**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA**

Av. Prof. Almeida Prado, 1466-Cidade Universitária-São Paulo-CEP 05508-900

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA**

**Os nós da arqueologia: leituras da paisagem e memória na igreja de
Nossa Senhora da Saúde, Rio de Janeiro – RJ**

Jackeline de Macedo

**Tese de Doutorado apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de
Arqueologia e Etnologia da Universidade de São
Paulo.**

Orientador: Prof. Dra. Margarida Davina Andreatta

Linha de Pesquisa: Cultura Material e Representações Simbólicas em Arqueologia

**São Paulo
2011**

AGRADECIMENTOS

Durante estes mais de quatro anos de Doutorado muitas pessoas passaram e deixaram suas contribuições para o meu trabalho, algumas destas pessoas ficaram, tornaram-se amigas, companheiras de trabalho, confidentes, e outras passaram.....

Agradeço primeiramente a minha família, Mãe, Pai, Irmãos, Sobrinhos, Sogra, Cunhadas e minha Avó centenária por terem suportado minha ausência, incentivando-me a não desistir do meu objetivo.

Aos meus queridos amigos que trabalharam comigo em projetos da Assessoria de Arqueologia: Rosana, Patrícia, Júlia, Ana, Regiane, Neuvânia, Jeanne, Natália, Inês, Ive, Júlio, Beto, Paulo e Marcelo por todos os momentos que passamos juntos, nos difíceis porque através deles crescemos e nos tornamos mais amigos, e pelos de felicidade para reconhecer quem realmente são nossos amigos.

A equipe que participou do Projeto de pesquisa arqueológica da igreja de Nossa Senhora da Saúde: Rosana Najjar, Beto, Julia, Julio, Paulo, Thalita, Ana e ao arquiteto Jorge Astorga fica meu reconhecimento. Agradeço em especial a Thalita Fonseca pelas plantas e desenhos. Também agradeço a Mitra Arquidiocesana do Rio de Janeiro na pessoa do Padre Arnaldo, responsável pela igreja, ao zelador o Sr. Antonio e a Márcia do Arquivo.

Aos amigos queridos Cristina Coelho e Rubens Andrade ouvidos sempre a postos para escutar, aconselhar, rir e chorar comigo quando fosse preciso. Ao Rubens, meu irmão de coração, futuro Doutor, amigo sempre presente que me ajudou na confecção das tabelas e dos esquemas. Sou grata pela belíssima Capa e pelo trabalho gráfico nas pranchas dos Anexos, sem esquecer as dicas e os palpites sempre pertinentes.

Não posso jamais esquecer as “três Marias”, ou melhor, duas, *adoro vocês de todo meu coração! Sem vocês não sei se conseguiria.*

A grande amiga Mônica Piazza que sua casa em São Paulo a minha disposição, fazendo-me sentir aconchegada junto aos seus filhos, gatinhos e cachorrinhos.

Aos amigos arqueólogos que escutaram minhas dúvidas, minhas lamúrias, fazendo-me refletir sobre questões existenciais, acadêmicas ou apenas falando de “futebol”.....sou grata à todos vocês: Ana Cristina Sampaio, Beto Stanchi, Camila Agostini, Jorge e Rosana Najjar, Marcia Bezerra e Railson Cotias.

Aos meus colegas do MAE/USP que participaram das aulas, das discussões e das aflições que todo Doutorado acaba acarretando, aos professores e aos alunos do curso de Educação Patrimonial, Le, Bela e Cris, entre outros. A Profª Marília Xavier e o Prof. Camilo Vasconcellos por permitirem a minha participação na sua disciplina realizando o meu estágio do PAE sob a sua supervisão.

Um agradecimento especial a equipe do MAE: o pessoal da Biblioteca, sempre tão atenciosos e a equipe da Secretaria Acadêmica que são nota 10, sempre apoiando e acompanhando nosso trabalho. Agradeço em especial a Vanusa Gregório pela paciência que teve comigo.

A minha Orientadora Margarida Andreatta que possibilitou a realização deste sonho, que desde a seleção para o Doutorado briga por esta orientanda, aconselhando, se preocupando e assim veio a tornar-se muito mais que uma Orientadora, sempre acompanhando meus estudos e projetos profissionais nestes quatro anos de trabalho.

Aos professores que contribuíram para meu aprimoramento acadêmico a partir das discussões realizadas em suas disciplinas e, aqueles que me ajudaram revisando textos. A Prof^a Cláudia Nóbrega da FAU/UFRJ, a Prof^a Fania Fridman do IPPU/UFRJ pelas aulas sobre Evolução Urbana no Brasil colonial. Ao Professor José Mauro Loureiro pelas dicas e pelas aulas bastante produtivas e reflexivas. A Prof^a Carla Mary Oliveira da PPGH/UFPB pela generosidade em me ceder seu material fotográfico e pela indicação de arquivos e de fontes para consulta. A Prof^a Keila Grinberg – UNIRIO, pelas aulas sobre os judeus no Brasil e ao professor Reginaldo Heller por me ensinar um pouco sobre a História dos Judeus no seu curso no MIDRASH da CJB do Rio de Janeiro. A Prof^a Rosana Najjar pelo seu apoio e incentivo para que fizesse o Doutorado, pelos livros e pelas oportunidades de trabalho e pesquisa. Obrigado a todos!

Agradeço a amiga Denise Figueiras que apesar dos inúmeros afazeres e ocupações ainda arrumou tempo para fazer a revisão deste trabalho.

Aos meus amados gatinhos, companheiros de dias e de noites de trabalho, especialmente o Pietro que apesar de detestar a minha permanência na frente do computador, ele subia na mesa para dormir, fazer companhia ou para fazer “protestos”.

Ao meu marido, eu quero deixar gravado meu carinho e amor, pois muitos foram os dias e as noites que passei ao lado do computador estudando, trabalhando e deixando-o “abandonado”. Seu apoio foi muito importante para que eu pudesse chegar até aqui, me ajudando a superar as tristezas, a confusão mental e o enorme trabalho para fazer esta Tese. Agradeço por ter segurado a “onda” quando eu mais precisei. Beijos.

*Velotaturo Acharei levavchem veacharei eineichem, asher atem
zonim achareichem.*

*Leman Tizkeru veassitem et kol mitzvotai veheitem kedoshim
leeloheichem.**

* E não seguireis (as inclinações de) vossos corações e (os deleites de) vossos olhos, pelos quais vos prostituís.
Para que lembrem e pratiquem meus mandamentos e sejam santificados a Deus (Tradução livre:
Reginaldo Heller)

"Desta maneira estareis conscientes de que deveis atualizar meus direcionamentos e fazê-los relevantes para que vos tornem sagrados." (Rabino Nilton Bonder)

A

Zitta e Luiza, minhas avós.

