dão um sentido de pertença aos indivíduos e às comunidades, através do tempo e do espaço. Não são coisas fixas, são representações ou construções da realidade em diferentes tempos e espaços” (CASTRO, 2010, p. 140). Essa identidade manifesta-se como um aspecto social das mentalidades de um grupo, a imagem coletiva que têm de si próprios por meio do que acreditam sobre si e sobre o universo material e espiritual. Percebe-se claramente isto no espaço que os judeus

e católicos tradicionalmente escolhem para seus mortos, lugar sagrado, obviamente, de acordo com as interpretações de cada um dos grupos de qual seja esse lugar adequado. Para os protestantes, entretanto, com a simplificação dos rituais e a negação de que seria necessário o enterramento próximo a relíquias de santos para que haja salvação da alma, a relação das pessoas com as áreas sepulcrais torna-se um pouco diferente.

Não necessariamente um lugar de memória precisa estar no local do fato histórico. Um exemplo clássico disto são os museus, os quais mantêm a memória através de objetos, artefatos representativos, exposições, montagens, e outras ações museológicas. Independentemente disto, os lugares onde ocorreram os fatos memoráveis podem simplesmente cair no esquecimento, ainda que se tenha memória do fato. Acontece, então, uma sobreposição da memória histórica sobre a espacial, o evento é lembrado, mas o seu lugar não mais é sabido. O esquecimento ou abandono de um lugar pode se dar por fatores tão diversos quanto os que mantêm sua lembrança vívida: tragédias que forcem a sua desocupação e uma posterior amnésia coletiva devido ao trauma, mudanças culturais que tornam um local “desimportante”, imposições políticas ou econômicas, dentre tantos outros.

[...] a destruição e/ou descaracterização dos espaços pode ser verificado em vários momentos históricos. Em algumas situações, ocorreu a dominação de um povo por outro e os espaços religiosos foram destruídos e/ou profanados, como forma de apagar a memória do grupo subjugado. Podemos citar, como exemplo, todo o empenho para apagar a passagem (o governo) de alguns soberanos egípcios, por seus sucessores; também podemos mencionar a destruição das imagens e descaracterização dos templos maias e incas, com a conquista de seus territórios, pelos espanhóis, nos séculos XV e XVI (CASTRO, 2009, p. 59).

Se o lugar está esquecido, por que ele seria importante culturalmente? Isto não é algo fácil de responder. Porém, o esquecimento de um lugar pode contribuir para sua preservação como uma “cápsula do tempo”, congelando-o em um determinado ponto de sua trajetória e preservando-o de ações cotidianas. Mesmo que, originalmente, esse local abandonado não tenha sido mais importante do que a sala de uma das muitas casas existentes em sua época, a sua “redescoberta” o coloca como um lugar de memória. O que havia sido esquecido pode ser rememorado e reconstruído. O espaço é um arranjo da mentalidade humana para o ambiente físico em que o *Homo sapiens* se sente confortável em ocupar; dessa forma, torna-o mais adaptado a sua forma de enxergar o mundo, por isso o espaço é uma construção social que ajuda a construir a sociedade. A sociedade demarca seus espaços para ser marcada por estes.

Um espaço cemiterial não é destinado a ser esquecido. Se assim fosse, não seriam necessários rituais e tentativas de perpetuação da memória dos mortos. Simplesmente os corpos seriam abandonados. No caso de mortos de grupos inimigos, como o caso do conflito entre luso-brasileiros e a Companhia das Índias Ocidentais, os mortos de uns e de outros seriam lembrados, seja como números de vitória nas batalhas, seja como marca de que o território foi ocupado por outrem. Permitir que os mortos de um inimigo repousem nas terras ocupadas por determinado povo poderia até ser interpretada como uma atitude cristã de respeito aos que caíram em batalha ou sucumbiram às doenças dos trópicos. Porém também significa atribuir ao lugar uma posse ancestral de outro grupo.

2.1.2. *Espaço sagrado dos mortos*

O local de deposição dos corpos é um elemento importante, pois pode significar uma tentativa de manter o indivíduo socialmente vivo, enterrando-o dentro das habitações, por exemplo, ou pode denotar um medo de contato com a própria morte pela proximidade com um cadáver, afastando-os o máximo possível do local de habitação. Um cemitério, assim, é entendido como um local de inumação em que os corpos foram enterrados de acordo com regras culturais que dizem respeito não só ao tratamento dado aos cadáveres como também ao espaço físico que estes devem ocupar (entre corpos, corpo e cemitério, cemitério e habitações, dentre outras relações).

A própria origem da palavra cemitério, no seio do Cristianismo, não está ligada à morte diretamente, mas à ideia de que o corpo está esperando pela ressurreição, pois vem do grego *koiman*, “dormir”, *κοιμητήριον/koimitírion*. Cemitério seria, portanto, dormitório¹⁵. Muito relacionada a esta crença cristã está, por exemplo, a devoção à Nossa Senhora da Boa Morte ou Nossa Senhora da Dormição que, segundo a tradição, refere-se ao estado de dormição (*Κοιμήσεως /Koimeseos* – grego/*Dormitio* – latim) em que Maria, mãe de Jesus, teria entrado ao fim da vida terrena, para ascender aos céus de corpo e alma após o terceiro dia, assim como seu filho (SANT’ANNA, 2006, pp. 20-55).

No Cristianismo primitivo, ainda na Antiguidade, o Direito Romano expressamente proibía os enterramentos dentro da cidade. Cristãos e não-cristãos eram enterrados nas

15 CEMITÉRIO. In: BUENO, Francisco da Silveira. **Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa**: vocábulos, expressões da língua geral e científica-sinônimos contribuições do tupi-guarani. Santos/São Paulo: Brasília, 1974, v. 2 B-D.

catacumbas, construídas às margens das estradas, fora das cidades por se considerarem os cadáveres impuros, tanto que a palavra latina *funestus*, originada de *funus*, o “corpo morto”, significava a “profanação provocada por um cadáver” (ARIÈS, 2003, p. 36). Nesses cemitérios romanos¹⁶, os primeiros cristãos realizavam suas reuniões e, aos poucos, tais locais foram se tornando sagrados para os cristãos primitivos, contando que os santos mártires cuidariam dos cristãos assim na vida, para que estes não caíssem em pecado, como na morte, para que os afastassem do “terrível inferno” (ARIÈS, 2003, p. 38). Já no *Dictionnaire d'archéologie chretienne et liturgie*, de Henri Leclerq e Fernand Cabrol, no verbete *Ad Sanctos*, atribui-se o sepultamento junto aos mártires como uma prática de evitar que os corpos fossem destruídos, comprometendo a ressurreição da carne: “*Le corps et l'âme du chrétien sont l'objet d'une sentence dont ils doivent éprouver les effets sans être jamais séparés, mais, si le corps ne peut se réunir à l'âme parce qu'il a été détruit, celle-ci sera donc exclue à jamais de la béatitude céleste*” (LECLERQ; CABROL, 1920, p. 484)¹⁷. Então, os mártires ou as qualidades beatíficas que eram atribuídas a seus restos mortais cuidariam para que os corpos dos cristãos fossem preservados até o dia da Ressurreição através de sua proximidade com Deus.

Com a ascensão do Cristianismo, foram sendo construídos templos sobre os locais de enterramento dos santos e mártires e, a partir do século VI, já se tem informações históricas de que os templos cristãos e os cemitérios eram integrados na mesma construção. O cemitério cristão surgiu de uma relação espacial de sacralização do local de enterramento dos mártires e santos cristãos e suas relíquias e do culto a estes.

A separação entre a abadia cemiterial e a igreja catedral foi então apagada. Os mortos, já misturados com os habitantes dos bairros populares da periferia, que se haviam desenvolvido em torno das abadias, penetravam também no coração histórico das cidades. A partir de então, não houve mais diferença entre a igreja e o cemitério. No período medieval, a palavra igreja não designava apenas o edifício da igreja, mas todo o espaço que o cercava: para a tradição de Hainaut, a igreja ‘*paroichiale*’ (paróquia) é ‘*assavoir la nef*,

16 Em outras sociedades em que a morte possuía um caráter sagrado bastante forte, como os egípcios, por exemplo, as necrópoles eram sagradas, porém estavam mítica e fisicamente separadas do mundo dos vivos: a cidade dos vivos ficava à margem direita do Nilo, onde o deus sol Rá nasce, e a cidade dos mortos a oeste, onde ele se punha, por onde os mortos entrariam no Tuat, mundo dos mortos, para serem julgados por Osíris (BUDGE, E. A. W. **The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian mythology**. Methuen & Co.: Londres, 1904, v. 1, p. 12).

17 Tradução: O corpo e a alma do cristão são o objeto de uma sentença de que deve sentir os efeitos, sem nunca serem separados, mas se o corpo não pode se reunir à alma, porque foi destruído, este será excluído para sempre da beatitude celeste.

clocher et chimitier' (a saber, a nave, o campanário e o cemitério) (ARIÈS, 2003, p. 40). Se os primeiros cristãos se mantinham espiritualmente muito próximos ao mundo divino, a ponto de suportar os martírios fisicamente, essa proximidade santa deveria permanecer em suas relíquias. Compartilhada, dessa forma, a bem-aventurança e a santidade por todo o espaço que lhes fosse consagrado. Se o Direito Romano determinava que os cadáveres deveriam ficar fora dos muros da cidade para preservar a *sanctitas* (santidade, inviolabilidade) das casas dos habitantes, as crenças cristãs transferiram esta *sanctitas* para os corpos martirizados; a proximidade com esses defuntos era, assim, desejada. Essa necessidade de manter-se no espaço sagrado ainda após a morte tenta reproduzir a beatitude dos mártires no ambiente construído.

Com as invasões bárbaras, os papas mandaram retirar das catacumbas mais distantes as relíquias dos santos para colocá-las dentro de templos intramuros, sem cessar, contudo, o costume de sepultamentos próximos aos bem-aventurados (DELUMEAU, 2000, p. 85-87). Cemitério era, então, o átrio da igreja, ou seja, seu pátio, um local abençoado onde se faziam as pregações e os sacramentos nas grandes festas. Os enterramentos poderiam ser feitos juntos às paredes dos templos, no seu entorno, sob o pórtico da igreja ou na sua calha. O átrio das igrejas medievais era cercado de arcadas onde ficavam os carneiros, as galerias onde se colocavam os ossos dos mortos. Esses carneiros poderiam ser comunais ou pertencentes a famílias nobres, caso mais raro não apenas porque era necessário pagar mais, mas também porque a mentalidade cristã medieval considerava a alma mais importante que o corpo e se este estivesse sob proteção divina do templo, não importava a perda da individualização *post mortem* (ARIÈS, 2003, p. 73). A sistematização geral dos enterramentos cristãos medievais, para Ariès, era: os ricos e nobres serem enterrados sob as lajes do chão da igreja e os pobres, nas fossas comuns do pátio; depois, os despojos de ambos, indistintamente, iriam para os carneiros para dar lugar aos mortos vindouros (ARIÈS, 2003, p. 42)

Para Jean-Claude Schmitt, em “Os mortos na sociedade medieval”, o cemitério medieval era local de trânsito constante, pois era parte da Igreja e esta ocupava local central nas aldeias e cidades, por onde os vivos passavam de um lado a outro da aldeia ou do bairro, com atividades cotidianas não necessariamente ligadas aos mortos (SCHIMITT, 1999, p. 204). O autor descreve da seguinte maneira, generalista por ser apenas a título ilustrativo, a organização espacial de um cemitério medieval:

Representemos por círculos concêntricos, como o vemos ainda em tantas aldeias europeias, no centro a igreja paroquial, depois, apertadas ao redor dela, as sepulturas do cemitério (mas, na época de que falo, as sepulturas são indiferenciadas e a terra consagrada do cemitério é assinalada, quando muito, apenas por uma única grande cruz para todos os mortos); o cemitério é cercado por um muro, sobre o qual o bispo, quando de suas visitas paroquiais, lembra constantemente a necessidade de conservá-lo para separar o espaço sagrado do espaço profano e impedir os animais de vagar entre as sepulturas. Da mesma maneira, são excluídos da "terra cristã" os não batizados (os judeus), as crianças mortas sem batismo (terão um "canto" delas, equivalente terrestre do limbo das crianças no além), e os suicidas, lançados em um fosso ou entregues à corrente de um rio. Além do cemitério estendem-se o resto da aldeia e, mais longe ainda, segundo a oposição clássica do *ager* e do *saltus*, as terras cultivadas, margeadas pela floresta (SCHIMITT, 1999, pp. 203-204).

A preservação dos corpos e a proximidade aos templos para os cristãos primitivos baseava-se na crença de que sua ascensão ao Paraíso se daria no dia do Juízo Final, quando suas almas seriam reunidas a seus corpos e Jesus os conduziria ao Céu, no entanto, a partir do século XV, o acerto de contas passou a ser feito no momento da morte do indivíduo, sendo o julgamento e a sentença eterna decidida por Deus de imediato, em que as boas ações e os pecados do moribundo eram expostos através da leitura do livro da vida, atuando o Diabo como acusador e Maria, mãe de Jesus, como advogada de defesa (ARIÈS, 2003, pp. 49-50), numa cena que bem lembraria o “Auto da Compadecida”, de Ariano Suassuna (SUASSUNA, 2014 [1955]). A imagem de um Juízo Final particular foi reforçada pela formulação definitiva do Purgatório pela Igreja Católica, através dos concílios de Lion (1274), de Florença (1139) e de Trento (1545-63), a partir de ideias já existentes no cristianismo primitivo sobre o *sheol* judaico e sobre o *hades*, o mundo dos mortos greco-romano, como lugar de espera pela vinda do Messias e como a eficácia da oração pelos mortos para a purificação dos pecados após a morte (OLIVEIRA, 1991, p. 1). Assim, os que morreram em decorrência de uma doença sexualmente transmissível, não eram dignos de ascenderem diretamente ao paraíso, tampouco o seriam os condenados à morte por crimes ou os suicidas. Para estes, o solo do templo estava proibido.

Nem sempre os mortos tiveram uma relação tão amistosa de vizinhança com os vivos como no caso dos cemitérios cristãos medievais. Locais onde muitos corpos são depositados (valas) ou campos de batalha em que nem todos os defuntos receberão sepultura podem se tornar tabus, lugares tidos como mal-assombrados, especialmente se eram os locais destinados ao sepultamento de suicidas ou condenados. Provavelmente esta percepção tenha raiz religiosa com as crenças judaicas a respeito do Vale de Hinom (hebraico: *Ge-Hinom*, helenizado: *Geena*), mencionado em algumas passagens da Bíblia:

“Se a tua mão é para ti ocasião de queda, corta-a; melhor te é entrar na vida (eterna) manco, do que, tendo as duas mãos, ir para a *geena*, para o fogo inextinguível, onde o seu verme não morre, e o fogo não se apaga” (Marcos, 9: 43-44) [*grifo nosso*]. Segundo Tomaz Parra Sanchez, este local era situado a sudoeste de Jerusalém, tido como abominável pelos judeus por ter sido local de culto ao deus cananeu Moloc, ao qual se imolavam crianças e, posteriormente, tornou-se o depósito de lixo de Jerusalém, onde era colocado enxofre para que o fogo não se apagasse a fim de consumir os rejeitos da cidade (SÁNCHEZ, 1997, p. 85).

Mas o Vale de Hinom era também onde os corpos dos mortos considerados indignos (indigentes e condenados) eram atirados, cuja decomposição acontecia a descoberto, causando horror aos vivos. A imagem deste lugar foi utilizada com metáfora da destruição eterna, influenciando, desta forma, também na elaboração do conceito do inferno cristão.

Mesmo os cemitérios das igrejas, em algum momento entre os séculos XV e XVI, passaram a ter uma aura nefasta. Ariès atribui isto às ideias dos primeiros homens da ciência moderna e aos eruditos da Igreja que organizavam as caças às bruxas, que passaram a ver nos odores da putrefação e exposição de ossos semidescarnados (algo até então tido como cotidiano pela população comum) como manifestações demoníacas: “os mortos malditos não mais voltavam ao cemitério; ao invés disto, frequentavam o lugar de sua morte, como os campos de batalha onde haviam perecido” (ARIÈS, 2003, p. 181).

A religiosidade católica do povo português no período das grandes navegações, isto é, pós-medieval, era muito forte, principalmente ligada à busca pela cura das doenças e aos ritos mortuários de então. Era necessário estar perto do sagrado, pois se o mundo era cheio de doenças, fome, disputas, então pelo menos a salvação da alma deveria estar garantida.

O homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Essa tendência é compreensível, pois para os “primitivos”, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo real. (Não se deve esperar encontrar nas línguas arcaicas essa terminologia dos filósofos – real-irreal etc. –, mas encontra-se a coisa.) É, portanto, fácil de compreender que o homem religioso deseje profundamente ser, participar da realidade, saturar-se de poder (ELIAD, 1992, p. 13).

Embora a expressão “sociedade arcaica” empregada por Mircea Eliad não seja exatamente o mais apropriado para o caso, ela ajuda a compreender a maneira como as

sociedades pré-científicas, em que as crenças religiosas é que faziam a ligação dos indivíduos com o mundo e davam sentido ao Cosmos, compreendiam e adequavam os espaços à sua realidade mental. A fé católica era o poder no qual sempre se poderia confiar, pois, por mais que houvesse uma instituição formal que a representasse na terra, seu objetivo de culto final, Deus, estaria acima das falhas humanas. E era a este poder infalível, cujos templos serviam apenas de ligação e representação material, que as pessoas de então queriam estar ligadas após a morte.

Os costumes de sepultamento *ad sanctos* (próximo ao santo) permanecem, de fato, até hoje. Ainda que não sejam mais os enterramentos primários, não são poucos os que pedem para que seus ossos sejam depositados em ossuários de igrejas, como atestam as placas funerárias recentes nas igrejas dos centros históricos. Para os católicos, a sacralidade do local de inumação era tanta que mesmo entre os que fossem cristãos, havia aqueles que incorriam em certas práticas que lhes tirariam o direito à sepultura eclesiástica. As *Constituições primeyras do Arcebispado da Bahia* tem o título LVII voltado unicamente para descrever aqueles os quais não poderiam ser sepultados em solo sagrado: 1 – judeus, hereges, cismáticos e apóstatas; 2 – blasfemos que morreram sem sinais de arrependimento; 3 – mandantes de assassinatos que não tenham demonstrado arrependimento e suicidas; 4 – duelistas e seus padrinhos; 5 – usurários (agiotas) que morreram sem demonstrar arrependimento; 6 – ladrões e violadores de igrejas; 7 – excomungados; 8 – religiosos que tenham bens próprios; 9 – os que deixaram de se confessar e comungar no último ano; 10 – infiéis e pagãos; 11 – crianças não batizadas (CONSTITUIÇOENS PRIMEYRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA..., 1719, Livro IV – Título LVII – Parágrafo 857).

Porém, a proibição desse costume, com a mudança de mentalidade do poder público para políticas higienistas ao longo do século XIX, causou, no mínimo, desconforto para a mentalidade católica. Em casos mais extremos, levou a revoltas populares, como o caso da Cemiterada de Salvador, relatada no livro “A Morte é uma festa”, de João José dos Reis (REIS, 1991). Mesmo entre os luteranos, anglicanos e calvinistas, a extinção da prática de enterrar os mortos dentro dos templos foi algo difícil de conseguir (REIS, 1991, pp. 79-80; FISHER; CLARKE, 2010, pp. 70-72), dada a força da crença de que o corpo deveria repousar sob cuidados divinos.

Por isso percebe-se como seria difícil, anteriormente ao século XIX, a existência de cemitérios cristãos fora de espaços consagrados (e não apenas fora do território santo, fora mesmo da área urbana, apartado dos vivos!), pois era simbolicamente uma excomunhão e

o risco da não ressurreição no dia do Juízo Final. E mesmo entre os judeus que precisam de um cemitério apropriadamente demarcado, ainda que não enterrem seus mortos dentro das sinagogas. Não que o enterramento fora dos locais apropriados não existisse, porém, esse destino somente era reservado a pessoas já não muito quistas em vida, suicidas (rejeitados pela forma de morte) e, em casos extremos, às numerosas vítimas de grandes epidemias e batalhas muito sanguinolentas (mortes traumáticas). Ou seja, eram os mortos cuja proximidade era, de alguma forma, constrangedora aos vivos. E os cuidados dispensados a estes casos eram muito poucos ou não eram individualizados, como a construção pós-sepultamento de uma igreja sobre as vítimas das batalhas e epidemias, ou mesmo inexistentes, como no caso de criminosos.

A atitude mesma dos católicos de rezarem e pedirem missas em intenção das almas do purgatório é uma tática de memorização que busca perpetuar a memória dos mortos da sociedade. A relação dos católicos com o espaço mortuário era de memorização e respeito e, até mesmo, temor. Sua crença estava baseada na ressurreição da carne, de que Deus há de lembrar no Juízo Final dos seus fiéis e dar-lhes a vida eterna. A memória do inimigo invasor, por outro lado, deveria ser expurgada, assim, um cemitério “de holandeses” sabidamente localizado não ficaria ileso da destruição de túmulos. Tampouco sobre eles seriam erguidas casas, aumentando a proximidade do inimigo.

A mentalidade portuguesa se construiu com esse sentimento extremamente religioso, dentre outros fatores, por causa desta mudança de valores, em que o destino das almas, mesmo as dos reis e clérigos, ficou ainda mais dependente das missas e orações que os vivos lhes oferecessem após a morte, reforçando que a ação dos vivos era essencial. Ainda há de se acrescentar ao imaginário cristão, em específico ao português dos séculos XV, XVI e XVII, que as constantes epidemias eram vistas como manifestações da ira divina contra os pecadores, num discurso eclesiástico em que as dívidas dos ímpios seriam cobradas como exemplo para que os demais não se afastassem da Igreja (BASTOS, 1997, p. 184).

Isso reforçava o poder religioso sobre as decisões do mundo temporal. Existem relatos apontados por Renato Cymbalista sobre a chegada de relíquias de santos a Portugal, como a doação de uma relíquia de São Roque, em 1505, pedido do Rei D. Manuel à cidade de Veneza, pois este santo era famoso por combater a peste (CYMBALISTA, 2004, p. 3). Na época, Lisboa estava atingida por uma epidemia e foi construído um templo para receber a relíquia no cemitério em que estavam enterrados os mortos pela peste, fora das muralhas

da cidade (MUSEU SÃO ROQUE, 2014), cujo campo santo de inumação foi a consagrado somente em 24 de maio de 1527, pelo bispo D. Ambrósio, conforme informações da tese de Maria Paula Paes (PAES, 2006, p. 196-197). Outro caso relatado por Cymbalista é a doação das relíquias de Santa Auta pelo imperador romano-germânico Maximiliano I à rainha Leonor de Avis, esposa do rei de Portugal, João II, o “Príncipe Perfeito”. O baú contendo estas relíquias foi depositado no Convento da Madre de Deus, em Lisboa, em 1517 (CYMBALISTA, 2004, p. 3). Isto, por fim, asseguraria a vida eterna dos pestíferos de Lisboa. Com estas informações, percebe-se quão forte era a crença no poder dos santos pelos portugueses no final da Idade Média e começo de sua ascensão político-econômica com o Mercantilismo. O suficiente para fazer virem relíquias de santos estrangeiros defensores de epidemias para consagrar uma fossa comum de vítimas de peste com uma ermida para que se tornasse, dessa forma, campo santo.

É provável que os micro-organismos causadores dessas doenças se encontrassem já entre a população, de forma mais ou menos equilibrada, no entanto, uma manifestação mais devastadora se desse sob certas circunstâncias de enfraquecimento da população (falta de certos nutrientes devido a secas ou enchentes) ou aprimoramento genético de vírus e bactérias com o aumento do trânsito de pessoas a partir das grandes navegações. A taxa de mortalidade normal, segundo estatísticas elaboradas por Anabela Godinho, para o século XVI, alcançou uma média anual de 59 mortes na freguesia da Sé de Lisboa. No ano de 1599 o número de óbitos registrados na Sé foi de 230, o que, de acordo com a autora, ocorreu por uma combinação da peste (ainda presente desde o século anterior) com uma deficiência agrícola na produção de alimentos na época (GODINHO, 2012, 332-333).

Fome, peste e guerra foram tidos como os seus [das mortandades] principais factores explicativos. Os contemporâneos tendiam a considerá-las na origem das grandes catástrofes, alheios ao facto de algumas das suas formas estarem presentes de forma endémica entre as causas de morte habitual, ligadas aos problemas de aprovisionamento e à ingerência de águas e alimentos impróprios. Nesse rol destacam-se as várias febres tifoides, o tifo e a malária, sobretudo em zonas de grande densidade humana e a partir das mutações no tipo de epidemias de maior morbidade. Uma análise mais detalhada destes fenómenos permitiu concluir que só as crises de tipo misto, ou seja, aquelas em que os anos sucessivos de más colheitas ou escassez alimentar se faziam acompanhar por bruscos aumentos do número de óbitos causados por doenças de tipo contagioso, tiveram real impacto no crescimento populacional dos núcleos atingidos (RODRIGUES, 1995, p. 48).

O contexto religioso e ideológico do cristão português (e europeu, de maneira mais geral) durante esse período não era dos mais reconfortantes: a salvação da alma não estava

mais tão assegurada apenas pelo sepultamento em terreno sagrado; a morte estava à espreita e, se não fosse pela fome, seria por uma terrível doença que poderia leva-lo à vala dos pestíferos; e, ainda, com a possibilidade de um período de recuperação pelos pecados cometidos em vida, no Purgatório, especialmente para aqueles que tinham muito apego aos seus bens materiais¹⁸ (ARIÈS, 2003, p. 112). Era necessário algo que desse um mínimo de paz para a manutenção dos fiéis, assim, as práticas de preparação espiritual para morte ganharam versão documental: o testamento. Este era como uma apólice de seguros com a Igreja, em que o moribundo, regente de todo o processo, garantia sua passagem para o Céu através da doação de parte de seus bens para a paróquia ou mosteiro onde desejava ser enterrado – o seu “lugar mortuário”, por assim dizer – em troca de orações e missas em intenção de sua alma. Este costume vem, pelo menos, desde o século XIII, quando surgiram as primeiras regras papais sobre a existência de um lugar de expiação espiritual. Desta forma, o ritual de morte, que antes se limitava a confissão, encomendação da alma e absolvição sacramental, a partir de então, passou a conter uma série de missas durante a agonia e depois da morte para certificar que o falecido ascenderia aos céus:

Ocorre então que algumas missas eram cantadas de corpo presente: prática nova, ao menos para o comum dos leigos e que, entretanto, tornou-se geral no século XVII. O corpo, em lugar de ser conduzido diretamente ao local de enterro [...], podia ser colocado diante do altar durante o tempo de algumas missas cantadas previstas em intenção ao defunto. [...] Em geral, havia três missas cantadas consecutivas: a do Bendito Espírito Santo, a de Nossa Senhora (Beata) e, enfim, a dos mortos (AIREÈS, 2003, pp.125-126).

Infelizmente, nem todos podiam pagar por essas exéquias e espaços mortuários privilegiados, pois se no campo ainda havia a solidariedade dos vizinhos para formar o cortejo fúnebre, de acordo com os costumes mais antigos, nas áreas urbanas os pobres não

18 Dante Alighieri, na Divina Comédia, descreve como os avaros pagariam por seus pecados, tanto no Inferno, arrastando enormes pesos: “Almas em cópia, nunca vista de antes,/ Fardos de um lado e de outro, em grita ingente, Rolavam com seus peitos ofegantes/ [...]”; como no Purgatório, antes de ascenderem aos céus, afundando seus rostos na terra: “Tendo ao círculo quinto já subido,/ Jazer vi turba inúmera em lamento:/ Para baixo era o rosto seu volvido./ ‘*Adhaesit anima mea pavimento*’ (Minha alma lançou-se ao pó)/ Com tanta dor diziam suspirando,/ Que da voz mal cai no entendimento [...]”. Um dos penitentes, o Papa Adriano V explica o motivo desta punição: Minha alma, triste e mísera, perdera/ De Deus o amor em sórdida avareza:/ esta pena que vês, bem merecera/ De tal pecado mostra-se a graveza/ Aqui pelo castigo em que se expia:/ No monte outro não há de mor asp’ reza/ Como ao céu nossa vista não se erguia,/ Nas cousas terreaes embevecida,/ Assim justiça à a prende e lia./ Como a avareza em nós tinha extinguida/ A propensão ao bem, aos santos feitos,/ Assim nos tem justiça a ação tolhida./ Pés e mãos ata em vínculos estreitos:/ Enquanto a Deus prouver, nós, estendidos,/ Imóveis estaremos nesses leitos./ De joelhos e olhos abatidos. (ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**: Inferno. Canto VII. Tradução: José Pedro X. Pinheiro. São Paulo: Atena, 1955. Versão Digital: Ebooksbrasil.com, 2003; _____. _____. Purgatório. Canto XIX, op. cit. pp. 165-166.

tinham muito que esperar além das valas comuns, especialmente em situações de calamidade como as pestes, em que pouco tempo havia entre uma morte e outra, talvez nem havendo tempo para a redação de um testamento. Foi nesse momento, segundo Ariès, que surgiram os movimentos de caridade da Idade Média, acrescentando-se às seis obras de misericórdia de São Mateus¹⁹ uma sétima, a *sepultura aos mortos*. Esta tarefa era executada principalmente pelas confrarias, que tanto realizavam as obras de caridade para os pobres como beneficiavam seus membros falecidos com suas preces a fim de abreviar seus dias no Purgatório (ARIÈS, 2003, p. 131-132).

Essas irmandades, confrarias e ordens terceiras (as primeiras e segundas são compostas exclusivamente por religiosos, enquanto as terceiras admitiam leigos), de acordo com informações das *Constituições primeyras do arcebispado da Bahia* trazidas por João José dos Reis, no livro “A Morte é uma festa”, precisavam de uma igreja que as acolhesse, “ou construir a sua, e ter aprovado seu estatuto com *compromisso* pelas autoridades eclesiásticas” (REIS, 1991, p. 49). Isto estava ligado à lógica de que, se as confrarias promoviam o sepultamento dos mortos pobres, necessitavam de um cemitério para tal e este, necessariamente para a fé católica, tinha de ser uma igreja. Esta mesma mentalidade chegou à Capitania de Pernambuco com o processo de colonização.

Já entre os cristãos protestantes, as práticas de enterramento permaneceram mais simples e modestas. O primeiro ponto, nesse campo, de discordância entre os luteranos e calvinistas do catolicismo era a (in)existência do Purgatório. Para os Reformistas, o Purgatório não existia, não necessitando, portanto, de missas e encomendações de alma a Deus pois este já teria seus eleitos. Mesmo os calvinistas dos Países Baixos, que recusavam as preces e choros e encomendações de alma, possuíam um ritual de enterramento ainda semelhante ao católico. Na base de dados *History of Work Information System*, existe um artigo de Dona Barnes a respeito do “*aanspreker*”, uma pessoa que se ocupava de informar de porta em porta aos conhecidos do morto sobre seu passamento (BARNES, 1991, *Street scenes*). Ela utiliza como ilustração um desenho de Leonard Bramer, “*Ter begrafenis*” (que ela traduz como “*To the grave*” / “Para a sepultura”) e descreve como seria o enterro de uma pessoa ilustre nos Países Baixos, durante o século XVII:

19 A seis obras de caridade clássicas são, conforme o Novo Testamento, dar comida aos famintos, água aos sedentos, roupa aos nus, abrigo aos peregrinos e visitas aos doentes e prisioneiros. Mt 25, 34-36: “Então o rei dirá aos que estiverem à sua direita: Vinde benditos de meu Pai, possuí o reino que vos está preparado desde a criação do mundo, porque tive fome, e destes-me de comer; tive sede, e destes-me de beber; era peregrino, e recolhestes-me; nu, e me vestistes; enfermo, e me visitastes; estava na prisão, e fostes visitar-me”.

Funerals of prominent individuals and gild [sic] members were accompanied by much pomp and ceremony. Many gilds [sic] had black mourning cloth covers which they draped over the coffins of gildsmen [sic]. Commemorative silver "grave shields", bearing the crest of the gild or scenes depicting the activities of the gild, were hung over these coffin covers for the funeral ceremonies. Pallbearers carried the coffin to the church for the funeral and then to the gravesite, either inside the church or at a graveyard surrounding the church. Mourning cloths and grave shields were removed after the ceremonies before the wooden coffin was lowered into the grave. The death of paupers and poor people was marked with far less ceremony. Their shrouded corpses were sometimes buried in unmarked graves after a brief recitation of prayers by a minister (BARNES, 1991, *Street scenes*)²⁰.

Por esse relato, fica claro que as corporações dos artesãos²¹ também podiam prover assistência a seus membros semelhantemente às Irmandades, Confrarias e Ordens Terceiras católicas, oferecendo uma espécie de seguro para os seus membros, não apenas em assistência funerária, mas também com cuidados médicos, como aponta Marco van Leeuwen²², em artigo voltado especificamente para estas atividades, ditas por ele, como menos conhecidas dessas corporações de ofício (VAN LEEUWEN, 2012).

Outro ponto que merece destaque nesse medo dos mortos está relacionado às doenças que dizimavam as populações, como o caso dos pestíferos de Lisboa. Para apaziguar as almas das vítimas sepultadas às pressas como indigentes, foi necessário trazer uma relíquia de São Roque da Cidade de Veneza e lá construir uma ermida para o referido santo, a fim de que este proporcionasse a salvação aos mortos (e dar calma aos sobreviventes) (CYMBALISTA, 2004, p. 3). Mas também há outras doenças cujos efeitos sobre a aparência dos enfermos eram muito notórios e ainda mais se tivessem causas ligadas às práticas sexuais. Era o caso dos sífilíticos, em cujos estágios mais avançados, os doentes ficam com aparência semelhante à dos leprosos, causando repulsa física e moral. Sérgio Carrara explica como eram tratados os portadores de sífilis até meados do século XIX, como portadores da fúria divina contra seus pecados sexuais:

20 Tradução: Funerais de indivíduos proeminentes e membros de corporações de ofícios eram acompanhados por muita pompa e cerimônia. Muitas guildas tinham cobertas de tecido preto para o luto que eram drapeadas sobre os caixões dos seus membros. "Brasões sepulcrais" comemorativos, em prata, portando a insígnia da corporação de ofício ou cenas representando as atividades do mestreiro, eram pendurados sobre estas cobertas do caixão para as cerimônias fúnebres. Porta-caixões levavam o caixão até a igreja para o funeral e depois para o túmulo, tanto dentro da igreja ou em um cemitério em torno da igreja. Tecidos de luto e brasões sepulcrais eram retirados após as cerimônias antes do caixão de madeira ser baixado para a cova. A morte de indigentes e pessoas pobres era marcado com muito menos cerimônia. Seus corpos amortalhados eram, por vezes, enterrados em sepulturas sem identificação, após uma breve recitação de orações por um ministro.

21 Corporações de ofícios, guildas ou mestrisais.

22 Professor Doutor da Universiteit Utrecht, na Holanda. <http://www.uu.nl/staff/mhdvanleeuwen>.

O seu caráter de castigo aos pecados da carne a teria mantido durante séculos a meio caminho entre a fatalidade natural e o erro moral, orientando as reações sociais que, sem sucesso, já haviam tentado conjurá-la. Fez mesmo com que, dispensando-se o concurso dos médicos, fosse comum negar-se aos doentes, culpados por seu mal, qualquer tipo de auxílio ou cuidado. Ou, quando havia tratamento, que ele se constituísse de procedimentos que, por conjugarem inextricavelmente punição e remédios, pareciam agora injustos e absurdos. Na Europa, até finais do século XVIII, não nos esqueçamos, eram os hospitais gerais – espaços onde, segundo Foucault, constatava-se uma “quase identidade entre o gesto que pune e o gesto que cura” (Foucault, 1978:87) –, que “abrigavam”, além dos loucos, dos mendigos e dos libertinos, também os venéreos ou sífilíticos, como então se dizia, transformando-se imperceptivelmente uma situação doentia em espécie de atributo do sujeito (CARRARA, 1996, p. 3).

Os indivíduos que viessem a falecer de sífilis (o que era comum pois além de não haver tratamentos, o contato dos europeus com essa nova forma de doença não lhes permitia muita resistência aos micro-organismos causadores), não apenas sofriam de um problema de saúde corpórea, também passavam a sofrer de doenças morais pois estariam pagando o preço pelo contato com libertinos e prostitutas (CARRARA, 1996). Morreriam condenados, não legalmente, mas moralmente. É de se pensar se o destino desses corpos não seria as valas comuns e cemitérios de condenados. Era necessário morrer a boa morte. Uma doença tida como punição divina por pecados sexuais ia de encontro à ideia do bem-morrer cristão (SANT’ANNA, 2006, p. 66).

As superstições a respeito das doenças eram muito fortes. A origem da sífilis, por exemplo, segundo Carrara (1996) ainda hoje é motivo de discussão se havia uma espécie do micro-organismo já presente na Europa ou se ela foi levada ao Velho Mundo pelos membros da esquadra de Colombo ao terem contato sexual com as mulheres nativas da América. Porém, para os pensadores dos séculos XV e XVI, a sífilis teria se originado de um evento astrológico, que associado às superstições e crenças da fúria divina contra os pecadores, causou grande temor e rejeição aos portadores da doença durante séculos:

No momento mesmo de sua irrupção, a doença teria sido considerada pelos cânones do pensamento astrológico como consequência direta da conjunção (no dia 25 de novembro de 1484) de Saturno e Júpiter, na casa de Marte, sob o signo de Escorpião, ao qual estariam submetidos os órgãos sexuais. [...] Tal caráter teria sido reforçado ainda por explicações apoiadas em doutrinas cristãs, que concorrentemente passaram a ver na doença o castigo divino ao pecado da carne. Além de determinar a reprovação moral que recaía sobre os doentes, este princípio ético-místico de estruturação do conceito [...] fazia com que, de um lado, toda doença ou afecção que atingisse os órgãos sexuais tendesse a ser indistintamente denominada sífilis, ou fosse considerada um de seus sintomas específicos. O caráter ético da doença (castigo divino) fazia também da trajetória moral do doente ou de seu modo de vida elementos diagnósticos fundamentais.

Inicialmente, como quase todas as epidemias, a sífilis circunscreveu uma espécie de responsabilidade coletiva (das mercantilistas cidades italianas e de toda uma Europa em pleno Renascimento). Depois, doença dos libertinos e das prostitutas, teria progressivamente passado a castigo mais individualizado, ao mesmo tempo em que adquiria feições mais endêmicas. (CARRARA, 1996, pp. 26-27).

As doenças, ou seja, a causa da morte seria fator determinante para o local de enterramento de um cristão. Possivelmente já havia um lampejo das ideias sobre os miasmas como causadores de doenças e o mau cheiro da decomposição associado a emanções infernais. Esse fenômeno acontece como um reavivamento do medo da morte, em que ela passou a não ser mais algo tão esperado, especialmente quando os europeus se lançaram ao mar e o risco de morrer sem os sacramentos os aproximava do fogo do inferno.

Nas seções posteriores deste capítulo, serão trazidas as características próprias aos grupos religiosos existentes em Pernambuco durante o século XVII. Tais características, entretanto, não se limitam somente aos limites geográficos ou culturais do que seria a capitania de Pernambuco de então, pois tais costumes, por já serem oriundos de costumes europeus, podem ser encontrados em outros locais em que esses povos fixaram colônias. A respeito das práticas dos seguidores da Igreja Reformada da Holanda, de orientação calvinista, por exemplo, podem ser encontradas em Nova Jérsei, nos Estados Unidos, e na Cidade do Cabo, na África do Sul. Assim como as dos católicos portugueses, que podem ser observadas tanto em Portugal como em outras das antigas capitanias.

2.2.PRÁTICAS MORTUÁRIAS CRISTÃS

Os hábitos de enterramento no Brasil Colônia seguiam os mesmos ditames e processos da Europa católica de então, feitos no interior ou no entorno das igrejas, e permaneceu até, pelo menos, o século XIX, quando as medidas higienistas ganharam forma de políticas públicas de urbanismo, expulsando os mortos para regiões menos habitadas. Embora, na França, de acordo com Ariès, ainda na passagem do século XVI para o XVII, já se gestasse uma mudança de ideia em relação aos cemitérios, especialmente entre os letrados, de que esses locais seriam lugar de frequência demoníaca e que deveriam ficar afastados das habitações (ARIÈS, 2003, p. 181). Mesmo assim, o autor admite que entre a gente comum, as práticas continuassem as mesmas e especialmente reforçadas na sua ostentação pelo espírito da Contrarreforma. Afinal, desde a Idade Média que os cristãos se acostumaram a viver suas vidas ao redor das igrejas, de suas paróquias.

Os indivíduos da sociedade portuguesa do final da Idade Média, não fugiam à regra da Europa Católica, e eram muito temerosos a respeito da segurança de suas almas após a morte, mesmo entre os religiosos, ricos e nobres, conforme apontado por Philippe Ariès: “na segunda fase da Idade Média, [...] ninguém mais estava seguro da salvação: nem os clérigos, nem os monges, nem os papas, que ferviam no caldeirão do inferno. Era preciso assegurar-se dos recursos dos tesouros de preces e graças mantido pela Igreja” (ARIÈS, 2003, p. 113). Ariès afirma que os primeiros cristãos pediam para ser enterrados próximos aos restos mortais (reliquias) de santos e mártires com a crença de que seriam chamados para a salvação no dia do Juízo Final, quando Cristo retornaria e lhes restituiria a carne aos ossos, reunindo corpo e alma.

Para explicar as regras dos últimos dias de vida de um bom cristão, após o Concílio de Trento (1545-1564) foram escritos os “Tratados dos Novíssimos”, os quais objetivavam doutrinar as matérias “da Morte, do Juízo Particular, dos lugares reservados às almas (Céu, Inferno e Purgatório) e do Juízo Final (consumação dos tempos). Versam, portanto, sobre os derradeiros destinos do homem, considerando o plano individual e o universal” (SANT’ANNA, 2006, p. 56). Esses textos serviam de guia para o que esperava o católico após sua morte: o Juízo individual, que o levaria ao Paraíso celeste, à danação infernal eterna ou ao Purgatório (para os pecados mais leves).

A Reforma Protestante, por sua vez, pregava a simplificação dos rituais e a redução do número de sacramentos, visando evitar os excessos da ostentação ritualística católica. No entanto, levaram-se muitos anos até que os reformadores conseguissem suprimir todos os comportamentos construídos durante séculos de catolicismo, ainda que a vida dos cristãos protestantes fosse também fortemente vinculada ao templo.

2.2.1. Práticas Mortuárias Católicas

O Juízo individual nunca foi tratado como dogma de fé (apenas o Juízo Universal quando da volta do Messias), mas a ideia vinha se gestando há muito tempo no imaginário católico. A chamada literatura piedosa e os sermões faziam parte dessa educação do bem-morrer cristão. A princípio, seria de se admirar que a pedagogia da boa morte ou a arte do bem morrer (*ars moriendi*) fosse passada à população em geral, a maior parte iletrada, já que essas práticas estão nos documentos oficiais e na literatura. Porém, a vida europeia era tão ligada à igreja, que essas tradições eram passadas oralmente e vivenciadas todos os dias.