SUMÁRIO

Índice.....	ii
Índice de Imagens.....	iv
Resumo.....	ix
Abstract.....	xi
Introdução.....	1
Capítulo I.....	12
Capítulo II.....	58
Capítulo III.....	107
Capítulo IV.....	165
Considerações Finais.....	225
Referências Bibliográficas.....	246
Anexos.....	268

ÍNDICE

ÍNDICE.....	i
ÍNDICE DE IMAGENS.....	iv
RESUMO.....	ix
ABSTRACT.....	xi
INTRODUÇÃO.....	1
 CAPÍTULO I – CONHECENDO A IGREJA DE NOSSA SENHORA DA SAÚDE	
1.1 Uma Igreja e seus arredores no tempo e no espaço.....	12
1.2 De capela a igreja: os vestígios arqueológicos na igreja da Saúde.....	36
 CAPÍTULO II – ARQUEOLOGIA SIMÉTICA	
2.1 A Teoria ator-rede e o princípio da simetria.....	59
2.2 A Arqueologia– uma disciplina para estudar as “coisas”?.....	76
2.3 A arqueologia simétrica: uma nova atitude ou uma nova forma de ver as coisas?.....	87
 CAPÍTULO III - A HUMANIDADE COMEÇA COM AS “COISAS”	
3.1 Tudo é artefato? O homem como artefato cultural.....	107
3.2 A arqueologia e a cultura material.....	114
3.3 A capacidade de ação social – as pessoas e as “coisas” tratadas simetricamente :um emaranhado de humanos e coisas uma complexa rede de inter-relação com uma série de entidades diversas – materiais, humanos, coisas e “espécies associadas”.....	151
 CAPÍTULO IV – A REGIOSILIDADE MARRANA	
4.1 Os Azulejos da igreja: objetos de memória – o invisível através do concreto.....	165
4.2 Uma rede de relações que reconstituem o passado.....	179
4.3 A história de José e seus irmãos: análise dos azulejos.....	206

4.4 A memória “escondida”: a tradição/religiosidade marrana.....	214
--	-----

V - CONSIDERAÇÕES FINAIS

5.1 De José filho de Jacó à Jackeline filha de João: os nós da arqueologia.....	225
---	-----

5.2 A materialidade agenciando as ações de atualização.....	241
---	-----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	246
--	------------

ANEXOS.....	268
--------------------	------------

ÍNDICE DE FIGURAS

1	Planta da cidade do Rio de Janeiro com localização dos seus principais morros e o da Saúde – 1838 Fonte: www.brazilbrazil.com/riomaps.html	13
2	Planta da cidade do Rio de Janeiro de Francisco João Roscio -1769 Abrange o trecho que se estende desde o Rio do catete até o Saco de São Diogo Fonte: ADONIAS, 1993, p. 248	14
3	Rua do Valongo - aquarela de Thomas Ender Fonte: BANDEIRA, 2000, p. 451	15
4	Rua do Valongo - aquarela de Thomas Ender Fonte: BANDEIRA, 2000, p. 423.	16
5	Mercado da Rua do Valongo Fonte: DEBRET, 1978.	17
6	Detalhe mostrando o caminho do Valongo e a Rua Direita Fonte: atlas da evolução urbana do Rio de Janeiro nos princípios do século XVIII de Eduardo Canabrava Barreiros, prancha 10, p. 15, baseada na planta de João Massé de 1713.	19
7	Painel de azulejo português apresenta o policromatismo com uma paleta de quatro cores (azul, amarela, vinho e verde) com concheados assimétricos, típicos do estilo rococó. A temática é referente à passagem do Antigo Testamento do Livro do Genesis 37 que narra História de José do Egito. Fonte: Jorge Astorga, 2004.	23
8	Transcrição da lápide da sepultura de José Rodrigues Ferreira Fonte: PEREIRA, 2004, p. 18.	28
9	Foto da lápide da sepultura que se encontra no altar da igreja. Fonte: PEREIRA, 2004, p. 18.	28
10	Mapa do litoral do Rio de Janeiro, região da Prainha, do Valongo e Gamboa- início do século XIX. Fonte: PECEMAN, 1987	34
11	Mapa do litoral do Rio de Janeiro, região da Prainha, do Valongo e Gamboa- início do século XX. Fonte: PECEMAN, 1987	35
12	Fachada principal da Igreja de Nossa Senhora da Saúde. Fonte: Jorge Astorga – 2007	36
13	Planta da igreja da Saúde com demarcação das áreas prospectadas	39

pela pesquisa arqueológica realizada em 2004.

Fonte: Assessoria de Arqueologia do IPHAN/RJ / Thalita Fonseca

- 14 Gravura Von Planitz do século XIX apresenta vista para a baía, o antigo jardim da chácara e igreja, na qual aparecem as colunas de sustentação do portão da escadaria de acesso. 41
Fonte: BERGER, 1985
- 15 Igreja da Saúde em vista lateral, apresentando no terreno da antiga chácara um tonel de combustível. 42
Fonte: Arquivo IPHAN (1951-1961)
- 16 Escavação da área frontal da igreja (adro) com a recuperação dos degraus da antiga escada de acesso entre a igreja e a chácara. 42
Fonte: Assessoria de Arqueologia do IPHAN/RJ – 2004
- 17 Prospeção realizada na fachada lateral interna esquerda da igreja, revelando ampliação na volumetria da edificação – faixa de tijolos no topo da alvenaria de pedra. 43
Fonte: Assessoria de Arqueologia do IPHAN/RJ – 2004
- 18 Prospeção arqueológica na fachada principal face interna apresentando alterações na volumetria – utilização de tijolos para ampliação na altura da igreja. 44
Fonte: Assessoria de Arqueologia do IPHAN/RJ – 2004
- 19 Recuperação de vãos obturados na lateral da igreja a partir de prospecções na alvenaria. 44
Fonte: Assessoria de Arqueologia do IPHAN/RJ – 2004
- 20 Vestígio de reboco no púlpito, comprovando a existência de um antigo vão naquele local. 44
Fonte: Assessoria de Arqueologia do IPHAN/RJ – 2004
- 21 Planta da igreja retratando o primeiro, segundo e terceiro momento apresentando as modificações ocorridas na edificação. 46
Fonte: Assessoria de Arqueologia/ Thalita Fonseca - 2004
- 22 Estrutura em tijolos e vasilhames cerâmicos com características de um “forno”. 47
Fonte: Assessoria de Arqueologia do IPHAN/RJ – 2004
- 23 Lavatório da Sacristia que apresenta embrechamento feito com porcelanas chinesas. 48
Fonte: Jackeline de Macedo – 2009
- 24 Fundo de prato apresentando marca do fabricante LM&C CREIL MONTEREAU FAIANCE. 50
Fonte: Jackeline de Macedo, 2009

25	Fundos de pratos com o padrão <i>Willow</i> . O padrão foi popular e amplamente copiado pelas manufaturas cerâmicas inglesas durante todo o século XIX até inícios do XX. Fonte: Jackeline de Macedo, 2009.	51
26	Cachimbos em caulim – forninho e piteira Fonte: Jackeline de Macedo, 2009	52
27	Piteira de cachimbo em caulim – impresso “DUBLIN” Fonte: Jackeline de Macedo, 2009	53
28	Painel de azulejos com cartucho no qual aparece legenda na parte superior do painel: “Jozé hé metido em huma cisterna pelos irmãos”. Fonte: Jackeline de Macedo, 2009.	56
29	Mediação das coisas-pessoas na explicação processual. Fonte: WEBMOOR, 2007.	85
30	Mediação das coisas-pessoas na explicação pós-processual. Fonte: WEBMOOR, 2007.	86
31	Pessoas-coisas na explicação simétrica Fonte: WEBMOOR, 2007.	91
32	Bordas e fundos de pratos com o padrão <i>Willow</i> (técnica do <i>transfer printing</i>). O padrão foi popular e amplamente copiado pelas manufaturas cerâmicas inglesas durante todo o século XIX até inícios do XX. Fonte: Jackeline de Macedo, 2009	102
33	Variantes da decoração <i>free style</i> , com motivos miúdos e grandes. Final do século XVIII a meados do XIX. Fonte: Jackeline de Macedo, 2009.	102
34	Borda de prato decorada com uma variante da <i>Shell Edge</i> azul, igualmente produzida entre 1800 e 1830 – apresenta uma influência neoclássica, com bordas simétricas, podendo apresentar linhas curvas ou retas impressas na pasta, com pintura em azul (podem ocorrer exemplares com pintura na cor verde sob o vidrado). Fonte: Jackeline de Macedo, 2009.	103
35	Painel de azulejo português apresenta o policromatismo com uma paleta de quatro cores (azul, amarela, vinho e verde) com concheados assimétricos, típicos do estilo rococó. A temática é referente à passagem do Antigo Testamento do Livro do Genesis 37 que narra a História de José do Egito, retratando a passagem quando ele foi vendido como escravo aos Madianitas. Fonte: Jorge Astorga, 2004.	104

- 36 Diferentes esferas de atuação definem o objeto de estudo da 141
arqueologia.
Fonte: OESTIGAARD, 2004, p. 43
- 37 Representação de execução de condenados à fogueira em auto de fé 186
da Inquisição portuguesa – século XVII ou XVIII, 1822 – J. Lavallé
Fonte: VAINFAS, 2010.
- 38 Painele de azulejo português apresenta o policromatismo com uma 207
paleta de quatro cores (azul, amarela, vinho e verde) com concheados
assimétricos, típicos do estilo rococó. A temática é referente à
passagem do Antigo Testamento do Livro do Genesis 37 que narra a
História de José do Egito, quando este foi jogado em uma cisterna
pelos irmãos.
Fonte: Jorge Astorga, 2004
- 39 Painele de azulejo português apresenta o policromatismo com uma 208
paleta de quatro cores (azul, amarela, vinho e verde) com concheados
assimétricos, típicos do estilo rococó. A temática é referente à
passagem do Antigo Testamento do Livro do Genesis 37 que narra a
História de José do Egito, quando os seus irmãos levam suas vestes
manchadas de sangue à Jacó.
Fonte: Jorge Astorga, 2004
- 40 Painele de azulejo português apresenta o policromatismo com uma 209
paleta de quatro cores (azul, amarela, vinho e verde) com concheados
assimétricos, típicos do estilo rococó. A temática é referente à
passagem do Antigo Testamento do Livro do Genesis 37 que narra a
História de José do Egito, quando este foi assediado pela mulher de
Potifar.
Fonte: Jorge Astorga, 2004
- 41 Painele de azulejo português apresenta o policromatismo com uma 210
paleta de quatro cores (azul, amarela, vinho e verde) com concheados
assimétricos, típicos do estilo rococó. A temática é referente à
passagem do Antigo Testamento do Livro do Genesis 37 que narra a
História de José do Egito, quando este estava na prisão.
Fonte: Jorge Astorga, 2004
- 42 Painele de azulejo português apresenta o policromatismo com uma 211
paleta de quatro cores (azul, amarela, vinho e verde) com concheados
assimétricos, típicos do estilo rococó. A temática é referente à
passagem do Antigo Testamento do Livro do Genesis 37 que narra a
História de José do Egito, esta cena retrata o sonho do Faraó.
Fonte: Jorge Astorga, 2004
- 43 Painele de azulejo português apresenta o policromatismo com uma 212
paleta de quatro cores (azul, amarela, vinho e verde) com concheados
assimétricos, típicos do estilo rococó. A temática é referente à

passagem do Antigo Testamento do Livro do Genesis 37 que narra a História de José do Egito, quando este reencontra seus irmãos no Egito.

Fonte: Jorge Astorga, 2004

- 44 Azulejos portugueses pintados em azul no estilo barroco do Convento de Santo Antônio, na Paraíba. A temática é referente à passagem do Antigo Testamento do Livro do Genesis 37, que narra a passagem de José sendo colocado no poço pelos irmãos. 233
Fonte: Carla Mary Oliveira, 2006
- 45 Azulejos portugueses pintados em azul no estilo barroco do Convento de Santo Antônio, na Paraíba. A temática é referente à passagem do Antigo Testamento do Livro do Genesis 37 que narra a passagem de José interpretando o sonho do Faraó. 235
Fonte: Carla Mary Oliveira, 2006
- 46 Azulejos portugueses que apresentam policromatismo, com uma paleta de quatro cores (azul, amarela, vinho e verde) com concheados assimétricos, típicos do estilo rococó. Capela da Jaqueira no Recife-PE. A temática é referente à passagem do Antigo Testamento do Livro do Genesis 37 que narra José sendo assediado pela mulher de Putifar 235
Fonte: Disponível em
<http://www.ceramicanorio.com/paineis/azulejosportuapeladajaqueira/azulejosportuapeladajaqueira.html>
- 47 Azulejos portugueses pintados em azul no estilo barroco do Convento de Santo Antônio, na Paraíba – A temática é referente à passagem do Antigo Testamento do Livro do Genesis 37 que narra a passagem de José percorrendo as terras do Faraó. 236
Fonte: Carla Mary Oliveira, 2006
- 48 Fragmentos de bule em cerâmica *Basalt Ware* ou *Black Basalt* - 242
faiança com aspecto vítreo, dura e preta, chamado assim em menção ao basalto vulcânico, manufaturado por Josiah Wedgwood em 1768. Apresenta uma superfície densa, uniforme, sem esmalte, polida para dar brilho, decorada com desenhos geométricos.
Fonte: Jackeline de Macedo, 2008

RESUMO

A capela foi construída em 1742, pelo comerciante de escravos Manoel da Costa Negreiros em devoção a Nossa Senhora da Saúde, no alto de um morro junto à faixa litorânea com destaque na paisagem da região atuando como ponto de referência para viajantes e navegadores da baía da Guanabara. O nome Saúde passou a nominar o morro e depois o bairro, e a capela a agir como um vetor na expansão urbana da cidade do Rio de Janeiro juntamente com o novo porto. A partir do século XVIII, a paisagem da região sofreu um processo radical de transformação: de área alagada, de rocio da cidade o qual apresentava um litoral recortado por várias baías e ilhas, transformou-se em área seca, composta por sucessivos aterros e faixa litorânea retilínea, uma área totalmente introduzida no núcleo urbano. Passando por várias transformações e proprietários estes vestígios nos chegaram ao século XXI quando encontramos com uma igreja abandonada, descaracterizada, inserida em uma área degradada, “sufocada” pela malha urbana atual, necessitando de restauro e de revitalização. O projeto de restauração da igreja contou com uma equipe multidisciplinar composta por historiadores, restauradores, arquitetos e arqueólogos. Através da análise dos resultados destas pesquisas foi possível a construção de diferentes “passados” os quais que se interpenetram e permanecem nesta que foi declarada patrimônio nacional a partir do seu tombamento (Processo nº 0036-T-38 de 02 de agosto de 1938). A partir da análise de uma massa de evidências e informações sobre a igreja, os arredores e sobre a cidade do Rio de Janeiro e seus habitantes, levantamos alguns indícios da presença e perpetuação de uma tradição judaica e da participação de múltiplos agentes, dentre eles, o judeu na formação de nossa sociedade.