No livro “História Religiosa de Portugal”, Saul Antônio Gomes fala sobre o que significava a paróquia para o português católico no final da Idade Média e pós-medieval:

Na paróquia se baptizavam, confirmavam, crismavam, matrimoniavam e se sepultavam os fiéis, ou seja, era na paróquia que se passavam todos os actos essenciais da vida do cristão, o nascer e o morrer, a sociabilização ritual e global da sua integração na comunidade ou a sua exclusão penitencial. [...] Na paróquia, de facto, processava-se o essencial da vivência cristã. Era aí, em primeira mão, que vivia o corpo místico de Cristo (*omnes unum corpus sumus in Christo*), os seus fiéis e seguidores debaixo da vigilância e orientação do reitor, do prior ou do simples padre que celebrava aí os sacramentos, mediante o acordo e a autoridade concedida pelo bispo diocesano, e revelava os símbolos e mistérios da prática sagrada que identificavam o cristianismo (GOMES, 2000, p. 391).

Os preparativos para uma boa morte católica foram herdados dos costumes ibéricos, especificamente de Portugal, o qual vinha se firmando com estreitamento de laços com a sede papal em Roma. Glória Kok, ao comentar uma carta do jesuíta Manoel da Nóbrega, quando este dizia que os jesuítas buscavam o “thesouro de almas” e serventia para este “Reino”, reforça esta ação dos religiosos no campo ideológico para com os nativos, facilitando a tomada da terra. “Assim as almas e as riquezas materiais configuravam-se como integrantes de um projeto único: o de enriquecer a Metrópole espiritualmente com almas e financeiramente com as benesses fornecidas pela natureza” (KOK, 2001, p. 76). Como se deu um consórcio tão forte entre a política e a religião em Portugal?

Esse espírito de juntar interesses político-econômicos aos religiosos vem, oficialmente, desde o século XV, quando a *Bula Romanus Pontifex*, concedia o direito de dominação sobre os “inimigos de Cristo”, obtendo, assim, o infante Dom Henrique do Papa Nicolau V isenção de pecados para invasão, conquista e sujeição de povos pagãos (KOK, 2001, p. 74). Essa associação demonstra bem a necessidade que havia de ligar o exercício do poder temporal a uma permissão ou respaldo religioso, para que não fossem cometidos pecados pelas decisões régias.

Segundo Marcos Albuquerque, comentando as informações do livro “Catolicismo brasileiro em época de transição”, de Thomas Bruneau, vários documentos emitidos pelo Papa dariam grandes poderes eclesiásticos à coroa Portuguesa tanto sobre as terras já conquistadas como as ainda por conquistar:

A aliança entre Roma e Portugal assumia proporções crescentes. [...] Através da Bula *Inter Caetera*, emitida pelo papa Calixto II, em 13 de março de 1456, reafirmava a bula de 1455 e conferia à Ordem Portuguesa de Cristo, os bens e direitos eclesiásticos para todas as terras desde o Cabo Bojador e Nam como ainda para toda a Guiné. Ainda por determinação desta bula ficou definido que

seria responsabilidade do Grão Prior o preenchimento de todas as jurisdições episcopais ordinárias nas terras ultramarinas. [...] A bula *Inter Caetera* aumentou de forma significativa a soberania do Rei de Portugal. Pois, cabia ao mesmo, por determinação papal, o direito de pronunciar sentenças eclesíásticas, aplicar censuras e punir com a excomunhão, além de aplicar penas de suspensão, destituição e interdição onde e quando surgisse a necessidade. (ALBUQUERQUE, 1995, p. 66).

O Padroado português, ou seja, a Ordem de Cristo, da qual o Rei era o Grão-Mestre, foi criado como uma concessão de Roma a Portugal na qual os dois sairiam beneficiados, com mais fiéis para a primeira e mais terras para o segundo. A Ordem foi oficialmente investida dos benefícios das terras descobertas e por descobrir pelo Papa Leão X, por meio da bula *Dum Fidei Constatian*, de 7 de junho de 1514, e pela bula de 12 de junho do mesmo ano, a *Pro Excellente*, que criava a Diocese do Funchal, na Ilha da Madeira, que incluía também as terras da América pertencentes a Portugal. No mesmo ano, em novembro, o Papa emite uma terceira bula que estende todos os benefícios anteriores do Rei de Portugal às Índias. A marca da expansão das crenças católicas é visível em todas as cidades coloniais portuguesas: a igreja (ou pelo menos uma ermida) era dos primeiros edifícios a serem construídos nas terras conquistadas por Portugal para empreender a fixação do domínio.

No Brasil, a religião ficou a cargo do Padroado e da Diocese do Funchal desde a criação desta até a criação do Arcebispado da Bahia no século XVIII, a qual obrigava a estar entre os acompanhantes dos donatários das capitanias religiosas cujo objetivo era cultivar a fé na América portuguesa, sendo também de responsabilidade do donatário “fazer com que fossem erguidas capelas, igrejas, enfim, promover os meios para os exercícios da fé” (ALBUQUERQUE; LUCENA, 1997, p. 26). Além das funções básicas da igreja, como local de oração e culto, era nela que se fazia a inserção social do indivíduo recém-nascido, com o ritual de batismo, os casamentos e nela também que se realizavam os ritos de morte e sepultamento dos membros da comunidade. As igrejas católicas portuguesas eram também os cemitérios, lugares de vida e de morte:

O uso da igreja pela comunidade abrangia assim, desde a congregação de confrarias, irmandades, com suas funções corporativas, as oportunidades de ostentação, ainda que sob o véu da glorificação, através das capelas. Abrangia ainda os atos solenes de devoção, do batismo ao sepultamento, o início e o fim da vida terrena cristã (ALBUQUERQUE, 1995, p. 276).

E nas próprias *Constituições Synodales da Diocese do Funchal*, no título que trata sobre a extrema unção, é descrito que este sacramento evita ou minimiza o poder de Satanás no momento de prestar contas a Deus:

[...] o Sacramento da extrema Unção, o qual os alimpasse das culpas (se algũas ficassem por purgar, e perdoar pellos outros sacramentos) porque este da sancta Unção tira as relliquias e rasto q̄ na alma deixa o peccado, e a alliuia e esforça pera poder melhor resistir aos encontros do demonio, que naquella hora mais que nunca trabalha pella espantar e perturbar com medos do inferno, e desconfianças da saluação. Pello que todo o fiel Christão, estando enfermo, ha de procurar de não passar desta vida, sem pedir e receber este sacramêto da Unção, o qual se ha de dar somête aos enfermos, que tem ja idade pera poder peccar, e estam em euidente perigo de morte, que proceda de infirmitade, acontecimento, ou velhice, e na administração delle seram ao menos dous sacerdotes .s. o proprio vigairo, ou cura e outro que o ajude, auendo na freguesia, ou podendose cómodamente achar, e quando não, auendo neceßidade, o proprio vigairo, ou cura com hum leigo que lhe responda, ou sem elle o administre, respondendo a si mesmo (DIOCESE DO FUNCHAL, 1585, Titolo VII, p. 40)²³.

As *Constituições Synodaes* ainda determinavam certas regras como a proibição a religiosos e pessoas comuns que fossem enterradas após as ave-marias ou o enterro aos domingos, que deveria ser pela manhã, antes da missa, e se fosse pela tarde, a missa do defunto seria deixada para a segunda; nos dias de Natal, Páscoa, Pentecostes e Nossa Senhora d'Agosto²⁴, não se poderiam realizar os ofícios de sepultura, nem honras nem exéquias, somente a encomendação da alma, determinando que os pedidos do defunto, tais como missas, distribuição de esmolos, enfim a execução do testamento, fossem realizados apenas após as festas (DIOCESE DO FUNCHAL, 1585, Titolo XVI, p. 108-109). E alguns costumes acabaram sendo incorporados aos ofícios rotineiros, por serem considerados tão santos e pios, como a procissão pelos defuntos às segundas para jogar água benta sobre as sepulturas e a dupla badalada do sino após as ave-marias para que os fiéis lembrassem de rezar pelas almas no Purgatório (DIOCESE DO FUNCHAL, 1585, Titolo XVI, p. 110).

A partir do século XVIII, com a criação do Arcebispado da Bahia, as regras religiosas deixavam de ser submetidas ao Padroado português e passavam a seguir diretrizes mais romanas, por assim dizer, e a adquirir características mais locais. No

23 Atualização da grafia do texto: [...] o Sacramento da extrema Unção, o qual os limpasse das culpas (se algumas ficassem por purgar, e perdoar pelos outros sacramentos) porque este da santa Unção tira as relíquias e rasto que na alma deixa o pecado, e a alivia e esforça para poder melhor resistir aos encontros do demônio, que naquela hora mais que nunca trabalha por a espantar e perturbar com medos do inferno, e desconfianças da salvação. Pello que todo o fiel Cristão, estando enfermo, ha de procurar de não passar desta vida, sem pedir e receber este sacramento da Unção, o qual se há de dar somente aos enfermos, que tem já idade para poder pecar, e estão em evidente perigo de morte, que proceda de enfermidade, acontecimento, ou velhice, e na administração dele serão ao menos dois sacerdotes .s. o próprio vigário, ou cura e outro que o ajude, havendo-o na freguesia, ou podendo-se comodamente achar, e quando não, havendo necessidade, o próprio vigário, ou cura com um leigo que lhe responda, ou sem ele o administre, respondendo a si mesmo.

24 Quinze de agosto, dia da Assunção de Nossa Senhora, no qual, a tradição católica diz que após três dias da Dormição de Maria (Título mariano de Nossa Senhora da Boa Morte), ela ascendeu aos céus em corpo e alma (Título mariano de Nossa Senhora da Assunção).

entanto, era muito difícil que as autoridades eclesiásticas fixadas em Salvador dessem conta de fiscalização mesmo nesta capitania, que dirá no resto do Brasil de então. Dessa forma, a Igreja, embora não incorporasse os costumes nos seus dogmas, também não os negava nem admoestava. As determinações das *Constituições Primeyras do Arcebispado da Bahia* preconizavam o seguinte a respeito dos sepultamentos nas igrejas:

E' costume pio, antigo, e louvável na Igreja Catholica, enterrarem-se os corpos dos fieis Christãos defuntos nas Igrejas, e Cemitérios della: porque como são lugares, a que todos os fieis concorrem para ouvir, e assistir ás Missas, e Officios Divinos, e Orações, tendo á vista as sepulturas, se lembrarão de encommendar a Deos nosso Senhor as almas dos ditos defuntos, especialmente dos seus, para que mais cedo sejam livres das penas do Purgatório, e se não esquecerão da morte, antes lhes será aos vivos mui proveitoso ter memória della nas sepulturas. Por tanto ordenamos, e mandamos, que todos os fieis que neste nosso Arcebispado faleceram, sejam enterrados nas Igrejas, ou cemeterios, e não em lugares não sagrados, ainda que elles assim o mandem, porque esta sua disposição como torpe, e menos religiosa se não deve cumprir (CONSTITUIÇÔENS PRIMEYRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA..., 1719, Livro IV –Titulo LIII – Parágrafo 843).

Há de se considerar também que a sepultura *ad sanctos*/eclesiástica garantia dividendos às paróquias, pois além dos valores pagos pelo tipo de sepultura, havia ainda os bens e outras riquezas deixados pelos mais abastados para as missas em intenção de sua alma. Além disso e da falta de condições de fiscalização nas paróquias, com o avanço das denominações protestantes na Europa e na América do Norte, a perda de costumes tão arraigados ao catolicismo poderia ser contraditória à própria pedagogia da Igreja. Portanto, não era interessante para o Arcebispado da Bahia proibir os enterramentos nas igrejas, evitando uma crise política, ideológica e financeira. A primeira, inclusive, veio a se instalar de maneira bem contundente em Salvador no século XIX quando os sepultamentos intramuros foram proibidos, fato histórico trabalhado por Reis (1991).

Quando alguém sentia que ia morrer, pois a morte era sentida e não comunicada pelo médico, este preparava seu testamento em que destinava parte ou a totalidade de seus bens em intenção de sua alma, deixando bens para a paróquia em que desejaria ser enterrado para que se fizessem preces e missas para aliviar seus dias no Purgatório, a qual geralmente também tinha a guarda do testamento. Como a morte repentina era muito temida, “[...] a pedagogia católica recomendava a elaboração do testamento ainda sem o estabelecimento de alguma enfermidade, uma vez que ninguém podia prever ‘o dia, mês, ano e hora que Deus Nosso Senhor fosse chamar para a sua companhia’” (CASTRO, 2007, p. 26). Reis traz a descrição da morte do governador da Bahia Afonso Furtado de Mendonça, em 1675,

o qual tomou todas as decisões até o fim: “Ele cuidou de coisas de Estado, indicando uma junta sucessora, de coisas privadas, garantindo o pagamento de seus empregados, e de coisas da alma, confessando, ordenando missas, distribuindo esmolas, orando” (REIS, 1991, p. 91).

Para garantir a execução das últimas vontades de um moribundo, este nomeava um testamenteiro, alguém de sua confiança, pois a vontade do morto poderia divergir bastante da vontade de seus familiares, nos quais não parecia ser depositada muita confiança. Até porque, como o testamento tinha um caráter religioso, nele poderia haver reconhecimento de filhos adulterinos e repartição dos bens para estes. Se houvesse demora entre a premonição de morte e o início da agonia, o testamento poderia ser alterado pelo testado, inclusive, na retificação de reconhecimento de paternidade.

O principal medo das mortes repentinas era morrer sem os sacramentos, como as mortes violentas. Havia a crença de que as almas das vítimas desses casos não descansavam, ficavam vagando pelo local de sua morte (ARIÈS, 2003, p. 181). Como o Juízo Final católico havia sido antecipado do Final dos Tempos para o fim da vida de cada um, as tentações satânicas viriam ao moribundo em sua agonia, cujas defesas residiam na confissão, comunhão e unção com os santos óleos para que sua alma resistisse fiel a Cristo.

Mesmo os indivíduos mais pobres, e até escravos, se não tinham como fazer seus testamentos por escrito, recomendavam oralmente como queriam enfrentar a derradeira viagem, protegidos com os rituais e símbolos que seus recursos materiais permitissem. O importante era não ser tomado de surpresa por este último ato entre os vivos. Daí porque a morte accidental, prematura, sem os ritos devidos era vista como grande desventura, que fazia sofrer a alma de quem partia e a consciência de quem ficava.

A morte ideal, acima de tudo, não devia ser uma morte solitária. Durante a sua agonia, o moribundo carecia de gente a sua volta, animando-o a partir com segurança e protegido por rezas e outros meios de bem morrer. Concluída a agonia, o ideal era que muita gente cercasse o morto de cuidados, que o velasse e acompanhasse até a sepultura, de preferência no interior de uma igreja. Era uma morte solidária. E espetacular. Marcavam os melhores funerais o barulho de rezas, cânticos, sinos, orquestras, tambores, palmas, fogos de artifício; a profusão de cores, emblemas, formas que adornavam opas, caixões e essas. As pessoas acompanhavam a pé o amigo, parente, conterrâneo, o irmão espiritual ou apenas se juntavam de bom grado ao cortejo de um morto desconhecido, pelo dever de solidariedade e investimento na própria salvação. Os funerais antigos eram manifestações emocionantes da vida social (JOÃO JOSÉ dos REIS In: RODRIGUES, 1997, p. 12).

Aqueles que morressem sem os devidos cuidados, solitários, “não ingressariam com êxito no mundo dos mortos” (CASTRO, 2007, p. 68), ficariam vagando como fantasmas, assombrações entre um mundo e outro, pedindo aos vivos missas e orações em intenção de sua alma. Aqueles que tinham família e recursos para pagar por esses serviços procuravam se garantir de qualquer maneira. Vanessa de Castro menciona o capitão Manoel Cardoso da Rosa que deixou em testamento, de 10 de outubro de 1691, 50 mil réis de esmolas para a construção de uma sepultura perpétua para si e toda a família no altar de São Francisco, no Convento de Santo Antônio do Recife, e como forma de manter seu desejo, ainda deixou mais 250 mil réis e os aluguéis de casas suas na rua do Colégio (CASTRO, 2007, pp. 66-67). Convocado o pároco para a extrema unção, este saía da igreja em procissão, o *viático*, com o repicar dos sinos para a casa do doente, fato este descrito por Rodrigues (1997):

A procissão podia ser simples ou mais aparatosa. Debret forneceu a descrição de um cortejo simples que consistia em um irmão carregando uma sineta, seguido de dois soldados de cabeça descoberta, com a arma virada em sinal de luto; em seguida, vinham quatro outros irmãos, precedendo o padre, que caminhava sob um púlpito quadrado, sustentado por um braço de ferro recurvado, preso a uma vara carregada por um irmão, marchando imediatamente atrás do sacerdote; este tipo de cortejo era acompanhado por uma ou duas pessoas. Uma segunda modalidade de cortejo, um pouco mais nobre, diferia da primeira apenas quanto ao púlpito, que era maior e de veludo carmesim com franjas de ouro. O terceiro tipo consistia em mais aparato: o púlpito era sustentado por seis varas, com a presença de músicos negros e uma retaguarda militar. (RODRIGUES, 1997, p. 191)

A ideia da procissão fúnebre é que fosse a representação da morte do homem justo, tal como descrita por Sant’anna (2006, pp. 62-67), representada na figura 47, em que o humilde cristão desfaz-se de seus bens materiais para entrar no Paraíso Celeste sem pecados.

Figura 47: ‘El entierro del Conde de Orgaz’, representando o imaginário da morte de um bom cristão no período pós-medieval.



Autor: EL GRECO, 1586-88²⁵.

Dado o último suspiro, era a hora de chorar pelo defunto, função delegada às carpideiras, profissionais já existentes em Portugal e em outras sociedades do

²⁵ O original encontra-se na Igreja de São Tomé, em Toledo, Espanha.

Mediterrâneo, cujo choro convulsivo também servia de aviso aos vizinhos sobre a morte de um indivíduo (REIS, 1991, p. 114). Se entre os calvinistas, havia um profissional encarregado de avisar aos familiares e amigos do falecido a sua morte, entre os católicos, as carpideiras faziam o trabalho. Na Bahia, não apenas lavava-se o corpo antes que enrijecesse, como cortavam-lhe os cabelos, a barba e as unhas e perfumava-se o defunto e o ambiente para garantir que o espírito desencarnado não ficasse vagando pela casa. Mas esses cuidados não poderiam ser feitos por qualquer um, mas pelos dados recolhidos por Reis, a maioria das vezes, quem vestia o morto era o mesmo profissional que vestia os vivos, o alfaiate (REIS, 1991, p. 115). Os vivos eram íntimos dos mortos mesmo estes estando inanimados, uma cultura de proximidade da comunidade com os entes falecidos desde a Idade Média e que permaneceram no Brasil:

Estiveram vinculadas à prática, cristã e ocidental, cuja base era a familiaridade existente entre os vivos e seus mortos, expressa na inumação no interior da comunidade, mais propriamente dentro do espaço das igrejas. Esta familiaridade assentava-se numa relação de vizinhança cotidiana entre os habitantes e as sepulturas. Ao frequentarem as igrejas, pisavam, caminhavam, sentavam e oravam sobre seus mortos, a todo o tempo sentindo seus odores, expressando uma determinada sensibilidade olfativa resultante da fé existente na sacralidade dos sepultamentos eclesiásticos (RODRIGUES, 1997, p. 21).

Do ponto de vista ideológico e doutrinário, seria muito difícil para uma instituição tão antiga e conservadora como a Igreja Católica simplesmente concordar com as novas ideias protestantes de que de nada adiantaria a sepultura dentro das igrejas se os atos em vida não foram por merecer o Paraíso Celeste, ou seja, apagar todas as concepções oficiais e oficiosas construídas ao longo de toda a Idade Média. Ainda que fosse possível para a instituição mudar tão repentinamente, para os fiéis, essa mudança não se daria tão fácil, como poderá se observar na seção 2.2.2, em que se discorrerá sobre as práticas mortuárias dos seguidores das igrejas reformadas. A ideia de que alguns dos pecados pudessem ser perdoados mediante algum sacrifício era razoavelmente recompensadora para aqueles que viviam sob o medo de ser condenados direto ao Inferno, afinal, Deus perdoa os pecadores:

O cristianismo julgou possível que certos pecados, pela sua natureza (pecados leves, veniais) ou pelas condições de morte do pecador (tendo feito a confissão sem, no entanto, ter realizado a penitência), podiam ser expiados através de uma purgação depois da morte. O tempo desta purgação estaria situado entre a morte individual e o Juízo Final "coletivo", tempo em que os defuntos, beneficiados desta possibilidade póstuma de resgate, teriam que purgar os pecados, podendo durar mais ou menos, de acordo com a gravidade das faltas ainda por expiar e consoante o zelo dos vivos de intercederem pelo condenado à purgação, por meio

dos sufrágios. Os defuntos que terminassem a sua purgação antes do fim dos tempos iriam logo para o Paraíso celeste. [...] Destinada às crianças que, mortas sem o batismo, não estavam livres do pecado original, mas tampouco tinham pecados pessoais, havia a teoria teológica do Limbo (RODRIGUES, 1997, p. 151).

As imagens desses departamentos do pós-morte, Inferno, Purgatório e Paraíso, foram costuradas e belamente apresentadas por Dante Alighieri em sua Divina Comédia (ALIGHIERI, 1955 [2003]). Embora não fosse nem de longe parte da doutrina oficial cristã, é de se imaginar que as cenas descritas pelo italiano tenham feito parte dos sermões eclesiásticos, sendo suas descrições passadas de boca em boca, de geração em geração. Minimizar o tempo que se passaria expiando os pecados era imprescindível para uma morte tranquila, especialmente numa terra em que as doenças tropicais matavam de maneira muito cruel.

E como maneira de reafirmação do catolicismo, os enterros passaram a ser ainda mais efusivos durante a Contrarreforma, constituindo o chamado enterro barroco, caracterizado pela pompa, assim como descreve João José dos Reis:

Os ricos, sobretudo, inspirados na morte dos soberanos, faziam de seus funerais e missas fúnebres um espetáculo de ‘profusão barroca’, para usar a expressão de Vovelle, e especificavam tudo cuidadosamente em testamento. [...]: o luxo dos caixões, dos panos funerários, a quantidade de velas queimadas, o número de participantes no cortejo – de padres, pobres, confrarias, músicos, autoridades, convidados –, a solenidade e o número das missas de corpo presente, a decoração da igreja, o prestígio do local escolhido para a sepultura (REIS, 1991, p. 74).

O enterro barroco parecia um contrassenso, pois os princípios cristãos de pobreza e humildade caíam completamente por terra diante da suntuosidade que se esperava no cortejo fúnebre. Afinal, quanto mais padres para rezar pela alma do defunto e quanto mais pobres para receber sua derradeira generosidade e prantear pelo finado, supostamente mais rápido Deus se apiedaria de sua alma e esta sairia do Purgatório. Porém, a mesma riqueza não era manifesta no corpo em si, o qual geralmente era vestido de uma mortalha simples a qual podia ser encomendada ao alfaiate mesmo, o qual também poderia vestir o corpo, um serviço cobrado à parte da costura (REIS, 1991, p. 115). Na Bahia, no século XIX, as vestimentas preferidas, expressas também no testamento, eram os hábitos franciscanos, justamente para representar a tal humildade e pobreza cristãs, ou, caso o defunto fosse membro de alguma ordem religiosa, os hábitos próprios da irmandade e os religiosos eram sepultados com suas vestes eclesiásticas (REIS, 1991, p. 115). Os dados apresentados por

Cláudia Rodrigues, para o Rio de Janeiro oitocentista, o mesmo período analisado por Reis, mostram também uma similaridade dos usos de mortalha e os seus tipos. A autora apresenta as informações obtidas no Livro de registros de óbitos da freguesia do Santíssimo Sacramento, no Rio de Janeiro, em que 40,8% das mortalhas pedidas nos testamentos são de algum santo e 14,8%, no segundo lugar, são mortalhas de alguma cor escolhida pelo testamentário. E ela explica este costume da seguinte maneira:

Crianças geralmente eram amortalhadas em tecidos coloridos, talvez, pelo fato de que, por serem declaradas inocentes por parte da Igreja, já eram consideradas em estado de graça e, portanto, o uso do colorido poderia indicar um estado de contentamento pela certeza da salvação - no caso de terem sido batizadas, é claro. No caso das mortalhas de santos, a intenção era obter, por sua intercessão, a graça junto a Deus. Juntamente com a proteção, a força do santo invocado poderia servir de salvo-conduto na viagem rumo ao Paraíso (RODRIGUES, 1997, p. 196).

Reis, cita que 70% das mortalhas descritas nos testamentos da Sé de Salvador eram hábitos franciscanos e menciona também o estudo de Katia Mattoso, em que os testamentos de libertos entre os anos de 1790 e 1826 apontam 34% dos homens e 43,3% das mulheres escolhendo a mortalha dos frades franciscanos, uso o qual o autor atribui a uma tradição ibérica que atribuía a São Francisco de Assis uma participação importante na escatologia católica, pois ele visitaria frequentemente o Purgatório para resgatar as almas, sendo “santo que deixou a vida faustosa de filho de comerciante para viver pobremente, sua mortalha representava simplicidade cristã, atitude que ajudava e serenamente” (REIS, 1991, pp. 116-119). Rodrigues também aponta alguns costumes mencionados por Thomas Ewbank, ao visitar o Brasil em 1846, sobre as vestimentas e maneiras de posicionar os corpos após vesti-los, como as mulheres casadas com as mãos descansando nos cotovelos opostos vestidas de preto ou mulheres solteiras, vestidas de noivas, com as mãos fechadas “em adoração”, já homens e meninos eram sepultados com as mãos cruzadas sobre o peito segurando uma taça, autoridades com roupas oficiais e “as crianças de menos de 10 ou 11 anos são vestidas de frades, freiras, santos e anjos” (RODRIGUES, 1997, p. 196).

Segundo Viviane Galvão, geralmente enterravam-se os mortos descalços para que os resíduos de terra dos sapatos não os prendessem ao mundo material, embora os mais ricos pudessem ser enterrados com sapatos e meias novas. Ainda se colocava nas mãos um rosário e uma vela e uma moeda para pagar a São Pedro a entrada no Céu, costume este que a pesquisadora atribui a uma reminiscência do costume grego de enterrar os mortos com uma moeda na boca para pagar a Caronte, o barqueiro do reino de Hades (GALVÃO,

1995, p. 53). A exposição do corpo à visitação geralmente em cima de um estrado com os p s voltados para a porta da rua, a fim de receber as visitas durante a vigília.

Quem chegava cumprimentava o defunto, saudando-o com água benta e tomando cuidado para não pronunciar o nome do falecido, pois poderia se evocar sua alma, prendendo-a aqui. Estes velórios eram alegres e animados, contando com comidas e bebidas e, muitas vezes, com música. Enquanto o corpo estivesse exposto, os participantes não negavam esmolas, para não entristecer o morto. O testamenteiro ou a pessoa responsável pelo enterro, deveria marcar o horário e o local de saída do cortejo e avisar ao pároco e às irmandades as quais o defunto fosse associado. Esta providência evitaria, ou ao menos dificultaria, a ausência dos irmãos confrades que por obriga o deveriam acompanhar o cortejo - dever levado a sério pela maioria das Irmandades, estando prevista em seus c o m p r o m i s s o s (G A L V   O , 1 9 9 5 , p . 5 3) .

Devidamente trajado e tendo sua alma encomendada, o finado seria acompanhado   sepultura pelos p rocos (por determina o das *Constitui es Synodaes do Funchal* e das *Constitui ens Primeyras da Bahia*) e quantos outros sacerdotes tivessem sido solicitados no testamento, pelos seus familiares e pelos pobres que receberiam as esmolas que foram determinadas em testamento pelo morto, num espetáculo de pranto e pompa, expresso tanto na quantidade de participantes, como no aparato dos objetos funerários. No caso de o fiel a receber a extrema un o fosse benfeitor da Paróquia (construtor, mantenedor, etc.), as *Constitui es Synadoaes* do Funchal determinavam que fosse o vigário acompanhado de mais dois ou três sacerdotes, sob pena de os padres pagarem multa (BISPADO DO FUNCHAL, 1585, Título 7, p. 40). “Se a morte era um acontecimento individual para o que morria, para os que ficavam, era um acontecimento social” (RODRIGUES, 1997, p. 218) o qual servia também para distrair os que ficavam da estranha sensa o de perda e angústia, “pois embora variando de intensidade, toda morte tem algo de caótico para quem fica. Morte   desordem e, por mais esperada e até desejada que seja, representa ruptura com o cotidiano” (REIS, 1991, p. 138).

Marcos Albuquerque, ao falar da Igreja da Graça de Olinda, a respeito do enterro de Dona Brites de Albuquerque, benemérita da Companhia de Jesus, menciona uma carta de José de Anchieta, escrita na Bahia em 28 de dezembro de 1584, o qual se refere a ela como “dona Beatriz de Albuquerque, Governadora e quasi mae deste povo”. Na missiva, o religioso descreve a doa o de 821\$250 e as “solenes exéquias” realizadas pelo então bispo do Brasil, d. Frei Antonio Barreiros, em visita pastoral a Pernambuco (ALBUQUERQUE, 1995, p. 294), mesmo isto tendo se passado antes mesmo das constitui es do Funchal ou da Bahia, percebe-se que o costume dos enterros pomposos era antigo. Em outro trecho, o

autor também comenta que os usos de aparatos funerários até o século XIX não contemplavam o caixão, tal como atualmente:

Depois de expostos à visitação, os mortos eram transportados em esquifes de uso comum, seja da Santa Casa de Misericórdia, seja de irmandades, que apenas deixavam os mortos em seu túmulo, mas não eram enterrados com eles. O caixão individual, segundo a documentação textual, não foi de uso frequente até o século dezenove. Apenas os 'ricos' assumiam a despesa de mandar armar, revestir, decorar, um caixão para nele ser enterrado (ALBUQUERQUE, 1995, p. 307).

Em adição a isto, Marcos Albuquerque referindo-se aos sepultamentos da parte interna da Igreja da Graça de Olinda descreve que havia mesmo sobreposição dos enterramentos (figura 49), não ficando claro, no entanto, se esses enterramentos múltiplos neste caso da Igreja da Graça eram de membros de Irmandades ou de uma mesma família:

Túmulos coletivos que poderiam restringir-se apenas aos membros da família (mormente da família nuclear), ou aos membros de uma irmandade; ou túmulos coletivos, de um modo mais amplo. Nos túmulos coletivos desta igreja, utilizou-se como prática, tanto a superposição dos fardos funerários, quanta a exumação dos mais antigos, cedendo lugar aos seus novos ocupantes. Dois, três ou mesmo mais, oito, sepultamentos, superpunham-se. Articulados, intactos, ou apenas ligeiramente deslocados pelos exumados foram muitas vezes re-sepultados no mesmo túmulo, ao lado ou acima, dos novos sepultamentos. E a exumação ou não nas covas coletivas, parece que não estaria relacionada necessariamente a serem ou não túmulos de família. Poderia antes constituir-se em uma prática de cada época, ou ainda a existência ou não de outros membros da família. Quando me refiro a existência ou não, de outros membros da família, penso no caráter restritivo de alguns túmulos, em que estavam pré-definidos aqueles que poderiam ocupa-lo [‘sepultura ... para todos os seus herdeiros que são mulher e filhas’]. Penso ainda na prática tão difundida, sobretudo a partir do século dezenove, de conservar em pequenas urnas os ossos exumados, mantidos não mais nos carneiros ou no interior do solo, mas guardados pelos familiares, frequentemente nas igrejas, disponíveis para exposição, sobretudo no dia dos mortos (ALBUQUERQUE, 1995, pp. 305-306).

E esta prática conduziu as sepulturas mais recentes serem bem mais rasas que as primeiras. Outros, quando as covas se tomavam muito rasas, optaram por reunir os ossos do sepultamento imediatamente anterior (não de todos os sepultamentos da cova) nas pequenas urnas, cedendo espaço a um outro membro da família, o caixão e a urna, permaneceram reunidos na mesma cova (ALBUQUERQUE, 1995, p. 321).

A figura 49 é um exemplo de enterramento cuja cova não coincide com a dos enterramentos mais antigos. A não coincidência se deve a substituição do piso, que alterou a disposição das campas, alterando a distribuição dos corpos na parte interna da igreja. Na 50, observe-se a marca da cabeça moldada no aterro da cova, denotando o não uso de caixão.

Figura 48: Vista panorâmica das escavações na Igreja da Graça em Olinda.



Fonte: ALBUQUERQUE, 1995, p. 366.

Figura 49: Sobreposição de sepultamentos sucessivos na Igreja da Graça em Olinda.



Fonte: ALBUQUERQUE, 1995, p. 394.

Figura 50: Sepultamento primário realizado sem caixão.



Fonte: ALBUQUERQUE, 1995, p. 399.

No caso da Igreja da Graça de Olinda, ainda havia a questão do anonimato dos túmulos (figura 48), mais uma forma de manter a humildade cristã, embora houvesse

algumas lápides com epitáfios, mas também eram proibidas imagens sacras para que não se pisasse, sentasse ou qualquer outra coisa que incorresse em desrespeito elas imagens santas.

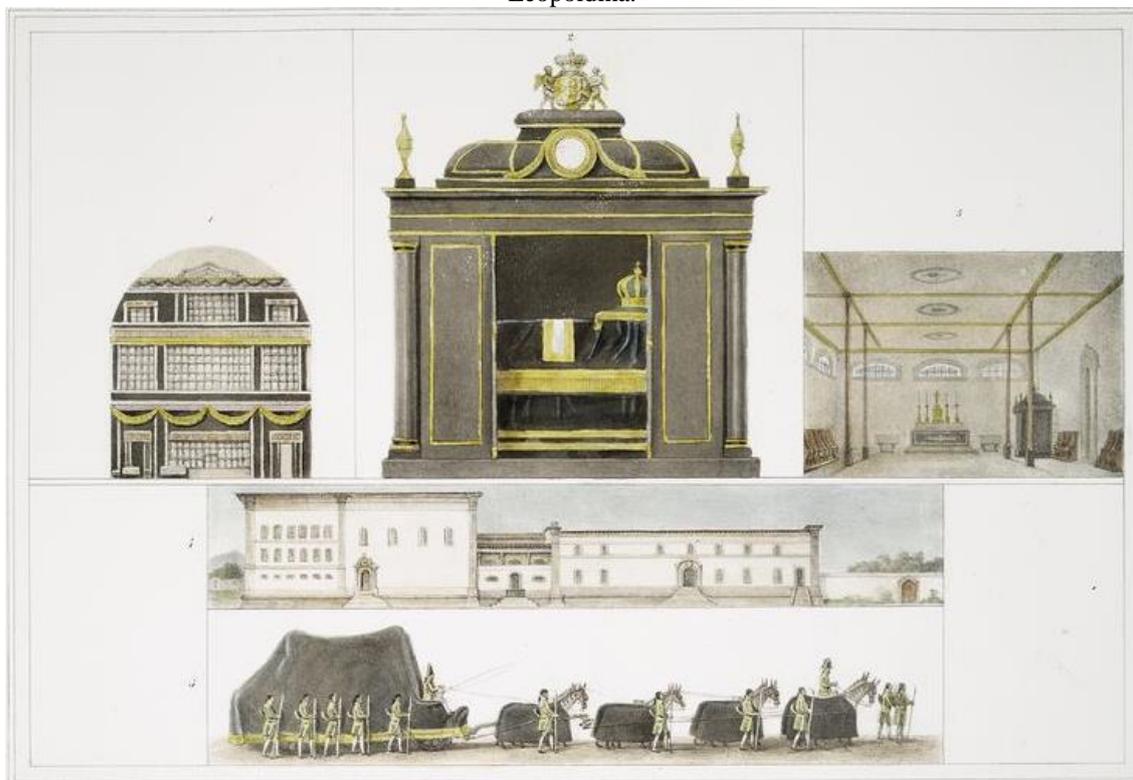
Albuquerque ainda menciona a existência de sepulturas coletivas no interior da Igreja, em frente aos altares colaterais, que ele denominou como “valas comuns”, não estando claro a ele se eram destinadas aos membros da Irmandade do Rosário, cujas atividades eram desenvolvidas na Igreja da Graça desde o século XVI ou aos pobres:

Mas não apenas os pobres eram sepultados nas valas coletivas. O mesmo espírito de humildade religiosa, levava alguns a optarem pelos locais comuns, junto aos pobres. Mesmo que isto não representasse uma redução na 'esmola' a ser oferecida a igreja. Os mortos sepultados nestas valas não dispuseram de caixões particulares. Os corpos foram sepultados, protegidos por suas mortalhas, cobertos por uma espessa camada de cal. Nestas valas apenas a cal cobria os corpos amortalhados; não se utilizava terra (ALBUQUERQUE, 1995, p. 319).

Dados os costumes de enterrar os pobres na Santa Casa de Misericórdia ou no adro da igreja (externo), não faz muito sentido serem valas destinadas aos pobres um lugar tão próximo ao altar. Ainda que fosse apenas como uma forma, como o autor citado mesmo cogita, de representar humildade cristã. O uso de cal atribui-se a uma forma de evitar o cheiro da decomposição cadavérica, sendo mesmo incorporado ao ritual de inumação de algumas irmandades.

Sobre a postura dos braços, Albuquerque argumenta que essa variava em função de dois principais fatores: o que ele chama de mobiliário funerário, isto é, os acompanhamentos (“segurar uma cruz, um ramallete de flores artificiais, portar uma espada”) e o segundo seria a compleição física da pessoa a ser sepultada (indivíduos com ventres maiores dificilmente manteriam as mãos sobre a cintura) (ALBUQUERQUE, 1995, p. 320). Já em relação às mãos, ele fala em três posições básicas: mãos entrelaçadas sobre a cintura; cruzadas sobre o tórax; ou cruzadas sobre a pelve. Além da posição, ele identifica duas posturas gestuais: “mãos abertas, testemunhando que 'deste mundo nada se leva', ou mãos fechadas, encerrando a 'verdadeira riqueza'. Esta verdadeira riqueza era algum acompanhamento religioso, um símbolo da fé católica e dentre os principais acompanhamentos identificados pelo pesquisador, ele enumera: relíquias, imagens de santo, medalhas e rosários, sendo estes dois últimos os preferidos dos que foram enterrados na Igreja da Divina Graça de Olinda. O arqueólogo atribui esta preferência pela difusão da eficiência de rezar o rosário, pregada pelo Concílio de Trento (1545), para a salvação das almas do purgatório (ALBUQUERQUE, 1995, p. 321).

Figura 51: Desenhos de Jean-Baptiste Debret sobre o túmulo e o cortejo fúnebre da imperatriz Leopoldina.



Fonte: DEBRET, 1834-39.

Nas figuras 51 a 55, os desenhos de Jean Baptiste Debret ilustram os costumes e práticas mortuárias que existiam no Rio de Janeiro do século XIX. Embora tenham sido retratados mais recentemente, são fruto de um processo que vinha desde a Idade Média e que bem ilustram o enterro católico predominante no Brasil durante todo o período colonial, especialmente os mais ornamentados, como o da Imperatriz Leopoldina (figura 51).

Figura 52: Ilustração de Jean-Baptiste Debret mostrando um cortejo fúnebre de um membro da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição.



Fonte: DEBRET, 1834-39.

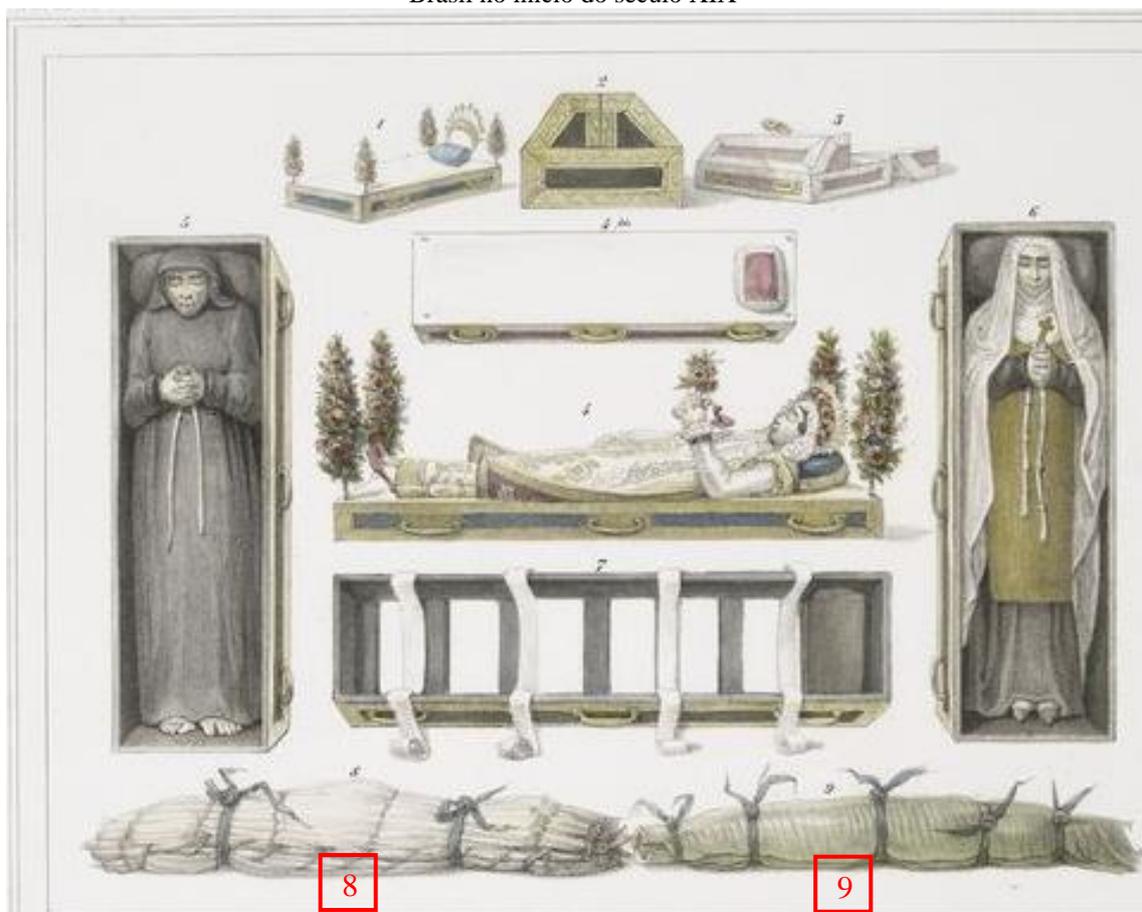
Figura 53: Desenhos de Jean-Baptiste Debret ilustrando os diversos comboios funerários para sepultamentos no Rio de Janeiro.



Fonte: DEBRET, 1834-39.

Na figura 54, pode-se observar as reproduções das mortalhas que foram faladas anteriormente: o hábito franciscano (5), a roupa de freira ou santa (6), noiva (4) e o esquife com as faixas para retirar o corpo do defunto quando chegasse à cova (7).

Figura 54: Ilustrações de Jean-Baptiste Debret mostrando as diferentes formas de esquifes e caixões no Brasil no início do século XIX



Fonte: DEBRET, 1834-39.