Utilizamos os conceitos teórico-metodológicos da “arqueologia simétrica”, a partir dos quais a materialidade compreende uma “rede” encadeada por múltiplos agentes, o que possibilita mapear suas conexões no tempo e no espaço, ao invés de encerrá-la apenas em cronologias vazias e homogêneas. Estas conexões permitiram visualizar as redes de relações necessárias na formação e transformação do sítio, identificando os múltiplos agentes envolvidos na construção e manutenção do mesmo, percebendo ampliação destas redes de relações e comércio a partir das “coisas” recuperadas pela pesquisa. O vestígio produzido pelo ator ao ser abordado pelo arqueólogo passa a representar o ‘nó’ ideal para compreender as conexões que formam a rede e, a partir de uma análise simétrica ser capaz de (re) caracterizar nossa relação com a materialidade que sobreviveu ao passado e a materialidade contemporânea. Ao se associarem a uma rede de ações duradouras, todas as “coisas” se transformam em atores e estas “coisas” representam o “nó” ideal para “receber” e “distribuir” as conexões que formam a rede (OLSEN,

2003, p.98). O nosso “nó” ideal é a materialidade recuperada pela pesquisa arqueológica dentro da qual destacamos a própria edificação e os azulejos que revestem suas paredes trazendo-nos indícios de uma memória “escondida”.

PALAVRA CHAVE – Arqueologia Histórica, Arqueologia Simétrica, Cultura Material, Cristãos-Novos, Marranismo.

ABSTRACT

The chapel was built in 1742 by the slaves dealer Manoel da Costa Negreiros in devotion to Our Lady of Health, situated on a high hill together to the sea with prominence to the landscape of the region acting as a reference point for travellers and navegadores of bay of Guanabara. The Health's name became to nominate the hill, than the neighbourhood, and the chapel to act as a vector in urban expansion of the city of Rio de Janeiro together with the new port. From the XVIII century, the landscape of the region has suffered a radical process of transformation: from a soaked area, area peripheral of city, that represented a littoral zone with many bays and islands, becoming a dry area with successive earthwork and, a rectilinear sea zone, completely introduced in the urban zone. After many modifications and different owners the vestiges that got on the XXI century resulted in an abandoned church that urgently needs repair and reinvigoration. The church's reinvigoration project counted with a multi-disciplinary crew composed by historians, restorers, architectures and archaeologists. Through the researches analysis results was possible to build different "pasts" that represents the national patrimony since its recording as a historical site (Process nº 0036-T-38 August, 02 of 1938). Since all the church's evidences and informations, surroundings of the city of Rio de Janeiro and their habitants, it shows indication of a jewish tradition and the participation of multiples agents, between them, the jewish in the beginning of our society.

We use the theoretical-methodology concept's of a "symmetric archaeology", that includes a chain "net" with multiples agents, that maps the connection on time and space, instead of ending in an empty and homogenous chronologies. These connections permit to identify the relation nets necessary to build and transform the archaeological site, identifying the multiples agents involved to build and to maintain it, these nets contribute to the extension and business since the recovered "stuff" by the researches.

The produced vestige by the actor and issued by the archaeologist represents the great "tie" to understand the connections that make the net and, a symmetrical analysis capable to make our relation with the materiality that left from the past and the contemporaneous materiality. Gathering in a supportable action, all the "stuff" become in actors and this "stuff" represent the ideal "tie" to "receive" and "distribute" the connections that make the net (OLSEN, 2003, p.98). The great "tie" and the recovered materiality by the archaeological research within point the own edification and the tiles that fill their walls bring the vestiges of a "secret" memory.

KEY WORDS – Historical Archaeology, Symmetric Archaeology, Material Culture, new-Christians, Marranism.

Introdução

Após receber o título de Bacharel em Arqueologia questionei-me sobre a área em que deveria atuar, que campos buscar na carreira de arqueólogo que pudesse aliar prazer e trabalho. Meu primeiro trabalho enquanto profissional foi desenvolvido em uma igreja no Centro da Cidade do Rio de Janeiro: a igreja da Venerável Ordem Terceira de São Francisco da Penitência, e, a seguir, a igreja de São Lourenço dos Índios em Niterói – RJ. Estes foram os meus primeiros passos na Arqueologia Histórica. Fui sendo envolvida por termos, conceitos, recomendações e leis que me despertaram interesse e prazer ao mesmo tempo. A partir de então, passei a atuar nesta área e julguei ser fundamental expandir e aperfeiçoar conhecimentos. Daí a opção pelo Mestrado em Arquitetura na área de história e preservação do patrimônio. Nestes mais de dez anos de formada, atuei em vários projetos de pesquisa em arqueologia Histórica, no estado do Rio de Janeiro e, à medida que participava destes trabalhos, florescia uma paixão pela cidade do Rio de Janeiro a partir das descobertas e deste novo olhar para a cidade e seus habitantes.

Cada sítio pesquisado, novas descobertas sobre a cidade e a pesquisa arqueológica em igreja se apresentam como campo fértil no sentido de desvelar lacunas de nossa história e de dar vozes a atores silenciosos. Na igreja de Nossa Senhora da Saúde não foi diferente, esta pesquisa arqueológica foi realizada no bojo do projeto de sua restauração, no período de janeiro a março de 2004. Meu envolvimento com este projeto partiu do convite feito pela Assessoria de Arqueologia do IPHAN-RJ que foi o responsável técnico por sua execução (NAJJAR, 2004). Durante a execução das pesquisas em campo foi recuperado um grande volume de material arqueológico que ficou sob a guarda do IPHAN-RJ, que coordenou também a análise do material cerâmico realizada em 2005. Ao participar ativamente de todas as etapas da pesquisa arqueológica, tanto em campo como arqueóloga assistente, quanto em laboratório nas análises do material, foi possível aprofundar os conhecimentos sobre o sítio, sobre a região no qual o mesmo está inserido gerando discussões sobre a construção da igreja, a sua importância no desenvolvimento urbano da cidade e como a partir do material arqueológico seria possível identificar vestígios que nos levassem a aspectos capazes de recuperar a

identidade daqueles que por ali passaram. Assim, estes estudos deram a partida para a elaboração do meu projeto de Tese com o qual disputei uma vaga para o Doutorado em arqueologia no MAE/USP.

A partir de então a igreja da Saúde, seus arredores, os vestígios resgatados pela escavação e tudo mais que a eles estivesse relacionado passou a fazer parte do meu dia-a-dia. Desta forma, aprofundando os estudos sobre o sítio da Saúde nos surgiram dúvidas sobre a origem de seus proprietários a partir da análise dos painéis de azulejos que revestem as paredes da igreja.

A história da igreja de Nossa Senhora da Saúde iniciou-se quando uma capela foi construída em 1742, pelo comerciante de escravos Manoel da Costa Negreiros em devoção a Nossa Senhora da Saúde, no alto de um morro¹ junto à faixa litorânea, e esta se destacava na paisagem da região atuando como ponto de referência para viajantes e navegadores da baía da Guanabara. O termo Saúde passou a nominar o morro e depois o bairro, e a capela a agir como um vetor na expansão urbana da cidade do Rio de Janeiro juntamente com o novo porto. A pequena capela foi construída em uma região periférica do centro “urbano” da cidade do Rio de Janeiro, uma área que até o século XVIII era alagadiça e quase despovoada, na qual existiam apenas chácaras e casas de pescadores.

A partir do século XVIII, a paisagem da região sofreu um processo radical de transformação: de área alagada, de rocio da cidade cujo litoral recortado por várias baías e ilhas, transformou-se em área seca, composta por sucessivos aterros e faixa litorânea retilínea, uma área totalmente introduzida no núcleo urbano. A mudança de propriedade do Complexo arquitetônico da Saúde (chácara, a igreja e o trapiche) favoreceu as várias transformações pelas quais a igreja e seu entorno sofreu ao longo de sua existência. Estes vestígios nos chegam ao século XXI, apesar de todo o abandono, descaracterização da edificação do seu entorno ao apresentar uma edificação “sufocada” pela malha urbana atual, carente de reparos e de revitalização. Apesar de a edificação ser reconhecida como patrimônio da União (Processo nº 0036-T-38 de 02 de agosto de 1938) ela encontra-se praticamente esquecida e alterada no seu aspecto “original”,

¹ As igrejas tiveram fundamental importância para os núcleos coloniais, inclusive delimitando geograficamente os povoados ou denominando morros e logradouros, nomenclatura que se consolidou através dos séculos, tornando-se referência na memória popular (MENDES, 2007). Não foi diferente no caso da Saúde que após a construção da igreja esta passou a denominar o nome do morro no qual a mesma foi implantada.

inserida em uma paisagem que foi ao longo dos anos passando por um processo radical de transformação: de área alagada, rocio da cidade, com um litoral recortado repleto de baías e ilhas, transformada em área seca e aterrada, composta por uma faixa litorânea retilínea.

Através das prospecções realizadas no sítio da Saúde² recuperaram-se vestígios arqueológicos, marcas deixadas através do tempo que nos chegaram ao século XXI permitindo à arqueologia construir este passado esquecido. Buscamos através de uma leitura arqueológica trazer à tona informações que nos permitissem dar “voz” àqueles que não apareciam nas narrativas oficiais proporcionando assim, a produção de novas vozes que nos deixassem contar a história daqueles que por ali passaram, tendo sido influenciados e, ao mesmo tempo, exerceram influência na construção daquele sítio atuando como agentes da construção desta nova paisagem.

Através dos resultados da pesquisa arqueológica demos início ao trabalho que visava compreender como ocorreu a divisão e a ocupação do solo da cidade naquela região definindo os agentes que atuaram no processo de transformação da paisagem da cidade ocorrida a partir da busca de novos espaços para a expansão da malha urbana, as maneiras pelas quais ocorreram as leituras arqueológicas acerca do tempo e da memória na igreja da Saúde e os atores (humanos e não-humanos) que se fizeram presentes na tessitura das redes estabelecidas na construção daquele sítio, de modo a perceber e compreender as redes que se conformam criando, por sua vez, novas redes encobrendo toda uma existência de ‘atores’ silenciosos ao nosso redor. A observação e a descrição das redes, seguindo as coisas através delas, compreendendo as transformações que foram influenciadas e que influenciaram na reconfiguração do espaço e nas atividades ali realizadas, permitiu a identificação dos atores envolvidos nestas ações. Assim, a inter-relação das redes evidenciadas no processo de construção da igreja, da mudança do porto, da expansão da malha urbana para aquele ponto até então desabitado da cidade com as ações dos atores envolvidos na pesquisa arqueológica e no projeto de restauro produziram **efeitos** na rede, **modificando-a** e sendo também **modificada**.

² Os resultados da pesquisa arqueológica podem ser consultados em *Relatório de Pesquisa* (MACEDO, 2004), *Relatório de análise s do material cerâmico da igreja de Nossa Senhora da Saúde* (SAMPAIO, 2005) e *Levantamento Histórico e Monografia* (PERREIRA, 2004, 2005) fontes importantes para a iniciação de nossa pesquisa.

O Projeto de Pesquisa Arqueológica da Igreja Nossa Senhora da Saúde, objetivou não apenas a recuperação de dados que fornecessem subsídios para o projeto de restauro, mas chamar a atenção para a importância daquele sítio e seus arredores no processo de transformação da cidade do Rio de Janeiro. Através depuração dos dados e das informações produzidas a partir da pesquisa arqueológica foi possível visualizarmos as redes de relações necessárias que formaram e atuaram no assentamento do sítio, nos agentes envolvidos na sua construção e na sua manutenção identificando a ampliação destas redes de relações e de comércio a partir das “coisas” recuperadas pela pesquisa. Observamos a igreja construída em uma área quase desabitada atuando como vetor no processo de expansão da cidade. A identificação da nova área do porto mostra claramente a expansão de redes comerciais atuando e re-desenhando a área da hinterlândia³ do Rio de Janeiro.

A igreja da Saúde e seus arredores enquanto artefato passam a ser objeto de interesse da arqueologia, visto que esta estuda os restos, os vestígios, as “coisas”, que são recuperadas pela pesquisa arqueológica e que fazem parte de um universo material que sobreviveu de um passado distante ou recente até o tempo presente. Estas “coisas” são representadas sob a forma de objetos, fragmentos, estruturas arquitetônicas, estruturas de sepultamento, materiais construtivos, além das paisagens nas quais estão inseridos significando o resultado da ação humana sobre a natureza. Assim, todos os fenômenos do mundo material que constituem um substrato fundamental para a nossa existência são objeto de estudo da arqueologia. É a partir dos vestígios, frutos das intervenções humanas como construções, pinturas, sepultamentos, entre outras, e as suas relações com os aspectos naturais do lugar em que estão que podemos abordar questões relativas à forma e ao caráter da atuação e da interação das pessoas com o ambiente em que vivem e como estas constroem a reconstroem a paisagem.