No caso dos pobres, as circunstâncias eram bastante diferentes, como pode ser observado nos números 8 e 9 da figura 54, em que as mortalhas são feitas de trançados de palha ou mesmo de folhas de bananeira. Já no caso da figura 55, embora seja o enterro de uma mulher negra, não se especificando se liberta ou escrava, o cortejo fúnebre se encaminha para dentro de uma igreja. Isso levanta a suspeita de que ela pertenceria a alguma Irmandade Negra, conforme as mencionadas por Reis (1991) e Tavares (2006), ou talvez o seu senhor que lhe custeasse o enterro.

Figura 55: ‘*Enterrement d’une femme nègre*’, ‘enterro de uma mulher negra’, de Jean Baptiste Debret



Fonte: DEBRET, 1834-39.

Cláudia Rodrigues cita a descrição de Debret sobre o enterro de uma indigente, a qual teria sido transportada pelos parentes e amigos numa rede até o muro de uma igreja ou perto de uma venda, onde seria acesa uma vela e se coletariam esmolas para juntar o dinheiro necessário para se pagar pela sepultura na igreja ou na Santa Casa de Misericórdia: “Esta exposição pública atrai infalivelmente os curiosos, sobretudo compatriotas da defunta, que também contribuem para o enterro. Pobres como ela, dão apenas, o mais das vezes, uma moeda de dez, a menor moeda em circulação” (RODRIGUES, 1997, p. 223). De toda forma, o enterro católico para pessoas com menos recursos financeiros, ainda que menos pomposo, não deixava de ter sua parcela de ato público. Mesmo que tal ato fosse baseado na miséria mesma como símbolo de humildade cristã.

Quando o indivíduo, pobre ou rico, fizesse parte de uma Irmandade ou Ordem Terceira, as preocupações da família com o enterro eram reduzidas, pois geralmente tais congregações já possuíam um altar ou capela em alguma Paróquia que também servia de cemitério. Vale salientar que, durante o século XVII, a Santa Casa de Misericórdia manteve o monopólio do transporte dos corpos em seu esquife, cobrando das Irmandades e

Confrarias o imposto da tumba (GALVÃO, 1995, p. 56). À Santa Casa recorriam também os pobres, mas este tema será tratado mais à frente, no capítulo 3.

O enterro católico permaneceu dessa maneira até o século XIX, configurado numa espacialidade física que temia uma espacialidade imaginária. A primeira cobria o trajeto da procissão do viático, quando de sua extrema unção, o local de morte do indivíduo, idealmente sua casa, seu quarto e cercado pelos seus, depois a igreja de sua escolha em que seu corpo receberia as exéquias e seria finalmente inumado. Esta última, ainda subdividida entre o dentro e o fora da Igreja (o adro), sendo o primeiro lugar supostamente mais beatífico que o segundo. Ainda que o corpo fosse humildemente vestido, a própria humildade católica requeria uma ostentação, uma satisfação a todos de que o finado ou finada fora um bom cristão, deu esmola aos pobres e donativos à sua igreja, à casa de Deus. A espacialidade imaginária era o mundo pós-morte, o qual regia a espacialidade física: o medo de ir para o Inferno ou de ficar muito tempo no Purgatório induzia os indivíduos a tomarem atitudes referentes ao seu passamento que o colocassem à vista de todos como um bom filho de Deus, merecedor das indulgências celestes, das missas e orações em intenção de sua alma, mesmo que precisasse dispor de grandes quantidades de dinheiro para isso.

Somente quando as ideias da medicina higienista começaram a ganhar força política e a compor as discussões urbanísticas das cidades é que os enterros passaram a ser realizados em terrenos exclusivos para isto, os cemitérios públicos extramuros. Essas ideias não foram prontamente aceitas pela população, bastante conformada com seus costumes fúnebres muito pouco alterados ao longo de tantos séculos. Impedir que novos sepultamentos fossem realizados nas igrejas era quase como excluir a possibilidade de salvação dos católicos, chegando a causar revoltas, como a Cemiterada de Salvador, ou necessitando de muito traquejo político das autoridades para evitar tal conflito, como o caso da construção do cemitério de Santo Amaro em Recife.

2.2.2. Práticas Mortuárias Protestantes

O movimento protestante na Europa começou oficialmente quando, em 31 de outubro de 1517, Martinho Lutero afixou suas noventa e cinco teses na catedral de Wittenberg contrárias às práticas papais de venda de indulgências, especialmente como forma de custeamento das despesas do Vaticano com a construção da basílica de São Pedro,

explorando a crença de que tais bulas garantiriam a subida da alma de parentes e amigos do Purgatório (HURLBUT, 1979, p. 177). Dezenove anos depois, Jean Calvin publicou em Basiléia, Suíça, as "Instituições da Religião Cristã", as quais constituíram a base da doutrina de muitas das igrejas protestantes, à exceção da luterana (HURLBUT, 1979, p. 195). Dentre as igrejas de orientação calvinista, surgiram igrejas nacionais como a Igreja Reformada da Holanda ou Igreja Reformada Neerlandesa (*Nederduits Hervormde Kerk*), a qual conquistou seguidores no território dos antigos Países Baixos, formados pelos atuais países da Bélgica e Holanda, ainda sob domínio da monarquia católica espanhola. Nessas províncias dos Países Baixos, os princípios da Reforma Protestante tinham também um apelo político muito forte de independência da coroa espanhola, conforme aponta o clérigo norte-americano Jesse Hurlbut, em seu livro "História da Igreja Cristã":

Após prolongada guerra e incrível sofrimento, os Países-Baixos, sob a direção de Guilherme, o Taciturno, finalmente conquistaram a independência desligando-se do governo da Espanha, apesar de somente haverem alcançado o reconhecimento no ano de 1648, sessenta anos depois da morte de Guilherme. A Holanda, tornou-se protestante. Entretanto a Bélgica continuou em sua maioria católica romana. (HURLBUT, 1979, p. 182).

A Confissão de Fé Belga, ou Confissão de Fé dos Países Baixos, foi um documento escrito por Guido de Brès que serviu de base para a Igreja Reformada da Holanda ou Neerlandesa²⁶. Em seus dois primeiros artigos, declara-se que Deus é um único e simples ser espiritual e que sua presença é conhecida através de sua criação, o mundo, e de sua palavra, a Bíblia (BRÈS, arts. 1º e 2º). Além disso, a doutrina explicitada na confissão de fé, de orientação calvinista, ia de encontro à doutrina católica romana do Purgatório, pois Deus já teria seus eleitos conhecidos através de suas obras, não sendo cabível a existência de um lugar de recuperação:

Creemos que Deus, quando o pecado do primeiro homem lançou Adão e toda a sua descendência na perdição mostrou-se como Ele é, a saber: misericordioso e justo. Misericordioso, porque Ele livra e salva da perdição aqueles que Ele em

26 A *Confessio Belgica* ou Confissão da Valônia foi redigida originalmente em francês em 1561 com base na Confissão Galicana de 1559, escrita pelas igrejas reformadas da França, com intenção de sensibilizar o rei Filipe II da Espanha, garantindo ao monarca que os reformados "não eram rebeldes, mas cristãos cumpridores da lei". A ideia era apaziguar a monarquia espanhola e minimizar a perseguição que foi imposta aos calvinistas. No ano seguinte à sua publicação, ela foi traduzida para o holandês e em 1566, para o alemão. MATOS, Alderi Souza de. As Confissões Reformadas: A CONFISSÃO BELGA (1561). In: _____. **História da Igreja: Movimento reformado**. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós Graduação Andrew Jumper do Instituto Presbiteriano Mackenzie, 2011. Disponível em: <http://www.mackenzie.br/7055.html>. Acesso em: 22 ago. 2015.

seu eterno e imutável conselho, somente pela bondade, elegeu em Jesus Cristo nosso Senhor, sem levar em consideração obra alguma deles. Justo, porque Ele deixa os demais na queda e perdição, em que eles mesmos se lançaram (BRÈS, 1561, art. 16º)

Somado a isto, a Confissão de Fé Belga declarava haver unicamente dois sacramentos, o batismo e a santa ceia, isto é, a comunhão, “[...] nos contentamos com o número dos sacramentos que Cristo, nosso Mestre, instituiu e que não são mais de dois: o sacramento do batismo e o da santa ceia de Jesus Cristo” (BRÈS, 1561, art. 33º). Excluía-se, dessa forma, a necessidade de sacramentos extras para a salvação das almas, pois não havia Purgatório para aqueles que tivessem cometido pecados mais leves e muito menos outras necessidades ritualísticas para a morte “com a abolição do Purgatório, tornavam-se também inúteis as preces dos vivos em favor das almas que ali pensassem” (REIS, 1991, p. 79). A Confissão Belga ia além ao dizer que o Juízo Final seria marcado pela volta de Cristo, quando então os vivos e os mortos seriam julgados, rompendo com a ideia católica do final da Idade Média em que o Juízo Final era individualizado e na hora da morte:

Finalmente, cremos conforme a palavra de Deus que, quando chegar o momento determinado pelo Senhor - o qual todas as criaturas desconhecem -, e o número dos eleitos estiver completo, nosso Senhor Jesus Cristo virá do céu, corporal e visivelmente, assim como subiu ao céu (Atos 1:11), com grande glória e majestade. Ele se manifestará Juiz sobre vivos e mortos, enquanto porá em fogo e chamusca este velho mundo para purificá-lo.

Naquele momento comparecerão perante este grande Juiz, pessoalmente, todas as pessoas que viveram neste mundo: homens, mulheres e crianças, citados pela voz do arcanjo e pelo som da trombeta divina (1 Tessalonicenses 4:16). Porque todos os mortos ressuscitarão da terra e as almas serão reunidas aos seus próprios corpos em que viveram. E a respeito daqueles que ainda estiverem vivos: eles não morrerão como os outros, mas serão transformados num só momento. De corruptíveis se tornarão incorruptíveis (BRÈS, 1561, art. 37º).

No que toca às práticas mortuárias, portanto, haveria uma simplificação. A proposta era dispensar os pomposos enterros católicos, com seus rituais demorados, que começavam antes mesmo da morte física e se estendiam até quando os descendentes se lembrassem de seus finados e mandassem celebrar missas e realizassem orações memória deles, ainda crendo que as almas se encontrariam no Purgatório. Se para as doutrinas protestantes, em especial, o Calvinismo, o Purgatório não existe e se as almas só terão seus destinos finais após o Apocalipse, não faz mais sentido tantos preparativos e encomendações. Era uma pedagogia do desapego mortuário. A forma como a Igreja Reformada da Holanda funcionou nas Américas era realmente mais simples do que o catolicismo em sua forma e

burocracia. Se havia sido necessário atrelar o Brasil ao Bispado do Funchal e solicitar poderes especiais do Papa ao Rei de Portugal, parece que, pelo menos para os colonos que se estabeleceram na América do Norte, na área hoje pertencente a Nova Jérsei, as deliberações foram mais simples. A comunidade de Bergen, hoje parte da Cidade de Jérsei, foi fundada em 1660, assim como a congregação religiosa ligada à Igreja Reformada Neerlandesa, a mais antiga congregação ainda em atividade na cidade. De acordo com as informações de Nicholas Vreeland, da *Holland Society of New York*, inicialmente foram construídas uma escola e uma igreja, onde o serviço religioso foi ministrado por voluntários até 1663, quando foi feito o pedido de um clérigo ao Conselho de Nova Amsterdã, chefiado pelo Diretor Geral Peter Stuyvesant (VREELAND, 1915, p. 3). Porém o prédio da igreja, originalmente em formato octogonal, e seu cemitério só foram construídos a partir de 1680 e o seu culto inaugural aconteceu em 23 de maio de 1681 realizado pelo Reverendo Casper Van Zuiuren (KARNOUTSOS, 2001-2007b).

Figura 56: Primeiro prédio da Igreja Reformada Neerlandesa em Bergen, construída em cerca de 1680.



Fonte: KARNOUTSOS, 2001-2007. Original disponível em: Jersey City Free Public Library.

Figura 57: Terceira forma adotada para a Igreja Reformada Neerlandesa em Bergen, construída por volta do ano de 1841



Esta é a estrutura que se mantém até hoje. Foto: P. Shalhoub, 2001. Fonte: KARNOUTSOS, 2001-2007. Original disponível em: Jersey City Free Public Library.

Carmela Karnoutsos fala que, embora a Igreja de Bergen tenha sido construída em 1680, desde 1662 já se tem registro de reuniões da Congregação e a igreja foi construída no local onde já realizavam-se sepultamentos havia pelo menos 12 anos: “*The first recorded burial by the congregation took place in 1668*” (KARNOUTSOS, 2001-2007a), embora

Vreeland traga uma data mais recente, com as anotações do Agente Funerário da Congregação (*Undertaker/Aanspreker*) constando os primeiros sepultamentos desde 1666:

1666.

Names of the [Persons] who have died and were buried within the jurisdiction of Bergen and around New York by me R. Van Giesen, in my capacity of Undertaker (Aanspreker).

1 March 4. Bur. Michiel Teunisen at Bergen.

2 May 14. Bur. at Bergen the wife of Jan J—, living at Pemmerepoch.

3 September 20. Bur. the cL of Beltel Lot, at Bergen.

4 December 26. Bur. the ch. of Douwe Hermensen, at Bergen (VREELAND, 1915, p. 21)²⁷.

O Anuário da *Holland Society of New York* também traz uma informação curiosa, de que os calvinistas de Bergen também tinham o costume de deixar os testamentos religiosos, como os católicos, com textos iniciais bastante semelhantes:

Here is one of Nicholas Vreeland, filed in 1757: ‘I, Nicholas Vreeland, being in health of body and a perfect mind and memory blessed of God, therefore, and calling to mind the mortality of my body, and knowing it is appointed for all men to die, do make and ordain this my last will and testament: First: I recommend my immortal spirit in the hands of my great Creator, trusting in the merits of the blessed Saviour for pardon and remission of my sins, and a happy admission to the regions of bliss and immortality’ (VREELAND, 1915, p. 5)²⁸.

Novamente percebe-se que os costumes medievais persistiram. Parece que os hábitos que tivessem um caráter mais secular que religioso e que não violassem os princípios da Confissão de Fé permaneceriam ainda durante muito tempo. Isso fica mais claro quando se tratam dos enterramentos que continuavam sendo realizados, quando sob regulamentação da Igreja da Holanda, em relação espacial com os templos e locais de reunião e culto. Nicholas Vreeland também informa, sobre os registros do Agente Funerário da Congregação de Bergen, que o primeiro indivíduo a ser enterrado com caixão foi

27 Tradução: 1666. Nomes das [Pessoas] que morreram e foram enterradas dentro da jurisdição de Bergen e em torno de Nova York por mim R. Van Giesen, em minha capacidade de Agente Funerário (*Aanspreker*).

1 – 04 de março. Enterrado Michiel Teunisen em Bergen.

2 – 14 de maio. Enterrada em Bergen a esposa de Jan J—, moradora de Pemmerepoch.

3 – 20 de setembro. Enterrada criança de Beltel Lot, em Bergen.

4 – 26 de dezembro. Enterrada criança de Douwe Hermensen, em Bergen.

28 Tradução: Eis um de Nicholas Vreeland, registrado em 1757: ‘Eu, Nicholas Vreeland, estando com o corpo saudável e com a mente perfeita e a memória abençoada por Deus, portanto, e tendo à mente a mortalidade de meu corpo, e sabendo que é destino de todos os homens morrer, faço e ordeno esta minha última vontade e testamento: Primeiro: Eu recomendo meu espírito imortal nas mãos de meu grande Criador, confiando nos méritos do santíssimo Salvador para perdão e remissão de meus pecados, e uma feliz admissão às regiões de felicidade e imortalidade’.

Eigeibert Steenhuys, em 16 de janeiro de 1678 e que os primeiros sepultamentos dentro do prédio da Igreja foram em 1682. No entanto, falta a informação de quem foi realmente o primeiro a ser enterrado no interior do templo, pois nas anotações do Agente trazidas por Vreeland, somente constam a informação a partir do segundo:

1682

59 June 28. Bur. da. of Lourens Areense Toers, twelfth with pall.

60 August 1. Bur. da. of Enoch Magielsz Vreeland, the second in the church; thirteenth with pall.

61 September 4. Bur. da. of Hendrick Van Reenen, fourteenth with pall.

62 September 4. Bur. Pieter Mercelisz, third in the church at Bergen, fifteenth with pall.

63 September 8. Bur. son of Claes Janse, the fourth in church, sixteenth with pall.

64 October 9. Bur. Anna Claes, wid. of Arent Louersen Toers, seventeenth with pall

65 October 16. Bur. newly born infant of Juriiaan Thomasen, the fifth in the church.

1683

66 March 8. Bur. newly born infant of Johannes Magielsz Vreeland.

67 June 21, Bur. Maeckje Baltusen, da. of Baltus Barentsen, the sixth in church; eighteenth with pall; *first with bell ringing* (VREELAND, 1915, pp. 24-25, *grifo nosso*)²⁹.

Talvez o sepultamento 59, da filha de Lourens Areense Toers (*da. of Lourens Areense Toers*), tenha sido da primeira pessoa a ser sepultada dentro da igreja, Vreeland traz apenas que a filha de Enoch Magielsz Vreeland (*da. of Enoch Magielsz Vreeland*) foi a segunda a receber uma sepultura eclesiástica. Nesta citação, encontra-se um dado interessante, pois no ano de 1683 foi realizado o primeiro funeral com toque de sinos, o de Maeckje Baltusen, filha de Baltus Barentsen. Sobre os posicionamentos dos corpos na sepultura, o livro sobre os cemitérios de Nova Jérsei escrito por Janice Sarapin, explica como os protestantes viam esse momento:

29 Tradução: 1682.

59 – 28 de junho. Enterrada filha de Lourens Areense Toers, décima-segunda com caixão.

60 – 1º de Agosto. Enterrada filha de Enoch Magielsz Vreeland, a segunda na igreja e a décima-terceira com caixão.

61 – 4 de setembro. Enterrada filha de Hendrick Van Reenen, décima-quarta com caixão.

62 – 4 de setembro. Enterrado Pieter Mercelisz, terceiro na igreja em Bergen, décimo-quinto com caixão.

63 – 8 de setembro. Enterrado filho de Claes Janse, o quarto na igreja, décimo-sexto com caixão.

64 – 9 de outubro. Enterrada Anna Claes, viúva de Arent Louersen Toers, décima-sétima com caixão.

65 16 de outubro. Enterrada criança recém-nascida de Juriiaan Thomasen, o décimo-quinto na igreja.

1683

66 – 8 de março. Enterrada criança recém-nascida de Johannes Magielsz Vreeland.

67 – 21 de junho. Enterrada Maeckje Baltusen, filha de Baltus Barentsen, a sexta na igreja; décima-oitava com caixão; primeira com toque de sino.

The older burial grounds generally followed the configuration of European churchyards. Bodies were buried horizontally, to “sleep” until the Day of Resurrection. The bodies lay oriented east-west, with the feet pointing to the east, in accordance with the Christian belief that on Judgement Day, the Angel Gabriel would appear in the east and the spirits of the dead would rise from graves, all facing east. [...] The oldest burials in a graveyard were typically closest to the first structure, the meetinghouse or church, sometimes even leaning against its walls (SARAPIN, 1994, pp. 12-13)³⁰.

Esses sepultamentos mais antigos referem-se aos holandeses que estiveram presentes na região a partir de 1666, antes dos ingleses (SARAPIN, 1994, p. 74). Tais sepultamentos eram marcados com lápides cujas inscrições, em holandês, geralmente continham as palavras *Geboren*, “nascido/a”, e *overleden* ou *gestorven*, referentes à data de falecimento (SARAPIN, 1994, p. 74).

Como se pode ver pelos trabalhos de Sarapin e de Vreeland, os textos e as ideias podem mudar mais rápido do que os hábitos. Essas informações históricas das práticas mortuárias dos holandeses na América do Norte dialogam com os trabalhos arqueológicos realizados na Holanda propriamente dita, com os edifícios de igrejas da Idade Média no país. No livro *Medieval Archaeology in Netherlands*, há um capítulo somente sobre arqueologia nas igrejas escrito por H. Stoepker em que ele descreve os enterramentos, típicos das práticas católicas, em que os falecidos eram enterrados nas igrejas em caixões de madeira (STOEPKER, 1990, p. 210). Além disso, o pesquisador sugere que vários dos locais em que foram construídas igrejas medievais, já existiam cemitérios:

Concerning the relationship between (Christian) burial site and church we must ask whether the sequence started with a burial site to which a church was added, or whether a graveyard was laid around a church. **In Engelen for instance, archaeological research established that burials preceded the first church.** Before the actual building of the church however, open air services may have been held in the graveyard before a portable altar (STOEPKER, 1990, p. 206 – **grifo nosso**)³¹.

30 Tradução: Os cemitérios mais velhos geralmente seguiam a configuração dos cemitérios eclesiásticos europeus. Os corpos eram enterrados horizontalmente, para ‘dormir’ até o Dia da Ressurreição. Os corpos jazem orientados leste-oeste, com os pés apontando para o leste, acordantes com a crença cristã de que no Dia do Juízo, o Anjo Gabriel apareceria no leste e os espíritos dos mortos levantariam das covas, todos encarando o leste. [...] Os sepultamentos mais antigos em um cemitério estavam tipicamente mais próximos à primeira estrutura, a casa de reunião ou igreja, algumas vezes até inclinados contra as paredes.

31 No que concerne à relação entre o lugar dos enterramentos (cristãos) e a igreja, nós devemos perguntar que a sequência começou com um cemitério ao qual a igreja foi acrescentada, ou se havia um cemitério disposto em torno de uma igreja. Em *Engelen, por exemplo, a pesquisa arqueológica estabeleceu que os sepultamentos precederam a primeira igreja*. De qualquer forma, antes do prédio atual da igreja, cultos ao ar livre podem ter sido realizados no cemitério com um altar portátil.

Sobre a questão da orientação dos corpos, este cemitério da igreja de Engelen, na província de Brabante do Norte, já obedecia ao posicionamento voltado para leste: “*It is not known when the cemetery was first established, but all the graves are aligned west-east, and are without grave goods*” (STOEPKER, 1990, p. 210)³². Observe-se também que não havia o costume nesta paróquia de enterrar os mortos com símbolos católicos ou outros tipos de acompanhamentos. Vale salientar, porém, que tal cemitério é bastante antigo, desde o período católico, e ficou em uso até o século XIX. É possível ainda que tal igreja tenha sido construída durante a Idade Média sobre uma área mortuária pré-existente como forma de amenizar o sofrimento das almas no Purgatório. Posteriormente, com a Reforma, simplesmente a prática de inumação na área em torno da igreja permaneceu ligada às ações mortuárias, mas não necessariamente aos dogmas escatológicos.

Mesmo entre os calvinistas neerlandeses que estiveram no Brasil entre 1630 e 1654, o sepultamento dentro das igrejas permaneceu. O relato sobre os funerais de João Ernesto de Nassau, irmão de Maurício de Nassau, foi feito pelo Frei Manuel Calado do Salvador e trazido ao presente pela obra de Leonardo Dantas Silva, “Holandeses em Pernambuco”, onde o religioso diz que:

Andava neste tempo pelo mar à pilhagem com quatro naus grossas o irmão do Príncipe João Maurício, chamado João Ernesto, o qual também se intitulava Conde de Nassau; e no mar lhe deu uma enfermidade de câmaras de sangue da qual morreu e o trouxeram morto ao Recife para lhe darem sepultura. Mandou o Príncipe meter o corpo defunto em uma casa aonde o embalsamaram [...] (SILVA, 2011, p. 167).

Mais à frente, o frei conta que Nassau pediu que aqueles que quisessem prestar solidariedade, poderiam seguir o cortejo fúnebre, que saiu da casa de embalsamamento em um ataúde e o levaram em uma tumba (caixão temporário), seguido pelo seu irmão, oficiais, membros dos Conselhos e da Câmara de Justiça, portugueses, “flamengos, franceses e alemães, logo os judeus, e após estes se seguiam todos os capitães com suas companhias postas em ordem e detrás destes iam os índios brasileiros com suas armas, assim de fogo, como arcos e flechas; e no fim desta procissão ia toda a turbamulta do povo” (FREI MANUEL CALADO DO SALVADOR *apud* SILVA, 2011, pp. 167-168). Após o cortejo entrar na porta do Recife, seguiu à Igreja do Corpo Santo, continua o frei, onde enterraram

³² Tradução: Não se sabe quando o cemitério foi primeiramente estabelecido, mas todas as covas estão alinhadas oeste-leste, e estão sem acompanhamentos.

o corpo de João Ernesto “sem música, nem lágrimas, nem outras demonstrações de preces, e sufrágios” (FREI MANUEL CALADO DO SALVADOR *apud* SILVA, 2011, p. 168). Este enterro do irmão de Nassau, apesar da quantidade de pessoas presentes e da salva de mosquetes descritas pelo frei Salvador, demonstra um significado cívico mais do que religioso, conforme a austeridade descrita por Barnes na análise do desenho “*Ter begrafenis*”, de Leonard Bramer, pois embora o corpo tenha sido enterrado em um templo então consagrado ao calvinismo, o frei não parece ter notado a participação de qualquer sacerdote no evento.

A prática da inumação nas igrejas durante o período holandês, tanto a do Corpo Santo como a Igreja Francesa de Maurícia e a do Convento de São Francisco é mencionada por Gonsalves de Mello, em *Tempo dos Flamengos*, em que ele cita alguns dos personagens sepultados na Igreja do Corpo Santo, como Pieter Codde, Dirk Codde van der Burch, Servaes Carpentier, Lichthardt e talvez Elias Herckmans, assim como os valores cobrados pelos serviços funerários, os quais sofreram alguns reajustes devido ao aumento da quantidade de sepultamentos (GONSALVES DE MELLO, 1987, pp. 113-114).

Na nota de rodapé em que o autor fala dos preços tanto para os enterramentos dentro das Igrejas, como para seus cemitérios, isto é, seus adros, são falados também os valores cobrados por outros itens e serviços, tais como a padiola para carregar o corpo, a abertura da cova, as mortalhas e, estranhamente, as encomendações (GONSALVES DE MELLO, 1987, p. 114, nota 276), talvez considerando a diversidade religiosa que compunha a WIC. Lembrando que as encomendações de almas são um costume católico relacionado à crença no Purgatório, pode-se pensar que ainda que as igrejas tenham sido reconsagradas, os hábitos do enterro católico tenham sido permitidos, até porque, o valor das encomendações era de 8 florins nas igrejas e 4 nos adros, menores do que o valor dos túmulos que podia variar de 12 a 70 florins, mais o valor pago ao coveiro pela abertura da cova, que variava de 6 a 12 florins. Ao final da nota, Gonsalves de Mello menciona um folheto, o *Brasyllis Schuyt-Praetjen*, de 1649, em que se fala que, apesar da regulação dos preços dos serviços funerários pelo Alto Conselho, os coveiros cobravam um valor prévio de 60 florins nas igrejas e 30 florins nos cemitérios dessas (os adros), “e quem não tiver esse dinheiro terá que levar os seus a enterrar na praia, nas proximidades do hospital” (GONSALVES DE MELLO, 1987, p. 114, nota 276). Embora a questão da denúncia de valores irregulares cobrados seja discutível, pois como afirma Bruno Miranda em sua tese, este panfleto tinha um cunho “anti-WIC e a favor do restabelecimento da paz com Portugal. [...] Tinha, dessa

maneira, por intenção mobilizar os leitores contra a Companhia” (MIRANDA, B., 2011, p. 166, nota 586), a informação que ela traz é que havia a prática de enterramento das pessoas mais pobres no cemitério próximo ao hospital. Entretanto, se os outros serviços e itens funerários, tais como orações proferidas por um predicante ou mesmo padre e o transporte do corpo, poderiam ser oferecidos nesse cemitério, não é informado.

Os holandeses, ao chegarem a Pernambuco, tornaram a Igreja do Corpo Santo um templo calvinista da Igreja Reformada e começaram a trazer os predicantes da Europa para o Brasil, conforme atestado nas atas e classes dos sínodos da Igreja, traduzidos por Pedro Souto Maior, em que se comenta sobre o envio de novos religiosos:

Classe realizada no Recife de Pernambuco Brasil em 20 de abril do ano de 1640 de Nosso Senhor
SESSÃO SEGUNDA
1 – Ao art. 1.º Sessão Quarta. Quanto ao número dos predicantes, que continúa bem pequeno; mas, visto ouvirmos que os XIX resolveram mandar de lá mais nove, deve-se escrever-lhes para que se dignem de cumprir a promessa (SOUTO MAIOR, 1915-1917).

O uso da Igreja serviu também como uma forma de desonrar o inimigo nas batalhas entre luso-brasileiros e neerlandeses, pois estes reutilizaram lajes funerárias católicas das igrejas em construções civis, uma forma de guerra ideológica em que os mortos dos católicos eram desonrados pelos protestantes. Houve, porém, retaliações em igual medida quando da Restauração Pernambucana:

Diversas construções (e demolições) no Recife, revelaram o uso de fragmentos de lajes tumularias como material de construção. Muito provavelmente das igrejas de Olinda, reduto que serviu de fonte de parte da matéria prima utilizada na construção das bases, dos alicerces dos prédios do Recife holandês. Holandeses que também sepultavam em suas igrejas, que fechavam as sepulturas dos seus com lajes. Não se tratava, pois de uma questão exclusivamente religiosa, eminentemente contra as práticas funerárias; mas uma questão de desrespeito para com os mortos do inimigo. Em contrapartida, os luso-brasileiros talvez também não tenham sido caridosos para com os 'hereges' mortos, sepultados em suas igrejas. À saída dos flamengos, exigiam que levassem seus mortos, enterrados nas antigas igrejas católicas, reformadas para o culto calvinista (ALBUQUERQUE, 1995, pp. 309-310).

Em uma nota de rodapé, Marcos Albuquerque fala sobre uma tradução de Gonsalves de Mello de um folheto holandês sobre essas atitudes dos padres em relação aos restos mortais dos neerlandeses sepultados nas igrejas:

[...] três dias após a entrega deste lugar, os Padres fizeram desenterrar os nossos mortos que se encontravam na igreja e mandaram lançá-los de maneira infame

em frente a ela, fazendo notificar aos que tivessem a haver com aqueles mortos para os fazer enterrar fora de portas, na praia; em caso contrário seriam os corpos lançados ao mar (ALBUQUERQUE, 1995, pp. 310)³³.

Morrer sem os sacramentos, sem as preces e missas para um católico era ser condenado ao Purgatório, quiçá ao Inferno, pelos pecados da vida. Ser exumado da igreja e ser expulso para terreno não santificado então equivaleria à excomunhão *post mortem*. Ao que parece, os enterramentos fora de portas relatados nesse trecho não seriam de pessoas recém-falecidas, mas talvez já mesmo de indivíduos esqueletonizados ou em processo, caracterizando enterramentos secundários e em circunstâncias de degradação social dos mortos, uma profanação dos mortos como ato de guerra.

Já na África, local de domínio da Companhia das Índias Orientais, os primeiros sepultamentos no Cabo da Boa Esperança foram realizados dentro do cemitério do Castelo/Forte da Boa Esperança a partir de 1652 e depois, a administração neerlandesa estabeleceu um novo local próximo ao forte, mas que ficava à mercê de chacais e hienas (COX, 1999, p. 68). No entanto, outros locais são apontados nos relatórios e trabalhos acadêmicos das pesquisas arqueológicas realizadas durante as últimas décadas.

Um desses relatórios é o “*Prestwich Precinct Revitalisation Erven 738, 734, 564, 202, 566 Green Point: stage 1 heritage assessment – the identification of indicators and constraints*”, do Escritório de Contratos do Departamento de Arqueologia da Universidade do Cabo, que trata da primeira fase de prospecções arqueológicas nas quadras (*erven*) de uma área conhecida como *Green Point*, a ser utilizada para novos empreendimentos econômicos e turísticos na Cidade do Cabo trata dessas informações a respeito de espaços assistenciais e campos de inumação durante o período colonial, quando o Cabo da Boa Esperança estava sob controle da Companhia Neerlandesa das Índias Orientais (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie – VOC*).

Durante obras de construção civil na Cidade do Cabo nos anos de 1994 e 2003 foram encontrados, acidentalmente, remanescentes ósseos humanos aparentemente de escravos (homens, mulheres e crianças), mas também de indivíduos pobres e outros que não eram empregados da VOC, cuja morte foi atribuída a uma epidemia de varíola no século XVIII (ARCHAEOLOGY CONTRACTS OFFICE, 2011, pp. 1-2). Eram esqueletos de mais de 3.000 pessoas em um campo de inumação que nunca foi demarcado histórica nem

33 Referência citada por Marcos Albuquerque: Diário ou Breve Discurso p. 131 *apud* GONSALVES DE MELLO. J.A. **A Rendição dos Holandeses no Recife (1654)**. IPHAN-MEC Publ. PHNG/3. Recife 1979.

especialmente e foi esquecido ao longo do tempo, tendo sido coberto pelo crescimento da Cidade do Cabo ou mesmo durante a demolição do Antigo Hospital Somerset (do período da dominação britânica) no início do século XX (ARCHAEOLOGY CONTRACTS OFFICE, 2011, p. 22). Entretanto, os pesquisadores da Universidade da Cidade do Cabo apontam documentos do período contendo queixas contra a prática de enterramentos feitos fora dos muros dos cemitérios como forma de evitar pagar as despesas funerárias.

Erin Finnegan trabalhou com os dados históricos e arqueológicos destes enterramentos de escravos em Prestwich em uma dissertação de mestrado da University of Cape Town e nela, ele traz algumas informações sobre as práticas, especialmente no que diz respeito ao tratamento dos corpos dos escravos: eram geralmente envolvidos em sacos de juta ou lençóis ou algumas vezes apenas uma prancha, sepultados em covas rasas, expostos à fome de chacais e hienas (FINNEGAN, 2006, pp. 39-40). A abordagem do autor é eminentemente focada na identidade dos escravos da VOC na colônia do Cabo, e trata destes enterramentos como sendo informais e em lugar não identificado na historiografia local como destinado ao sepultamento dos escravos. Ele ainda afirma que, posteriormente, os donos de escravos foram legalmente obrigados a enterrar seus escravos em caixões, porém, devido à fraca fiscalização dos enterramentos por parte das autoridades, essa norma muitas vezes foi burlada e os enterramentos irregulares permaneceram, principalmente nos surtos de varíola que assolaram a cidade nos séculos XVIII e XIX (FINNEGAN, 2006, p. 50, 74). Embora Finnegan traga a declaração do coordenador da pesquisa que considera os enterramentos com uma aparência de desdém intencional para os indivíduos³⁴, ele os define como obedecendo ao padrão convencional cristão:

In the Christian tradition the dead are placed in a supine position with arms crossed over their body or straight down their sides, on an west-east axial orientation, with heads towards the west in order to rise and face the rising sun in the Judgement Day. Hardware from a coffin, such as handles or nails, was

34 Nas palavras do coordenador da Pesquisa em Prestwich, Tim Hart, trazidas por Finnegan, em tradução livre: Em muitos casos, 3 a 4 corpos eram postos uns sobre os outros em épocas diferentes. Enterramentos que tinham sido realizados havia apenas alguns meses foram exumados para dar lugar aos novos mortos, tendo as partes de seus corpos dispersas pelo sítio em montes desordenados ou jogados de volta para preencher as partes mais baixas e as sepulturas mais fundas. Nós encontramos numerosos casos de caixões quebrados durante as tentativas de cavar novas covas. O estado de desarranjo do cemitério é consistente com as observações históricas do pobre controle dos sepultamentos na Cidade do Cabo, especialmente durante a epidemia de varíola em 1755, quando a taxa de mortalidade esteve muito alta e os corpos dos falecidos tinham de ser enterrados imediatamente. É um enterramento complexo de indivíduos jogados casualmente em uma única cova de uma maneira aparentemente indignificante e para esta exclusiva finalidade (FINNEGAN, 2006, p. 74).

another signifier of a conventional ‘Christian’ burial style (FINNEGAN, 2006, p. 80)³⁵.

Os 276 sepultamentos analisados por Finnegan possuíam algumas características, contudo, que fugiam desse modelo cristão convencional de enterramento, pois apesar de estarem em decúbito dorsal e terem os braços cruzados sobre o corpo, tal como ele descreveu, apenas 70 possuíam caixão, e quanto aos demais, acredita ele que estivessem envoltos em lençóis, sendo possível observar a diferenciação da coloração do solo que marcava a cova de formato retangular e, em alguns casos, foram encontrados alfinetes possivelmente utilizados em mortalhas infantis (FINNEGAN, 2006, pp. 80-81)³⁶.

Porém, como dito, estes enterramentos eram “informais”, não estavam dentre os locais de enterramento oficiais, pois a prática de enterramento dentro dos templos calvinistas, semelhantemente ao de Ernesto de Nassau também existiu no Cabo neerlandês. Roger Fisher e Nicholas Clarke trazem as práticas realizadas sob o comando da Companhia Neerlandesa das Índias Orientais (VOC), explicando, inclusive, que a Igreja Reformada Neerlandesa era a única permitida na Cidade do Cabo, excluindo inclusive os luteranos (FISHER; CLARKE, 2010, p. 70), seguindo as determinações dos Estatutos das Índias, onde se dizia que nenhuma outra igreja (templo) seria tolerada (COX, 1999, pp. 67-68). Isto faz um contraponto às atitudes da Companhia das Índias Ocidentais (WIC) tomadas no Brasil no século XVI, de liberdade de culto, tanto que, além da Sinagoga *Kahal Zur Yisrael*, no Recife, havia uma igreja anglicana na cidade Maurícia, cujo reverendo se chamava Samuel Batselaer (MELLO, 1987, p. 116).

Havia pelo menos três campos de inumação oficialmente reconhecidos na antiga colônia neerlandesa do Cabo. O primeiro estava associado espacial e administrativamente à *Groote Kerk* (Grande Igreja), sede da Igreja Reformada Neerlandesa na colônia, onde foi enterrando o Barão van Rheede van Oudtshoorn, mencionado na seção 2.2.2. A igreja foi

35 Tradução: Na tradição cristã, os mortos s/ao colocados em posição supinada [decúbito dorsal] com os braços cruzados sobre o corpo ou pelos lados, em uma orientação axial oeste-leste, com as cabeças em direção ao oeste a fim de observar o nascer do sol no dia do Juízo Final. Ferragem de caixão, como puxadores e pregos, é outro indicativo de um estilo de enterramento ‘cristão’ convencional.

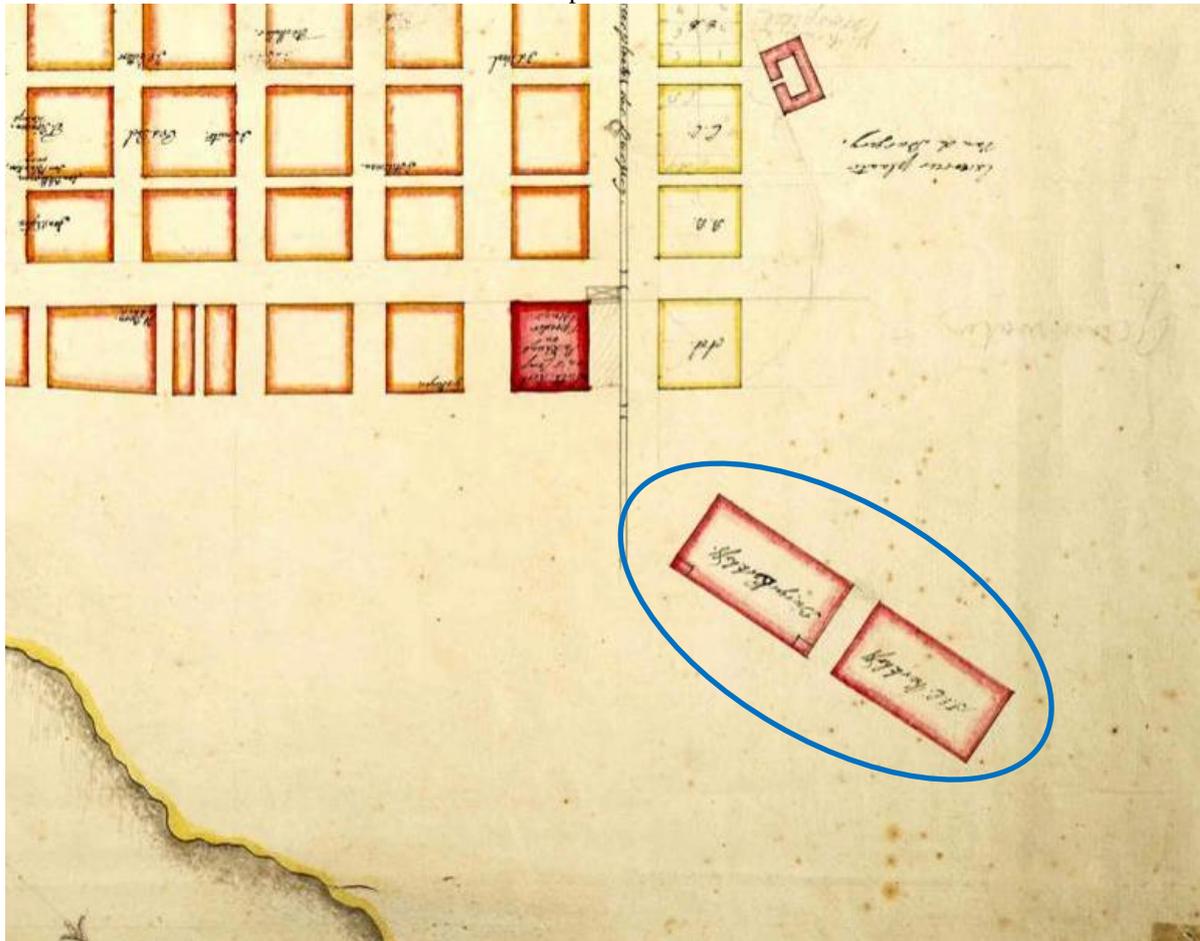
36 O número total de enterramentos coletados durante a pesquisa foi de 1272, de um universo de 2500 identificados, e dentre eles Finnegan tomou uma amostra de 276. Deste, havia sete indivíduos que foram enterrados em decúbito lateral direito com as cabeças voltadas para o norte e inclusões de acompanhamentos estranhos à tradição cristã europeia, tais como pedras e bolas de argila como travesseiros e o corpo acomodado em um nicho dentro da cova, os quais o autor associa a práticas islâmicas. Da amostra, outros 62 também foram descartados de serem enterramentos cristãos, pois estavam em decúbito lateral (direito ou esquerdo), em diversas orientações e sem acompanhamentos (FINNEGAN, 2006, pp. 83-98).

construída em 1677, próximo a um local conhecido como *Company Gardens* (Jardins da Companhia), a oeste do Forte da Boa Esperança, e seu cemitério dentro de portas se estendia do alojamento dos escravos até a *Longmarket Street*, dentro dos muros que a cercavam, mas era exclusivo para membros batizados da Igreja (PATRICK; MANHIRE; CLIFT, 2006, p. 6). Sobre esses sepultamentos, existe um relatório de prospecção na praça da Igreja, do lado leste da *Groote Kerk*, em que se diz que o primeiro local de culto funcionou dentro do Forte da Boa Esperança, existindo também dentro deste um cemitério, sendo desativado tão logo a igreja foi finalizada em 1677 (PATRICK; MANHIRE; CLIFT, 2006, p. 6). Os pesquisadores ainda afirmam que era costume enterrar os altos oficiais da Companhia dentro do prédio da Igreja, custando a sepultura interna 500 *Guldens Indische Valuties* e, 200 *Gulden* no pátio (PATRICK; MANHIRE; CLIFT, 2006, p. 6).

Pelo artigo de Fisher e Clarke, fica claro ainda que os calvinistas, ao contrário de católicos, permitiam o uso de armas e brasões marcando as sepulturas nas igrejas. Os autores ainda fazem uma breve descrição de uma pintura que representaria o cortejo fúnebre do Barão van Rheede van Oudtshoorn, morto em 23 de janeiro de 1773, mas apropriadamente enterrado na *Groote Kerk* (Grande Igreja, na Cidade do Cabo) em 17 de abril do mesmo ano. Na descrição da pintura (figura 70), além dos oficiais militares, judiciais, clérigos e membros do conselho da igreja, aparecem duas figuras que não fazem parte do ritual católico, o agente funerário e o administrador. Estes dois personagens, profissionais dos ritos fúnebres, parecem ter funções semelhantes às do testamenteiro católico: de assegurar que o funeral e o enterro corressem dentro do previsto, mas não exatamente dentro de um desejo prévio do defunto. Entretanto, o agente e o administrador não precisariam ter uma relação de amizade ou confiança em vida com o defunto para realizar seu trabalho.

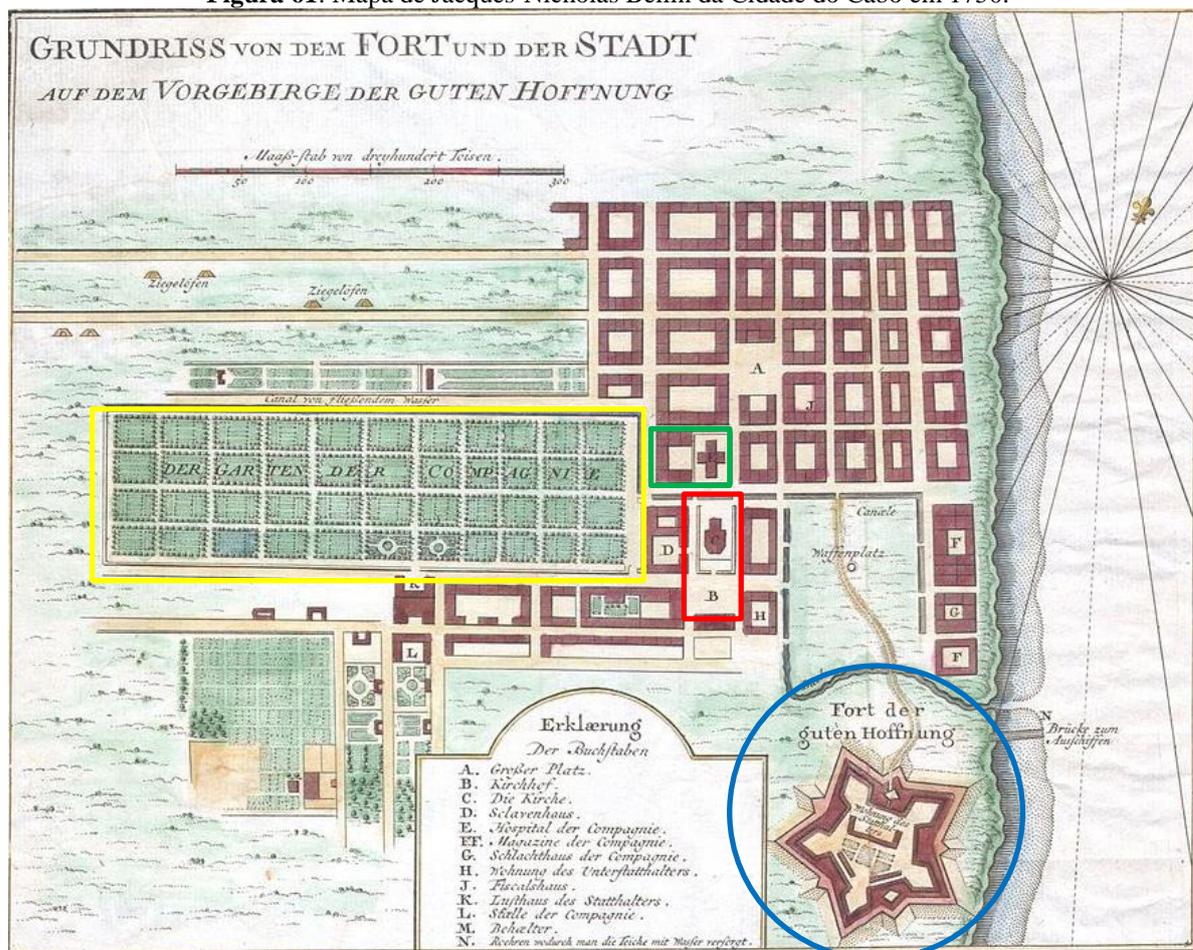
CONTRACTS OFFICE, 2011, p. 4). O terceiro lugar é referido em 1716 como *hospitaalskerkhof* (cemitério do hospital), próximo ao hospital da VOC, também próximo aos Jardins da Companhia (figura 61), em frente ao alojamento dos escravos (ARCHAEOLOGY CONTRACTS OFFICE, 2011, p. 4).

Figura 60: Detalhe de mapa da Cidade do Cabo, cerca de 1785, com os dois cemitérios oficiais no fora de portas.



Cemitérios da cidade circulos de azul. Fonte: ARCHAEOLOGY CONTRACTS OFFICE, 2011.

Figura 61: Mapa de Jacques-Nicholas Bellin da Cidade do Cabo em 1750.



Marcado em vermelho está a Groote Kerk e o seu adro cemiterial, em amarelo estão os Jardins da Companhia, em Verde está o Hospital Militar da Companhia e em azul, o Castelo ou Forte da Boa Esperança. Fonte: Geographicus Rare Antique Maps. Disponível em: <http://www.geographicus.com/P/AntiqueMap/Gundriss-bellin-1750>. Acesso em: 15 set. 2015.

Por volta de 1713, a Colônia do Cabo foi atingida por uma epidemia de varíola tão forte que causou uma escassez de madeira para fabricação de caixões (ocasionando o sepultamento sem os caixões) e a necessidade da construção de um cemitério fora dos limites da área habitada. Patrick, Manhire e Clift (2006) afirmam que a quantidade de corpos enterrados no cemitério dentro de portas era tão grande que novas covas eram abertas nos locais em que outros indivíduos haviam sido enterrados pouco antes, sem estarem completamente esqueletonizados. Assim, a Igreja Reformada também se viu obrigada a requerer um terreno fora da área urbana para o sepultamento dos seus fiéis a partir da segunda metade do século XVIII:

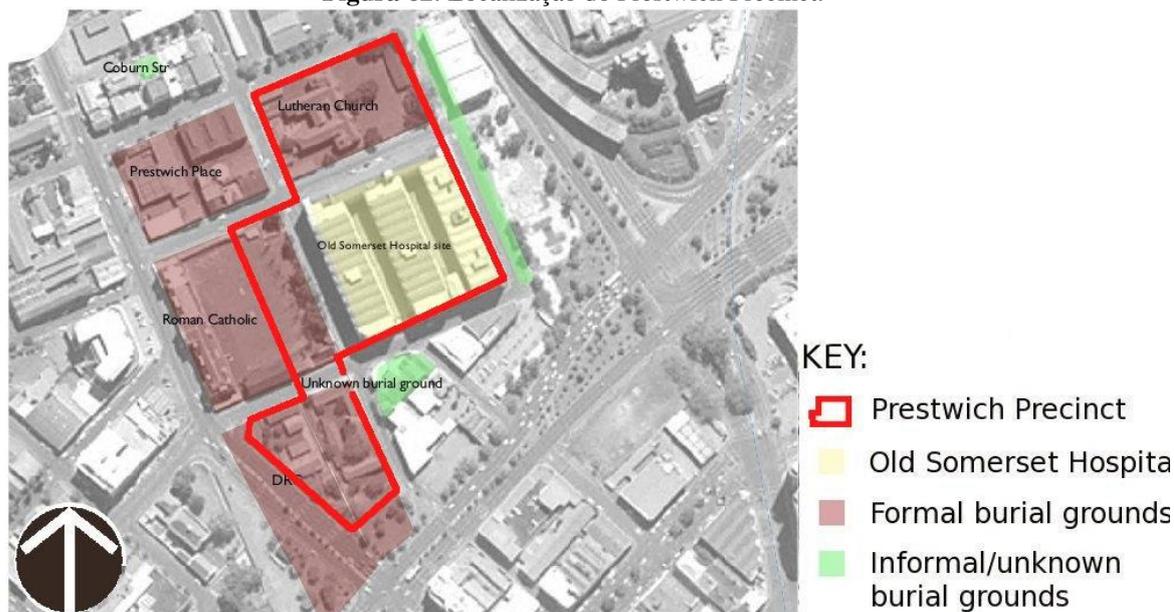
In 1720 a new cemetery was opened outside the boundaries of the settlement near the Lion's Rump³⁹ and the dunes (Council of Policy Resolutions 1720 C54:107-116). Company servants (sailors and soldiers) were to be buried within the enclosed cemetery, while the slaves were to be buried in the ground surrounding the cemetery (Council of Policy Resolutions 1720 C54:117-121). This burial ground was the so-called military burial ground or *soldaatenkerkhof* referred to in the maps and aquarelles of the mid/late 18th century. [...] As a result of the high mortality rates, the Dutch Reformed Church (DRC) consistory was obliged to ask for additional land for burial purposes. The consistory was granted 429 square roods 140 square feet⁴⁰ next to the military burial ground in 1755 (Figure 2). It was customary to re-use burial plots in a 15-18 year cycle. Bones collected from old burials would be relocated to charnel houses. (ARCHAEOLOGY CONTRACTS OFFICE, 2011, p. 4)⁴¹.

Próximo a esse cemitério para os soldados da Companhia (figura 62), existe uma colina chamada *Gallows Hill* (Colina da Forca), local de execução de condenados durante o século XIX, cujos restos eram deixados ao ar livre (PATRICK; CLIFT, 2006, p. 2), mas o local já era destino dos corpos dos enforcados desde pelo menos 1680, conforme aponta Finnegan (2006, p. 35). A malha urbana se desenvolveu em torno dos cemitérios oficiais, mas não respeitou as covas das pessoas que estavam fora dos muros desses campos de inumação (pobres e escravos) e eles permaneceram enterrados, e talvez ainda estejam outros, incógnitos até o dia de hoje em *Green Point* (ARCHAEOLOGY CONTRACTS OFFICE, 2011, p. 11). Na figura 64 aparecem, da esquerda para a direita, túmulos e caixões de escravos, depois o cemitério militar da VOC e por último, o cemitério da Igreja reformada Neerlandesa.

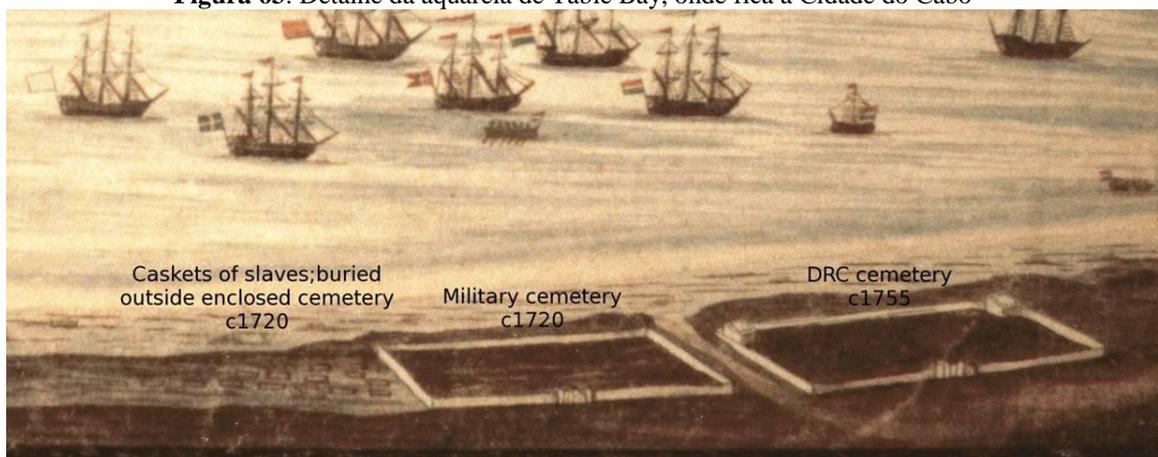
39 *Lion's Rump*, “Ancas do leão”, também conhecida como *Signal Hill*, “Colina do Sinal”, é uma colina atualmente dentro da Cidade do cabo, na África do Sul, que juntamente com a colina *Lion's Head*, “Cabeça do Leão”, formam um acidente geográfico que lembra um leão ou esfinge.

40 Aproximadamente 434 mil m².

41 Tradução: Em 1720 um novo cemitério foi aberto fora dos limites do assentamento, próximo ao Lion's Rump e às dunas (Resoluções do Conselho Político 1720 C54:107-116). Os empregados da Companhia (marinheiros e soldados) deveriam ser enterrados dentro do cemitério fechado, enquanto que os escravos deveriam ser sepultados no terreno em torno do cemitério (Resoluções do Conselho Político 1720 C54:117-121). Esse campo de inumação era o tão chamado cemitério militar ou *soldaatenkerkhof*, ao qual se faz referência em mapas e aquarelas do meio para o final do século XVIII. [...] Como resultado das altas taxas de mortalidade, o consistório da Igreja Reformada da Holanda (IRH) foi obrigado a pedir por mais terras para propósitos funerários. Ao consistório foram garantidos 429 *roods* quadrados 140 pés quadrados próximo ao cemitério militar em 1755. Era costume reutilizar os lotes para sepultamento em um ciclo de 15-18 anos. Os ossos coletados dos antigos enterramentos seriam relocados para carneiros/ossuários.

Figura 62: Localização do Prestwich Precinct.

As covas informais descobertas estão na cor verde, as áreas sepulcrais oficiais estão na cor rosa e o quadrado amarelo demarca onde ficava o velho Hospital Somerset. Fonte: ARCHAEOLOGY CONTRACTS OFFICE, 2011.

Figura 63: Detalhe da aquarela de Table Bay, onde fica a Cidade do Cabo

Johannes Schumacher por volta de 1777. Fonte: Comprehensive atlas of the VOC *apud* ARCHAEOLOGY CONTRACTS OFFICE, 2011.

O relatório do Departamento de Arqueologia da Universidade do Cabo afirma que a quadra (*Erf*) 566 (figura 63) era utilizada muito intensamente para os sepultamentos, tanto que os indivíduos achados estavam em vários níveis de aterros os quais comporiam novas superfícies mortuárias, com pelo menos 4 metros de profundidade de remanescentes ósseos humanos:

The raised soils levels that characterize the site are not a 20th century landscaping event but reflect the enormous quantity of building materials and fill that was brought gradually onto the site to cover over successive layers of burial and burial related construction. Etchings of the site in the mid-late 19th century show

that by that time soil levels within the Erf were considerably artificially raised. The implication of this is that as the military burial ground became progressively overfull, soil was imported onto the site to create depth to accommodate additional human remains. Hence Erf 566 was a layered burial ground which contained tens of thousands of human bodies (ARCHAEOLOGY CONTRACTS OFFICE, 2011, pp.17-18)⁴².

Percebe-se a partir dessas descobertas que o cemitério militar da Cidade do Cabo foi utilizado durante muitos anos sem a pretensão de extrapolar suas muralhas, os soldados, marinheiros e pobres mortos deveriam continuar naquele mesmo espaço pela eternidade. Em 1906, com o crescimento da Cidade, foi promulgada uma lei para disciplinar novamente os cemitérios e colocá-los novamente para fora das áreas habitadas, desativando aqueles pertencentes à Igreja Reformada. Nesse processo, 893 caixões e 132 vagões com lápides foram removidos para um novo local, o *Maitland Road Cemetery*, no qual foram reenterradas figuras históricas da Cidade do Cabo (ARCHAEOLOGY CONTRACTS OFFICE, 2011, p. 27). Entretanto, na quadra 564, onde foi construído o *Old Somerset Hospital*, e no início do século passado foram construídos edifícios governamentais e novas ruas, a história foi bem diferente e os remanescentes humanos do local foram ignorados e, quando encontrados durante tais obras, foram simplesmente descartados: “*Less than a meter under the tarmac and pavements of Prestwich, Alfred, Chiappini, Napier, Riebeeck and Buitengracht streets lay the remains of hundreds of workers, soldiers, sailors, slaves and children. Their presence is unknown to the public and un-acknowledged at the site of their burial*” (ARCHAEOLOGY CONTRACTS OFFICE, 2011, pp. 30-31)⁴³.

42 Tradução: Os níveis de solo elevado que caracterizam o sítio não são um evento transformador da paisagem do século XX mas refletem a enorme quantidade de materiais de construção e nota-se que foi trazida gradualmente para o sítio para cobrir sucessivas camadas de enterramentos e construções relacionadas a enterramentos. Águas-fortes do sítio de metade para o final do século XIX mostram que naquele período, os níveis do solo dentro da quadra eram consideravelmente artificialmente elevados. A implicação disso é que como o cemitério military tornou-se progressivamente superlotado, o solo era importado para o sítio para criar profundidade para acomodar remanescentes humanos adicionais. Por isso, a quadra 566 era um cemitério em camadas que continha dezenas de milhares de corpos humanos.

43 Tradução: Menos de um metro abaixo do asfalto e dos pavimentos das ruas Prestwich, Alfred, Chiappini, Napier, Riebeeck e Buitengracht jazem os restos de centenas de trabalhadores, soldados, marinheiros, escravos e crianças. A sua presença é desconhecida do público e não reconhecida no lugar de seus sepultamentos.

2.3. PRÁTICAS MORTUÁRIAS JUDAICAS

O Pernambuco colonial, embora só tenha sido densamente povoado por judeus a partir da invasão neerlandesa, possuía muitos cristãos-novos (judeus convertidos). Oliveira (2008) e Silva (2007, p. 79) afirmam que havia muitos cristãos-novos que mantiveram a religião judaica ocultamente, praticando-a dentro de suas casas.

A manutenção da fé dos antepassados pelos cristãos-novos se daria em grande medida no âmbito familiar, delegando assim às mulheres uma importância gigantesca no processo de repassar a religiosidade da cultura judaica aos seus descendentes – como é o caso de figuras já conhecidas na historiografia como Branca Dias e Ana Rodrigues que são apenas alguns exemplos de personagens que partilhavam de práticas judaizantes. Pensando nessa perspectiva percebemos que a resistência feminina à religião oficial será notória, apesar de convertidas ao catolicismo, muitas das mulheres no século XVI continuavam em segredo praticando o criptojudaísmo em seus lares, o fato da fé hebraica no mundo colonial ser proibida, possibilitou à figura feminina a propagação de seus costumes no que tange à religiosidade a partir da educação no lar (OLIVEIRA, 2008).

Entretanto, a sepultura em um cemitério próprio⁴⁴ só viria mesmo com a permissão da Companhia Neerlandesa das Índias Ocidentais, cujo local é historicamente reconhecido como no bairro dos Coelhos, assim apresentado por José Antonio Gonsalves de Mello (*apud* SILVA, 2011, p. 100). A partir dessa liberação, provavelmente em 1636 (VAINFAS, 2010, p. 173), puderam-se proceder os ritos religiosos de cuidados com os mortos judeus.

A primeira menção a um sepultamento no Judaísmo é tradicionalmente atribuída a Abraão quando este enterrou o corpo de sua esposa Sara em uma caverna e a primeira menção a um monumento para marcar a sepultura é atribuída a Jacó, quando este ergue uma estela sobre a sepultura de sua mulher Raquel. Segundo informações de Nolan Menachemson, em seu livro *“Practical Guide to Jewish Cemeteries”*, afirma que o sepultamento aos mortos é um dever somente suplantado pela preservação de uma vida, pois “[...] um corpo insepulto é considerado nu e humilhado” (MENACHEMSON, 2007, p. 1)⁴⁵. O autor ainda menciona alguns momentos importantes na história das práticas mortuárias judaicas, quando, por exemplo, o sepultamento em poços profundos

44 O cemitério é denominado, de acordo com Semira Adler Vainsencher, *Beit Haolam*, que significa, na língua hebraica, “Casa do Mundo” ou “Casa da Eternidade”.

45 Original: “[...] an unburied corpse is considered to be naked and humiliated”.

(*mahamorot*) para esperar o descarnamento e a posterior coleta dos ossos (*likut atzamot*) para transferir a um ossuário, um enterramento secundário, foram práticas substituídas pelas inumações em cemitérios públicos durante a dominação romana na Judéia (MENACHEMSON, 2007, p. 1). Segundo a *Jewish Encyclopedia*, mesmo aos criminosos e inimigos deveria ser dada uma sepultura sob risco de corromper o solo⁴⁶ pois o corpo morto é tido como impuro. Embora, Elizabeth Bloch-Smith, em seu livro *Judahite Burial Practices*, fale a respeito de uma diferenciação hierárquica entre as práticas mortuárias ainda durante o período da monarquia em Judá:

Kings and religious and administrative functionaries were not buried with their families on ancestral land, but in the capital city. These burials were not the usual family tomb designed to accommodate large numbers of individuals, but rather distinctive rock-cut tombs for only two or three persons. Gradations in wealth appeared among Jerusalem burials themselves no less than between burials in Jerusalem and those in the rest of the country. In Jerusalem, the finest tombs, constructed to accommodate a limited number of individuals, were hewn in proximity to the Temple and the palace precincts. (BLOCH-SMITH, 1992, p. 18)⁴⁷.

Para os hebreus da antiguidade, organizados enquanto uma nação, havia a diferenciação hierárquica entre os que compunham o governo e a população comum, a qual era mantida na organização espacial *post mortem*. Mas a crença na forma de vida pós morte dos hebreus mostrada por Bloch-Smith (1992) era um pouco diferente da de Menachemson (2007), pois se assemelhava ainda a uma reprodução da vida terrena no submundo, pois a descida ao *sheol* era gradual, à medida que os ossos se descarnavam. Quando estes estavam secos, era porque o morto havia completado sua jornada. Nesse sentido, os corpos eram enterrados com itens da vida cotidiana: “*The belief in life after death found expression in situating the dead in a comfortable dwelling equipped with the essential material necessities for a continued existence*” (BLOCH-SMITH, 1992, p. 19)⁴⁸. Kaufmann Kohler,

46 “The law, therefore, requires even the criminal to be buried who has been put to death (Deut. xxi. 23). So, too, the slain enemy was buried (I Kings xi. 15; Ezek. xxxix. 15), not merely because the dead body defiled the land, but from a feeling of compassion, as is seen in the case of Rizpah (II Sam. xxi. 10; compare Josephus, "B. J." iv. 5, § 2)”. KOHLER, 2002-2011.

47 Tradução: Reis, religiosos e funcionários administrativos não eram enterrados com suas famílias na terra ancestral, mas na capital. Esses sepultamentos não a tumba de família designada para acomodar um grande número de indivíduos, mas bem distintas tumbas de pedra talhada para apenas duas ou três pessoas. Gradações de riqueza apareceram entre os enterramentos de Jerusalém não menos do que entre os da própria Jerusalém e os do resto do país. Em Jerusalém, as tumbas mais finas, construídas para acomodar um número limitado de indivíduos, eram talhadas nas proximidades do Templo e dos recintos do palácio.

48 Tradução: A crença na vida após a morte encontrou expressão em situar os mortos em uma habitação confortável equipada como as necessidades materiais essenciais para uma existência continuada.

no verbete da *Jewish Encyclopedia* sobre enterramentos na lei talmúdica, diz que o decaimento do corpo dentro da sepultura era também doloroso pois seria uma forma de expiação dos pecados em vida:

[...] the question is discussed whether burial is to prevent disgrace of the body, or is a means of atonement for the soul for sins committed during lifetime—that is to say, a means of reconciliation of the shade, which finds no rest before being united with the body under the earth (see Schwally, l.c. pp. 52, 53). The process of decay in the grave was believed to be painful to the body, and therefore to be the means of atonement (compare Ber. 18b; Tosef., Sanh. 46b; Sanh. 47b). Atoning power of the ground per se (Ket. 111a) was attributed to Palestine exclusively (compare Tosef., Sanh. 46b; Sanh. 47b). This view concerning the atoning effect of the decaying process induced some to bring the body into close contact with the earth by either having the coffin perforated or by dispensing with the coffin altogether (Yer. Kil. vii. 32b, top; R. Nissim to Sanh. 46b; Ṭur, Yoreh De'ah, 362) (KÖHLER, 2002-2011 [1906])⁴⁹.

A prática de enterrar o corpo envolvido somente pelo sudário seria, então, para facilitar o retorno da carne ao pó da terra e paz para a alma do morto. Mas isso não impediu que as crenças em fantasmas que retornavam para assombrar se desenvolvesse. Menachemson (2007) cita o Talmud com orientações para evitar o contato com os espíritos que retornam:

A medieval belief that a heavy stone helps to retain the dead (in case they have aspirations of returning home) is probably a contributing factor in the tradition of Jewish tombstones. A Jewish version of this belief holds that soil and stone add weight to contain a ghost leaving the body. Talmudic rabbis refer to a gravestone as a *nefesh* (soul) as there is a Jewish mystical belief that a soul hovers over the place where its body is buried. 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 (MENACHEMSON, 2007, pp. 1-2)⁵⁰.

49 Tradução: [...] a questão é discutida se o enterramento é para prevenir a desgraça do corpo, ou se é um meio de expiação para a alma por pecados cometidos durante o tempo de vida — quer dizer, um meio de reconciliação da sombra, que não encontra descanso antes de ser unida ao corpo sob a terra (ver Schwally, l.c. pp. 52, 53). Acreditava-se que o processo de decaimento na tumba era doloroso para o corpo, e, portanto, era o meio de expiar-se (compare Ber. 18b; Tosef., Sanh. 46b; Sanh. 47b). O poder de expiação do solo *per se* (Ket. 111a) era atribuído à Palestina exclusivamente (compare Tosef., Sanh. 46b; Sanh. 47b). Esta visão de que o efeito de expiação pelo processo de decaimento induziu alguns a colocar o corpo em contato próximo com a terra tanto utilizando caixões perfurados como espalhando a terra dentro do caixão junto com o corpo (Yer. Kil. vii. 32b, top; R. Nissim to Sanh. 46b; Ṭur, Yoreh De'ah, 362).

50 Tradução: Uma crença medieval de que uma pedra pesada ajuda a reter o morto (caso ele tenha aspirações de retornar à casa) é provavelmente um fator que contribuiu para a tradição das lápides judaicas. Uma versão Judaica dessa crença diz que solo e uma pedra acrescentam peso para conter um fantasma deixando um corpo. Os *rabbis* talmúdicos referem-se a uma lápide como *nefesh* (alma) pois há uma crença mística judaica de que a alma paira sobre o lugar em que o corpo está enterrado. De posse das associações sobrenaturais feitas com os mortos, os *rabbis* talmúdicos determinaram que, onde possível, os cemitérios deveriam estar situados a, pelo menos, cinquenta cúbitos (aproximadamente 22 metros) da residência mais próxima.

Vê-se a partir das informações de Menachemson (2007) que o distanciamento guardado dos mortos tinha raízes em crenças místicas a respeito do medo de que o morto retornasse, mantendo-os afastados pelos 50 cúbitos/ 22 metros da residência mais próxima. Somando-se às informações de Bloch-Smith, de que as sepulturas já eram tradicionalmente feitas em áreas afastadas das cidades, como cavernas e poços, e às de Kohler (2002-2011 [1906]), que diz que o sepultamento deveria ser no mesmo dia, não podendo o corpo passar a noite sem ser enterrado, que a presença de mortos nas proximidades dos vivos era algo totalmente indesejável para as crenças judaicas. Semira Adler Vainsencher menciona apenas três ocasiões em que o enterro pode ser adiado, pois o adiamento é desrespeitoso ao morto e ao Criador:

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 (VAINSECHER, 2008).

Não se consideram somente as questões religiosas ou hierárquicas para as decisões quanto ao enterramento, mas também práticas, pois Bloch-Smith (1992) fala também da geologia da Palestina e Israel em relação às escolhas dos tipos de tumbas, que as cavernas tumulares são mais comuns nas terras altas enquanto que os poços predominam nas áreas arenosas⁵¹, e Kohler (2002) fala do clima da região que aceleraria o processo de decomposição, sendo indesejável que isto ocorra às vistas dos vivos.

51 Na região do antigo Israel são encontrados oito tipos de práticas mortuárias da Idade do Ferro e as orientações dos corpos são as mais diversas, mas nem todas estão necessariamente associadas aos antigos hebreus: Sepultura simples ou poço podendo conter vários indivíduos; sepultura em cista (retangular, com pedras e tijolos e por vezes uma estrutura superior) também para até quatro indivíduos; em vasos, cujo pescoço era retirado para facilitar a inserção do corpo e era coberto com uma tigela, uma pedra ou o fundo de outro jarro, principal, mas não exclusivamente, para enterramentos primários de crianças; caixões antropoides, de madeira, cerâmica ou pedra, que consistiam em caixas de aproximadamente 2 metros de comprimento, de extremidades cônicas com a tampa modelada mostrando um rosto humano, geralmente acompanhado de vários objetos, tais como pontas de projéteis, *ushabti*s, vasos importados do Egito, Micenas, Chipre e Filistéia, selos e lâminas; caixões em forma de banheira, feitos de cerâmica com 1 metro de comprimento com uma extremidade reta e a outra arredondada e pegadores nos lados; cavernas, câmaras (sepulcros) e poços consistiam em sepultamentos em cavernas naturais ou escavadas em rocha calcária acompanhados de diversos objetos em torno do corpo, o qual depois sofria uma deposição secundária para liberar espaço para um novo corpo; arcossólios são nichos esculpidos na rocha com teto em formato de arco; cremação, que podem ser remanescentes cremados depositados em vasos cerâmicos, piras funerárias na areia e remanescentes parcialmente cremados ou estratos de cremação em cavernas (BLOCH-SMITH, 1992, pp. 25-52).

Somente a partir da Idade Média que as práticas foram escritas e tomadas como cânon e o sepultamento em cemitério tornou-se o padrão para os judeus ortodoxos e as pedras tumulares deixaram de ser pesos para evitar que o fantasma se libertasse, passando a ser tratadas com o devido respeito. Um dos primeiros codificadores talmúdicos das regras de sepultamento foi o *rabbi* espanhol Solomon ben Aderet (1235–1310) que fala de uma proibição dos familiares dos sacerdotes de entrar em contato com mortos sob risco de corromper a alma (MENACHEMSON, 2007, p. 2). No mundo islâmico, durante a idade Média e início da Moderna, os judeus viveram sob certa liberdade e adotaram a prática das pedras tumulares horizontais, a qual é mantida até hoje em Israel. Nos demais países europeus em que havia perseguição aos judeus, as pedras tumulares tornaram-se discretas, tanto pelo antissemitismo como pelos valores tradicionais, segundo aponta Menachemson (2007, p. 3), em que a realização dos justos não são os monumentos, mas suas próprias ações.

Sobre as práticas mortuárias judaicas no mundo islâmico medieval, em 2009, foi encontrada uma necrópole judaica em Lucena, Córdoba, na Andaluzia, com 346 tumbas com estruturas em superfície, do período do Califado andaluz e pós-califado (séculos X-XI) (BOTELLA ORTEGA; CASANOVAS MIRÓ, 2009, p. 4). Este cemitério, cujos muros não estavam demarcados, apenas houve uma diminuição da quantidade de sepulturas em sentido leste, apresentava seus túmulos orientados de oeste para leste, sem sobreposições ou outros tipos de interferência de um enterramento sobre o outro. Sobre o ritual de sepultamento identificado pelos arqueólogos, este estava bem claro no registro:

El ritual de enterramiento es el de inhumación, en fosa y siempre sobre tierra estéril. Los individuos se depositan siempre de forma individual, en decúbito supino, normalmente con la cara mirando al este, depositando el cuerpo en la cámara más profunda o lateral siempre en hueco, ya que el cráneo aparece girado hacia cualquier punto, produciéndose este fenómeno por movimientos anaeróbicos postdeposicionales, que sólo ocurren si existe un medio aéreo alrededor del difunto. No aparece ningún tipo de ajuar, tanto ritual como de adorno personal, ni tampoco elementos de sujeción de sudario (aguja) o clavos (parihuelas o ataúdes). Hemos detectado dos casos de enterramientos secundarios individuales (BOTELLA ORTEGA; CASANOVAS MIRÓ, 2009, p. 5)⁵².

52 Tradução: O ritual de enterramento é o de inumação em fossa e sempre sobre terra estéril. Os indivíduos são acomodados sempre de forma individual, em decúbito supino (dorsal), normalmente com o rosto voltado para o leste, depositando-se o corpo na câmara mais profunda ou lateral sempre oca, já que o crânio aparece girado em direção a um ponto qualquer, produzindo-se este fenômeno por movimentos anaeróbicos pós-deposicionais, que só ocorrem se existe um meio aéreo ao redor do defunto. Não aparece nenhum tipo de enxoval, tanto ritual como de adorno pessoal, tampouco elementos de uso de sudário (agulhas) ou cravos (macas ou ataúdes). Detectamos dois casos de enterramentos secundários individuais.

Kohler (2002-2011 [1906]) fala da preparação do corpo para logo após o último suspiro, em que os olhos são fechados pelo parente ou filho mais velho, assim como a boca (com uma atadura passando pelas maçãs do rosto), e o corpo era posto sobre uma camada de areia ou sal no chão, para retardar a decomposição. Colocava-se sobre o umbigo algum metal ou vidro para prevenir o inchaço e então o corpo era besuntado com unguentos odoríferos e envolto no sudário. Inicialmente, diz o autor, que os rostos só eram cobertos em caso de o rosto estar desfigurado, mas depois tornou-se padrão, assim como cortar os cabelos. O corpo era então depositado no caixão, com o rosto voltado para cima, as mãos cruzadas sobre o peito e os pés esticados, não sendo admitidas posições encurvadas (KOHLE, 2002-2011 [1906]).

Menachemson também diz que as leis rabínicas não permitiam, como na antiguidade, sepulturas múltiplas, consideradas como desrespeitosas, pois deveria haver um limite físico entre os corpos e uma distância de pelo menos seis *tefachim* (palmos) (MENACHEMSON, 2007, p. 5). Isso provocou uma mudança nas sepulturas judaicas de Praga, em que havia pouco espaço para as vítimas da Peste, e a Sociedade Funerária (pois já que os sacerdotes não podiam tocar os corpos nem ficar próximo aos cemitérios, havia grupos da comunidade responsáveis pela tarefa) optou por aprofundar as covas e sepulturar os corpos em camadas, respeitando a distância mínima (MENACHEMSON, 2007, p. 5).

Em participação especial no artigo “Evidências de um cemitério de época colonial no Pilar, bairro do Recife, PE” (PESSIS et al., 2013), Tania Kaufman e Gustavo Wanderley, pesquisadores do Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco, expõem algumas práticas mortuárias que poderiam ser encontradas. Os corpos eram sepultados envoltos em um tecido branco chamado *tachirim*, o sudário, com os braços estendidos ao longo do tronco. O cemitério precisaria ser um terreno consagrado pelo rabino, pois ser enterrado fora do solo sagrado era, semelhantemente aos cristãos, um destino guardado para os suicidas e os criminosos, isto é, mortos indesejados cuja memória deveria ser esquecida.

O posicionamento dos braços ao longo do corpo foi também encontrado em um cemitério judeu na cidade francesa de Châteauroux, com dez sepulturas, em que nove indivíduos estavam seguramente em decúbito dorsal e, apesar do desordenamento dos membros superiores de alguns indivíduos, a maioria estava com os braços estendidos ao longo do corpo (BLANCHARD; GEORGES, 2010, p. 34).

Figura 64: Detalhe da figura 9 (p. 33)



Joden Begraef Plaets, o cemitério dos judeus, num terreno próximo à margem do Capibaribe.

Segundo Ronaldo Vainfas, em *Jerusalém Colonial*, o ritual judaico de sepultamento à época da presença neerlandesa em Pernambuco era quando “os judeus assumiam às claras o que os cristãos-novos tentavam esconder em ‘terras de idolatria’” (VAINFAS, 2010, p. 172), pois nisso diferiam muito dos cristãos velhos. A cerimônia completa de tratamento e enterro é chamada *hevra kadishá* ou *chevra kadisha* que, de acordo com as regras da Torá, começava com a lavagem do corpo pelos lavadores ou lavadoras, de acordo com o sexo do morto, e o seu amortalhamento no *tachirim* (VAINFAS, 2010, p. 172).

Para Semira Vainsencher, as tradições mortuárias judaicas atuais são as mesmas do período colonial e foram trazidas pelos judeus que vieram ao Brasil tanto pelo degredo, como enquanto cristãos-novos, como os que vieram com a Companhia das Índias Ocidentais e permaneceram após a Restauração Pernambucana. De acordo com a pesquisadora, a *chevra kadisha* é a Sociedade Funerária da comunidade judaica que se encarrega dos cuidados com os mortos – e não a cerimônia, como aponta Vainfas (2010) – e eles atualmente é que colocam os braços do morto estirados ao longo do corpo, contrariando as informações de Kohler sobre braços cruzados sobre o peito, fecham os olhos (não mais os familiares mais velhos), retiram todos os adornos que esteja usando, lavam-no (*tahará*, “purificação”) e cobrem o corpo todo com o sudário. Depois disto, nem mesmo os filhos, parentes ou amigos do morto podem vê-lo mais, por se considerar uma violação ao princípio de *kevod ha'met*, respeito aos mortos. Finalmente, os integrantes da

Sociedade Funerária levam o corpo ao cemitério israelita onde, em caixão de madeira leve fechado, seu corpo será velado e depois enterrado (VAINSENER, 2008). Caso seja homem, continua a pesquisadora, é colocado sobre o corpo amortalhado o *talit*, seu xale de orações.

O enterro judaico é baseado em tradições muito antigas que se mantiveram mais ou menos conservadas ao longo do tempo, mas sempre observando princípios fundamentais de pureza dos seus seguidores, seja pela separação dos defuntos para que os vivos não se contaminassem, seja pela reverência aos corpos para que estes passassem pelo processo de decomposição de maneira respeitosa. Portanto, se eles já haviam recebido um lote de terreno próprio para as cerimônias fúnebres e que atendia às principais exigências religiosas para um cemitério (distância dos vivos e espaço suficiente para evitar a sobreposição dos corpos), enterrar seus mortos num local de frequente passagem, ainda que num período de guerra, não parece condizer com as práticas.

3. PRÁTICAS MORTUÁRIAS EM ESPAÇOS ASSISTENCIAIS

Apesar da necessidade de um espaço santificado para o enterro, sob risco de perder a salvação da própria alma, nem todos os católicos tinham condições de ser enterrados dentro das igrejas ou em seus pátios. Existiram aqueles indivíduos que, na busca por uma boa morte e sem condições econômicas de obtê-la em casa, buscavam os hospitais. É importante ressaltar que o hospital medieval e pós-medieval não se restringia a somente tratar dos doentes, era um lugar de assistência em vários sentidos. A própria palavra “hospital” vem do latim *hospitalis*, *hospes*, “hóspedes”, já que tais ambientes serviam de albergues para peregrinos, pobres, enfermos e, a partir das Cruzadas, também para os Cavaleiros que se dirigiam à Terra Santa (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 1944 [1965], p. 8; p. 31).

O que hoje se conhece por hospital equivaleria ao termo grego *νοσοκομείο/nosocomeío* que significa “tratar os doentes”, mas são apontadas outras funções que eram atreladas ao estabelecimento hospitalar, que historicamente incluía ainda dar asilo aos órfãos e aos velhos⁵³. Durante a Idade Média, as instituições assistenciais estavam fortemente ligadas à vida religiosa, não apenas no Cristianismo, mas também no Islamismo, para o primeiro caso, especialmente depois que o imperador Constantino decretou em 335 o fechamento das *Asclepieia*, os locais de tratamento da antiguidade clássica, estimulando a criação dos hospitais cristãos nos séculos IV e V, constituindo dessa maneira, a medicina monástica ou conventual, fortemente impulsionada a partir de 1096, com o início das Cruzadas, quando os cavaleiros precisavam de locais para repouso durante o longo deslocamento até a Palestina e para o restabelecimento da saúde após os combates.

Durante a Idade Média, diversas casas assistenciais foram sendo erguidas tanto por ordens religiosas como por benfeitores individuais ricos e poderosos que começaram a fundar algum “*xenodochium pauperum, debiliun et infirmarium*”, sendo inclusive determinação dos Concílios católicos que os bispos recolhessem os doentes das dioceses e

53 Outros termos que o Ministério da Saúde do Brasil aponta para as várias funções desempenhadas pelos hospitais durante a Idade Média: *ptochodochium*, *ptochotrophium*, asilo para os pobres; *poedotrophium*, asilo para as crianças; *orphanotrophium*, orfanato; *gynetrophium*, hospital para mulheres; *zenodochium*, *xenotrophium*, refúgio para viajantes e estrangeiros; *gerontokomium*, asilo para velhos; *arginaria*, para os incuráveis; *hospitium* era chamado o lugar em que se recebiam hóspedes, de onde vem a palavra “hospício”. Posteriormente, hospício passou a designar “os estabelecimentos ocupados permanentemente por enfermos pobres, incuráveis e insanos”, hospital os lugares de tratamento temporário dos enfermos, e hotel para os estabelecimentos de hospedagem (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 1944 [1965], p. 8).

que os hospitais fossem construídos ao lado das igrejas (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 1944 [1965], p. 30).

A ligação espacial com a igreja era reflexo não somente da política de assistência médica religiosa, mas da própria ideia de cuidados com os necessitados como um todo. A medicina de então não era avançada para tratar de todos os males, muitas vezes se limitando a oferecer paliativos para os sintomas e algum conforto espiritual para esperar a boa morte cristã, pois o que mais importava então era a salvação da alma. E as condições de vida na Europa medieval e pós-medieval nem sempre permitiam que os indivíduos pudessem ter a boa morte e estivessem aptos a receber uma sepultura eclesiástica. Essas condições poderiam ser econômicas, isto é, pela falta de recursos financeiros do indivíduo de arcar com as despesas do sepultamento, tais como a mulher mencionada por Debret (RODRIGUES, 1997, p. 223), cujos preparativos para o enterro dependeriam de esmolas; e poderiam ser pelo tipo de morte, seja suicídio, seja em campo de batalha, seja por doença considerada contagiosa (epidemias) ou moléstia que representasse um tabu social ainda enquanto a pessoa estivesse viva. Se a pessoa morreu em recinto hospitalar, o sepultamento seria feito em um campo de inumação da própria instituição, por isso era importante que o hospital fosse construído próximo a uma igreja ou que uma igreja fosse construída especialmente para o hospital.