Como nos afirmou Robert Conduru (1998), as igrejas e as capelas passaram a balizar o fluxo de vida da cidade colonial, cujas construções se deram em oposição às referências

³ Segundo Ferreira (1975), hinterlândia é uma região servida por um determinado porto. Para Santos (1980) um porto existe em função de sua utilidade para a navegação e o tráfego em si mesmo, e por outro lado, dos serviços que presta às atividades econômicas de uma região, desta forma, deve localizar-se nas proximidades de rotas marítimas (FRIDMAN, 1999).

naturais tornando-se elementos de suma importância dentro da paisagem urbana do século XVIII. Além da paisagem profundamente influenciada pela construção de igrejas, a vida dos colonos também era marcada pelo caráter da religiosidade, o que refletia na construção de templos. As edificações religiosas marcavam o compasso do cotidiano da população através dos seus sinos, das suas missas, das procissões e das festas. Ser católico era uma condição vital para sobreviver em terras portuguesas.

Se a construção da capela da Saúde pode ser vista como o ponto de partida para um processo de ocupação do solo da cidade na periferia, esta ocupação foi intensificada a partir das sucessivas melhorias ocorridas na Rua Direita, principal artéria da cidade do Rio de Janeiro, visando adequá-la às vias européias e ao comércio que estava em crescimento. Em virtude da crescente urbanização e consequente importância da cidade não era admissível a presença do decadente mercado de compra e venda de escravos na sua principal artéria. Daí seu deslocamento para uma área mais afastada sem, contudo, distanciá-la totalmente da cidade e do porto principal. A partir destas medidas a região do Valongo, da Saúde, da Gamboa, do Saco do Alferes e da Praia Formosa foram profundamente beneficiadas. A instalação do novo porto da cidade visava atender a intensificação da atividade comercial da cidade do Rio de Janeiro, que buscava adequar-se às novas condições impostas pelo “capitalismo”, urbanizando-se e espalhando-se, transpondo assim, definitivamente os limites do núcleo urbano colonial.

A atividade de mineração, por sua vez, trouxe impulso significativo às atividades de comércio nas vilas e cidades que já não estavam diretamente vinculadas à agricultura agro-exportadora. Assim, no início do século XVIII, tanto no litoral do Brasil, como a região das minas, têm-se o reconhecimento da importância da vida urbana para o sistema colonial. Neste momento, o comércio, os ofícios mecânicos e os mineradores passam a ser os constituintes de uma classe social urbana. Neste processo de ocupação e de transformação das cidades muitos foram os agentes que atuaram na ocupação das terras portuguesas. Devido à grande necessidade de mão de obra e de pessoal para ocupar tão vasto território, os portugueses se utilizaram dos judeus expulsos de Espanha e estabelecidos em Portugal e convertidos à fé cristã através do decreto do rei D. Manoel, em 1497. Com a conversão forçada surgiu um novo elemento na sociedade: o “cristão-novo”, que passou a ser figura importante para o fortalecimento da Coroa portuguesa, fosse através dos negócios ultramarinhos ou através da massa de pessoas

recém convertidas que vieram fugidas ou não, para as terras da colônia. No que se refere à população de origem judaica para cidade do Rio de Janeiro do século XVIII não temos números demográficos conclusivos, mas pesquisadores com Lina Gorenstein (1995) revelam uma expressiva marca de 24% para uma população branca descendente de judeus. Assim, a partir destes dados nos questionamos onde apareceria este elemento judeu dentro daquela sociedade? Poderíamos ou não identificar os vestígios de sua presença dentro do sítio da Saúde? E que tipo de vestígios seriam capazes de revelar esta presença de judeus e a perpetuação de sua tradição? Que mistura intrigante foi esta que resultou no que somos hoje, e o que somos verdadeiramente: judeus ou cristãos?

A inspiração para estas reflexões ocorreu a partir do documentário *A Estrela Oculta do Sertão* (2005) ⁴ dirigido pela fotógrafa Elaine Eiger e pela jornalista Luíze Valente. O tema central deste documentário é a prática judaica mantida por algumas famílias do sertão nordestino, juntamente com a busca de sua identidade religiosa por vários marranos a partir do momento que tomam consciência de sua condição. A partir da análise de uma massa de evidências e informações sobre a igreja, seus arredores e sobre a cidade do Rio de Janeiro no século XVIII, bem como, a tomada da consciência da importância do elemento judeu na formação de nossa sociedade e os questionamentos sobre a identidade daqueles que lá viveram tiveram um impulso a mais na busca de uma memória judaica.

No Capítulo I – *Conhecendo a Igreja de Nossa Senhora da Saúde*, apresentamos a referida igreja e seus arredores ao leitor, situando-os no tempo e no espaço através de uma visão da arqueologia apoiada em dados históricos. Assim, a partir da pesquisa arqueológica realizada no início do século XXI e a análise de seus resultados foi possível desvelarmos aspectos sobre sua construção, sobre a ocupação daquela área da cidade do Rio de Janeiro. As modificações em suas feições e em sua estrutura arquitetônica culminaram na transformação do que, originalmente, seria uma capela em igreja. Percebe-se, também, que as intervenções urbanas realizadas nos seus arredores, como a transferência do porto da cidade, influenciaram para destacar este sítio dentro do contexto da cidade. Também apresentamos o espólio produzido pela pesquisa

⁴ Este documentário contou com consultoria e depoimentos da historiadora Anita Novinsky da USP, que é uma das maiores autoridades em Inquisição no Brasil, o genealogista Paulo Valadares e o antropólogo Nathan Wachtel (*Collège de France*).

arqueológica a fim de estabelecer correlações com as diversas “realidades” e as várias conexões a partir daí estabelecidas.

No Capítulo II – *Arqueologia Simétrica* refere-se à abordagem metodológica adotada. Optou-se pelos conceitos teóricos da “arqueologia simétrica” observando a necessidade de um tratamento simétrico que deve ser dado aos atores – humanos e não-humanos - compreendendo que todas as entidades físicas, que chamamos de “cultura material”, são seres no mundo convivendo com outros seres como os humanos, animais e plantas, sem as assimetrias criadas pelo pensamento moderno. Entendemos ator aqueles elementos que produzem **efeito** na rede, que **a modificam** e que são **modificados** por ela. Estes são os elementos que devem fazer parte de sua descrição.

Ao se associarem a uma rede de ações duradouras todas as “coisas” se transformam em atores. Estas “coisas” representam o “nó” ideal para “receber” e “distribuir” as conexões que formam a rede (OLSEN, 2003, p.98). A habilidade da matéria está em conter, reunir e perdurar as suas qualidades no tempo e no espaço. Destacamos que o vestígio produzido pelo ator ao ser abordado pelo arqueólogo passa a representar o ‘nó’ ideal para compreender as conexões que formam a rede que, partindo da análise simétrica pretendemos ser capazes de (re) caracterizar nossa relação com a materialidade que sobreviveu ao passado e a materialidade contemporânea. Sendo assim, o nosso “nó” ideal está representado pelos vestígios arqueológicos recuperados pela pesquisa, dentre os quais podemos destacar a própria edificação e os azulejos que revestem as suas paredes nos remetendo a uma memória “escondida”.