Como exemplo de um hospital medieval de orientação religiosa e destinado aos pobres existe o Hospital St. John the Evangelist, em Cambridge, Reino Unido, cujo cemitério foi escavado recentemente em pesquisa coordenada pelo arqueólogo Craig Cessford. Este hospital foi construído por volta do século XII nas proximidades da Igreja de Todos os Santos pelas pessoas da cidade e era descrito nas documentações como *hospitale simplex* e *pauperrium bordam*, expressões que Cessford traduz como “hospital simples” e “choupanas mais pobres”, respectivamente, caracterizando o caráter assistencial da instituição, construído em um terreno pouco valorizado à época e que foi denominado como local religioso e sob supervisão eclesiástica (CESSFORD, 2015, p. 57). A pesquisa documental realizada pela equipe de Cessford revelou que o hospital foi destinado aos pobres e enfermos de Cambridge e, sob a regra dos Agostinianos desde, pelo menos, 1250, os estudantes pobres também poderiam usufruir da sua assistência, no entanto excluía-se as grávidas, os leprosos, os feridos, os aleijados e os insanos. A manutenção da instituição era feita pelas doações de comerciantes e pessoas ricas da cidade cujos objetivos eram realizar obras de caridade religiosa para a salvação de suas almas, inclusive, a partir do final

do século XIII, as doações serviram principalmente para sustento de capelas e sacerdotes que rezassem pelas almas dos benfeitores do hospital (CESSFORD, 2015, p. 62).

During the medieval period burial took place at both the cemetery and the Hospital, where the master and brethren, plus major benefactors and other prominent individuals would have been interred. Recent investigations revealed that the Chapel sealed deposits containing disarticulated human bone, presumably related to burials associated with one of its predecessors. A charnel pit discovered in 1938–39 contained the remains of at least a dozen individuals (Daniel 1939); these probably derive from burials associated with the Chapel disturbed during the construction of Second Court in 1599–1601. [...] The cemetery was definitely in existence by 1250 and it is conceivable that it was established as late as c. 1230–40, although it may well have been several decades older. Mid-thirteenth century references to the burial ground as the *novum cimiterium hospitalis* (new cemetery of the hospital) have led to the suggestion that there was a separate early to mid-thirteenth-century ‘old’ cemetery. Whilst this is possible, the ‘old’ burials may simply have been interred in and around the Hospital chapel or at the nearby parish graveyard of All Saints (CESSFORD, 2015, pp. 62–63)⁵⁴.

A equipe de Cessford identificou pelo menos seis gerações enterradas no cemitério do Hospital St. John, organizadas em fileiras, sendo considerada “geração” o período de tempo necessário para preencher a área/camada disponível antes de enterrar novamente (HEIGHWAY; BRYANT, 1999, p. 195 *apud* CESSFORD, 2015, p. 76). Através da densidade dos enterramentos na área investigada e pela extensão do cemitério, Cessford chegou a um número aproximado de 1350 indivíduos sepultados, com uma média de 3,2 – 4,8 indivíduos por ano, excluindo-se do cálculo os prováveis enterramentos dentro e no entorno da capela do Hospital, que pode ter chagado a algumas centenas (CESSFORD, 2015, p. 76). Em relação ao padrão de distribuição por sexo ou idade, a equipe não identificou nenhum, levando à conclusão de que os enterramentos ocorriam apenas pela progressão das fileiras de sepulturas. As covas eram retangulares com quinas arredondadas e alinhadas, em sua maioria, de oeste para leste, com medidas entre 1,75–2,1 m de

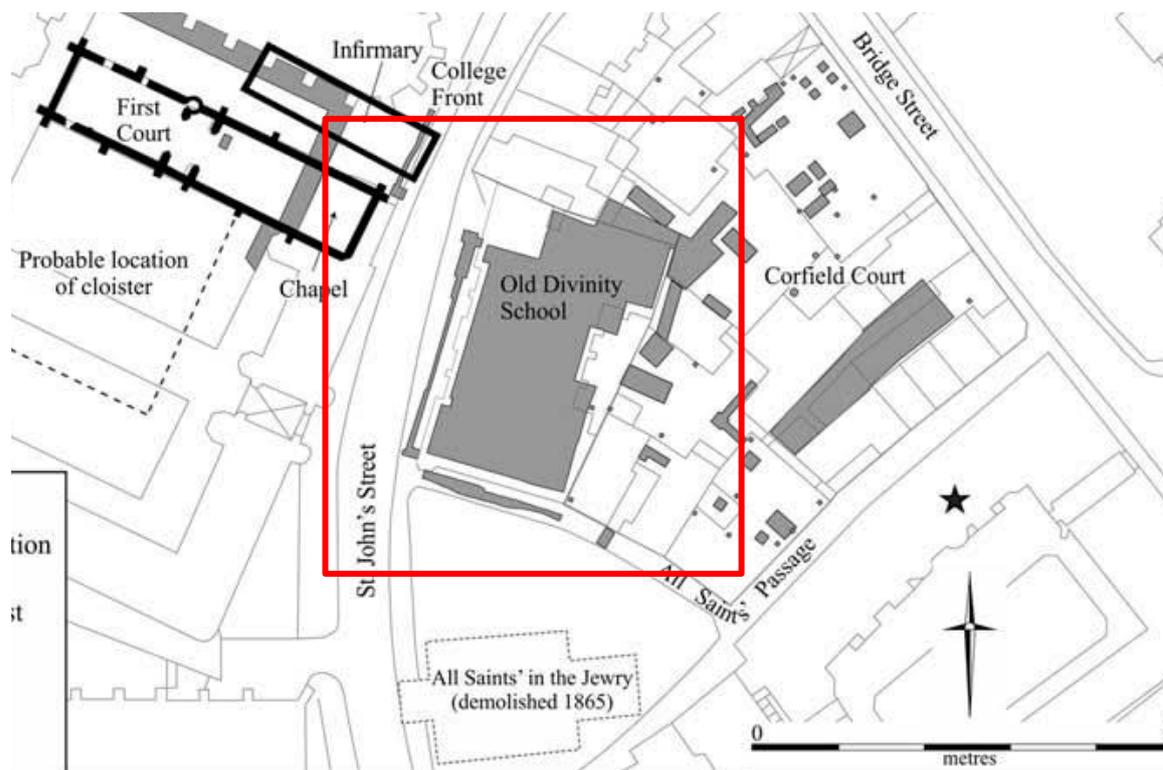
54 Tradução: Durante o período medieval, os enterramentos foram realizados tanto no cemitério quanto no hospital, onde o mestre e os confrades, mais os principais benfeitores e outros indivíduos proeminentes seriam enterrados. Pesquisas recentes revelaram que a Capela guardava depósitos contendo ossos humanos desarticulados, presumidamente relacionados aos enterramentos associados com algum de seus predecessores. Um carneiro em cova descoberta em 1938-39 continha remanescentes de pelo menos uma dúzia de indivíduos; estes provavelmente são originários de sepulturas associadas com a Capela, perturbadas durante a construção do Segundo Pátio, em 1599-1601. [...] O cemitério estava definitivamente em funcionamento no ano de 1250 e é concebível que ele tenha sido estabelecido entre 1230-40, embora possa muito bem ter sido muitas décadas antes. Referências de meados do século XIII falam do cemitério como *novum cimiterium hospitalis* (novo cemitério do hospital), o que sugere que houvesse no período um cemitério ‘antigo’ separado. Apesar de possível, os ‘antigos’ sepultamentos podem ter sido simplesmente enterrados dentro e em torno da Capela do Hospital ou nas proximidades do cemitério paroquial da igreja de Todos os Santos.

comprimento por 0,4–0,7 m de largura e 0,4–0,6 m de profundidade. O autor interpreta esses valores como sendo relacionados à abertura de covas tamanho padrão, com raras exceções: *“this suggests that some, but not all, graves may have been dug in advance of being needed. One possibility is that this occurred prior to the winter, when ground conditions would have potentially made digging graves considerably more difficult”* (CESSFORD, 2015, p. 76)⁵⁵. Não apenas em questão das condições de solo em relação ao clima, mas, talvez, também, por uma questão de logística do hospital, em que pacientes recém falecidos, em circunstâncias de epidemias, por exemplo, deveriam ser enterrados o mais rápido possível, ou para desocupar leitos, no caso de uma grande procura.

Os padrões dos remanescentes esqueléticos e das marcas de cova de mais de 70% dos indivíduos exumados por Cessford e sua equipe possibilitam a interpretação de que eles foram enterrados sem caixões, e também não há evidências de que o uso de mortalhas era comum, pois apenas em alguns sepultamentos foi possível perceber que eles estivessem amortalhados e em nenhuma das covas do cemitério foram encontrados acompanhamentos. No entanto, fora dos limites do cemitério, foram encontrados sepultamentos atípicos, tais como, alinhamento de leste para oeste ou de sul para norte, enterramento duplo, enterramento em decúbito ventral e alguns com acompanhamentos (CESSFORD, 2015, p. 78).

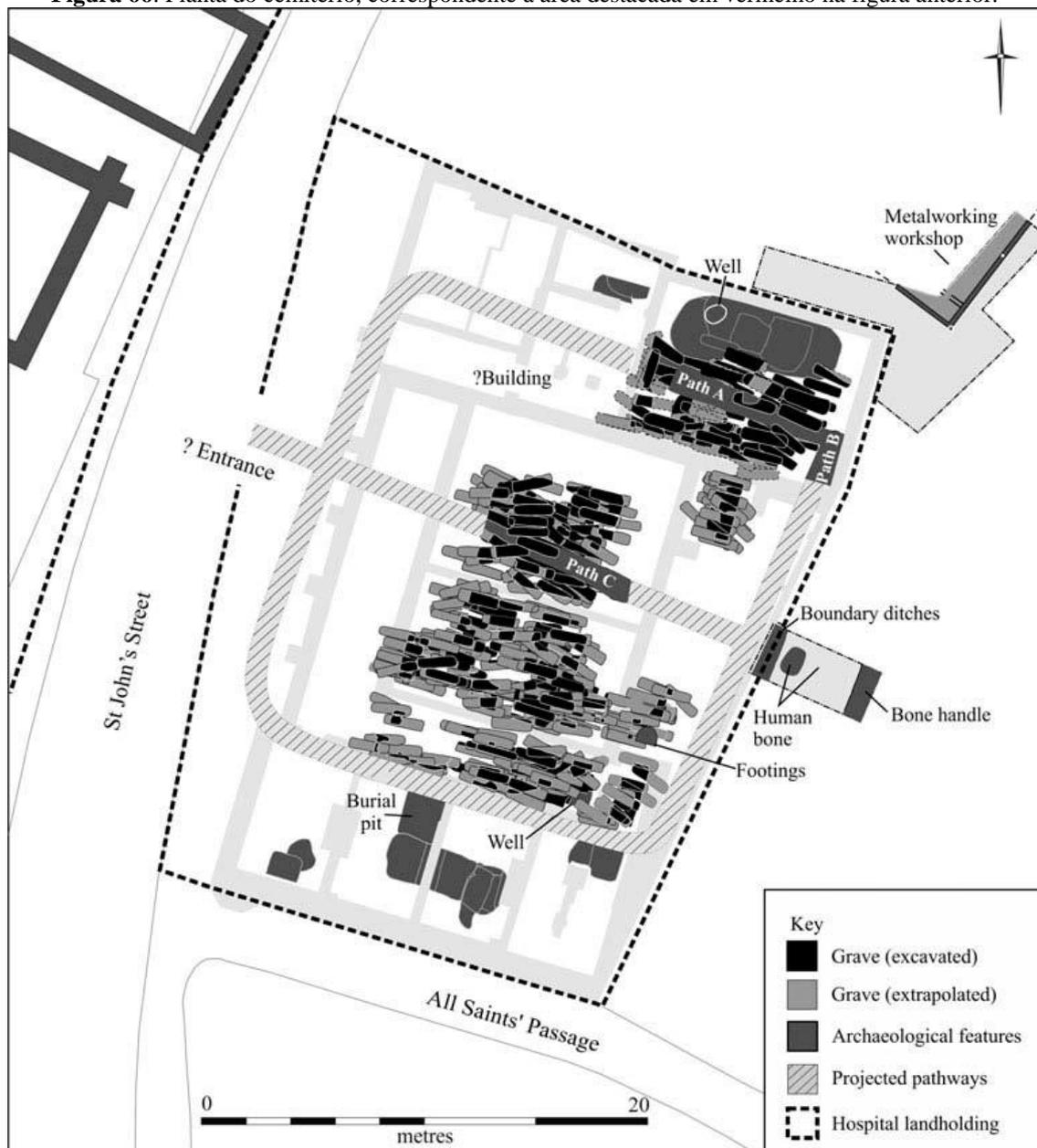
⁵⁵ Tradução: Isto sugere que algumas covas, mas não todas, foram abertas antes de serem necessárias. Uma possibilidade é que isso acontecia antes do inverno, quando as condições do solo poderiam dificultar muito a abertura das sepulturas.

Figura 65: Planta de localização da pesquisa arqueológica.



Destacado em vermelho, a área correspondente ao cemitério do Hospital St. John the Evangelist. Adaptado de: CESSFORD, 2015, p. 53.

Figura 66: Planta do cemitério, correspondente à área destacada em vermelho na figura anterior.



Observe-se que os sepultamentos estão voltados não para o leste mas para a Capela do Hospital. Fonte: CESSFORD, 2015 p. 64

Figura 67: Vista geral dos esqueletos expostos voltados para oés-noroeste, onde se encontrava a capela.



Estes são os sepultamentos mais superficiais e representam as duas ou três últimas gerações do cemitério.
Fonte: CESSFORD, 2015, p.77.

Na França, há outro exemplo de enterramento em contexto de ambiente assistencial, mas um pouco diferente deste exemplo da Inglaterra, no sítio denominado *La Madeleine*, em Orléans, no departamento de Loiret, cujas primeiras menções em fontes arquivísticas datam de 1025 e dizem que o estabelecimento era provido de uma igreja denominada “*Sancta Maria Hospitalis*” e que teria sido construído para abrigar moças pobres estrangeiras (BLANCHARD; KACKI; ROUQUET, 2009, p. 157). Os pesquisadores Philippe Blanchard, Sacha Kacki e Jérôme Rouquet, do *Institut National de Recherches Archéologiques Préventives* (INRAP)⁵⁶ não identificaram acompanhamentos nos túmulos e poucas doenças foram identificadas nos esqueletos (os quais estavam orientados com os pés para leste, fig. 75), levantando questionamentos sobre a verdadeira natureza do

⁵⁶ O *Institut National de Recherches Archéologiques Préventives* – INRAP foi criado em 2002 em obediência à lei de arqueologia preventiva da França. O Instituto assegura a detecção e o estudo do patrimônio arqueológico impactado pelos trabalhos de planejamento territorial, atuando e difundindo as informações junto à comunidade científica e colabora com o ensino, a difusão cultural e a valorização da arqueologia junto ao público. INSTITUT NATIONAL DE RECHERCHES ARCHÉOLOGIQUES PRÉVENTIVES – INRAP. **Une mission de recherche et de diffusion.** Paris: 5 out. 2009. Disponível em: <http://www.inrap.fr/archeologie-preventive/L-INRAP/Mission/Missions-institution/p-40-Une-mission-de-recherche-et-de-diffusion.htm>.

“hospital”, especialmente por causa do equilíbrio entre a quantidade de homens e mulheres, já que as fontes textuais informavam que o hospital era pra mulheres. O cemitério foi utilizado entre os séculos X e XI, contendo pelo menos cinco mil enterramentos, tendo sido pesquisadas 470 sepulturas, as quais revelaram uma presença de 55,7% de indivíduos masculinos, muito próxima à de uma população natural, o que contradiz a destinação original do hospital:

Les résultats obtenus n’ont donc permis de mettre en évidence aucun recrutement particulier lié à l’âge ou au sexe des individus, ni aucune concentration exceptionnellement élevée d’atteintes pathologiques. [...] De plus, l’absence de signe d’intervention thérapeutique sur les restes osseux ne permet pas d’envisager si des soins médicaux étaient apportés aux malades par le personnel de l’hôpital. L’essai d’identification de particularités propres à une population d’hôpital résulte donc en un constat négatif. Les résultats de l’étude permettent toutefois de dégager certaines spécificités du groupe populationnel inhumé dans le cimetière. Ainsi, le profil de mortalité de l’échantillon, la faible fréquence des lésions dégénératives, ainsi que l’absence quasi-totale de handicaps physiques sévères, permettent d’exclure une fonction principale d’accueil sur le long terme de personnes âgées et/ou handicapées. (BLACHARD; KACKI; ROUQUET, 2009, p. 160)⁵⁷.

Ou seja, a função hospitalar que se conhece hoje em dia parece não condizer com o que a pesquisa arqueológica descobriu sobre o hospital em *La Madeleine*, assim como o que os documentos registram sobre a instituição, de que seria destinado a um público feminino. Os autores da pesquisa dizem que a localização do estabelecimento, fora da cidade, corresponde àquela típica dos locais assistenciais durante a Idade Média e que o termo “*Hospitalis*” possuía um significado muito mais amplo que o atual, incluindo mesmo o de hotelaria, função a qual Blanchard, Kacki e Rouquet acreditam que pode ter sido também a do sítio *La Madeleine*, havendo eventuais cuidados aos peregrinos, podendo então, o cemitério ter sido destinado aos viajantes e não somente às pessoas da localidade. Mas eles vão um pouco além:

De plus, on ne peut pas totalement exclure que l’espace funéraire mis au jour à proximité de cet établissement ait été ouvert à d’autres individus que les seuls

57 Tradução: Os resultados obtidos não permitiram evidenciar qualquer tipo de seleção ligada à idade ou ao sexo dos indivíduos, nem a qualquer concentração excepcionalmente elevada de expectativas patológicas [...]. Além disso, a falta de sinais de intervenção terapêutica nos remanescentes ósseos não permite considerar se os cuidados médicos com os doentes eram feitos pelo pessoal do hospital. A tentativa de identificação de particularidades próprias a uma população de hospital resulta então em uma análise negativa. Os resultados do estudo permitem, contudo, remover certas especificidades do grupo populacional inumado no cemitério. Assim, o perfil de mortalidade da amostra, a frequência fraca de lesões degenerativas, assim como a falta quase total de deficiências físicas severas, permitem excluir uma função principal de acolher por longo tempo pessoas idosas ou deficientes.

pensionnaires de l'hôpital. L'hypothèse du cimetière des étrangers à la ville peut ainsi être évoquée, comme celle d'une population pauvre ou défavorisée ne pouvant payer le droit d'être inhumé dans le cimetière de sa paroisse. Les individus appartenant à ces catégories de populations, ne pouvant avoir accès au cimetière *intra muros*, auraient été « rejetées » à l'extérieur des remparts. Le texte de 1025 précise par ailleurs que l'établissement est destiné à accueillir les 'pauvres filles étrangères', ce qui pourrait renforcer l'idée d'un espace funéraire mixte accueillant à la fois les malades de l'*Hospitium*' et ceux n'appartenant pas à la ville d'Orléans, mais décédés dans celle-ci ou dans son environnement proche. Cette hypothèse d'aire funéraire par défaut avec un recrutement mixte (malades, pauvres, juifs, etc.) est déjà soupçonné ou mise en évidence en périphérie de certaines villes comme Toulouse (Paya et al., 2004) ou Reims (Paya et al., 2008) pour des sites qui s'inscrivent dans ce que Jean Catalo et Didier Paya qualifie de 'pôles de charité'. Ceux-ci regrouperaient des structures d'assistance destinées aux populations défavorisées et seraient à l'origine de ce qui se définirait plus comme des cimetières d'exclus que comme ceux des malades d'un hôpital (BLACHARD; KACKI; ROUQUET, 2009, p.161)⁵⁸.

58 Tradução: Além disso, não se pode excluir totalmente que o espaço funerário encontrado hoje nas proximidades deste estabelecimento tenha sido aberto a outros indivíduos que não fossem residentes do hospital. A hipótese do cemitério de estrangeiros na cidade pode ser evocada, assim como aquela de uma população pobre ou desfavorecida que não podia pagar pelo direito de ser inumada no cemitério de sua paróquia. Os indivíduos pertencentes a essas categorias da população não podiam ter acesso ao cemitério *intra muros*, e teriam sido rejeitados ao exterior dos baluartes. O texto de 1025 precisa, por outro lado, que o estabelecimento foi destinado a acolher "moças pobres estrangeiras", o que poderia reforçar a ideia de um espaço funerário misto que não acolhia os doentes de um "Hospitium" ou aqueles que não pertenciam à cidade de Orleans, mas os falecidos nesta ou nas proximidades. Essa hipótese de uma área funerária que por padrão seria de recrutamento misto (doentes, pobres, judeus, etc.) já foi sugerido ou evidenciado nas periferias de certas cidades como Toulouse (Paya et al., 2004) ou Reims (Paya et al., 2008) em sítios que se inseriam naquilo que Jean Catalo e Didier Paya qualificam como "pólos de caridade". Estes reagrupam as estruturas de assistência destinadas às populações desfavorecidas e seriam a origem daquilo que se definiria mais como cemitérios dos excluídos do que dos doentes de um hospital.

Figura 68: Sepulturas identificadas durante a pesquisa do INRAP.



Foto: C. Bours, Inrap. Fonte BLACHARD; KACKI; ROUQUET, 2009, p. 158.

Isto significa dizer que o caráter assistencial dos hospitais medievais e pós-medievais não se restringia somente aos cuidados dos doentes que não poderiam pagar por médicos, mas também aos mortos cujas posses não permitiam pagar por sepulturas eclesiásticas dentro de portas. Esse caráter assistencial a vivos e mortos desfavorecidos de estabelecimentos de caridade mantidos por pessoas ricas ou mesmo por membros da nobreza parece ter se estendido por várias partes da Europa no final da Idade Média, chegando mesmo a Portugal no século XV.

Isabel dos Guimarães Sá, autora do primeiro capítulo da obra “*Portugaliae Monumenta Misericordiarum*” (Memória das Misericórdias de Portugal) fala que as Misericórdias em Portugal tiveram início em Lisboa, em 1500, mas apenas pela comprovação da documentação da Chancelaria do rei D. Manuel I “Ao todo, e até ao momento, encontra-se documentada a existência de 43 misericórdias no reinado de D. Manuel, mas é provável que houvesse outras cuja documentação se perdeu ou não se conhece ainda” (SÁ, 2002, p. 22) e a autora mesma diz, em nota de rodapé, que estas 43 (ou talvez mais) misericórdias estarem presentes na Chancelaria régia apenas a partir de 1500 não exclui uma fundação anterior destas instituições. Pereira da Costa, por exemplo,

afirma que as Misericórdias Portuguesas começaram ainda no reinado de D. João II, ainda não com esta denominação, quando o Frei Miguel de Cotreiras conseguiu a proteção da rainha D. Leonor de Avis, um prédio da Câmara do Senado de Lisboa e recursos para fundar um hospital, junto a Santo António da Sé:

Progredindo a instituição, e não podendo Fr. Miguel por si só, a tudo atender, organizou as bases de uma confraria religiosa, e em 1498 instala a Santa Casa de Misericórdia de Lisboa, sob os auspícios da rainha D. Leonor, modelando a instituição, em parte, sob os princípios de uma congênere que existia em Florença em 1350. Em 29 de setembro de 1498, decretou El-rei D. Manuel, um Compromisso para a Santa Casa, e por carta régia de 14 de março do ano seguinte, recomendou a instituição às câmaras das cidades e vilas da monarquia, ‘como uma confraria benemérita, destinada a cumprir as obras de misericórdia, especialmente sobre os presos, pobres e desamparados, e assim em muitas obras piedosas’ (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 7, p. 73).

Tamanha foi a aceitação da Misericórdia pela monarquia que mesmo o Hospital Real de Todos os Santos, tido como o maior hospital de Portugal à época de sua construção em 1492 e que possuía provedor próprio nomeado pelo rei, foi entregue à responsabilidade da Irmandade da Misericórdia de Lisboa em 1564 durante o reinado de D. Manuel I. Sobre este estabelecimento, inclusive, Alfredo Luiz Lopes, médico cirurgião membro da Academia Real das Ciências de Lisboa, facultativo do hospital de São José, da Santa Casa da Misericórdia, traz algumas informações importantes para as práticas mortuárias aplicadas aos pacientes que morreram no Hospital de Todos os Santos:

Os enfermos que morriam no hospital [de Todos os Santos] eram enterrados no cemitério junto ao mosteiro de Sant'Anna, e por bulla especial do Papa ficavam absolvidos de toda a culpa e pena (1712). N'esta epocha morriam por anno cerca de 1:700 enfermos, com cujas mortalhas se gastavam 150\$000 (LOPES, 1890, p. 47).

Percebe-se, assim, que mesmo os defuntos oriundos de ambientes hospitalares deveriam ter o mesmo destino dos demais católicos merecedores de uma boa morte: a sepultura eclesiástica e o perdão de seus pecados. E ainda havia verba destinada para o amortalhamento de seus corpos, cujo transporte, pode-se supor, fosse custeado pela Irmandade da Misericórdia de Lisboa. A Confraria, na capital portuguesa, obteve muitos privilégios ainda na época de D. Manuel e sua irmã D. Leonor. Isabel Sá menciona apenas algumas de suas prerrogativas, tais como “relação preferencial no que concerne à assistência aos presos pobres; a capacidade de recolher as ossadas dos condenados; o primado da assistência a presos, entrevados e pobres envergonhados” (SÁ, 2002, p. 23). A

autora reforça que a preocupação com os presos e condenados de justiça era muito forte especialmente no que se referia aos cuidados funerários com os corpos dos executados, pois a Irmandade da Misericórdia era autorizada a retirar os condenados da forca, embora houvesse restrição quanto ao momento de recolhê-los, pois os que morreram condenados à danação eterna somente teriam seus corpos retirados da forca no Dia de Todos os Santos (SÁ, 2002, p. 23). E, economicamente, Sá lembra que a confraria passaria a receber dez arrobas de açúcar para a sua enfermaria a partir do reinado de D. João III. Pereira da Costa também fala desse crescimento das Misericórdias aos favores dos reis portugueses, com a construção de tantos outros hospitais pelo reino e, posteriormente, pelas colônias:

Forte pela proteção real, animada por imensos favores outorgados por leis, rica por um sem número de legados e doações, acompanhando a benemérita instituição a espada conquistadora dos portugueses, por tôdas as partes do mundo, já em 1540 se erguia no Brasil o primeiro estabelecimento da Misericórdia, na florescente vila de Olinda, capital da nascente colônia de Pernambuco (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 7, p. 74).

A influência religiosa foi predominante nos hospitais e instituições assistenciais da Europa como um todo, sobretudo na Idade Média. O corpo humano, feito à imagem de Deus, não podia ser aberto: era sacrilégio. Só a alma precisava de tratamento (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 1944 [1965], p. 29). No entanto, no contexto medieval, a Universidade de Pádua, existente desde 1222, destacou-se das demais na área médica, assim como a de Bolonha. Isto aconteceu no primeiro caso, em grande parte, por causa do respeito às liberdades civis, políticas e religiosas (graças ao fato da Universidade não ter sido fundada por licença régia ou pontifícia), e do apoio institucional e financeiro da República veneziana, tendo sido, inclusive, a partir de 1594-95, a primeira Universidade com teatro anatômico da Europa, fundado por Fabricio d'Acquapendente, realizando autópsias dos casos fatais e dissecações públicas (REBOLLO, 2010, pp. 308-309; p. 314). Já na Universidade de Bolonha, desde pelo menos o final do século XIII que se praticavam os estudos anatômicos em cadáveres humanos, prática introduzida por Mondino de Luzzi, adquirindo a Anatomia, desta forma, uma grande importância dentre as demais disciplinas médicas ensinadas em Bolonha (MIRANDA, 2011, p. 39).

Segundo o historiador Carlos Miranda, em seu livro “A Arte de curar nos tempos da colônia”, o período do Renascimento na Europa foi caracterizado por avanços significativos no ensino da Medicina com a revisão de autores medievais árabes da

antiguidade clássica europeia através dos estudos anatômicos em cadáveres humanos (MIRANDA, C., 2011, pp. 39-54). Entretanto, na península Ibérica, com o espírito da Contrarreforma e a entrega do ensino português aos Jesuítas, estes impuseram ao meio acadêmico de Portugal o seu método pedagógico baseado no *Ratio Studiorum*, um compêndio cujos objetivos principais eram: “o desenvolvimento e o aperfeiçoamento do latim oral e escrito; o encorajamento dos alunos nas discussões referentes ao poder da argumentação escolástica dentro dos mais fiéis princípios da ortodoxia católica; o rígido controle sobre a atividade e a didática dos professores; e a promoção, entre os alunos, de recitais, debates literários e representações teatrais” (MIRANDA, C., 2011, p. 94). O pesquisador continua que os Jesuítas não só impediram a inovação científica dentro dos estabelecimentos de ensino por eles controlados como realizaram fortes censuras aos renascentistas que obtiveram progressos científicos na Europa, fortalecidos pelas determinações do Concílio de Trento (1545-1563), promovendo denúncias “às novas ideias subversivas de Descartes, Gassendi, Newton, entre outros, e quaisquer deduções contrárias ao sistema de Aristóteles” (MIRANDA, C., 2011, p. 95).

No começo do século XVIII, Portugal ainda estava provido com aulas de anatomistas formados na Universidade de Bolonha. Um deles foi Bernardo Santucci, que foi nomeado para o cargo de lente de anatomia em 4 de fevereiro de 1732, cujas aulas eram ministradas com cadáveres e “preparações convenientemente conservadas”, atividades que, no contexto político-religioso de então, provocou fortes oposições:

Os estudos sobre cadáveres dissecados levantou, porém, tal celeuma e oposição de parte de alguns reaccionários, que el-rei D. João V em 6 de fevereiro de 1737 mandou, até nova ordem, suspender as anatomias nos corpos mortos, declarando três dias depois o secretario d'estado que as lições na postilla deviam continuar. Santucci desgostou-se tanto com estas ordens, que não continuou o seu curso, retirando-se pouco depois de Portugal (LOPES, 1890, p. 38).

Ainda segundo Lopes, somente em 1750 é que novamente foi praticada a cadeira de anatomia no Hospital Real de Todos os Santos, sob responsabilidade do médico francês Pedro Dufau, o qual escreveu um tratado de osteologia (LOPES, 1890, p. 41). Nos países em que o protestantismo se tornou predominante, a percepção religiosa sobre as ciências era bem diferente. A Confissão de fé de Guido de Brès permitia aos homens de ciências dos centros universitários de países calvinistas os estudos sobre a natureza de forma mais livre que os católicos, por exemplo, médicos podiam realizar a dissecação de cadáveres

pois pela interpretação deles, a dissecação seria uma forma de conhecer a obra de Deus da mesma forma que ler a Sua Palavra:

ARTIGO 1 O ÚNICO DEUS

Todos nós cremos com o coração e confessamos com a boca que há um só Deus, um único e simples ser espiritual. Ele é eterno, incompreensível, invisível, imutável, infinito, todo-poderoso, totalmente sábio, justo e bom, e uma fonte muito abundante de todo bem.

ARTIGO 2 COMO CONHECEMOS A DEUS

Nós O conhecemos por dois meios. Primeiro: pela criação, manutenção e governo do mundo inteiro, *visto que o mundo, perante nossos olhos, é como um livro formoso, em que todas as criaturas, grandes e pequenas, servem de letras que nos fazem contemplar "os atributos invisíveis de Deus"*, isto é, "o seu eterno poder e a sua divindade", como diz o apóstolo Paulo (Romanos 1:20. Todos estes atributos são suficientes para convencer os homens e torná-los indesculpáveis. Segundo: Deus se fez conhecer, ainda mais clara e plenamente, por sua sagrada e divina Palavra, isto é, tanto quanto nos é necessário nesta vida, para sua glória e para a salvação dos que Lhe pertencem (BRÈS, 1561, arts. 1º e 2º).

Nos Países Baixos, as ordens religiosas católicas foram retiradas dos edifícios religiosos, mas estes permaneceram, seja em sua função original de templo, seja como instituição de cuidados com os enfermos, seja como albergues para peregrinos ou desabrigados. Como exemplo, pode-se citar a *Pieterskerk*, a igreja matriz da cidade de Leiden. Ela foi fundada em 1121 e em 1575, nela foi criada a *Academia Lugduno Batava* por Guilherme de Orange, voltada inicialmente ao ensino de Teologia, Direito e Medicina, semelhantemente à Universidade de Pádua, possuindo ao final do século XVI uma biblioteca, um horto botânico, a escola propriamente dita e o teatro anatômico (UNIVERSITEIT LEIDEN, 2014). Somado a isto, a escola de medicina também contava com um tipo de hospital escola, o *Sint Caecilia Gasthuis*, em Leiden, na Holanda. Inicialmente, era um convento que seguia a regra agostiniana fundado em 1414 e estava ligado à Igreja de Nossa Senhora. Depois da Reforma Protestante nos Países Baixos, o monastério foi dissolvido em 1572 e, em 1596, a parte sul do prédio foi reconstruída e destinada a ser um hospital para os doentes de peste e pessoas com problemas mentais, como anexo do *Sint Catherijne Gasthuis* (MEMO, 2015). A partir de 1635, ele se tornou o hospital universitário da Leiden Universiteit, um recurso pedagógico que depois se tornou comum nas escolas de medicina da Europa, método cuja criação é creditada a Hermann

Boerhaave, em que os estudantes de medicina aprendiam observando diretamente os casos dos pacientes⁵⁹.

No Brasil, a medicina foi inicialmente exercida pelos jesuítas, que misturavam os conhecimentos ainda medievais da cura portuguesa com as práticas e saberes indígenas. Embora houvesse hospitais sob administração dos inicianos no ultramar português, como o de Goa, mencionado por Carlos Miranda, cuja assistência era composta por médico, cirurgião, boticário e barbeiros (MIRANDA, C., 2011, p. 257), somente a partir do estabelecimento das vilas no Brasil é que as Santas Casas de Misericórdia passaram a operar, quando foram criadas as Irmandades da Misericórdia para gerir os estabelecimentos assistenciais.

3.1.HOSPITAIS DE PERNAMBUCO NO PERÍODO COLONIAL

Em Pernambuco, o primeiro desses estabelecimentos assistenciais foi a Santa Casa de Misericórdia de Olinda, de acordo com Pereira da Costa, criada em 1535, depois sendo criadas as de Itamaracá, já sendo registrado o seu funcionamento em 1611, e a de Igarassu, em 1629, tendo, entretanto, seu funcionamento interrompido durante a ocupação neerlandesa em 1630 (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 7, p. 31). Ainda segundo o historiador, os três hospitais voltaram a funcionar com o governo de Nassau e ainda foi criado um outro, pelos luso-brasileiros refugiados na área do Antigo Forte do Bom Jesus “para o curativo dos doentes e feridos em campanha, e ainda que o cuidado de sua caridade não faltasse, na frase do donatário de Pernambuco, o Marquês de Basto, nas suas Memórias, como as vezes eram muitos os feridos e doentes, passava melhor, recebendo cada morador quatro ou seis em sua casa”. Este hospital teria permanecido até 1635 e outro teria sido construído, provisoriamente, tal como uma Santa Casa de Misericórdia, próximo ao Forte Novo do Bom Jesus e o arraial que se formou em seu entorno:

[...] Nas imediações da povoação da Várzea, foi logo estabelecida no acampamento uma Casa de Misericórdia, provisória, com o seu competente hospital, destinado ao curativo dos soldados enfermos e feridos na campanha,

59 Atualmente o prédio abriga o Museu Boerhaave, dedicado à história da Medicina. MUSEUM BOERHAAVE. **About Museum Boerhaave:** the Netherlands has a great history in the development of sciences and medicine. Museum Boerhaave shows over five centuries of inventions and discoveries in several sciences. Disponível em: <http://www.museumboerhaave.nl/english/about-museum-boerhaave/>. Acesso em: 05 jun. 2015.

cuja localidade ainda por muito tempo mantinha o nome de hospital, quando não mais existia, uma vez que permaneceu somente até 1654 (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 7, p. 31).

Como mencionado no capítulo 1, seção 1.2, a Companhia da Índias Ocidentais também estabeleceu um hospital para os seus funcionários e a população em geral, semelhante ao que a Companhia das Índias Orientais construiu na Cidade de Cabo. Em verdade, tem-se informação de dois hospitais da WIC em Pernambuco, o do Recife/Forte de São Jorge e um em Maurícia, necessidade criada a partir das epidemias registradas à época, principalmente a de varíola em 1641-1642, conforme aponta Carlos Miranda (2011, p. 268). A administração era feita pelo diretor (*Gasthuisvader*), enfermeira-chefe (*Gasthuismoeder*) e pela supervisão dos diáconos, auxiliados pelos chamados consoladores de enfermos (MIRANDA, C., 2011, p. 269), ligados à Igreja Reformada, conforme atestado nas traduções das atas dos sínodos feitas por Pedro Souto Maior:

Classe realizada no Recife de Pernambuco Brasil em 20 de abril do ano de 1640 de Nosso Senhor

SESSÃO SEGUNDA

[...] 2 – Art. 2.º Sessão Quarta. Quanto ao número de consoladores de doentes agora é regular; como, porém, informam que ha grandes navios e guarnições que não os têm, deve-se solicitar dos XIX continuem a mandal-os.

[...]

Atas da Classe do Brasil, reunida no Recife de Pernambuco em 21 de novembro de 1640

SESSÃO QUARTA

1 – Compareceu Jan Loderijcks, **consolador de enfermos**, apresentando as suas instrucções e atestados, que satisfizeram á Assembléa, procurando saber onde deve estabelecer a sua residencia. **Fica entendido que logo que o consolador de enfermos, atualmente no hospital, partir para Santo Antonio, visto que ele é inglez e a maioria da gente alli é dessa nacionalidade, Jan Loderijcks o substituirá no hospital.**

[...]

Atas da Classe do Brasil, reunida no Recife, em 17 de Outubro de 1641

SESSÃO TERCEIRA

18 – Art. 5º. Apostilaram SS. EEx. que seriam mandados **alguns recursos para socorro dos doentes**. Mas, como até agora não o fizeram, devem os respectivos predicantes representar a SS. EEx. (SOUTO MAIOR, 1915-1917. **Grifo nosso**).

Esses consoladores dos enfermos eram obreiros ligados aos serviços espirituais prestados pelos religiosos aos internos do hospital do Recife e aos outros serviços assistenciais que são dispensados à população durante o governo de Nassau. Referindo-se a Netscher, Pereira da Costa fala de instituições para cuidados tanto com os doentes quanto com os pobres e órfãos:

[...] a cláusula 64 do Regimento do governo holandês no Brasil, decretado em 1629, prescreve que os seus conselheiros nomeariam provedores e inspetores dos pobres e hospitais, e providenciariam para que os doentes, os feridos, os loucos e outras pessoas miseráveis, bem como os órfãos pobres e desvalidos fossem socorridos, como cumpria e mandava a caridade cristã; e que expedissem ordens aos tesoureiros para abonarem o dinheiro que fosse necessário a semelhante fim, proveniente dos confiscos e rendas dos bens eclesiásticos, ficando obrigados os referidos inspetores a prestar contas do dinheiro que recebessem (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 7, p. 32-33).

Herman Wätjen, em seu livro “Domínio colonial holandês no Brasil”, fala que inicialmente os órfãos foram abrigados no convento junto ao Forte Ernesto, local “destinado a recolher e educar meninos e meninas sem pais, conjuntamente com filhos de Índios, que preenchessem tais condições” (WÄTJEN, 1938, p. 389). Contando com a presença do médico de Nassau, Willem Piso, independente de tolhimentos religiosos, juntamente com os médicos e cirurgiões judeus fugidos da Contrarreforma seria possível realizar grandes ações médicas no hospital do Forte de São Jorge, juntando a isto o tratamento dos pajés, que muitas vezes eram mais eficientes do que as amputações preconizadas pela medicina portuguesa (PEREIRA, 2006, pp. 252-253). No entanto, a quantidade de profissionais era insuficiente para atender a um contingente de pessoas em conflitos armados constantes e em situação nutricional bastante prejudicada, em que doenças como o escorbuto e a cegueira diurna e noturna, causadas por deficiências nutricionais, e fluxos sanguíneos ou diarreias bacilares, causadas pelas péssimas condições de higiene das instalações dos soldados, eram muito comuns. De acordo com a pesquisa de Bruno Miranda, no ano de 1631, existiam 12 profissionais (entre eles, médico, farmacêuticos, barbeiros e consoladores de doentes) para 3.819 militares e no ano de de 1638, havia 36 para 2.728, também militares, não entrando na conta os marinheiros e a população civil (MIRANDA, B., 2011, pp. 213-214).

Parece quase impossível que diante dessa desproporção houvesse um cuidado real com os doentes. Até porque, além dos males já mencionados, as doenças tropicais eram novas para os médicos europeus, como a chamada “doença da terra” (*landsieckte*), possivelmente malária ou febre amarela, e que teria afetado uma tropa da WIC estacionada em Afogados, diminuindo uma guarnição de 150 homens para 60 em menos de um mês. (MIRANDA, B., 2011, p. 203). Esta informação sobre os efeitos que a chamada doença da terra causava nos soldados também é encontrada nas traduções de José Hygino das *Dagelijkse notulen* (Nótulas diárias):

Visto que muitos soldados que estão sofrendo da doença da terra (*Landziekte*) na maioria das vezes são enviados à um medico português no interior para serem curados e a maioria deles recebem uma pensão e empréstimos para se manterem, que está sendo usado sem nenhum rendimento, assim **foi decidido junto do forte Castelo da Terra, que está sendo utilizado neste momento como hospital, construir um grande alojamento para abrigar as pessoas que estão com a doença da terra (*Landziekte*)** para deixarem se tratar pelo doutor Piso, que para isto ofereceu seus serviços, e para fazer com que a pensão e "*leengeld*" venha beneficiar o hospital (PEREIRA, J. H. D., v. 7, nota de 26 jun. 1641. **Grifo nosso**).

Além dos poucos recursos humanos, o espaço do Hospital do Recife tornou-se insuficiente e mesmo os insumos hospitalares para cuidar dos doentes eram escassos, conforme aponta José Hygino: “visto que os médicos estão se queixando diariamente pela falta de linho velho para fazer os curativos dos pacientes e já não receberam nada durante muito tempo da Companhia, foi resolvido que deverá se adquirir linho dos comerciantes livres, de modo que os injuriados possam ser tratados” (PEREIRA, J. H. D., v. 2, nota 18 de março de 1636).