A pesquisa arqueológica na igreja de Nossa Senhora da Saúde se coaduna na perspectiva da arqueologia simétrica através da qual buscamos expor as modificações que estiveram em curso no referido sítio, observando o quanto a presença das “coisas” – igreja, chácara, porto, vestígios arqueológicos - influenciaram e atuaram na construção/tessitura das redes. E que, a partir de uma abordagem simétrica, é possível entender como o objeto de pesquisa da arqueologia - “à materialidade”, “a cultura material”, “as coisas” – é utilizado pelo arqueólogo na construção do passado humano, estabelecendo, direcionando e estruturando nossos movimentos e relações.

No Capítulo III – *A Humanidade começa com as coisas?* Identificamos o princípio do processo de humanização descrito por Leroi-Gourhan que organiza e descreve as

diversas indústrias líticas que se sucederam durante a era quaternária permitindo-nos ver o quão antigo e complexo é o aparecimento do homem e as suas criações culturais (cultura material). Assim podemos dizer que o ato de fabricar coisas foi o que causou a irrupção do gênero humano e sua supremacia sobre os demais animais construindo a cultura e a busca pela separação homem/natureza. Esta materialidade que compõe o universo humano é ao mesmo tempo produto da inventividade humana e produtora das relações entre ambos. Esta definição de conceitos se faz importante na medida em que compreendemos o que é cultura material e como a arqueologia se ocupa dela, estudando-a e analisando-a. Este ponto é um alerta para que nós, arqueólogos, possamos promover discussão a respeito dos estudos da cultura material e os motivos pelos quais devemos nos lembrar das coisas. Para isto, partimos da afirmativa de Schiffer que considera serem os estudos da cultura material marginalizados e que frequentemente sofrem de um mais grave problema ao projetarem a convencional ontologia e teoria dentro dos novos domínios, relacionando o diálogo entre pessoas-artefatos como um processo secundário da cultura. A manufatura e uso dos artefatos observam, por exemplo, como apenas uma mais arena na qual as pessoas negociam significados culturalmente constituídos. Desta forma, neste capítulo identificamos nas análises de Schiffer (1999), Olsen (2003) entre outros pesquisadores, a necessidade de uma discussão mais aprofundada, visto que a materialidade da vida social vem sendo marginalizada e até mesmo estigmatizada em discursos científicos e filosóficos durante o século XX (OLSEN 2003, p. 88). Mas por que esta marginalização aconteceu? Por que foi esquecido o material e o componente de *thingly* de nossa existência passada e presente, tendo sido ignorados a tal extensão na pesquisa social contemporânea? E como tal atitude afetou campos disciplinares dedicados ao estudo de coisas, em especial a arqueologia?

Também neste capítulo refletimos sobre os interesses da arqueologia que, apesar de apresentar-se como disciplina interessada no passado, todas suas atividades estão no presente. Um artefato é ao mesmo tempo **velho** e **novo**, fases das modificações materiais ou construções artificiais podem ter origens e datas específicas, e cada uma destas fases é de relevância arqueológica. Outro ponto relevante é que, ao consideramos o mundo como um artefato, este passa a ser objeto de estudo da arqueologia. Assim, se o mundo no qual habitamos é material, este é considerado um artefato. Viver neste

mundo é participar de uma série infinita de modificações materiais. A arqueologia como estudos da cultura material independe da profundidade do tempo dos artefatos ou da materialidade, que são os seus objetos de estudo.

No Capítulo IV – *A Religiosidade Marrana*, descrevemos uma rede de relações que reconstituem o passado, identificando, na formação do povo brasileiro, uma mistura muito maior do que aquela proposta por Freyre: a de brancos, negros e índios. Através da análise do material arqueológico recuperado na igreja da Saúde e das interpretações realizadas neste material buscou-se recuperar indícios de uma memória “escondida”: a tradição/religiosidade marrana a partir dos azulejos que revestem as paredes da igreja e a partir da análise da temática empregada, bem como da análise das redes constituídas a partir da construção e da transformação deste sítio.

A partir da diáspora judaica muitas cristãos-novos e judeus, fugindo da perseguição religiosa, buscaram refúgio nos Países Baixos e no Brasil passando a constituir redes de comércio compostas por teias familiares que criavam elos e alianças entre seus membros com o objetivo de aumentar o capital, o crédito e o poder, e encontravam-se propositalmente dispersas e circulavam por conta própria, contrastando com a ação concentrada de holandeses ou ingleses que tomaram conta do comércio internacional no século XVII. Muitos judeus passaram a trabalhar ligados diretamente com a Corte: os chamados judeus cortesãos que passaram a desenvolver atividades comerciais antes diretamente ligadas à nobreza. A partir do envolvimento destes cristãos-novos que construíram redes de comércio cujos limites ultrapassavam o sul da Ásia, a África Ocidental, a Europa e a América, a história pode observar a freqüente associação destes às grandes e intensas atividades de financiamento.

A partir destas redes comerciais e de solidariedade vemos instalados nas principais cidades do Brasil como Salvador, Recife e Rio de Janeiro um grande número de judeus e recém-conversos. A relevância de apresentarmos este panorama ocorre na medida em que grande parte da população branca da colônia era composta por cristãos-novos, sendo que a presença de conversos no Rio de Janeiro crescia a partir do XVII. Entretanto, ao passo que esta influência tornava-se mais importante, também os desafetos e a concorrência com os nobres faziam crescer um sentimento de aversão e intolerância para com os judeus e aqueles que apresentavam a “mácula do sangue”.

Por manterem sua fé na clandestinidade evitavam possuir objetos que pudessem identificá-los como judeus, pois a transmissão do criptojudáismo era perigosa e quase nada de suporte material existia ao seu redor por questões de segurança. Assim, um dos principais pontos desta tese foi identificar mesmo na ausência de uma cultura material tipicamente judaica, aspectos que fornecessem indícios de resistência da memória e da identidade destes criptojudeus. Esta memória escondida nos foi revelada através de um elemento híbrido revelador de um misto de fé católica e judaica, em um objeto capaz de conter e de perdurar a mensagem de uma tradição, não mais “pura” e “original”, mas contentora de indícios de uma religiosidade sincrética a expor uma forma de resistência da identidade judaica. Através de uma leitura arqueológica na igreja de Nossa Senhora da Saúde, da análise da materialidade e da simbologia empregada em alguns dos artefatos exumados na igreja procurávamos por vestígios que nos mostrassem uma forma de resistência velada, “oculta”, silenciosa capaz de preservar e re-construir a identidade judaica. Uma reconstrução feita com bases sincréticas através de elementos já incorporados pela igreja católica que permitissem desta forma, mascarar informações e assim, iludir o tribunal da Inquisição.