Os soldados e marinheiros da WIC contratados na Europa, além da guarda judaica mencionada por Tânia Kalfman e Gustavo Wanderley, no artigo de Pessis e colaboradores (PESSIS et al., 2013, p. 21), não contavam com uniforme, pois como aponta Bruno Miranda, “a utilização de uniformes não era universalmente aceita. Os recrutados seguiam para o Brasil com a roupa de que dispusessem. Isso foi observado nas histórias pessoais de Ambrosius Richshoffer, Stephan Carl Behaim e Peter Hansen, militares da WIC, em três momentos distintos” (MIRANDA, B., 2011, p. 164). Além disso, havia muitas irregularidades no pagamento dos soldos. Problemas de fraudes de pessoas vivas dadas como mortas pela Companhia e sem receber pagamentos e o contrário, mortos dados como vivos cujos pagamentos iriam para desconhecidos:

O problema foi mencionado pelo coronel polonês Christoffel Arciszewski em suas memórias, datadas do ano de 1637. Segundo ele, havia falta de transparência nas contas dos assistentes administrativos e muitas irregularidades foram detectadas nos livros de cálculos deles, como casos de pessoas vivas registradas como mortas e falecidas ou desertoras registradas como em serviço. Portanto alguém estava recebendo mercadorias e pagamentos no lugar dessas pessoas (MIRANDA, B., 2011, p. 169)

E mais adiante, o pesquisador continua com outro exemplo do que é chamado “paga-morta”, em que “soldados falecidos há quatro, cinco ou mais meses continuavam a receber ração, pois tiveram seus nomes mantidos nas listas de distribuição. [...] Uma ação

muito comum na administração de tropas do período” (MIRANDA, B., 2011, p. 172). É mencionado também por Miranda o caso de Peter Hansen, preso por ter apagado da lista de ração os nomes de soldados mortos ou capturados, cujos víveres estavam indo para seu superior, capitão Nicolaes Bijma (MIRANDA, B., 2011, p. 172).

Não seria de se espantar que, visto os poucos recursos para manter o básico de alimentação e cuidados médicos da tropa, uniformes seriam um luxo. E alguns anos depois da epidemia da *landsieckte*, em 1646, a situação se agravou com uma grande fome que assolou o Recife e uma nova epidemia que fez subir muito o número de doentes. De acordo com Bruno Miranda, comentando informações de Herman Wätjen, o quadro pode ter sido pior pois “naquele ano muitos órfãos foram alojados na casa de saúde, por conta da ausência de um orfanato” (MIRANDA, B. 2011, p. 215). Pode-se pensar que dos órfãos, crianças e adolescentes em um ambiente tão pouco salubre, com surtos de varíola e bexiga e, possivelmente, com grandes problemas nutricionais, muitos vieram a falecer no Hospital do Recife.

Somado a isto, Willem Piso, médico de Nassau, menciona a diarreia bacilar ou fluxo sanguíneo e uma doença que ele chama *Lues Indica*, com sintomas e transmissão parecidos com o da sífilis, encontrada nos africanos, nos indígenas, nos portugueses e nos neerlandeses (MIRANDA, B. 2011, p. 201), cujo tratamento à época, antes da descoberta dos antibióticos, era somente paliativo, levando os indivíduos fatalmente à morte, se isto não acontecesse de outras causas. Embora, o que foi chamado de *Lues Indica*, em vez de sífilis, bem pode ter sido boubá (SILVA, 2015, pp. 82-83).

Além das batalhas, das doenças nutricionais, doenças tropicais e as sexualmente transmissíveis, Bruno Miranda aponta informações de que Piso teria encontrado casos de cirrose hepática em cadáveres por ele examinados e cita ainda outro historiador que traz o problema do alcoolismo como um dos grandes inimigos das tropas: “para Charles R. Boxer, por exemplo, não é exagero dizer que muitos dos neerlandeses e ingleses falecidos nos trópicos a serviço das companhias de comércio tiveram por causa o alcoolismo, mesmo considerando as elevadas baixas decorrentes da malária e disenteria” (MIRANDA, B., 2011, p. 202)⁶⁰. O pesquisador também fala que é difícil precisar a quantidade exata de

60 Duas nótulas traduzidas por José Hygino inclusive mencionam a determinação do governo neerlandês de fechar uma taberna existente no caminho de Recife a Olinda: “Foi publicado novamente que os taberneiros estão proibidos de servir bebidas no domingo durante a predicação e depois de 9 horas da noite, correndo o risco de 10 florins para cada estabelecimento e 3 florins para cada consumidor” (PEREIRA, J. H. D., v. 3, nota de 7 de novembro de 1637); “Para fazer com que a insolência dos soldados, que está ocorrendo muitas

soldados da Companhia mortos e feridos no Brasil, pois não foi feito um registro sistemático das baixas ((MIRANDA, B., 2011, p. 187), não só pelas doenças mas também pelos ferimentos dos combates, acidentes e duelos ((MIRANDA, B., 2011, pp. 207-208).

Pereira da Costa diz que o hospital da Companhia das Índias Ocidentais ficou em funcionamento até a desocupação total dos neerlandeses, pois menciona a cláusula VIII dos Artigos Militares da capitulação dos holandeses que todos os feridos e doentes ficassem se recuperando no hospital até que pudessem regressar à Europa (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 7, p. 32). Mesmo assim, as condições do Hospital do Recife não eram as melhores, como relatado o caso de Stephan Carl, em que este morreu de “envenenamento sanguíneo” (bacteremia)⁶¹ após servir em um forte de Alagoas (MIRANDA, B., 2011, pp. 210-211).

Depois da Restauração Pernambucana, as Santas Casas de Misericórdia foram reestabelecidas e em 1681 foi fundado o hospital de S. João de Deus ou do Paraíso, em Santo Antônio do Recife, pelo casal João de Souza e Inês Barreto de Albuquerque, já com a Igreja de Nossa Senhora do Paraíso e seu cemitério “para sepultura dos enfermos falecidos no estabelecimento, e que ficava em uma área que deitava para a Travessa dos Expostos” (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 7, p. 33; p. 79). Esse hospital depois passou para a administração da Santa Casa de Misericórdia, cuja posse pacífica dos edifícios que constituíam o referido estabelecimento de saúde foi questionada à sede da Misericórdia de Olinda pelo bispo diocesano em 1744 (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 6, pp. 5-6). Parece que se esboçava já uma Santa Casa de misericórdia do Recife, no entanto, oficialmente, esta só passou a existir a partir de 1860:

A irmandade tem por padroeira a Nossa Senhora do Paraíso, cuja festa celebra no dia 13 de agosto, na igreja da mesma invocação, em que é ereta, e outrora pertencente ao hospital de caridade que existiu contíguo à mesma, cuja fundação teve lugar em fins do século XVII. A instituição foi fundada sob a proteção do imperador D. Pedro II, tem por fins, segundo o seu compromisso, - a prática de obras pias, e de misericórdia, em favor dos enfermos e desvalidos, - e tem a seu

vezes para com os passageiros que viajam entre Recife e a cidade de Olinda, diminua, ordens por escrito foram dadas ao Escolteto Daems, **que ele destruirá a taberna que se encontra na metade do caminho na beira da praia e mudar os taberneiros**, por que se tem certeza que as bebidas que lá estão sendo servidas são a causa principal de todos os problemas” (PEREIRA, J. H. D., v. 7, nota de 16 de fevereiro de 1641) (**grifo nosso**).

61 Presença de bactérias patogênicas na corrente sanguínea, podendo causar infecção em diversos órgãos, levando à sepse. TUNKEL, Allan R. Bacteremia. In: **MERCK MANUAL**: professional version. Disponível em: <http://www.merckmanuals.com/professional/infectious-diseases/biology-of-infectious-disease/bacteremia>

cargo os Hospitais Pedro II, dos Lázaros e de Santa Águeda; o Asilo de Mendicidade, o Hospício de Alienados, a Casa dos Expostos, os Colégios dos Órfãos e o Instituto dos cegos. (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 6, pp. 9-10).

Com a volta dos hospitais eclesiásticos, percebe-se também que a prática da inumação nas igrejas era a regra ainda durante o século XVIII, pois a criação do Hospital do Paraíso se deu juntamente com a construção de seu respectivo templo e cemitério. Mesmo no século XIX, com as tentativas de construção de cemitérios extramuros seguindo as determinações das políticas higienistas, somente com a consagração do solo pelo bispo e a construção de uma capela no cemitério público é que a maioria católica aceitou que seus mortos fossem sepultados fora das igrejas.

3.2.SEPULTAMENTO NOS HOSPITAIS

O sepultamento em estabelecimentos de saúde na Europa também ocorreu desde a Idade Média. Mas, como aponta Reis, a morte nos hospitais era indesejada: “Se a morte surpreendesse alguém hospitalizado, no caso de ser membro de irmandade, esta armava severa vigilância para impedir que, morrendo a solitária morte hospitalar, o irmão tivesse um enterro solitário” (REIS, 1991, p. 110). É preciso lembrar que os hospitais enquanto casas de saúde, muitas vezes eram locais para onde os mais pobres acorriam para ter um mínimo de cuidados antes de morrer. A medicina medieval e mesmo pós-medieval era muito pouco eficiente para a cura, muitas vezes se limitando a tratamentos paliativos ou sintomáticos. Quando as sociedades europeias medievais se encontravam em situação de guerras, massacres, desastres naturais ou epidemias, em que havia grandes crises de mortalidade, muitos desses estabelecimentos assistenciais poderiam ser procurados não somente pelos doentes ou feridos, mas também pelas famílias dos falecidos para ter onde sepultar os corpos.

Muitos dos casos de conflitos e massacres possuem alguma documentação, no entanto, quando se tratam das epidemias, os dados são raros e pouco precisos. Os estudos arqueológicos em contextos cemiteriais hospitalares medievais e pós-medievais são poucos e sobre esses estudos, não há até agora uma compilação. Mesmo assim, os recentes trabalhos de arqueologia em sítios europeus onde anteriormente funcionaram hospitais têm encontrado sepultamentos coletivos em que as crises de mortalidade ficam bem evidentes e os sinais das causas de morte são muitas vezes identificáveis. Um desses estabelecimentos

é o cemitério do *Hôpital de la Trinité*, em Paris, cujos remanescentes ósseos foram encontrados no subsolo de um supermercado instalado num edifício da Belle Époque, durante as obras de ampliação da área de estoque. A pesquisa foi realizada pela arqueóloga do INRAP, Isabelle Abadie, e as primeiras informações foram publicadas em 2015. O prédio está numa área que ficava fora de portas da capital francesa durante a Idade Média. Foram encontradas oito fossas comuns: sete delas contêm de cinco a vinte indivíduos, dispostos de maneira a formar de dois a cinco níveis de corpos; a oitava fossa possuía 150 indivíduos, cuidadosamente acomodados, sendo as duas primeiras filas de indivíduos posicionados lado a lado (alguns em decúbito lateral), formando cinco ou seis níveis. Segundo o INRAP (2015), outros estudos arqueotanológicos e de datação estão ainda em curso.

Em casos em que os doentes eram portadores de enfermidades tidas como tabus, por terem uma conotação de castigo divino, tal como a lepra, os sinais podem indicar mais uma morte social dos indivíduos do que uma morte biológica, pois eles já eram apartados dos não portadores da doença ainda em vida (FERREIRA; NEVES; WASTERLAIN, 2013, p. 2298). Contudo, em uma pesquisa de salvamento para a construção de um estacionamento na cidade de Lagos, no Algarve, Portugal, foram encontradas as estruturas do antigo leprosário da cidade e seu cemitério, onde, no século XV, era área fora de portas, pois de acordo com as autoras, desde 1179, o Vaticano havia estabelecido que os leprosos deveriam ficar afastados dos demais tanto na vida, quanto na morte⁶². Os indivíduos estavam sepultados de maneira anômala para os princípios cristãos católicos de então (73% estavam fora da orientação tradicional para leste e 33% estava em decúbito lateral) e o cemitério estava bem separado da área hospitalar. Dos indivíduos que puderam ser recolhidos, as pesquisadoras Maria Teresa Ferreira, Maria João Neves e Sofia N. Wasterlain analisaram os remanescentes ósseos de onze indivíduos adultos (seis femininos, quatro masculinos e um de sexo indeterminado) em que alterações ósseas típicas da lepra foram encontradas em apenas 2 deles, 2 possuíam alterações relacionadas a trepanematoses (sífilis venérea, sífilis endêmica,) e brucelose e um associado à doença de Legg-Calvé-

62 Leprosy sufferers should remain outside the citywalls both in life and after death, as their burial among the healthywas forbidden since 1179's Rome Lateran Council (REYNOLDS; TANNER, 1983; CARMICHAEL, 1994; O'NEILL, 1993 apud FERREIRA; NEVES; WASTERLAIN, 2013, p.). Tradução: Portadores de lepra deveriam permanecer fora dos muros da cidade tanto na vida como depois da morte, já que seu enterramento entre os saudáveis estava proibido desde o Concílio de Latrão de 1179.

Perthes, reforçando a ideia de que outros indivíduos não-portadores de doenças também fossem sepultados em cemitérios hospitalares:

Considering the provenance of the skeletons, it may be surprising that so few individuals display evidence of leprosy, being other pathological conditions diagnosed instead. However, historical documents suggest that the poor, mentally disabled, and people suffering from syphilis, tuberculosis, among others, were also housed in leprosaria (FERREIRA; NEVES; WASTERLAIN, 2013, p. 2306)⁶³.

Outros casos de contextos cemiteriais hospitalares estão conectados a eventos epidêmicos, como o cemitério rural de Saint-Laurent-de-la-Cabrerisse, no sudeste da França, pesquisado por Kacki e colaboradores através de pesquisa imunológica dos remanescentes ósseos. O sítio, chamado “*Les Jardins de Saint Benoît*”, é composto pelas estruturas de uma igreja medieval e seu campo de inumação utilizado entre os séculos VIII e XIV, identificando-se 114 sepultamentos, dos quais apenas 52 foram coletados, não havendo nestes esqueletos sinais de violência. Os enterramentos datados até o século X eram 20 túmulos feitos de pedra ou sepulturas cobertas com uma placa de arenito; os outros 32, datados entre os séculos XI e XIV, eram realizados em caixões de madeira, mortalhas ou diretamente no solo. Destes, havia três covas coletivas simultâneas localizadas na calha da parede sul da igreja para indivíduos vítimas de peste⁶⁴: dois sepultamentos possuíam dois indivíduos cada e o terceiro possuía cinco indivíduos, a maioria acomodada em decúbito dorsal, com conexão anatômica dos ossos (KACKI et al., 2011, p. 583). Os três enterramentos múltiplos foram interpretados pelos pesquisadores como indicativos dos picos de mortalidades durante a epidemia:

The two double graves SLC 141 and SLC 145 might testify of punctual mortality peaks. The gathering of multiple individuals in burial SLC 160 might indicate a rapid succession of deaths which exceed the possibility of the gravediggers to bury each corpse individually. Only when the highest peaks of mortality were reached, the customary funerary practices were discarded and mass graves were dug. This shows that despite the increased mortality may lead to the simultaneous

63 Tradução: Considerando a proveniência dos esqueletos, pode ser surpreendente que tão poucos indivíduos apresentem evidências de lepra, em vez disso tendo sido diagnosticados com outras condições patológicas. De qualquer forma, os documentos históricos sugerem que os pobres, os mentalmente incapacitados e pessoas sofrendo com sífilis, tuberculose, entre outras, também eram abrigados nos leprosários.

64 A identificação dos indivíduos vítimas de peste foi feita através de duas técnicas, a RDT (Rapid diagnosis test) e PCR (Proteína C-reativa) para identificar antígenos da *Yersinia pestis*. As amostras de tecido foram retiradas da polpa dos dentes e do tecido esponjoso das epífises dos úmeros e fêmures (KACKI et al., 2011, p. 582).

inhumations of several individuals in the same pit, the funerary practices were not substantially modified (KACKI et al., 2011, p. 586)⁶⁵.

Uma das hipóteses para o cemitério no Polo Pilar é que ele fosse relacionado ao Hospital no Forte de São Jorge, que servia aos funcionários da Companhia das Índias Ocidentais dos Países Baixos, pois ele não seria uma exceção das companhias de comércio, antes uma necessidade. Sobre os assentamentos neerlandeses da América do Norte, durante esta pesquisa, não foram encontrados dados a este respeito. No entanto, foram encontrados dados arqueológicos sobre o período do domínio neerlandês na colônia do Cabo da Boa Esperança, atualmente África do Sul, por ocasião de modificações urbanísticas na cidade nas últimas duas décadas e trabalhos acadêmicos desenvolvidos a partir dessas investigações. Como mencionado na seção 2.2.2, a Cidade do Cabo possuía um hospital para os soldados, funcionários e marinheiros da Companhia das Índias Orientais (VOC) e este possuía, por volta de 1716 um cemitério, o *hospitaalskerkhof* (cemitério do hospital), próximo ao local onde seria construído o hospital Somerset no século XIX pelos britânicos, em local que, à época, era fora dos muros da Cidade do Cabo. No entanto, em outro relatório de Mary Patrick e Harriet Clift, “*Archaeological Impact Assessment Green Point Common Erf 1059, Green Point*”, as pesquisadoras afirmam que por volta de 1710 era comum enterrar tanto corpos do Hospital da Companhia (soldados e marinheiros) como dos escravos mortos nas dunas fora da cidade, constituindo o *soldaatkerkhof* ou *soldaatens begraafplaats* (PATRICK; CLIFT, 2006, p. 2-4; ARCHAEOLOGY CONTRACTS OFFICE, 2011, p. 4).

Essa informação também é corroborada por Glenda Cox ao analisar os enterramentos da Cobern Street, em dissertação de mestrado de 1999, em que ela traz a informação de que até 1710 os defuntos vindos do hospital da VOC eram enterrados em lençóis nas dunas fora da cidade, próximo à praia de Table Bay, geralmente carregados por seis soldados; a partir desse ano é que a Companhia contratou um carpinteiro para fabricar os caixões, quando houvesse madeira disponível (COX, 1999, p. 69). Nos períodos de alta mortalidade, continua a pesquisadora, como as crises provocadas pelos surtos de varíola

65 Tradução: As duas sepulturas duplas SLC 141 e SLC 145 podem atestar os picos pontuais de mortalidade. A exumação de múltiplos indivíduos no enterramento SLC 160 pode indicar uma rápida sucessão de mortes que excederam a possibilidade dos coveiros de enterrar cada corpo individualmente. Somente quando os picos mais altos de mortalidade foram atingidos, as práticas funerárias costumeiras foram descartadas e as covas coletivas foram abertas. Isso mostra que embora o crescimento de mortalidade possa levar a inumações simultâneas de vários indivíduos na mesma cova, as práticas funerárias não foram substancialmente modificadas.

em 1713 e 1755, os corpos eram envoltos em lençóis, no caso dos homens livres, e em sacos de juta, no caso dos escravos, e sepultados num período de até vinte e quatro horas. Havia um coveiro oficial do cemitério, mas nessas crises de mortalidade havia homens livres que executavam o serviço e mesmo mulheres, geralmente viúvas que ainda tinham filhos para terminar de criar, os quais deveriam reportar à Igreja quem havia sido sepultado (COX, 1999, p. 70).

Em Pernambuco, a Santa Casa de Misericórdia contava com a Igreja da Misericórdia de Olinda como seu cemitério e, após a expulsão dos neerlandeses, o Hospital do Paraíso foi construído já com uma área voltada para a Travessa dos Expostos que lhe servia de cemitério (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 7, p. 33; p. 79) e também contava com a igreja de Nossa Senhora do Paraíso. Já no despontar do século XIX, os sepultamentos dentro das áreas hospitalares urbanas continuavam no Recife, não apenas no Hospital do Paraíso, como também no Lazareto de Santo Antônio, onde ficavam internados os leprosos, e no Hospital da Caridade, que funcionou nas dependências do convento do Carmo, também no mesmo bairro. Conforme aponta Vanessa de Castro, mencionando relato do então presidente do Conselho Geral de Salubridade Pública, Dr. Aquino Fonseca, sobre o lazareto, “os enterramentos dos internos eram feitos no centro daquele hospital pelos próprios companheiros” e no Hospital de Caridade “a situação era igualmente atroz nos aspectos de higiene ou assistência nos sepultamentos” (CASTRO, 2007, p. 56). A autora acredita que essa situação de rejeição histórica aos portadores dessas doenças, tidas como castigos divinos, é que pode ter facilitado a construção de cemitérios públicos afastados da cidade, devido à repugnância causada pela doença em si e não à ausência de cemitérios públicos adequados (CASTRO, 2007, p. 57).

Em 1801, foi emitida uma ordem régia para que o Bispo encontrasse um local afastado da cidade e que fosse seco e ventilado para que fossem construídos cemitérios, mas somente a partir de 1817 é que tal determinação começou a ser seguida, mas com muitos percalços e oposições, pois um seria “no quintal da igreja de Santa Teresa da Ordem Terceira do Carmo, para inumação das pessoas que falecessem nos bairros do Recife e Santo Antônio, e outro no quintal do Hospício de Jerusalém, na Boa Vista, para as desta localidade e cercanias”, da qual só se conhece a resposta da Ordem do Carmo que dizia não dispor de recursos para tal (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 7, p. 78). Somente no final do século XIX é que finalmente o Recife passa a contar com um cemitério público, o

Cemitério de Santo Amaro, construído em uma área antes destinada à quarentena dos africanos recém trazidos de suas terras.

A construção de um cemitério público no Recife foi menos conturbada do que a do cemitério de Salvador, que chegou ao ponto de uma revolta popular⁶⁶ porque, além dos fatores associados às doenças-tabus mencionados para o Recife, na capital baiana a administração do cemitério seria entregue a uma empresa particular, se afastando e muito da ideia religiosa de último descanso. E na capital pernambucana, o medo de que uma revolta semelhante acontecesse, fez com que o processo fosse mais aproximado com a Igreja, garantindo mais segurança à população de que suas almas não estariam sendo esquecidas no purgatório.

As práticas mortuárias identificadas nos cemitérios hospitalares europeus medievais e pós-medievais identificados nas recentes pesquisas arqueológicas estão fortemente relacionados a crises de mortalidade, que podem ser também identificados nos cemitérios históricos da Cidade do Cabo, na atual África do Sul, durante o domínio neerlandês. No entanto, não parece ser exatamente o mesmo caso do cemitério localizado no fora de portas do antigo Recife. No próximo capítulo, as informações apresentadas serão retomadas e discutidas.

⁶⁶ Sobre os percalços para a construção do primeiro cemitério público do Recife, consultar: CASTRO, 2007. Para o cemitério de Salvador, consultar: REIS, 1991.

4. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Os enterramentos apresentados no capítulo 1 estão no chamado fora de portas do Recife, região atualmente conhecida como Polo Pilar do bairro do Recife. A denominação é devida à Igreja dedicada a Nossa Senhora do Pilar, construída em 1680, no local onde a historiografia diz ter existido o Forte de São Jorge, utilizado de 1638 a 1654 como hospital pela Companhia das Índias Ocidentais dos Países Baixos. Tais sepultamentos possuem as características de estarem orientados com o eixo cabeça-pelve no sentido leste-oeste, com os pés direcionados para leste (à exceção de dois indivíduos) e não terem nenhum marcador tumular ou outras estruturas em seu contexto. As diagnoses de sexo, idade e ancestralidade foram publicadas por Pessis e colaboradores (PESSIS et al. 2013) e Silva (2015).

Todos apresentaram características de origem caucasoide, no entanto, alguns exibiam leves traços de outras origens: oito indivíduos apresentaram alguns traços de ancestralidade negroide e quatro de ancestralidade orientaloide. A apenas um dos indivíduos não foi possível atribuir sexo devido à pouca idade à morte (menos de 15 anos, nessa idade os indivíduos não apresentam características sexuais bem marcadas no esqueleto), sendo todos os demais classificados como masculinos. A idade à morte foi estabelecida entre 15 e 21 anos para a maior parte dos indivíduos, porém, um apresentou sinais de idade entre 14 e 25 e quatro indivíduos apresentaram apenas idade mínima de 18 anos.

A construção da Igreja do Pilar poderia ter algo a ver com esses enterramentos, tal como a construção da Igreja dos Pestíferos em Lisboa após uma epidemia de peste negra na cidade? A doutrinação religiosa foi um dos principais métodos do processo colonizador no Brasil, pois o papel evangelizador entre as populações nativas muito servia aos interesses econômicos e políticos de Portugal sobre a colônia. Então as práticas mortuárias de enterramento *ad sanctos* supostamente seriam mantidas e para propiciar um alívio às almas dos que teriam sido enterrados fora de portas do Recife, seria plausível pensar que se construiu a Igreja do Pilar propositalmente sobre os enterramentos. No entanto, os motivos que levaram à construção da Igreja do Pilar são historicamente conhecidos e estão relacionados a um pagamento de promessa feita pelo seu construtor, João do Rêgo Barros, em 1680. Nenhum sepultamento anterior que justificasse a construção desta igreja foi mencionado após a Restauração Pernambucana, a não ser a respeito do sepultamento de

seu próprio construtor dentro da Igreja (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 4, p. 176; GUERRA, 1970, p. 13).

Durante o levantamento histórico para esta pesquisa, foram encontradas apenas duas fontes que mencionavam um cemitério fora de portas do Recife: a nota de rodapé de Gonsalves de Mello (1935) sobre o folheto *Brasylis Schuyt-Praetjen* sobre o cemitério nas imediações do hospital e o cruzeiro representado na gravura T'Recif de Pernambuco (figuras 15 e 16), a que os holandeses chamaram *kerckhoff*, “cemitério”, nas proximidades dos baluartes e da praia. Este cruzeiro, contudo, era representado em diferentes posições nas várias representações em que ele foi identificado desde, pelo menos, o mapa de Diogo de Campos de 1609.

A seguir, na figura 69, é mostrada uma compilação dos detalhes das figuras do capítulo 1 que mostram o Forte de São Jorge e a grande cruz à frente da povoação. Essas diferenças nas ilustrações podem se dever tanto a uma questão de perspectiva de quem confeccionou os esboços e as gravuras e mapas, à precisão das técnicas de localização da época, e também ao fato de que a finalização dessas ilustrações não se dava aqui, mas na Europa, podendo ainda haver erros de precisão desses marcos durante a finalização das cartografias e iconografias. Some-se a isso, as variações de maré e de sedimentação do rio e do mar que podem ter alterado a aparente localização do cruzeiro. A primeira delas, a figura 6, como já foi falado, é a planta baixa do Forte de São Jorge Velho, ainda em Terra, de 1609, com quatro baluartes e dominando toda a largura do istmo fora de portas. Parece um pouco sem sentido chamar já a esta área norte como fora de portas, já que ainda não existiam a paliçada nem a Porta da Terra (delimitadores de dentro e fora), porém, a denominação será mantida a fim de evitar confusões. A cruz é representada com grande destaque onde seria o final do Povo, e isto, feito em um mapa, parece sugerir que ela seria um sinal a ser visto por quem chega do mar. Também não se pode ignorar que este cruzeiro remete aos crucifixos existentes nos limites territoriais de aldeias e vilas cristãs europeias, chamadas em espanhol de *cruz de límite* e em francês de *croix de chemin*, avisando que aquela população que ali habitava era cristã⁶⁷.

67 De acordo com Jean-François Devalière do ASERU – *Association pour la Sauvegarde des Édifices et des Édicules Ruraux en Côte d'Or* (Associação para a Salvaguarda dos Edifícios e Edículas Rurais em Côte d'Or), esses cruzeiros existem pelo menos desde o século VIII na Irlanda e se tornaram mais comuns a partir do século XV na França, ganhando mais importância no século XVI. Ele acredita que esses monumentos ou calvários tivessem grande importância artística e histórica porque participavam intimamente das vidas das comunidades e nelas haviam representações (pictóricas ou escultóricas) de vários momentos e personagens da vida de Jesus.

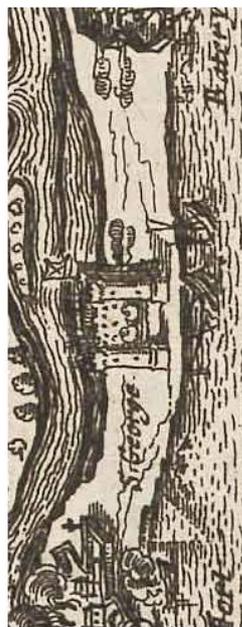
Figura 69: Compilação das várias representações do cruzeiro e do Forte de São Jorge apresentadas no capítulo 1.



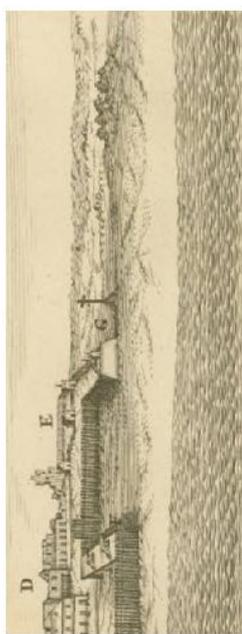
1609 - Prespectiva de Pernãobuco...



1630 - De Stat Olinda de Pharnambuco



1630 - De Stat Olinda de Pharnambuco



ca 1630 - T'Recif de Pernambyco



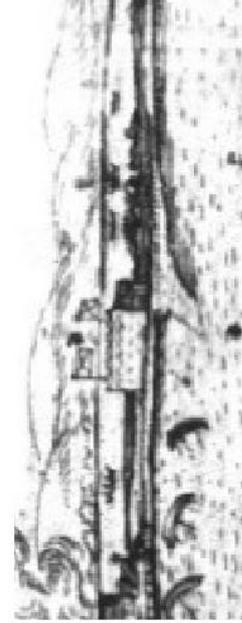
1630 - Povoado do Recife e Olinda de Phernambuco



1631 - Kaart van Mauritsstad en Recife



1639 - Vista do Recife e seu porto



ca. 1650 - Vertooning van de Veroveringhe van de Stadt Olinda



1665 - Caerte van de haven van Pharnambocque

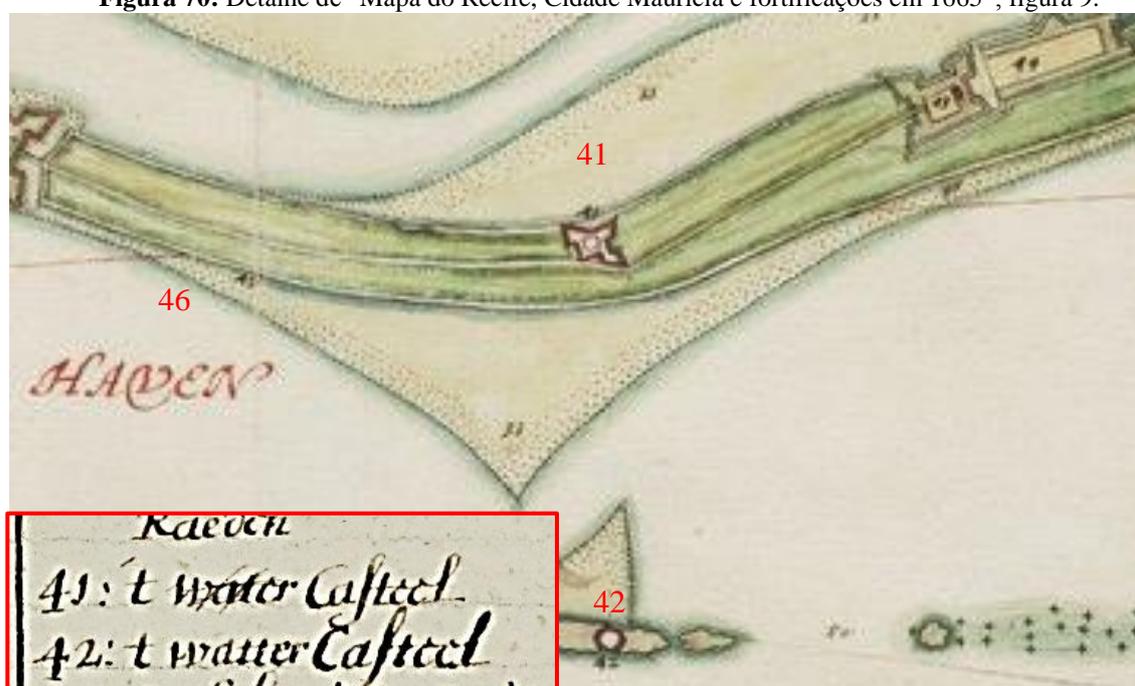
As motivações que levavam ao erguimento de um cruzeiro poderiam ser a substituição de um lugar de culto pagão por um cristão, proteção às colheitas e aos trabalhos e algumas eram os marcos das comunidades, dos territórios senhoriais das jurisdições religiosas, pois elas postas em seus limites tornavam os lugares como asilos invioláveis, tais como as igrejas (DEVALIÈRE, s.d., s.p.). O autor ainda fala que as cruzes para deposição dos mortos surgiram a partir do momento em que, por questões de salubridade, abandonou-se o costume de se enterrar nas Igrejas e sim nos cemitérios extramuros, ou seja, apenas no século XIX. Já para a pesquisadora Maria Elvira Mocholí Martínez, da Universitat de Valencia, as cruzes mudavam constantemente de lugar devido às substituições e reparos que eram feitos nelas, já que se deterioravam muito rapidamente, por estarem a céu aberto (MOCHOLÍ MARTÍNEZ, 2008). Porém ela acredita que a localização mais certa é a entrada das povoações ou a encruzilhada que lhe dava acesso pois isto garantiria uma proteção mágica-divina aos seus habitantes. Algo plausível para uma população que vivia numa colônia à mercê de ataques de piratas e corsários e de doenças cujas causas ainda eram pouco conhecidas e muitas vezes se lhes atribuíam as origens aos pecados ou ao afastamento de Deus.

Nas imagens em que o cruzeiro aparece, ele aparenta estar sobre o baluarte ou apoiado neste, mas em segundo plano. No livro “Imagens do Brasil Holandês”, de 1987, da Fundação Pró-Memória e do Ministério da Cultura, aparece a imagem “Povoado do Recife e Cidade de Olinda” (figuras 17 e 18), de 1630, e a cruz também aparece menor do que o forte e parece estar ainda mais próxima à entrada da aldeia, por trás do baluarte. São muitas as imprecisões sobre o lugar deste crucifixo, as quais podem ser atribuídas, como já dito, às questões de confecção das ilustrações, variações de maré e sedimentação do istmo, dentre outras possibilidades. E sua função também, pois poderia servir de ponto de referência para manobras náuticas (cruz do padrão primitiva?) ou um aviso aos que chegavam por mar de que a capitania de Pernambuco era um território ocupado por cristãos. Seria o crucifixo também uma forma de defesa, porém espiritual, para os habitantes de toda a capitania contra aqueles que chegassem do mar? Respostas ainda por encontrar.

No que toca à defesa militar, o Forte de São Jorge é retratado de maneiras diferentes também. Na figura 8, o forte é representado por uma planta baixa simplificada com três baluartes, possivelmente uma perda estrutural em consequência da invasão da WIC. Nesse momento, o forte do Brum já estava construído e a função de defesa de São Jorge não era mais necessária. Já nas figuras 12, 13 e 14, ele é desenhado com quatro torres, cujos alicerces estão

diretamente sobre o solo. Sobre esta imagem pairam dúvidas sobre sua precisão, pois de acordo com as informações disponibilizadas na base de dados de Cartografia histórica da Universidade de São Paulo – USP, mencionando o catálogo de Frederik Müller, acredita-se que esta imagem seja uma reprodução do *Grand Voyages* parte XIII dos irmãos De Bry. Ou seja, a reprodução de uma outra representação. Essas torres, que lhe conferem o formato de castelo medieval, estão presentes também na figura 13, em que o forte é representado com uma muralha mais baixa que as torres, cobrindo-lhes parcialmente a altura, semelhantemente à figura 14, em que a construção em formato de castelo está assentada sobre uma área amuralhada e com baluartes, lembrando a configuração do Forte do Brum.

Figura 70: Detalhe de “Mapa do Recife, Cidade Maurícia e fortificações em 1665”, figura 9.



Elaborado a partir de: VINGBOONS, 1665

Em 1665 (figura 70), São Jorge aparece com a mesma configuração de 1631 (figura 8 e figura 69). Na legenda do mapa, o número 41, referente ao Forte de São Jorge, aparece como “T Water Casteel”, forte, castelo d’água, no entanto, a palavra “water” aparece com dois riscos enquanto que no número 42, repete-se a denominação “T Watter Casteel” (com dois “t”) para o que seria o Forte do Picão, o que faz mais sentido. Se ocorrem tais erros de identificação das estruturas num mapa, é possível pensar que a precisão das formas dessas estruturas também pudesse ter suas ressalvas.

Mesmo assim, a cartografia holandesa da época é considerada dentre as melhores e em nenhuma dessas ilustrações, aparece referência direta a um cemitério nas suas imediações. Pelo

contrário, o cruzeiro, antes tão grande no mapa de 1609 aparece bem modesto na figura 11 (1630), quase imperceptível, e desaparece no mapa de 1631 e na pintura de 1639. Apenas na figura 15, na parte inferior, o “T” Recif de Pernambvco”, de 1644, é que reaparece uma cruz próxima à Porta da Terra, saída da Aldeia para o Forte de São Jorge e Olinda. Contudo, o número 46 da legenda da figura 70, aparece identificado como “*de Strandt*”, a forma arcaica de “*strand*”, praia, lembrando a denominação de “cemitério da praia” mencionado por Gonsalves de Mello. Vale salientar também que a ideia de um cemitério fora de portas não era o padrão católico à época. Sendo o enterramento intencional, os sepultamentos do Pilar obedeciam a regras sociais do século XVII as quais preconizam que o Fora de Portas não seria o lugar esperado para haver um cemitério durante esse período.

A reconstrução dessas regras começa pelos aspectos ideológicos e religiosos dos atores sociais da colônia, não suas interpretações pessoais sobre dogmas e crenças, mas aquilo que concerne aos rituais funerários. Um cemitério fora da cidade era uma ideia ainda muito nova para os protestantes, conforme foi observado no capítulo 2, em que foram apresentadas as práticas mortuárias das duas vertentes religiosas. Para ambos os casos, cemitérios extramuros eram possíveis no caso de haver um local de execução de criminosos onde seus corpos seriam abandonados ou no caso de crises de mortalidade, isto é, um aumento do número de mortes durante um período causado por epidemias, massacres, guerras, perseguições ou meramente aumento populacional. No caso da execução de criminosos, Pereira da Costa traz uma informação interessante para esta possibilidade ao falar da ocupação do Fora de Portas:

Só muito depois da restauração de Pernambuco da dominação holandesa é que teve começo o povoamento do trato territorial de Fora de Portas, assim chamado por se estender, norte a fora, das Portas do Recife, local já convenientemente determinado, e em cuja extensão, até chegar à fortaleza do Brum, e mantendo a mesma largura do istmo, apenas se via, um pouco aquém daquela fôrça, o velho e arruinado forte de S. Jorge, precisamente situado no local escolhido para a construção da capela do Pilar, e **onde depois, e um pouco mais abaixo, foi levantado o poste de suplicio da polé, como lugar êrmo e afastado do povoado** (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 2, p. 120, **grifo nosso**).

Assim, estando o Forte de São Jorge arruinado e sem sua função de Hospital após a Restauração Pernambucana, o ambiente ficou mais deserto do que antes, tendo sido escolhido mesmo como local para tortura e talvez até mesmo execuções, como o próprio autor sugere⁶⁸,

68 “Chamava-se a execução da pena da polé, apolear ou dar tratos de polé, tão bárbaros e de tão fatais conseqüências, que segundo Fernandes Gama, condenar a um desgraçado, por exemplo, a três tratos, isto é, passar por três vezes pelo bárbaro choque, era o mesmo que condená-lo à morte, porque, necessariamente, ou morria logo, ou pelo menos ficava doente por todo o resto de sua vida. Mesmo aquele que passava por um só trato, nunca mais tinha saúde” (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v.4, p. 33).

não somente por estar afastado, mas também por ficar perto de um forte militar. A polé do Recife, localizada nas proximidades da Igreja do Pilar, passou a ser utilizada a partir do governo da WIC, conforme Pereira da Costa, quando fala de algumas fontes escritas holandesas mencionando a forma de suplício (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v.4, p. 32) e foi continuada pelo governo português a partir da gestão de Bernardo de Miranda Henriques (1667 - 1670), em que era mais utilizada para castigos correcionais, tais como a posse ilegal de armas⁶⁹, não sendo a morte um fim necessariamente desejado, mas consequência de uma violência exagerada da punição (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v.4, p. 33). Embora a instituição da polé seja anterior à Igreja do Pilar, nos esqueletos coletados no cemitério não foram encontradas marcas esperadas de tal instrumento e de tamanho nível de violência que levasse os indivíduos à morte ou uma vida de quase invalidez até o momento de elaboração deste trabalho.

Para os efetivamente condenados à morte por crimes considerados graves, como os de lesa majestade, insurreição ou rebelião, especialmente no caso de militares, geralmente eram enforcados e os corpos podiam sofrer mutilações, como decapitação e amputação de membros para exposição em locais públicos, a título de exemplo para evitar futuras revoltas. No caso de crimes religiosos (heresias), a punição com morte era pela fogueira. Havia em Salvador, já por volta do século XVIII, um lugar chamado Campo da pólvora que ficou conhecido como o local de abandono dos corpos de suicidas, criminosos, indigentes e escravos, não sendo mencionado sequer pelo nome de cemitério pelas posturas da Câmara de Salvador (REIS, 1991, p. 196). A Companhia das Índias Orientais também possuía um local de execução na colônia do Cabo desde pelo menos 1680, no fora de portas da povoação, num local denominado *Gallows Hill*, colina da forca, conforme apontado no item 2.2.2, em que os restos mortais dos executados e escravos eram deixados ao ar livre, ou seja, insepultos. No Recife, há o conhecido episódio no Diário de Maria Graham, relatado no capítulo 1, em que ela vê os cães atacarem um corpo mal sepultado de um negro próximo à Cruz do Patrão. Nenhum desses casos parece se encaixar no padrão funerário identificado no cemitério localizado no Polo Pilar, visto que não foram encontradas marcas de tais formas de violência ou descaso com os corpos.

Considerando o cenário de uma crise de mortalidade antes da invasão da WIC a Pernambuco (da qual não se encontraram registros), a população do Recife era diminuta, como mostrado na seção 1.2, pois era uma área voltada ao comércio do porto mais do que à habitação

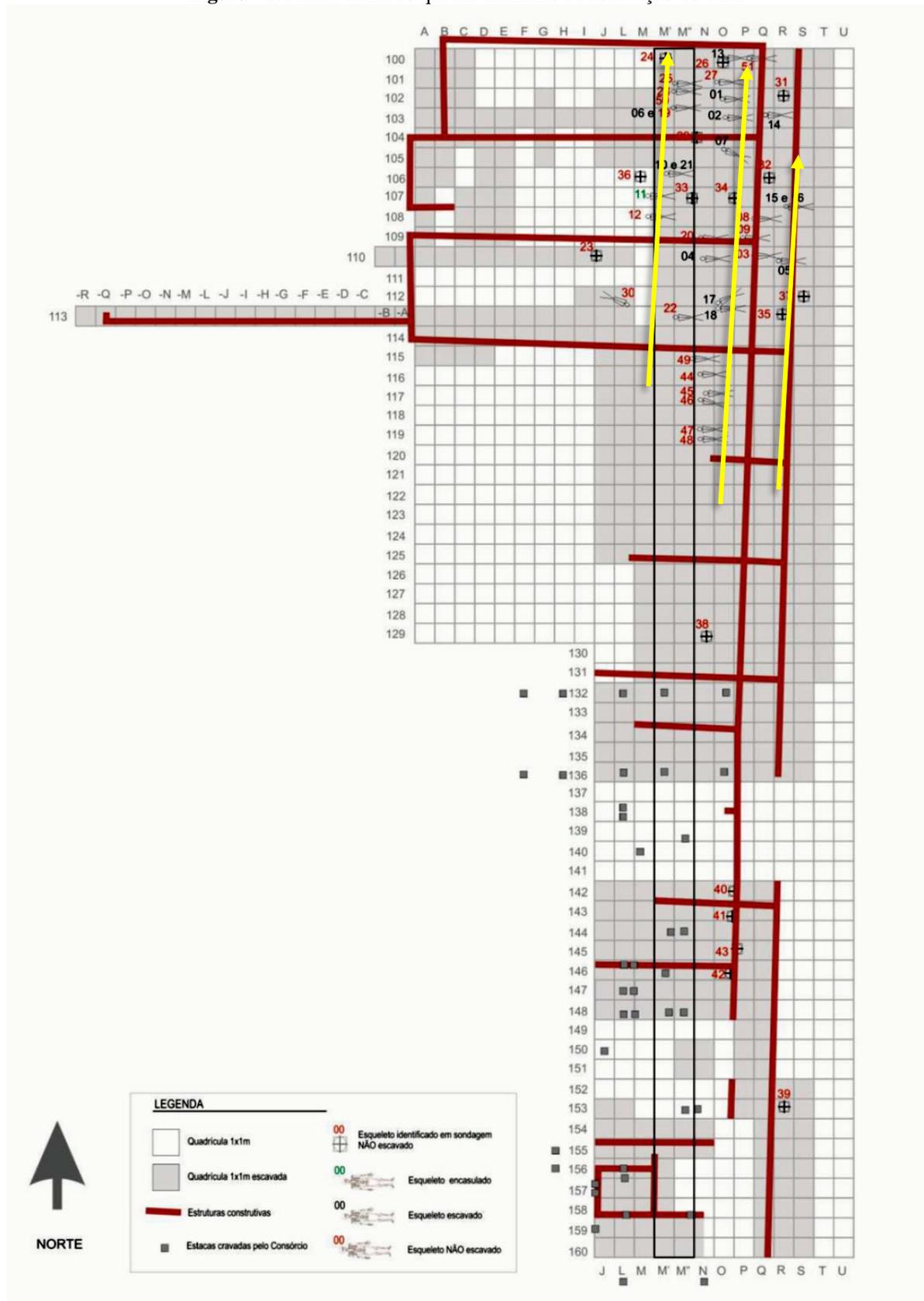
69 1668 “Novembro 6 - Bando do governador Fernão de Sousa Coutinho, publicado ao som de caixas, proibindo o uso de armas, e mandando que todo aquele que se encontrasse com arma de fogo, ainda mesmo descarregada, fosse tratado com três tratos de corda a braço solto na polé” (PEREIRA DA COSTA, 20-- (1951), v. 4, p. 31).

permanente, pois a vila mesmo era Olinda. Se houvesse algo como uma epidemia no período anterior à ocupação holandesa, não haveria população suficiente que lotasse de sepulturas a ermida do Corpo Santo, tanto na parte interna como no seu pátio. Além da ermida, ainda haveria outros templos como a igreja do Convento ou as igrejas de Olinda onde se poderiam enterrar os mortos. E se fosse uma doença muito contagiosa, como exemplo da varíola do século XVIII ou da peste negra medieval na Europa, que necessitasse de cemitério extramuros para minimizar o contágio, este não deveria ficar justamente na única saída por terra da aldeia do Recife, uma passagem frequente.

Já para os judeus, um cemitério fora de portas era o ideal, pois como falado na seção 2.3, os costumes mortuários judaicos indicavam que o cemitério deveria ficar a pelo menos 22 metros da moradia mais próxima. Estando o cemitério a 450 metros da porta da terra, poderia este ter funcionado como cemitério para os judeus da *Kahal Zur Israel* quando houve a criação da *Magen Abraham* em Antônio Vaz e sua separação posterior? Não se obtiveram informações de outra concessão de terras à Sinagoga principalmente para cemitério além daquelas identificadas como *Joden Bergraef Plaets*.

Sobre a organização dos corpos na área cemiterial e sobre a localização do cemitério no espaço do istmo à época, pode-se pensar em algo mais consistente. Os sepultamentos do Pilar diferiam do clássico enterramento católico pois, retomando Áurea Tavares, ao analisar os enterramentos na antiga Sé de Salvador, os posicionamentos dos corpos inumados seguiam as mesmas da missa, isto é, com os pés voltados para o altar, como que o observando, enquanto os sacerdotes seriam enterrados com os pés voltados para a porta da igreja, embora os enterramentos no adro não respeitassem tanto os limites das demais covas (TAVARES, 2006, p. 23). Segundo Viviane Galvão, o adro da igreja, embora fosse oficialmente o local desejável pelas autoridades eclesiásticas para o enterro dos fiéis, era um lugar desprestigiado por estes e, por isso, nem sempre as determinações eclesiásticas eram cumpridas (GALVÃO, 1995, p. 67). O símbolo católico mais próximo existente para o qual os corpos do Pilar supostamente estariam voltados era o cruzeiro já falado, fora das portas do Recife, aproximadamente ao sul do cemitério, em direção à aldeia. No entanto, os corpos estão voltados para o mar, não para o Recife, como mostrado a seguir na planta de escavação com a localização de 51 dos 65 esqueletos identificados (figura 72). Os enterramentos do Pilar realmente formariam o que se pode chamar de cemitério?

Figura 71: Planta baixa do quadriculamento da escavação do Pilar



As linhas grossas vermelhas são as estruturas das casas que estavam sobre o cemitério e as setas amarelas indicam as fileiras de deposição dos corpos. Adaptado de: FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2013, p. 29

Os corpos estão organizados em fileiras razoavelmente organizadas, como apresentado na figura 72. A disposição revela uma intencionalidade ao acomodar os corpos, claramente, eles não tiveram seus corpos depositados sem cuidados em uma vala comum. O espaçamento entre eles revela também uma preocupação em evitar sobreposições, ainda que tenham sido encontradas justaposições (SEP 17 e 18, figura 74), do que podemos inferir que haveria algum tipo de marcador dos túmulos em superfície, nem que fosse o próprio montículo de areia acumulado sobre o corpo morto

Quanto ao eixo de enterramento, os esqueletos encontrados no Pilar obedecem quase todos ao mesmo padrão (pés voltados para leste), à exceção de dois sepultamentos, SEP 30 e SEP 49, que estavam posicionados com o crânio voltado para leste. No relatório em que se mencionam os primeiros remanescentes ósseos coletados, quanto às disposições dos corpos no terreno, a Fundação Seridó descreve-os da seguinte maneira:

[...] Dos 14 esqueletos em processo de escavação todos estão em decúbito dorsal, com membros inferiores estendidos e membros superiores ou cruzados ou estendidos. Quanto a sua espacialidade, estavam dispostos de forma linear, não apresentando regularidade no distanciamento entre eles. Quanto a enxoval funerário, assim como nos 13 anteriormente escavados, há ausência de elementos ou vestimentas (FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2013, p. 30).

Nas figuras a seguir, podem ser observados nos sepultamentos o eixo de orientação dos corpos, variando a posição dos braços. Os esqueletos SEP 02, 05, 14 (figuras 72 e 74) possuíam os membros superiores fletidos e cruzados sobre o tórax, já o indivíduo SEP 01 (figura 72) não está íntegro o suficiente para que se observe a posição dos braços. Os demais indivíduos apresentam os membros superiores com as mãos sobre o ventre e a pelve. E há ainda o SEP 11, inumado em decúbito lateral direito, com o braço esquerdo sobre o tórax (figura 73).

Figura 72: Conjunto de sepultamentos 01, 02, 04 e 05, identificados, escavados, retirados e levados para laboratório em fevereiro/ março de 2013.



Fonte: FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2013, p. 27.

Figura 73: Conjunto de sepultamentos 8, 9 e 11, identificados e parcialmente escavados até dezembro de 2013.



Fonte: FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2013, p. 28

Figura 74: Conjunto de sepultamentos 06, 07, 10, 13, 14, 15, 16, 17 e 18, identificados, escavados, retirados e levados para laboratório em março de 2013.



Fonte: PESSIS et al., 2013, p. 138.

Figura 75: Conjunto de sepultamentos 19, 21, 25, 27, 28 e 50, identificados e parcialmente escavados até dezembro de 2013.



Fonte: FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2013, p. 27

Figura 76: Continuação do conjunto de sepultamentos 44, 45, 46, 47 e 48, identificados e parcialmente escavados até dezembro de 2013.



O Norte está à direita da fotografia. Fonte: FUNDAÇÃO SERIDÓ, 2013, p. 28

Figura 77: Enterramentos vistos de Sul para Norte, segundo semestre de 2013.



Fonte: Fotografia cedida por Labifor-UFPE/Fundação Seridó.

Figura 78: Enterramentos vistos de Oeste para Leste, segundo semestre de 2013.



No canto inferior esquerdo, observa-se o crânio do sepultamento 49, um dos dois esqueletos em posição anômala. Fonte: Fotografia cedida por Labifor-UFPE/Fundação Seridó.

Figura 79: Enterramentos vistos de Sudoeste para Nordeste, segundo semestre de 2013.



No canto inferior esquerdo, destacada em vermelho, ampliação do sepultamento 49, um dos dois esqueletos em posição anômala. Modificação: Jôuldes Matos Duarte. Fonte das imagens originais: Fotografias cedidas por Labifor-UFPE/Fundação Seridó.

Figura 80: Enterramentos vistos de Nordeste para Sudoeste, segundo semestre de 2013.



Fonte da imagem: Fotografia cedida por Labifor-UFPE/Fundação Seridó.

A disposição dos corpos e a espacialidade das inumações encontradas no Pilar revelam um cuidado com os corpos que remete ao conceito inicial de cemitério, como local de “dormição” dos mortos para esperar a ressurreição, todos enfileirados, aguardando o Juízo final. Essas disposições possuem configurações semelhantes aos associados ao hospital da Companhia Neerlandesa das Índias Orientais (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie – VOC*) na Cidade do Cabo, atualmente, África do Sul.

Alguns relatórios de pesquisas arqueológicas realizadas nas duas últimas décadas no Cabo trazem importantes contribuições para entender a localização do Cemitério do Pilar no Recife. O já mencionado *Prestwich Precinct*, em termos de evolução e ocupação do espaço urbano, está localizado fora de portas do assentamento original da Cidade do Cabo, assim como o cemitério do Pilar. Em 1720, a área era caracterizada como região erma, constituída por uma fileira de dunas costeiras e pela planície litorânea, conhecida como *Waterplaats* ou *Green Point Common*, também utilizada para defesa do Cabo da Boa Esperança, com pelo menos duas baterias, a Amsterdam e a Chavonnes (ARCHAEOLOGY CONTRACTS OFFICE, 2011, pp. 9-10). O hospital Somerset, o primeiro destinado aos civis, só foi construído no local por Samuel Bailey em 1818, sob o governo do Império Britânico, entre os já estabelecidos cemitérios da Igreja Reformada da Holanda e o dos militares da VOC, inclusive utilizando a estrutura física da antiga bateria Chavonnes como ala de isolamento (LEVY, 2010), mas a prática de sepultamentos irregulares nas áreas circundantes ao cemitério era já muito anterior à criação do hospital civil:

The Somerset hospital (Old Somerset Hospital) lies at the heart of the Prestwich Precinct. It was constructed in 1818. It was located between the burial grounds (DRC and old Military) and the Amsterdam Battery. [...] The practise of burying dead slaves (and people who could not afford to pay the undertaker) outside the formal burial grounds would have further characterised this part of Cape Town. Although unmapped, contemporary artworks (Schumacher, Gordon c1780s) show the graves of the slaves (and paupers) dotted outside the formal burial grounds, along the shoreline of Green Point (ARCHAEOLOGY CONTRACTS OFFICE, 2011, p.10)⁷⁰.

Quanto aos judeus, embora a localização fora de portas e o enterramento sem caixão para facilitar a decomposição seja coincidente, a sobreposição ou justaposição de corpos é algo proibido, havendo uma distância mínima estabelecida de seis palmos. E foram encontrados pelo

70 Tradução: O Hospital Somerset (Velho Hospital Somerset) fica no coração de Prestwich Precinct. Foi construído em 1818. Estava localizado entre os cemitérios da Igreja Reformada da Holanda e dos militares e a bateria Amsterdã. [...] A prática de enterrar escravos mortos (e pessoas que não podiam pagar o agente funerário) fora dos cemitérios formalmente estabelecidos se tornou, depois, a característica dessa parte da Cidade do Cabo. Embora não mapeados, trabalhos artísticos da época (Schumacher, Gordon c1780s) mostram as sepulturas dos escravos (e pobres) salpicados do lado de fora dos cemitérios formais ao longo da linha da costa de Green Point.

menos quatro casos de justaposição de corpos no cemitério no Pilar: sepulturas 15 e 16 (figura 74), 17 e 18 (figura 74), 25 e 28 (figura 75) e 47 e 48 (figura 76). Além disso, sendo os mortos considerados impuros, estabelecer um cemitério num local de trânsito de civis e militares (alguns dos quais, historicamente sabido, judeus) parece fugir da ideia de que os mortos devem ficar afastados dos vivos. Assim, ainda que algum indivíduo fosse de origem judaica, o enterramento não respeitou esses elementos de pureza do ritual judaico.

A impressão que se tem a partir da pesquisa arqueológica é que o Cemitério do Pilar se constituiu num processo de enterramento bastante impessoal e, muito possivelmente, à semelhança dos enterramentos do Hospital St. John, em Cambridge, em uma forma padronizada de abertura de covas para a deposição dos pacientes falecidos. Haja vista a disposição de alguns corpos do cemitério do Pilar estarem com os joelhos semifletidos, como que apertados dentro da cova. A ocupação do espaço mortuário demonstra cuidado com a acomodação dos cadáveres, mas as informações materiais disponíveis no campo sugerem que não foi além de uma organização administrativa do campo de inumação.

Também não se configuram como enterramentos derivados de crises de mortalidade acentuadas, pois, até o momento, as justaposições dos corpos não são generalizadas nem há sobreposições muito marcantes, não sugerindo uma superutilização do espaço mortuário. Somente com a definição do espaço total do cemitério, nas campanhas vindouras, será possível chegar a conclusões mais precisas a este respeito.

A pouca consideração aparente em relação ao local das covas pode ser por uma falta de controle da administração do cemitério sobre a atuação dos coveiros. Pode ser possível mesmo que a função de coveiro não fosse específica e fixa, mas ocasional, realizada por soldados saudáveis ou consoladores dos enfermos. Ou essa não demarcação pode ser oriunda da crença protestante de que o corpo não era mais importante do que a alma, revelando-se como um outro resultado espacial da materialização de uma ideia.

Porém, essa despersonalização dos indivíduos talvez seja um reflexo de sua situação ainda em vida, a ideia de uma organização militar, em que as pessoas individualmente não importam, mas sim a quantidade que constitui determinado corpo militar. Pois apesar de os enterramentos da Igreja Reformada da Holanda em Nova Jérsei comungarem da mesma interpretação calvinista da fé cristã, os indivíduos foram registrados nos documentos da sede da Igreja, porém eram registros de civis. Se esses registros sobre os enterramentos no cemitério do

hospital de São Jorge existem ou existiram, estariam sob responsabilidade do agente funerário da congregação aqui instalada⁷¹.

A explicação para que não haja soldados mutilados enterrados no Pilar é que, primeiro o cemitério não foi totalmente escavado, podendo haver outros tipos de corpos, sendo, portanto, este apenas um dos setores do cemitério. Segundo, os mutilados sobreviventes voltavam à Europa e em caso de morte, se fosse de conhecimento da família, esta deveria reclamar seus restos mortais. Os custos e condições de transporte, todavia, seriam obstáculos a essa demanda. Os indivíduos encontrados agora podem ser vítimas das epidemias que atingiram os soldados e marinheiros da Companhia (pp. 144-146). Em outras áreas do cemitério podem existir indivíduos subadultos (crianças e adolescentes), os órfãos que foram alojados no hospital que, devido à exposição a doenças infectocontagiosas e em condições não muito adequadas de alimentação, tenham vindo a falecer (p. 146).

Embora não tenha sido possível recuperar a linha de contorno das covas, a semiflexão dos joelhos de alguns esqueletos aponta para a utilização de covas menores do que o corpo, como se tivesse existido uma prática de abertura sistemática de covas para que os indivíduos, à medida que fossem falecendo, fossem rapidamente inumados. Isto é, já se esperavam óbitos para aquela área. A falta de acompanhamentos dentro da cova, antes de ser uma falta de informações, é uma informação a ser acrescida. Pois se os aparatos (cruz, ramalhete de flores, espada, relíquias, imagens de santo, medalhas, rosários) costumeiramente sepultados com os católicos não estão presentes em nenhuma das sepulturas, é outro indício que descarta a existência de tal cemitério vinculado a uma prática católica. No entanto, não se pode desconsiderar que sendo o cemitério da praia utilizável também para os pobres de Recife e Maurícia, não necessariamente eles seriam enterrados com acompanhamentos.

Por isso mesmo, não se pode falar de uma prática de sepultamento total e exclusivamente de orientação calvinista. Pois se este cemitério da praia, como mencionado no folheto *Brasylys Schuyt-Praetjen*, de 1649, também servia àqueles que não possuíam dinheiro suficiente para pagar os sepultamentos tradicionais, os católicos pobres enterrariam sozinhos seus entes falecidos à melhor maneira católica possível. Com os judeus que servissem à Companhia e viessem a falecer no hospital, pode-se pensar o contrário, pois no caso desses, a

71 A fiabilidade dos registros, entretanto, poderia ser questionada. Pois, como falado no capítulo 3 (p. 145), as mortes dos soldados muitas vezes não eram registradas propositalmente para que seu soldo não deixasse de ser pago e outros de seus companheiros ou superiores continuassem a recebê-los. Dessa forma, muitos óbitos podem não ter sido comunicados, ou comunicados com atraso, ou foram anotados em datas erradas ou com nomes trocados, dentre outras possibilidades de mascarar a morte de alguém com o intuito de continuar a receber não somente o salário, mas os demais víveres que lhe seriam destinados.

congregação possuía reservas para as despesas funerárias daqueles que não pudessem arcar. Somente no caso de algum deles morrer anonimamente no hospital ou realmente o acesso ao cemitério judaico estivesse totalmente impedido. A seguir, serão apresentadas duas tabelas sintéticas com dados gerais sobre as práticas mortuárias de portugueses católicos, holandês/neerlandeses protestantes, judeus e as encontradas em ambientes assistenciais na Europa e sua comparação parcial com os dados gerais do cemitério no Pilar. Na tabela 1, serão apresentadas as características gerais sobre as práticas anteriores à morte, em que os grupos foram definidos a partir dos hábitos de sepultamento identificados durante a revisão bibliográfica, não contendo ainda a comparação com os dados do Pilar. Na tabela dois, as informações sobre as práticas mortuárias dos grupos mencionados serão comparadas às identificadas no Cemitério no Pilar.

Tabela 1 – Síntese das Práticas anteriores à morte

Variáveis \ Grupo	Portugueses	Holandeses	Judeus	Ambientes assistenciais
<i>Orientação religiosa</i>	Cristã Católica	Cristã Calvinista	Judaica	Cristã
<i>Preparativos para a morte</i>	Os preparativos são anteriores à morte: testamento, destinação de fundos para o enterro e igreja onde será sepultado, sacramentos: confissão e extrema unção. Após a morte o corpo é lavado e vestido em mortalha que demonstre humildade cristã. No caso do morto fazer parte de alguma irmandade, congregação ou ordem terceira, seus confrades se encarregarão dos preparativos finais.	Pedagogia do desapego mortuário: testamento mais simples que o católico, pedido de remissão dos pecados, algumas orações simples de consolação para a família do defunto.	Não mencionados testamentos ou ações religiosas anteriores à morte	Confissão e extrema unção quando possível
<i>Espaços para o tratamento do corpo</i>	Casa do morto.	Casa do Agente Funerário (<i>Undertaker/Aanspreker</i>)	Atualmente, sala do cemitério israelita para a limpeza do corpo.	Leito
<i>Trajetória do corpo desde o momento da morte até o enterramento</i>	Casa do morto; Procissão até a igreja escolhida para a sepultura acompanhado de familiares, confrades, padres (quanto mais melhor para rezar por sua alma) e pobres que receberão esmolas como demonstração de benfeitoria.	Casa do morto, casa do agente funerário e féretro com familiares e amigos recitando algumas orações até o local de inumação. No caso de membros de corporações de ofício, os seus colegas se encarregariam dos preparativos e geralmente as cerimônias ganhavam um pouco mais de pompa. No caso de autoridades, a pompa era oficial, como no caso de Ernesto de Nassau.	Os olhos são fechados pelo parente ou filho mais velho, assim como a boca. Estas atividades também podem ser feitas pela Sociedade Funerária (<i>Chevra Kadisha</i>). Corpo posto sobre uma camada de areia ou sal no chão, para retardar a decomposição. Limpa-se o corpo com álcool, cortam-se os cabelos e retiram-se todos os adornos (<i>tahará</i> , “purificação”), corpo besuntado com unguentos odoríferos e envolto no sudário (<i>tachirim</i>). O corpo não pode mais ser visto nem pelos familiares depois de envolto. Velório com caixão de madeira simples fechado. Enterramento em cova individual.	Corpo levado por funcionários ou membros de irmandades mantenedoras ou mesmo por albergados em melhores condições até o cemitério.

Tabela 2 – Síntese das Práticas Mortuárias

Grupo Variáveis	Portugueses	Holandeses	Judeus	Ambientes assistenciais	Cemitério no Pilar
<i>Local de inumação</i>	<p>Igreja: nave ou altar para sacerdotes e aqueles que puderem pagar ou adro para os que puderem pagar pouco;</p> <p>Cemitério fora de portas: para pobres, criminosos, suicidas ou cemitério de leprosarias (Lagos, Portugal)</p>	<p>Igreja (nave para figuras eminentes);</p> <p>Cemitério no adro e terreno circundante ao templo (Nova Jérsei e Cidade do Cabo);</p> <p>Cemitério fora de portas (escravos e condenados, Cidade do Cabo)</p>	<p>Cemitério necessariamente fora de portas consagrado pelo rabino</p>	<p>Igreja: Para benfeitores do local e membros de irmandades gestoras (católicos)</p> <p>Fora de Portas: parte do terreno do ambiente assistencial especificamente designado como cemitério, podendo conter ou não uma capela.</p> <p>Intramuros no caso do Cemitério hospitalar da Cidade do Cabo (aumento populacional)</p>	<p>Fora de portas (praia do istmo) sem estruturas arquitetônicas em contexto</p>
<i>Relação espacial com marco religioso</i>	<p>Muito forte, pois os corpos, algumas vezes, repousam dentro do templo. Tolerado pelos líderes religiosos.</p>	<p>Desestimulada pelos religiosos, embora o cemitério pudesse ser de responsabilidade eclesiástica (Bergen, em Nova Jérsei, e Cidade do Cabo)</p>	<p>Apenas a lápide. Mas a relação com elementos da sinagoga era proibida pois o corpo morto é considerado impuro e nem os sacerdotes nem a família destes podem ficar próximos aos mortos.</p>	<p>Identificada a presença de capelas em ambientes assistenciais católicos na Europa.</p>	<p>O único templo existente foi construído mais de vinte anos após a saída dos neerlandeses de Pernambuco e por motivo de pagamento de promessa.</p>

Continuação da Tabela 2

Grupo Variáveis	Portugueses	Holandeses	Judeus	Ambientes assistenciais	Cemitério no Pilar
<i>Organização e orientação da deposição dos corpos</i>	Igreja: Decúbito dorsal. Fiéis com os pés voltados para o altar; religiosos e crianças batizadas com os pés voltados para a porta (Sé de Olinda e Sé de Salvador) Cemitério fora de portas: criminosos – corpos abandonados (Campo da pólvora de Salvador)	Decúbito dorsal, em fileiras, com os pés voltados para leste para aguardar a chegada do Juízo Final	Não foram identificados padrões gerais, apenas locais. Em Israel, as tumbas da antiguidade possuem orientações variadas, podendo ser em cavernas naturais, sepulcros esculpidos ou poços. Em Lucena, Córdoba, os corpos estão em decúbito dorsal com os pés voltados para o leste. Distância mínima requerida pela tradição é de seis palmos entre cada corpo.	Geralmente em decúbito dorsal, com os pés voltados para o leste. Identificados indivíduos em decúbito lateral em fossas comuns do <i>Hôpital de La Trinité</i> (Paris).	Em decúbito dorsal, com os pés voltados para leste, à exceção de dois indivíduos.
<i>Posição dos membros em relação ao corpo</i>	Pernas esticadas. Já os braços possuem variações quanto a sexo e idade - Mulheres casadas: as mãos descansando nos cotovelos opostos, vestidas de preto; mulheres solteiras: vestidas de noivas, com as mãos fechadas “em adoração”; Homens e meninos: mãos cruzadas sobre o peito segurando uma taça; crianças de menos de 10 ou 11 anos: vestidas de frades, freiras, santos e anjos.	Não precisado.	Pernas esticadas, não sendo admitidas posições encurvadas. Inicialmente, as mãos eram cruzadas sobre o peito, mas atualmente, os braços devem ficar ao lado do corpo.	Pernas esticadas. Braços ao longo do corpo ou tocando-se os cotovelos ou cruzados sobre o quadril.	Pernas semifletidas em alguns casos (covas menores?). Braços cruzados sobre o peito ou cruzados sobre o quadril (uso de rede?) ou esticados ao lado do corpo.
<i>Sobreposição de corpos</i>	Não recomendada pela Igreja, mas muito presente nos registros arqueológicos	Mencionada apenas na Colônia do Cabo, especialmente nos enterramentos localizados no exterior dos muros cemiteriais	Proibida. Distância mínima exigida de seis palmos entre um indivíduo e outro, seja horizontalmente, seja verticalmente.	Identificada tanto em ambientes associados ao tratamento de doentes em períodos de epidemias (<i>Hôpital de la Trinité</i> , Paris) como nos de assistência comum (<i>Saint John Hospital</i> , Cambridge).	Identificada em dois pares de sepultamentos.

Continuação da Tabela 2

Grupo Variáveis	Portugueses	Holandeses	Judeus	Ambientes assistenciais	Cemitério no Pilar
<i>Uso de caixão</i>	Inicialmente, eram esquifes pertencentes a Ordens religiosas utilizados apenas para transporte do corpo até a sepultura. Também se usava a rede. Uso do caixão como acompanhamento tornou-se mais comum a partir do século XIX.	Encontrado em escavações nas igrejas holandesas desde pelo menos a Idade Média, quando os Países Baixos ainda eram católicos. Na colônia de Bergen, tem-se registro desde pelo menos 1678.	Identificado nos túmulos reais de Judá, mas não utilizado durante a Idade Média e Moderna. Atualmente usam-se caixões de madeira de fácil decomposição.	Em ambientes assistenciais gerenciados pela Irmandade da Misericórdia, esta possuía esquife próprio para transporte dos corpos, mas os enterros eram feitos em rede.	Não foram encontrados sinais de uso de caixão, tais como pregos, madeira ou formato impresso no solo. Sabe-se também da dificuldade de acesso à madeira do continente durante o período.
<i>Uso de mortalha</i>	Feita de tecidos simples, geralmente imitando a de São Francisco. Religiosos utilizam as roupas eclesíásticas	Uso reconhecido, mas não descritos material e forma	Sudário (<i>tachirim</i>) de linho, que pode ser um lençol ou uma vestimenta com calça e camisa	Redes para transporte do corpo ou o lençol do leito que o indivíduo ocupava.	Provável uso devido ao posicionamento dos braços.
<i>Uso de adornos ou acompanhamentos</i>	Geralmente sem sapatos para que resíduos de terra não prendam ao mundo material, embora os mais ricos pudessem ser enterrados com sapatos e meias novas. Nas mãos um rosário e uma vela e uma moeda para pagar a São Pedro a entrada no Céu. Podem ser também taças, crucifixos, véus de noiva, ramalhetes, dentre outros	Não recomendado	Proibido	Não mencionado	Não

Um ponto que merece ser melhor discutido é a ausência de roupas ou mortalhas ou botões e objetos metálicos que fariam parte de um uniforme. Mencionou-se que os soldados da WIC não possuíam fardamento, tanto pela falta de costume universal do uso como também pelos recursos da Companhia, que eram tão poucos que mesmo os linhos para ataduras podiam ficar escassos. Isto não significa que não houvesse uma padronização do vestuário dos soldados, mas antes que suas roupas seriam reaproveitadas pelos colegas de tropa. É de se supor também que, em casos de uma maior restrição de financiamentos, mesmo os lençóis dos leitos do hospital fariam falta se servissem de mortalhas, podendo ter existido casos em que os soldados foram sepultados nus, independentemente de crenças de além-túmulo, mas por uma questão de economia dos insumos do hospital. Dessa maneira, os soldados e marinheiros que morreram no Hospital do Forte de São Jorge, ou foram enterrados com a roupa do corpo, que se desfez totalmente, ou desnudos, pois pode-se pensar que as roupas dos falecidos fossem aproveitadas pelos companheiros vivos.

A ausência de caixões é explicada também pelo difícil acesso à madeira do continente como também pelo costume ainda pouco difundido tanto entre portugueses quanto colonos neerlandeses. Embora nas escavações de igrejas medievais na Holanda tenham sido encontrados caixões, o uso destes não se deu de imediato nas suas colônias, como relatado nos enterramentos da Cidade do Cabo e nos registros da Congregação de Bergen em Nova Jérsei.

Há ainda a questão de memória associada a esse espaço, ou melhor, da falta de memória em relação a ele. Quando, no final da Restauração Pernambucana, os padres católicos exumaram os corpos dos holandeses sepultados nas igrejas, conforme o item 2.2.2, a atitude em si não era apenas político-religiosa, mas também mnemônico-cultural: expurgar a lembrança de que um dia a igreja foi tomada por estrangeiros. Vale lembrar que os indivíduos enterrados dentro das igrejas calvinistas geralmente eram figuras de destaque na sociedade, símbolos fortes dos invasores, o que não era o caso de soldados e marinheiros da WIC. Pode soar um pensamento elitista, porém não parecem ter sido estes indivíduos tratados de outra maneira, pois soldados e marinheiros de baixa patente, simbolicamente em uma sociedade, não são considerados em sua individualidade, mas na massa que constituem, já que são força bruta. E se já não eram reconhecidos pelos seus, muito menos o seriam pelos inimigos portugueses católicos. O local foi esquecido não por se destinar a pessoas “importantes”, mas aos anônimos.

Os dados da pesquisa, portanto, permitem responder ao problema de pesquisa: “por que esses indivíduos foram sepultados em lugar anômalo para os costumes mortuários conhecidos da época e que eram vigentes há até pouco mais de um século atrás, os quais preconizavam que os mortos deveriam repousar no terreno sagrado das igrejas?”. A hipótese de que se trata de um

cemitério voltado às necessidades do Hospital da Companhia das Índias Ocidentais instalado no Forte de São Jorge não foi refutada. Primeiro, a confirmação de se tratar de um cemitério, devido à organização dos corpos no espaço em fileiras, a orientação dos corpos voltados para o leste, e mesmo os dois indivíduos que estavam em posição invertida em relação aos demais, sua organização espacial no istmo em relação à referida instituição de saúde levam à interpretação de que são práticas mortuárias oriundas de um ritual e um sistema de crenças cristão. Porém, mais flexível do que as portuguesas católicas clássicas. E mesmo mais flexível que as judaicas em termos de espacialidade, sugerindo que não era necessária a proximidade a lugares santos para o descanso dos mortos ou um lugar afastado da vida cotidiana.

Conforme apresentado, os neerlandeses já admitiam tanto na esfera religiosa quanto político-administrativa a prática de enterramentos fora de portas para os soldados e marinheiros de baixa patente em suas colônias. Esses indivíduos, inclusive, não gozavam de muitos privilégios e estavam expostos às adversidades da vida militar, com risco de contração de doenças tanto pela deficiência nutricional quanto pela sujeição a condições precárias de higiene e contato com animais e micro-organismos patogênicos do Novo Mundo. Considera-se também que as pessoas que não puderam pagar por seus enterramentos ou que vieram a falecer no hospital, independentemente de sua ligação com a Companhia, podem ter sido inumadas no cemitério no Pilar

Assim sendo, o Cemitério localizado no Polo Pilar do bairro do Recife não foi exatamente o mesmo *soldaaten begraafplaats*, “cemitério dos soldados”, ou *hospitaalskerkhof*, “cemitério do hospital” relatado na Cidade do Cabo. Antes, serviu principalmente ao Hospital da Companhia instalado no Forte de São Jorge, em que os soldados e marinheiros da WIC e a população carente da época foram sepultados, com ou sem registros oficiais, em que, talvez, também tenham sido sepultados os órfãos acomodados provisoriamente no Hospital. Sob uma administração de orientação religiosa calvinista (*Gasthuisvader*, *Gasthuismoeder*, diáconos e consoladores dos enfermos), mas sob cuidados médicos seculares, tanto formados nas escolas de medicina das Províncias Unidas quanto oriundos de outros países. Essa orientação religiosa não parece ter sido determinativa, mas oferecia alguns princípios gerais que permitiriam o sepultamento fora de terrenos consagrados e sem acompanhamentos funerários. São indícios de uma administração com menos rigor eclesiástico, com rotina mais prática, em que as covas poderiam ser abertas como atividades ordinárias dos funcionários do hospital.

Seu uso não parece ter sido de longa duração, pois caso os portugueses tenham chegado a tomar conhecimento deste cemitério, não se importaram em exumar os cadáveres da praia. Deixaram ao mar e ao tempo para que se encarregassem de apagá-los da memória. Nesta

perspectiva, o Cemitério do Hospital no Pilar descobre-se como o lugar de depósito das crenças a respeito do além-túmulo de um sistema religioso de base cristã calvinista, mas de execução mais voltada à secularidade, ao contrário de cemitérios católicos e judeus típicos, lidando com problemas diários de falta de recursos para itens de higiene básica e de alimentação, durante uma série de lutas contra os inimigos, a fome, as doenças e a própria morte.

5. REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Marcos A. G de M. **Jesuítas em Olinda: Igreja de Nossa Senhora da Graça, herança e testemunho.** Tese (doutorado) do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Recife: o Autor, 1995. 483 p.

ALBUQUERQUE, Marcos; LUCENA, Veleda. **Arraial Novo do Bom Jesus: consolidando um processo, iniciando um futuro.** Recife: Graftorre Ltda., 1997. 225 p.: il.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina comédia.** 1304-21. Trad.: José Pedro Xavier Pinheiro, 1822-1882. Atena: São Paulo, 1955. Versão para e-book: eBooksBrasil, 2003. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/divinacomedia.html>

ÁLVARES, Ricardo Luís Barbeito. **A Bilhardice: projecto de intervenção estético-artística para a cidade do Funchal.** Dissertação (Mestrado em Arte e Património: no Contemporâneo e Actual) – Universidade da Madeira, 2009. Disponível em: <http://www.ricardobarbeito.com/a-bilhardice-projecto-de-intervencao-estetico-artistica-para-a-cidade-do-funchal-2/>. Último acesso em: 12 abr. 2013.

ANDRÉ, Paula. Modos de pensar e construir os cemitérios públicos oitocentistas em Lisboa: o caso do Cemitério dos Prazeres. **Revista de História da Arte**, n. 2, 2006. Instituto de História da Arte da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. Disponível em: http://www.iha.fcsh.unl.pt/uploads/RHA_2_6.pdf. Acesso em: 25 jun. 2014.

ANDREWS, Kenneth R. **Elizabethan Privateering 1583-1603.** Cambridge: Cambridge University Press, 1964. 286 p. Disponível em: https://books.google.com.br/books/about/Elizabethan_Privateering_1583_1603.html. Último acesso em: 10 maio 2015.

ARCEBISPADO DA BAHIA. **Constituições primeyras do Arcebispado da Bahia ...** Lisboa Occidental: na Officina de Pascoal da Sylva, Impressor de Sua Magestade, 1719. - [20], 618 p., [2], 32, 187 p.; 2º (29 cm). Versão digitalizada. Disponível em: <http://purl.pt/24092>. Acesso em 15 jan. 2015.

ARCHAEOLOGY CONTRACTS OFFICE. **Prestwich Precinct Revitalisation Erven 738, 734, 564, 202, 566 Green Point: stage 1 heritage assessment – the identification of indicators and constraints.** Cidade do Cabo (África do Sul): University of Cape Town/Dept. of Archaeology, nov. 2011. 77 p.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente.** Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. 312 p. Trad.: Priscila Viana de Siqueira.

AUGÉ, Marc. **Non-places: introduction to anthropology of supermodernity.** Trad. Inglês John Howe. Nova Iorque: Verso, 1995. Disponível em: http://books.google.com.br/books?id=LMr8_pXJgdwC&pg=PA42&hl=pt-BR&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false. Último acesso em: 12 abr. 2013.

BARLÉU, Gaspar. **História dos fatos recentemente praticados durante oito anos no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974. Prefácio e notas de Mário G. Ferri. (Reconquista do Brasil, v. 15). 414 p.

BARNES, Donna R. **Street scenes**, Leonard Bramer's drawings of seventeenth-century daily life. Hofstra Museum exhibition, 1991. Hofstra University, Hempstead, New York. Disponível em: http://historyofwork.iisg.nl/detail_dictionary.php?know_id=51604. Acesso em: 25 jun. 2014.

BARRETO, Ângela Maria Maranhão. **O Recife através dos tempos: formação da sua paisagem**. Recife: Fundarpe, 1994. 153 p. il. ISBN 85.7240-029-X.

BASSLER, W. O Recife visto do Alto da Sé. In: BOJUNGA, Claudia. Olinda garimpada. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. 12 abr. 2009. Fundação Biblioteca Nacional: Rio de Janeiro/Dresden (Alemanha), 1847. Litografia. Disponível em: http://www.rhbn.com.br/uploads/docs/images/images/DSF_9131.jpg. Acesso em: 6 jun. 2015.

BASTOS, Mário Jorge da Motta. Pecado, castigo e redenção: a peste como elemento do proselitismo cristão (Portugal, séculos XIV/XVI). **Tempo**, Revista digital de História do Departamento e Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1997, pp. 183-205. Disponível em: http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/artg3-8.pdf. Acesso em: 25 jun. 2014.

_____. A Realeza e a saúde pública em Portugal (séculos XIV-XVI). **Passagens, Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica**, v. 5, n.1, Rio de Janeiro, jan.-abr. 2013, pp. 29-51.

BEHRENS, Ricardo Henrique B. **A Capital colonial e a presença holandesa de 1624-1625**. 2004. Dissertação (mestrado) do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Bahia (FFCH). Salvador: o autor, 2004. 147 p.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução da Vulgata pelo Pe. Matos Soares. Rio de Janeiro: Gamma/Paulinas, 1980. 1360 p.

BLANCHARD, Philippe; GEORGES, Patrice. Le cimetière juif de Châteauroux : informations historiques, résultats archéologiques et approche comparative. **Revue de l'Académie du Centre**, 2010, pp. 33-57

BLANCHARD, Philippe; KACKI, Sacha; ROUQUET, Jérôme. Populations des cimetières d'hôpitaux : un reflet de leur fréquentation ? La Madeleine à Orléans (Loiret) aux Xème-XIème siècles. In: DELATTRE, Valérie; SALLEM, Ryadh. (eds.). **Décrypter la différence: lecture archéologique et historique de la place des personnes handicapées dans les communautés du passé**. Paris: CQFD Éditions, 2009, pp. 157-162. Disponível em: https://www.academia.edu/1551199/Populations_des_cimeti%C3%A8res_dh%C3%B4pitaux_un_reflet_de_leur_fr%C3%A9quentation_La_Madeleine_%C3%A0_orl%C3%A9ans_loiret_aux_X%C3%A8me_XI%C3%A8me_si%C3%A8cles_Populations_of_cemeteries_hospitals_a_reflection_of_their_attendance_Madeleine_in_Orleans_Loiret_X-XI_centuries. Acesso em: 30 ago. 2015.

BLOCH-SMITH, Elizabeth. Judahite Burial Practices. **Journal for the Study of the Old Testament**, Supplement Series 123, JSOT/ASOR Monograph Series 7. Sheffield/Worcester (Inglaterra): Sheffield Academic Press, 1992. ISSN 0309-0787

BONGESALTENSIS, Andreas Drewisch. Kaart van Mauritsstad en Recife: Grondt-teyckeningh van het Eylandt Antoni Vaaz het Recif ende vastelandt aende haven van Perambuco in Brasil in Caert gebracht door den Ingenieur Andreas Drewisch Bongesaltensis in Julio A:o 1631. [s. l.]: 1631. In: THE DUTCH NATIONAL ARCHIVES. **Atlas of Mutual Heritage and the Nationaal Archief**. Cf. Nationaal Archief, Den Haag, inv. nrs. VELH0619.74 en VEL0712. Aquarela sobre papel, 43,5 x 68,5 cm. Disponível em: <http://www.gahetna.nl/collectie/archief/ead/index/eadid/4.VEL/node/c01%3A1.c02%3A4.c03%3A2.c04%3A1.c05%3A3.c06%3A3./open/c01:1.c02:4.c03:2.c04:1.c05:3.c06:3.#c01:1.c02:4.c03:2.c04:1.c05:3.c06:3>. <http://www.atlasofmutualheritage.nl/nl/Kaart-Mauritsstad-Recife.8581>.

BOTELLA ORTEGA, Daniel; CASANOVAS MIRÓ, Jordi. El Cementerio judío de Lucena (Córdoba). **Miscelanea de Estudios Arabes y Hebreos - MEAH. Sección Hebreo**, Norteamérica, 58, dez. 2009, pp. 3-25. Disponível em: <http://www.meahhebreo.com/index.php/meahhebreo/article/view/65>. Acesso em: 5 jul. 2015. eISSN 2340-2547 | ISSN. 1696-585X

BRAMER, Leonaert. Begrafenisondernemers ('Ter begrafenis'). 1650-55. In.: WESTFRIES MUSEUM. **Expositie: Leonard Bramer: Straatwerken**. Hoorn (Holanda), 14 dez. 2013 - 2 mar. 2014. Disponível em: http://www.galleries.nl/f0180000/0179954bramer_1.jpg. Acesso em: 13 jul. 2015.

BRÈS, Guido de. **Confissão de Fé Belga**. Tournay (Bélgica): 1561. Disponível em: <http://www.igrejasreformadasdobrasil.org/doutrina/confissao-belga>. Acesso em: 30 jun. 2015.

BRITTO, Rosângela Marques de. **A Invenção do patrimônio histórico musealizado no bairro da Cidade Velha de Belém do Pará, 1994-2008**. Dissertação (Mestrado em Museologia e Patrimônio) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro; MAST, Rio de Janeiro, 2009. 145f.

BUDJA, Mihael. The archaeology of death: from 'social personae' to 'relational personhood'. **Documenta Praehistorica**, n. XXXVII, 2010, pp. 43-54.

CARRARA, Sérgio. **Tributo a Vênus: a luta contra a sífilis no Brasil, da passagem do século aos anos 40**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1996. 339 p. ISBN: 85-85676-28-0.

CASTRO, Vanessa de. **Das Igrejas ao cemitério: políticas públicas sobre a morte no Recife do século XIX**. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 2007. 312 p.

CASTRO, Viviane Ma. C. de. **Marcadores de identidades coletivas no contexto funerário pré-histórico do Nordeste do Brasil**. 2009. Tese (doutorado) do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Recife: a Autora, 2009. 309 fls.

_____. O Espaço funerário como lugar de memória. **Clio**, Recife, v. 25, n. 2, pp. 139-154, 2010.

CAVALCANTI, Vanildo Bezerra. **Recife do Corpo Santo**. 2. ed. Bagaço: Recife, 2009. 397 p.

CECI - Centro de Estudos Avançados da Conservação Integrada. Textos e imagens que retratam a história do Istmo do século XVI ao século XXI. In: _____. **Istmo de Olinda e Recife [on line]**. Recife: CECI, 2004. Disponível em: <http://www.ceci-br.org/istmo/index.html>. Acesso em 02 ago. 2015.

CESSFORD, Craig. The St. John's Hospital Cemetery and Environs, Cambridge: Contextualizing the Medieval Urban Dead. **Archaeological Journal**, v. 172, n.1. Londres: Routledge, 2015, pp. 52-120. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/00665983.2014.984960>. Acesso em 26 jul. 2015

CORTE REAL, João de Macedo; VELLOSO, Diogo da Silveira. Imagem sem título [Planta do bairro do Recife]. In: SILVA, Terezinha de Jesus M. V. **Coleção imagens do período colonial**: Pernambuco. Arquivo Histórico Ultramarino: Lisboa, 1733. Disponível em: http://www.sudoestesp.com.br/doc/arquivos/681/img_1/img_10.jpg. Acesso em 13 set. 2015.

COX, Glenda. **Cobern street burial ground**: investigating the identity and life histories of the underclass of eighteenth century Cape Town. 1999. Dissertação (mestrado) em Arqueologia da University of Cape Town. 1999. 244 p.

CRIADO BOADO, Felipe (dir.) et al. **Arqueología del Paisaje**: el área Bocelo – furelos entre los tiempos paleolíticos y medievales. Galícia: Dirección Xeral do Patrimonio Histórico e Documental D.L., 1991. Serie Arqueoloxía Investigación 6.

CYMBALISTA, Renato. Territórios de cidade, territórios de morte: urbanização e atitudes fúnebres na América portuguesa. In: Seminário de História da Cidade e do Urbanismo, 2004. **Anais...** v. 8, n. 2, 2004. Disponível em: <http://www.anpur.org.br/revista/rbeur/index.php/shcu/article/view/985/960>. Acesso em: 25 jun. 2014.

_____. **Seminário Verbo Conjugado 2009**. Mesa 1_ Espaço e Acontecimento / Espaço como instrumento persuasivo do acontecimento. Discussão sobre a potencialidade performática de instalações e intervenções urbanísticas. Participantes: Sam Ely & Lynn Harris, Renato Cymbalista e Daniela Labra (mediadora). 7 jul. 2009. Disponível em: <http://iptv.usp.br/portal/video.action?idItem=2957>. Acesso em 30 jan. 2015.

DEBRET, Jean-Baptiste. **Voyage pittoresque et historique au Brésil, ou séjour d'un artiste français au Brésil, depuis 1816...** Paris: Firmin Didot Frères, 1834 – 1839. Digitalizadas por The Miriam and Ira D. Wallach Division of Art, Prints and Photographs, New York Public Library digital collections. The New York Public Library digital collections. Disponível em: <http://digitalcollections.nypl.org/collections/voyage-pittoresque-et-historique-au-brsil-ou-sjour-dun-artiste-franais-au-brsil#/?tab=about&scroll=89>. Acesso em: 13 jul. 2015

DELUMEAU, Jean. **De Religiões e de Homens**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

DEVALIÈRE, Jean-François. **Les croix de chemin et croix et pierres des morts**: Information générale sur les croix de chemin. Dijon (França): Réseau Canopé. Disponível em: http://www.cndp.fr/crdp-dijon/IMG/pdf/b_croix_chemin.pdf. Acesso em: 02 set. 2015.

DIOCESE DO FUNCHAL. **Constituições synodais do Bispado do Funchal**: feitas & ordenadas por Dom Ieronymo Barreto, bispo do dito bispado. Lisboa: por Antonio Ribeiro, 1585. - [16], 188 p.; 2° (29 cm). Versão digitalizada. Disponível em: http://purl.pt/14683/4/res-133-a_PDF/res-133-a_PDF_24-C-R0150/res-133-a_0000_capa-cap_a_t24-C-R0150.pdf. Acesso em 15 jan. 2015.

DIXON-KENNEDY, Mike. **Encyclopaedia of Russian and Slavic myth and legend**. 2 ed. ABC-Clío: Santa Barbara, (Califórnia), 1998 [1959]. 392 p.

DUARTE, Jôuldes M.; RAMOS, Ana Catarina P. T. Alterações na Paisagem Urbana do Bairro do Recife, uma Perspectiva Arqueológica. In.: MELO, Patrícia Pinheiro de. História ambiental: debates interdisciplinares. 18-22 nov. 2013, Recife, PE. **Anais eletrônicos...** Recife: Editora da UFPE, 2014, pp. 76-92. Disponível em: https://www.ufpe.br/editora/ufpebooks/his_amb/. Acesso em: 29 jun. 2015.

DÜRING, Bleda S. Burials in context: the 1960s inhumations of Çatalhöyük East. **Anatolian Studies**, n. 53, 2003, pp. 1-15. Disponível em: <https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/14155/B.S.+D%FCring+-+Burials+in+context.pdf;jsessionid=D4A8AE65E5AFFA5963E19D6A99954BC4?sequence=5>. Acesso em: 20 jun. 2014.

EL GRECO (DOMINICO THEOTOCOPULI). **El Entierro del señor de Orgaz** (El Entierro del conde de Orgaz). Toledo: 1586-88. Óleo sobre tela de 4,80 x 3,60 metros. Versão digital: Wikimedia commons. Disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/ff/El_Greco_-_The_Burial_of_the_Count_of_Orgaz.jpg. Acesso em: 13 out. 2014

ELIAD, Mircea. **O Sagrado e o profano**. Martins Fontes: São Paulo, 1992. Tradução: Rogério Fernandes. Versão digital. 109 p.

FAGUNDES, Marcelo. O Conceito de Paisagem em Arqueologia: os lugares persistentes. **Holosenviroment**, v. 9, n. 2, 2009, p. 301-315.

FALCONE, Ana Luiza et al. **Bairro do Recife, planejamento interpretativo**: Relatório da equipe social. Recife: Empresa de Urbanização do Recife – URB, 2002.

FERREIRA, Maria Teresa; NEVES, Maria João Neves; WASTERLAIN, Sofia N. Lagos leprosarium (Portugal): evidences of disease. **Journal of Archaeological Science**, v. 40, 2013, pp. 2298-2307

FINNEGAN, Erin. **Buried beyond Buitengracht**: interrogating cultural variability in the historic "informal" burial ground of Prestwich Street, Cape Town. 2006. Dissertação (mestrado) em Arqueologia. University of Cape Town, 2006. Disponível em: <https://open.uct.ac.za/handle/11427/4170>. Acesso em: 16 jul. 2015

FISHER, Roger C.; CLARKE, Nicholas J. Death, cremation and columbaria in the culture of Dutch Christian Calvinist South Africa. **Sajah**, v. 25, n. 2, 2010, pp. 69–80. ISSN 0258-3542

FOX, Douglas; WHITLEY, H. Michell. Mapa da Cidade de Recife/PE do Ano de 1906. Instituto de Engenheiros Civis: Londres, 1906. In: **LABORATÓRIO TOPOGRÁFICO DE PERNAMBUCO: cartografia histórica**. Disponível em: <http://www.labtopope.com.br/cartografia-historica/>. Acesso em: 8 jun. 2015.

FUNDAÇÃO PRÓ-MEMÓRIA. **Imagens do Brasil Holandês: 1630-1654**. Ministério da Cultura: Brasília, 1987. Texto de Evaldo Cabral de Mello. 134 p.

FUNDAÇÃO SERIDÓ. **I Relatório parcial das atividades de acompanhamento arqueológico para as obras de implantação do Projeto de Requalificação Urbanística do Pilar (I)**. Fundação Seridó: Recife, 29 jan.-17 mar. 2010. 63 p.

_____. **Relatório parcial de atividades da pesquisa arqueológica antecedente às obras de implantação do Projeto de Requalificação Urbanística do Pilar (VIII): Quadra 55**. Fundação Seridó: Recife, 07 jan-31 maio 2013. 55 p.

_____. **Relatório parcial de atividades da pesquisa arqueológica antecedente às obras de implantação do Projeto de Requalificação Urbanística do Pilar (XII): Quadra 55**. Fundação Seridó: Recife, 07 jan-31 maio 2013. 57 p.

_____. **Relatório parcial de atividades da pesquisa arqueológica antecedente às obras de implantação do Projeto de Requalificação Urbanística do Pilar (XIV): Quadra 55 - apresentação das atividades realizadas**. Fundação Seridó: Recife, 01 jun.-31 dez. 2013. 55 p.

GALVÃO, Viviane. **Religiosidade e morte: instrumentos do projeto colonial português**. Columbia (Estados Unidos): Stanley South, 1995. 63 p. Série Historical Archaeology in Latin America.

GIUSTINA, Lêda Barnardi Della. **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**. 2010. Dissertação (mestrado) do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Urbano da Universidade Federal de Pernambuco. CAC. Recife, 2010

GODINHO, Anabela S. de D. Lisboa através dos registos paroquiais da Sé: população e sociedade (séc. XVI-XVIII). In: Congresso Histórico Internacional – As cidades na História: População. **Atas...** Guimarães, Portugal, 24-26 out. 2012. Disponível em: http://www.ghp.ics.uminho.pt/eu/ficheiros%20de%20publica%C3%A7%C3%B5es/IV%20Relat%C3%B3rio/I%20Congresso%20Internacional%20GMR/Anabela%20Godinho_Lisboa%20atrav%C3%A9s%20dos%20registos.pdf. Acesso em: 20 jun. 2014.

GOMES, Saul António. A religião dos clérigos: vivências espirituais, elaboração doutrinal e transmissão cultural. In: JORGE, Ana Maria C. M.; RODRIGUES, Ana Maria S. A. (coord.). **Formação e limites da cristandade**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 339-422. (História Religiosa de Portugal, v. 1, dir. Carlos Moreira Azevedo).

GRAHAM, Maria. **Diário de uma viagem ao Brasil e de uma estada nesse país durante parte dos anos de 1821, 1822 e 1823**. Trad.: Américo Jacobina Lacombe. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956. Coleção Brasileira, v. 8 GF. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/diario-de-uma-viagem-ao-brasil-e-de-uma-estada-nesse-pais-durante-parte-dos-anos-de-1821-1822-e-1823>. Acesso em: 7 maio 2015.

GUERRA, Flávio. **Velhas igrejas e subúrbios históricos**. Série Evocações históricas do Recife. Recife: Prefeitura Municipal do Recife/Departamento de Documentação e Cultura, 1970. 270 p.

HACHLILI, Rachel. **Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period**. Leiden (Holanda) Boston (Estados Unidos): Brill, 2005. 710 p. Supplements to the Journal for the Study of Judaism, v 94.

HULSMAN, Lodewijk A.H.C. **Colonial fortifications in Brazil**: preliminary inventory part 1. Historical research in the Netherlands. (Contributions to the Atlas of Dutch Brazil). Amsterdam: New Holland Foundation, 2015. Disponível em: http://www.newhollandfoundation.nl/wp-content/uploads/2015/03/Report-rest-2015_@@.pdf. Último acesso em: 19 abr. 2015.

HURLBUT, Jesse Lyman. **História da Igreja Cristã** [versão digital]. São Paulo: Vida, 1979. ISBN 85-7367-167-X

INSTITUT NATIONAL DE RECHERCHES ARCHEOLOGIQUE PREVENTIVES – INRAP. **Les surprises des sous-sols du boulevard Sébastopol**: archéologie du cimetière de la Trinité. Paris: République Française/Ministère de la Culture e de la Communication/Ministère de l'Éducation Nationale, de l'Enseignement Supérieur e de la Recherche, 27 fev. 2015. Comunicado à Imprensa.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo Demográfico, 2010**. Resultados do universo: características da população e domicílios. Disponível em <<http://www.ibge.gov.br>>. Último acesso em: 25 set. 2015.

INTERNATIONAL COUNCIL ON MONUMENTS AND SITES – ICOMOS. **Declaración de Foz do Iguaçu**. Quebec: out. 2008.

JANSSONIUS, Johannes; VISSCHER, Claes Janszoon. De Stat Olinda de Pharnambuco, verover by den E. General Hendrick C. Lonck. Amsterdã:1630. In: BIBLIOTECA DIGITAL DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SÃO PAULO. **Cartografia Histórica**. Disponível em: http://www.cartografiainhistorica.usp.br/mapas/MAPA_603/OID_29/OID29.jpg. Acesso em: 12 out. 2015

KACKI, Sacha; RAHALISON, Lila; RAJERISON, Minoarisoa; FERROGLIO, Ezio; BIANUCCI, Raffaella. Black Death in the rural cemetery of Saint-Laurent-de-la-Cabrerisse Aude-Languedoc, southern France, 14th century: immunological evidence. **Journal of Archaeological Science**, Elsevier, v. 38, 2011, pp. 581-587.

KARNOUTSOS, Carmela. **Old Bergen Church Cemetery / Dutch Reformed Church Cemetery**. Jersey City, past and present [on line]. National Register of Historic Places/New

Jersey Register of Historic Places. Jersey City: New Jersey City University, 2001-2007a.

Disponível em:

http://www.njcu.edu/programs/jchistory/Pages/O_Pages/Old_Bergen_Church_Cemetery.htm.

Acesso em: 5 jul. 2015.

_____. **Old Bergen Reformed Church / Dutch Reformed Church**. Jersey City, past and present [on line]. National Register of Historic Places/New Jersey Register of Historic Places.

Jersey City: New Jersey City University, 2001-2007b. Disponível em:

https://www.njcu.edu/programs/jchistory/pages/O_Pages/Old_Bergen_Church.htm. Acesso

em: 5 jul. 2015.

KOHLER, Kaufmann. Burial. In: **JewishEncyclopedia.com**: the unedited full-text of the 1906 Jewish Encyclopedia. Kopelman Foundation: 2002-2011 [1906]. Disponível em:

<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/3842-burial>. Acesso em 23 jul. 2015.

KOK, Maria da Glória. **Os Vivos e os mortos na América portuguesa**: da antropologia à água do batismo. Campinas-SP: Unicamp, 2001. 183 p.

KOK, Maria da Glória. **Os Vivos e os mortos na América portuguesa**: da antropologia à água do batismo. Campinas-SP: Unicamp, 2001. 183 p.

KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**: "travels in Brazil". Trad.: Luiz da Câmara Cascudo. Recife: Companhia Editora Nacional, 1942. Coleção Braziliiana v. 221 [on line].

Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/viagens-ao-nordeste-do-brasil>. Acesso

em: 13 jun. 2015.

LACERDA, Norma. Intervenções no bairro do Recife e no seu entorno: indagações sobre a sua legitimidade. **Sociedade e Estado** [online], Brasília, v. 22, n. 3, pp. 621-646, set.-dez.

2007. ISSN 0102-6992. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v22n3/06.pdf>>. Último acesso em: 14 out. 2015.

LAET, Joannes de. Vista de Marin d'Olinda de Pernambuco, Brasil. Vista de Recife de Pernambuco, Brasil. Inclui fortificações, navios, igrejas, habitações, canhões, cercas paliçadas e cruz. In: _____. **Historie ofte Iaerlijck verhael van de verrichtinghen der**

Geotroyeerde West-Indische Compagnie... Leiden: Bonaventuer & Abraham Elsevier, 1644. Versão digital: JCB Archive of Early American Images. Disponível em:

<http://jcb.lunaimaging.com/luna/servlet/detail/JCB~1~1~6234~9600001:-top--Marin-d-Olinda-de-Pernambuco->

LECLERQ, Henri; CABROL, Fernand. Ad Sanctos. In: _____. **Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie**. V. 1, parte 1. Paris: Letouzey et Ané, 1920. 852 p. Disponível em:

<https://archive.org/details/dictionnairearcv1p1cabr>. Acesso em: 04 maio 2015.

LEVY, Norman. Somerset Hospital: South Africa's oldest hospital. **South Africa Medical Journal**, jun. 2010, v. 100, n. 6.

LIRA, Flaviana Barreto. O Olhar sobre o lugar: o istmo de Olinda e Recife na visão dos memorialistas. In: PEIXOTO, Elane Ribeiro; DERNTL, Maria Fernanda; PALAZZO, Pedro Paulo; TREVISAN, Ricardo (Org.). **Tempos e escalas da cidade e do urbanismo**: Anais do XIII Seminário de História da Cidade e do Urbanismo. Brasília, DF: Universidade Brasília-

Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, 2014. Disponível em:
<http://www.shcu2014.com.br/content/olhar-lugar-istmo-olinda-e-recife-na-visao-dos-memorialistas>.

LOPES, Alfredo Luiz. **O Hospital de Todos os Santos hoje denominado de S. José:** contribuições para a historia das sciencias medicas em Portugal. Lisboa: Imprensa Nacional, 1890.

LUBAMBO, Cátia Wanderley. **O Bairro do Recife:** entre o Corpo Santo e o Marco Zero. Recife, Companhia Editora de Pernambuco/Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1991. 168 p. “Coleção Gilberto Freyre, 01”.

MACKENZIE, Donald. **Egyptian myth and legend:** with historical narrative, notes on race problems, comparative beliefs, etc. Gresham Publishing Co.: Londres, 1907. 379 p.

MADRUGA, Manoel. **Terrenos de Marinha.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1928, Vol. I, p. 71.

MARTIN, Gabriela. **Pré-História do nordeste do Brasil.** 5. ed. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013. 434 p.

MEIRELLES, Ricardo. No berço do Recife, o pior do Recife: moradores do bairro mais antigo da capital de Pernambuco têm a menor renda e os piores indicadores de saneamento da cidade. **Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento.** Notícias. PNUD Brasil: Recife, 06 fev. 2006a. Notícias. Disponível em: <http://www.pnud.org.br/Noticia.aspx?id=787>. Acesso em 12 out. 2015.

_____. Plano prevê urbanizar pior área do Recife: Comunidade do Pilar, incrustada no bairro mais antigo e que tem a população de menor renda da cidade, deve receber estrutura básica. **Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento.** Notícias. PNUD Brasil: Recife, 06 fev. 2006b. Notícias. Disponível em: <http://www.pnud.org.br/Noticia.aspx?id=790>. Acesso em 12 out. 2015.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O Negócio do Brasil:** Portugal, os Países Baixos e o Nordeste 1641-1669. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998. 266p. ISBN 8586020761

_____. **Olinda Restaurada:** guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654. 3. ed. Editora 34: São Paulo, 2007.

MELLO, José Antônio Gonsalves. Uma história dos judeus no Brasil. **Nossa Revista.** Recife, Associação dos Empregados do Comércio do Recife, a.5, n.2, p 21, set., 1935.

_____. **Tempo dos Flamengos.** 3. Ed. Recife: Massangana, 1987. 294 p.

MEMO - MEDIEVAL MEMORY ONLINE. **Description - Monastery:** Leiden, St. Caecilia's Monastery. Utrecht University, Medieval Memoria Online v. 1, 2015. Disponível em: <https://memodatabase.hum.uu.nl/memo-is/detail/index?detailId=821&detailType=Monastery>. Acesso em: maio 2015.

MENACHEMSON, Nolan. A Brief History of Jewish Burial. In: _____. **A Practical Guide to Jewish Cemeteries**. Bergenfield (Estados Unidos): Avotaynu, 2007, pp. 1-7.

MENEZES, José Luiz da M. **Atlas Histórico Cartográfico do Recife**. Recife: Editora Massangana, 1988.

_____. **Arqueologia do Recife – Bairro de São José**: presença holandesa. Recife: o Autor [Impressão disponibilizada na Biblioteca Específica da Cidade do Recife, na Rua do Bom Jesus, bairro do Recife].

_____. **Olinda e o Recife**. Recife, 2012. 22 slides em formato eletrônico com extensão “.ppt” cedidas pelo autor.

_____. **Os Vários lados do Recife**: um ensaio de memória e histórias urbanas. Fundação Roberto Marinho: 2001. Recife: o Autor [Impressão disponibilizada na Biblioteca Específica da Cidade do Recife, na Rua do Bom Jesus, bairro do Recife].

_____. **Quem é “mais” no Recife Antigo**. Fundação Roberto Marinho, 2001. Recife: o Autor [Impressão disponibilizada na Biblioteca Específica da Cidade do Recife, na Rua do Bom Jesus, bairro do Recife].

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **História e evolução dos hospitais**. Rio de Janeiro: Ministério da Saúde, 1944 [1965]. 588 p.

MIRANDA, Carlos A. C. **A Arte de curar nos tempos da Colônia**: limites e espaços da cura. 2. ed. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011. 524 p.

MIRANDA, Bruno R. F. O Sistema de defesa da barra e do Porto do Recife no século XVII. **Clio**, série arqueológica [on line], Recife, n. 16, pp. 87-101, 2003. Disponível em: <https://www.ufpe.br/cliuarq/images/documentos/2003-N16/2003a6.pdf>. Acesso em: 04 fev. 2015.

_____. **Fortes, paliçadas e redutos enquanto estratégia da política de defesa portuguesa: o caso da capitania de Pernambuco - 1654-1701**. 2006. Dissertação (Mestrado) da Universidade Federal de Pernambuco. Recife: O Autor, 2006. CFCH. História, 2006.

_____. Vida e Morte no exército da Companhia. In: _____. **Gente de guerra**: origem, cotidiano e resistência dos soldados da Companhia das Índias Ocidentais no Brasil (1630-1654). 2011. Capítulo 4. Tese (doutorado) da Universiteit Leiden, 2011, pp. 187-226. [Versão eletrônica]. Disponível em: https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/18047/Dhr_Ferreira%20Miranda%20B%20R_Proefschrift.pdf?sequence=3. Último acesso em: 16 jul. 2015.

MIRANDA, Francisco de Oliveira; AMARAL, João Garcia Velho do; ABREU, José Peixoto. Planta genográfica da Villa de S. Antonio do Recife de Pernambuco...'. Arquivo Histórico Ultramarino: Lisboa, 1763 In: SILVA, Terezinha de Jesus M. V. **Coleção Imagens do Período Colonial**: Pernambuco. Disponível em: http://www.sudoestesp.com.br/doc/arquivos/681/img_1/img_26_m2.jpg. Acesso em: 25 jun. 2015.

MOCHOLÍ MARTÍNEZ, Ma. Elvira. Cruces, caminos y muerte. In: GARCÍA MAHÍQUES, Rafael; ZURIAGA SENENT, Vicent F. (Eds.). **Imagen y cultura**: la interpretación de las imágenes como Historia cultural. v. 2. Valencia (Espanha): Biblioteca Valenciana/Generalitat Valenciana/Universitat Internacional de Gandia, 2008, pp. 1097-1116.

MORENO, Diogo de Campos. Prespectiva de Pernãobuco como se mostra olhado do Mar desta villa até A Barretta. Arquivo Nacional Torre do Tombo: Lisboa, 1609. In: SILVA, Terezinha de Jesus M. V. **Coleção imagens do período colonial**: Pernambuco. Disponível em: http://www.sudoestesp.com.br/doc/arquivos/681/img_1/img_1.jpg. Acesso em: 09 set. 2015.

MUSEU SÃO ROQUE. **História**. Disponível em: <http://www.museu-saoroque.com/pt/igreja-de-sao-roque/historia.aspx>. Acesso em: 25 jun. 2014.

NERY, Nancy S.; CASTILHO, Cláudio J. M. de. A comunidade do Pilar e a revitalização do bairro do Recife: possibilidades de inclusão socioespacial dos moradores ou gentrificação. **Humanae**, Recife, v.1, n.2, p.19-36, dez. 2008. Disponível em: <http://humanae.esuda.com.br/index.php/humanae/article/view/59>. Último acesso em: 15 out. 2015.

NETSCHER, Pieter Marinus. **Os Holandeses no Brasil**: notícia histórica dos Países-Baixos e do Brasil no século XVII. Rio de Janeiro, Brasil: Companhia Editora Nacional, 1942. Trad.: Mário Sette. Coleção Brasiliana, v. 220 [on line]. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/os-holandeses-no-brasil-noticia-historica-dos-paises-baixos-e-do-brasil-no-seculo-xvii>. Último acesso em: 19 jul. 2015.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Revista Projeto História**, São Paulo, n. 10, pp. 7-28, 1993.

OLIVEIRA, H. R. S. O Tribunal do Santo Ofício: primeira visita do tribunal às partes do Brasil - Bahia e Pernambuco (1591-1595). Semana de Humanidades do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA), da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, XVI. **Anais...** Natal: 20-24 out. 2008. Disponível em: [http://www.cchla.ufrn.br/humanidades/ARTIGOS/GT26/O%20TRIBUNAL%20DO%20SANTO%20OFICIO%20PRIMEIRA%20VISITA%20DO%20TRIBUNAL%20PARTES%20DO%20BRASIL%20-%20BAHIA%20E%20PERNAMBUCO%20\(1591-1595\).pdf](http://www.cchla.ufrn.br/humanidades/ARTIGOS/GT26/O%20TRIBUNAL%20DO%20SANTO%20OFICIO%20PRIMEIRA%20VISITA%20DO%20TRIBUNAL%20PARTES%20DO%20BRASIL%20-%20BAHIA%20E%20PERNAMBUCO%20(1591-1595).pdf). Último acesso em: 10 jun. 2013.

OLIVEIRA, Maria G. G. **Uma “Irmandade” volante do século XVIII**: o folheto lágrimas das almas. Comunicação feita no Instituto de Cultura Portuguesa (FLUP). Dez. 1991. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2657.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2014.

PAES, Maria Paula D. C. **A Sociedade do Corpo Místico**: a formação do Império e a fundação da América portuguesa. 2006. Tese (doutorado) do Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2006. 288 p. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/988/browse?value=Maria+Paula+Dias+Couto+Paes&type=author>. Acesso em: 20 jun. 2014.

PATRICK, Mary; CLIFT, Harriet. **Archaeological Impact Assessment Green Point Common Erf 1059, Green Point**. Prepared for Cape Town Metropolitan Council Environmental Resource Management Department. Cidade do Cabo (África do Sul): Cape Archaeological Survey cc, maio 2006. 33 p.

PATRICK, Mary; MANHIRE, Tony; CLIFT, Harriet. **Background history and trial excavations on Church Square Cape Town**. Prepared for Urban Design Unit of City Cape Town. Cidade do Cabo (África do Sul): Cape Archaeological Survey cc, jan. 2006. 31 p.

PEARSON, Mike Parker. **The Archaeology of death and burial**. Texas A&M University Press, College Station, 2002.

PEREIRA, Geraldo. A Medicina e os médicos de Pernambuco: O Pioneirismo da ciência e a procrastinação do ensino. **Clio** Revista de Pesquisa Histórica, n. 24, v. 2, Recife: UFPE, 2006, pp. 249-279. Disponível em: <http://www.revista.ufpe.br/revistaclio/index.php/revista/article/viewFile/655/499>. Acesso em 14 jul. 2015.

PEREIRA, José Hygino D. Nótulas Diárias do Alto Governo Neerlandês no Brasil. In. LABORATÓRIO DE TECNOLOGIA DA INFORMAÇÃO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO (LIBER). **Monumenta Hyginia**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2004-2005 (1886). Responsáveis: Ney Dantas; Marcos Galindo. Disponível em: <http://www.liber.ufpe.br/hyginia/monumenta.jsp>. Acesso em: 01 set. 2015.

PEREIRA DA COSTA, Francisco A. Anais Pernambucanos. In. LABORATÓRIO DE TECNOLOGIA DA INFORMAÇÃO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO (LIBER). **Pergunte a Pereira da Costa**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 20-- (1951). Responsáveis: Ney Dantas; Marcos Galindo. Disponível em: <http://www.liber.ufpe.br/pc2/anais.jsp>. Acesso em: 30 set. 2015

PESSIS, Anne-Marie *et al.* Evidências de um cemitério de época colonial no Pilar, bairro do Recife, PE. **Clio** [on line], v. 28, n. 1, pp. 133-159. UFPE, 2013. Disponível em: https://www.ufpe.br/cliuarq/images/documentos/V28N1-2013/evidencias_cemiterio.pdf. Último acesso em: 10 jun. 2015.

PLANO DA VILLA DO RECIFFE DE PERNÂBUCO E PARTE DA COSTA ATHE A PONTA DA CID. D'OLINDA. Arquivo Distrital de Évora, 1776. In: SILVA, Terezinha de Jesus M. V. **Coleção imagens do período colonial: Pernambuco**. Disponível em: http://www.sudoestsp.com.br/doc/arquivos/681/img_1/img_18_m2.jpg

PONTUAL, Virgínia. Experiências urbanísticas e representações de cidade: o Recife civilizado. In: PONTUAL, Virgínia; CARNEIRO, Ana Rita Sá (orgs.). **História e paisagem: estudos urbanísticos de Recife e São Luís**. Recife: Bagaço, 2005, 396 p. il. pp. 23-48.

POST, Frans (atribuído). **Pernambuco (Recife) von der Seeseite**. Disponível em: <http://www.luizberto.com/wp-content/2013/04/Vista-do-istimo-entre-Recife-e-Olinda-1024x657.jpg>. Acesso em 2 ago. 2015.

RAMOS, Ana Catarina P. T. Além dos mortos da Cruz do Patrão: simbolismo e tradição no uso do espaço no Recife. **Clio** [on line], Recife, v. 23, n. 2, 2008. Disponível em: www.ufpe.br/cliocarq/images/documentos/V23N2-2008/artigo3.pdf. Acesso em: 20 jun. 2014.

RAMOS, Ana Catarina P. T. *et al.* A Evolução urbana e dos sistemas construtivos na Comunidade do Pilar, bairro do Recife, Recife – PE. **Clio** [on line], Recife, v. 28, n. 2, 2013a. Disponível em: https://www.ufpe.br/cliocarq/images/documentos/V28N2-2013/relatorio_evolucao_urbana.pdf. Último acesso em: 10 jun. 2015.

RAMOS, Ana Catarina P. T. *et al.* Histórico das Normatizações de Urbanização e Descarte de Lixo no Recife (séculos XVI a XX). In.: MELO, Patrícia Pinheiro de. **História ambiental: debates interdisciplinares**. 18-22 nov. 2013b, Recife, PE. Comunicação oral.

REBOLLO, Regina Andrés. A Escola Médica de Pádua: medicina e filosofia no período moderno. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.17, n.2, abr.-jun. 2010, pp. 307-331.

RECIFE, Prefeitura do. **Atlas arqueológico do Recife**: arqueologia de reconhecimento – bairros do Recife, Santo Antônio/São José e Boa Vista – Proposta de pesquisa. Diretoria de Projetos Especiais.

_____. **Lei nº 9.691**: Considera a data simbólica da fundação da cidade do Recife. Recife: Câmara Municipal do Recife, 21 nov. 1966. Disponível em: <http://www.legiscidade.recife.pe.gov.br/lei/09691/original/1/>. Acesso em: 10 mar. 2015.

_____. **Perfil dos Bairros**: Bairro do Recife. Recife: Prefeitura do Recife, 2012. Disponível em: <<http://www2.recife.pe.gov.br/servico/bairro-do-recife>>. Último acesso em: 12 out. 2015.

_____. **Atlas de desenvolvimento humano**. Recife, 2005.

_____. **Obras urbanísticas e inclusão social da Comunidade do Pilar**. Recife: 2011. Disponível em: <<http://www2.recife.pe.gov.br/projetos-e-acoos/projetos/obras-urbanisticas-e-inclusao-social-da-comunidade-do-pilar/>>. Último acesso em: 25 set. 2012.

REIS, João José dos. **A Morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. 357 p.

RIBEIRO, Marily Simões. **Arqueologia das práticas mortuárias**: uma abordagem historiográfica. São Paulo: Alameda, 2007. 194 p. (Coleção teses).

RICHSHOFFER, Ambrosius. Diário de um soldado (1629-1632). Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1977. 189p. (Coleção pernambucana, 11) Com Olinda conquistada, do padre João Baers (Recife: SEC-PE, 1977. 54p).

RIVERA SANDOVAL, Javier. Sepulturas abiertas em la Nueva Granada. Reflexiones sobre una arqueología histórica de la muerte. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; BRITTEZ, Fernando R. (compiladores). **Arqueología histórica en américa latina**: temas y discusiones recientes. Universidade Estadual de Campinas, Museo de la Vida Rural de General Alvarado, Sociedad Colombiana de Arqueología / Ediciones Suárez, Mar del Plata, 2006. ISBN 987-1314-14-0.

RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997. 276 p.

RODRIGUES, Teresa. As Crises de mortalidade em Lisboa (séculos XVI a XIX) - uma análise global. **Boletín de la Asociación de Demografía Histórica**, v. 13, n. 2, 1995, pp. 45-74.

SÁ, Isabel dos Guimarães. As Misericórdias: da fundação à União Dinástica. In: PAIVA, José Pedro (coord.). **Fazer a História das Misericórdias**. Lisboa (Portugal): União das Misericórdias Portuguesas/Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2002, pp 19-45. (Portugaliae Monumenta Misericordiarum, v. 1).

SALATHÉ, Friedrich. **Panorama de Pernambuco**. BNDigital do Brasil/Biblioteca Nacional do Brasil: Rio de Janeiro, 18--. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon595758.jpg. Acesso em: 8 jun. 2015.

SÁNCHEZ, Tomás Parra. **Dicionário da Bíblia**. Tradução: Francisco Costa e João Boaventura. Aparecida-SP: Santuário, 1997. 229 p.

SANT'ANNA, Sabrina Mara. **A Boa morte e o bem morrer: culto, doutrina, iconografia e irmandades mineiras (1721 A 1822)**. 2006. Dissertação (mestrado) do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais. FFCH. Belo Horizonte: a Autora, 2006. 142 fls.

SARAPIN, Janice Kohl. **Old burial grounds of New Jersey: a guide**. New Brunswick (Estados Unidos): Rutgers University Press, 1994. 224 p.

SCHIETECATTE, Liesbet; HART, Tim. **Archaeological monitoring and excavation in the area of Jan van Riebeeck's earthen fort at the Grand Parade, central Cape Town**. Cidade do Cabo (África do Sul): University of Cape Town, Archaeology Contracts Office, nov. 2009, pp. 6-7. Disponível em: <http://www.taaloord.co.za/Parade%202009%20Excavation%20Report%20-%20final%20-%20updated.pdf>. Acesso em: 10 out. 2015.

SCHMITT, Jean-Claude. **Os Vivos e os mortos na sociedade medieval**. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 292 p.

SILVA, Janaína G. da F. **Modos de pensar, maneiras de viver: cristãos-novos em Pernambuco no século XVI**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2007. 161 f.

SILVA, Ilana Chaves. **Arqueologia da doença no cemitério histórico do Pilar-PE. 2015**. Dissertação (mestrado) do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Recife: a Autora, 2015 (no prelo), 137 fls.

SILVA, Leonardo Dantas. Arredores recifenses. In: COSTA, F. A. Pereira da. **Arredores do Recife**. 2. ed. autônoma. Apresentação e organização de Leonardo Dantas Silva. Inclui estudo

sobre o bairro da Capunga de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife: Fundação Joaquim Nabuco. Editora Massangana, 2001. 202 p. il. (Estudos e pesquisas, 117). ISBN 85-7019-381-5

_____. **Holandeses em Pernambuco (1630-1654)**. 2. ed. Recife: Instituto Ricardo Brennand, 2011. 368 p.

SILVA, Sérgio F. S. M. da. **Arqueologia das práticas mortuárias em sítios pré-históricos do litoral do Estado de São Paulo**. 2005. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-11072007-151325/>. Acesso em: 11 ago. 2015.

_____. **Arqueologia Funerária - corpo, cultura e sociedade**: ensaios sobre a interdisciplinaridade arqueológica no estudo das práticas mortuárias. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2014. 134 p.

SOUSA, Ana Cristina de. Arqueologia da Paisagem e a potencialidade interpretativa dos espaços sociais. **Habitus**, revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais – IFCS/UFRJ, V. 3, n. 2, pp. 291-300. Goiânia, jul.-dez. 2005.

SOUTO MAIOR, Pedro. A Religião Cristã Reformada no Brasil do século XVII: atas dos sínodos e classes do Brasil no século XVII, durante o domínio holandês. **RIHGB – Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, tomo especial dos Anais do Primeiro Congresso de História Nacional, Imprensa Nacional, 1915-1917, v. 1, pp. 707-780. Transcrição disponibilizada em: http://www.ipbotafogo.org.br/site_novo/wp-content/uploads/2015/05/4.-Presen%C3%A7a-Holandesa-no-Brasil-Religi%C3%A3o-crist%C3%A3-reformada-no-s%C3%A9culo-XVII.pdf. Acesso em: 23 set. 2015

SOUZA, Maria Angela de A. **Posturas do Recife Imperial**. Tese (doutorado) do Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPE, Recife, 2002, 312 fls.

SOUZA, Augusto Fausto de. Fortificações no Brazil: época da respectiva fundação, motivo determinativo della, sua importancia defensiva, e valor actual. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brazil**, tomo XLVIII, parte II. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1885. Disponível em: <http://www.ihgb.org.br/rihgb/rihgb1885t00482.pdf>. Acesso em 10 mar. 2015.

STOEPKER, H. Church archaeology in the Netherlands: problems, prospects, proposals. In: BESTEMAN, J. C.; BOS, J. M.; HEIDINGA, H. A. **Medieval Archaeology in the Netherlands**. Van Gorcum: Assen/Maastricht, 1990, pp. 199-218. Universiteit van Amsterdam, Albert Egges Van Giffen Instituut Voor Prae- En Protohistorie. Studies In Prae- En Protoidstorie 4: studies presented to H.H. van Regteren Altena. 379 p. ISBN 90-232-2413-2

SUASSUNA, Ariano. **O Auto da Compadecida**. 36. ed. Nova Fronteira/Agir: 2014 [1955]. 192 p. Versão digital: Lê Livros. Disponível em:

[http://www.escoladacrianca.com.br/sites/default/files/Auto%20Da%20Compdecida%20-%20Ariano%20Suassuna%20\(1\).pdf](http://www.escoladacrianca.com.br/sites/default/files/Auto%20Da%20Compdecida%20-%20Ariano%20Suassuna%20(1).pdf).

TAVARES, Aurea C. P. **Vestígios materiais nos enterramentos da antiga Sé de Salvador:** posturas das instituições religiosas africanas frente à igreja Católica em Salvador no período escravista. 2006. Dissertação (mestrado) do Programa de Pós-graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Recife: a Autora, 2006. 137 p.

TOLLENARE, L. F. de. **Notas dominicaes tomadas durante uma residência em Portugal e no Brasil nos annos de 1816, 1817 e 1818:** parte relativa a Pernambuco. Trad.: Alfredo de Carvalho. Recife, Jornal do Recife, 1905. 279 p.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar:** a perspectiva da experiência. Trad. Livia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1983.

UNIVERSITEIT LEIDEN. **Leiden Classics:** 5 questions on the origins of the university and the Dies Natalis. Leiden: Universiteit Leiden, 16 jan. 2014. Disponível em: <http://www.about.leiden.edu/internationalface/leidenclassics/leidenclassics5questionsabouttheoriginsoftheuniversityandthediesnatalis.html>. Acesso em: 24 abr. 2015

VACANT, A.; MANGENOT, E. Purgatoire. **Dictionnaire de Théologie Catholique** tomo XIII, parte 1, pp. 1163-1357. Disponível em: http://www.obrascaticas.com/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=85&Itemid=29. Acesso em: 20 jun. 2014.

VAINFAS, Ronaldo. **Jerusalém colonial.** Judeus portugueses no Brasil holandês. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, 376 p.

VAINSENER, Semira A. Cemitério dos Judeus (Recife, PE). **Pesquisa Escolar Online**, Fundação Joaquim Nabuco, Recife, 2004 (2008). Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>. Acesso em: 10 jun. 2013.

_____. Enterro judeu. **Pesquisa Escolar Online**, Fundação Joaquim Nabuco, Recife, 2008. Disponível em: http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com_content&view=article&id=255:enterro-judeu-&catid=40:letra-e&Itemid=184. Acesso em 01 fev. 2015

VAN LEEUWEN, Marco H. D. Guilds and middle-class welfare, 1550–1800: provisions for burial, sickness, old age, and widowhood. **Economic History Review**, 2012, v. 65, n. 1, pp. 61-90.

VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (dir.). **O Homem medieval.** Lisboa: Editorial Presença, 1989, pp. 211-230. Tradução de: Maria Jorge Vitar de Figueiredo.

VIEIRA, Fernando G. P. Análise historiográfica da primeira visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Brasil (1591-95). **História, imagem e narrativas**, n. 2, ano 1, abril 2006.

VILHENA, Luís dos Santos. Planta e plano da Villa de Santo Antonio do Recife Pernambuco. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1803 (1759). In: SILVA, Terezinha de Jesus M. V. **Coleção imagens do período colonial:** Pernambuco. Disponível em:

http://www.sudoestesp.com.br/doc/arquivos/681/img_1/img_13.jpg [fac-similar no Arquivo Histórico do Exército].

_____. Planta do Plano da Villa de Santo Antonio do Recife de Pernambuco situada em 8 graos e 4 minutos de latitude e 348 graos e 46 minutos de longitude na America Meridional. Biblioteca Nacional: Rio de Janeiro, 1773. In: SILVA, Terezinha de Jesus M. V. **Coleção imagens do período colonial: Pernambuco**. Disponível em: http://www.sudoestesp.com.br/doc/arquivos/681/img_1/img_61.jpg

VINGBOONS, Johannes. **Caerte van de haven van Pharnambocque met de stadt Mouritius en het dorp Reciffe met bijleggende forten en alle gelegtheden van dien**. Nationaal Archief: Haia, 1665. [Kaartcollectie Buitenland Leupe]. Disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/96/Recife-Map1665.jpg>. Acesso em 13 set. 2015.

VISSCHER, Claes Jansson. **Pascaert van de ghelegenthey van Parnambuc betrocken door Hessel Gerritsz**. Amsterdam, 1633. Disponível em: <https://www.raremaps.com/gallery/enlarge/0322gh>. Acesso em 13 set. 2015.

VREELAND, Nicholas Garretson. **Year Book of The Holland Society of New York: Bergen book, the first settlers of Bergen**. V. 3. Nova York: The Holland Society of New York, 1915. 280 p.

WÄTJEN, Herman. **Domínio colonial holandês no Brasil: um capítulo da história do século XVII**. Companhia Editora Nacional, 1938, 560p. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/brasiliana/colecao/obras/65/o-dominio-colonial-holandes-no-brasil>. Acesso em: 14 out. 2015.