E, como último Capítulo - *Considerações Finais* uma vez que titular de conclusão, os aspectos aqui apresentados, sem pretensão alguma de torná-los verdade final e absoluta, visto que em ciência nada pode ser assim admitido, exponho, como fruto de dedicação, pesquisa e valorização da arqueologia como base para o entendimento das questões acerca da memória e da cultura material, as modificações que estiveram em curso no sítio da Saúde, nos levando a observar o quanto a presença das “coisas” – a igreja, a chácara, o porto, os azulejos e o material arqueológico exumado - influenciaram o seu entorno e as ações humanas, reconhecendo a existência de um encadeamento (GONZALO, 2007, p.3).

CAPÍTULO I – CONHECENDO A IGREJA DE NOSSA SENHORA DA SAÚDE

No capítulo a seguir será apresentada ao leitor a igreja de Nossa Senhora da Saúde e seus arredores, situando-os no tempo e no espaço através da visão da arqueologia. Assim, a partir da pesquisa arqueológica realizada no início do século XXI e de seus resultados, revelamos aspectos sobre sua construção, como ocorreu à ocupação daquela área da cidade do Rio de Janeiro, as modificações em suas feições e na sua estrutura arquitetônica que acabaram por transformá-la de capela à igreja, as intervenções urbanas realizadas nos seus arredores, dentre elas, a transferência do porto da cidade.

Neste capítulo ainda será apresentado o espólio produzido pela pesquisa arqueológica a fim de estabelecer correlações com as várias “realidades” apresentadas neste sítio.

1.1 – Uma igreja e seus arredores no tempo e no espaço

A cidade do Rio de Janeiro esteve até o final do século XVI contida no alto dos morros do Castelo, por motivos claramente defensivos. Após este período de insegurança o Morro do Castelo deixou de ser o pólo concentrador da população carioca ligando-se à várzea por três ladeiras⁵, onde foi implementado traçado mais regular. Assim, durante o século XVII, a cidade já havia deixado o núcleo fortificado em direção a várzea, tendo como centro urbano e administrativo a Rua Direita que foi sendo ocupada em direção ao morro de São Bento. A ocupação da cidade, no decorrer de todo o século XVII, foi balizada pelos morros do Castelo, Santo Antônio, São Bento e da Conceição⁶, e, ao final do século, a cidade já havia chegado até a Rua dos Ourives (atual Miguel Couto).

⁵ Para Ferrez (1968) essa descida à várzea poderia ter ocorrido em 1596. Entretanto Fridman (1999) afirma ter ocorrido anteriormente, por volta de 1576, tendo sido efetivada apenas após a derrota dos Tamoios e pela certeza da não invasão por parte dos espanhóis, que ocorreu a partir da União Ibérica (1580). As primeiras ruas começaram a ser abertas na várzea em um terreno estreito e espremido entre o mar e o banhado que ligava o Morro do Castelo ao de São Bento; surgindo, assim, as ruas da Misericórdia e Direita (atual 1º de março).

⁶ Ocupação em forma de quadrilátero tendo em cada um dos ângulos um morro como limite.

Fig. 1 – Planta da cidade do Rio de Janeiro com localização dos seus principais morros e o da Saúde – 1838

Fonte: www.brazilbrazil.com/riomaps.html

Pelo menos desde 1737 já existia um armazém dos beneditinos na região da Prainha, mas as construções extramuros eram proibidas e foi somente a partir do governo de Gomes Freire (1735-1762) que estas passaram a ser permitidas, fazendo parte então de um processo que visava à modernização da cidade⁷. Assim, em 1762, ergueu-se na faixa entre o Morro de São Bento e o cais da Prainha o Arsenal da Marinha⁸.

Até a transferência da capital do Vice-Reinado de Salvador para o Rio de Janeiro a área urbanizada era reduzida e restringia-se à faixa que ligava o Morro do Castelo ao de São Bento, sendo todo o restante uma área periférica praticamente despovoada. Foi a partir deste momento que a cidade extrapolou os “muros” e ultrapassou a Rua da Vala (atual Uruguaiana), fato este que propiciou uma mudança na sua feição e permitiu, assim, o crescimento no sentido norte e oeste (FRIDMANN, 1999, p. 103).

⁷ “Prevalecendo no final do século a idéia generalizada na Europa de Cidade Aberta, corrente nos tempos modernos” (SANTOS *apud* FRIDMAN, 1999, p. 102).

⁸ Sua primeira atividade foi a de estaleiro.

Fig. 2 – Planta da cidade do Rio de Janeiro com representação do muro - 1769,
Fonte: ADONIAS, 1993, p. 248.

Foram construídas diversas edificações na região da Prainha, dentre elas o Trapiche do Sal - um corredor de armazéns com cais retangular onde eram guardados pequenos volumes de açúcar e outros produtos originários do recôncavo. Também nesta região ficavam os trapiches da Companhia do Porto utilizados para armazenamento de vinhos e, a partir de 1769, o mercado de escravos no cais do Valongo⁹, descrito por Robert Walsh:

“O lugar onde fica situado o grande mercado de escravos é uma rua comprida e sinuosa, chamada Valongo, que vai da beira-mar até a extremidade nordeste da cidade. Quase todas as casas desta rua são depósitos de escravos que ali ficam à espera de seus compradores. Esses depósitos ocupam os dois lados da rua, e ali as pobres criaturas são expostas à venda como qualquer outra mercadoria” (WALSH, 1985, p. 152)

⁹ “Valongo”, corruptela de “Vale longo foi o termo adotado para denominar o caminho que se fazia entre os morros da Conceição e do Livramento, é uma abreviatura de vale longo, trazida de Portugal, onde no porto, há uma localidade com igual denominação. O nosso Valongo era uma grande área compreendida entre o Morro de São Francisco da Prainha e a Ponte da Saúde (CRULS, 1949, p. 77). Na cidade do Rio de Janeiro, a área compreendida entre o Morro da Conceição e o Morro da Saúde ganhou o nome de Valongo e a rua entre os morros da Conceição e do Livramento, ficou conhecida como Rua do Valongo. Para maiores informações vide: LAMARÃO, *op. cit.*, 1991 e CUNHA, *op. cit.*, 1971

Fig. 3 – Rua do Valongo - aquarela de Thomas Ender
Fonte: BANDEIRA, 2000, p. 451

É do início do século XVIII uma das primeiras referências sobre a região da Saúde, a partir das narrativas sobre a ocupação daquela área por piratas franceses que procuravam consolidar suas posições¹⁰. Apesar de ter sido ocupada pelos invasores em 1711, até meados do século, a área em questão permaneceu pouco habitada, existindo apenas poucos aldeamentos de pescadores no litoral da Prainha ao Saco do Alferes (atualmente conhecido como Santo Cristo) e pequenas propriedades rurais conhecidas como chácaras¹¹ nas encostas e cumeeiras dos morros. A ocupação da Prainha e da Praia Formosa ocorreu em fins do século XVIII, quando os beneditinos construíram prédios de armazéns e os arrendaram. Na região da Prainha também havia o Trapiche de São Francisco, o dos bentos e o armazém do Sal, monopólio da Coroa.

¹⁰ O Rio de Janeiro foi invadido por piratas franceses em 12 de setembro de 1711. O pirata *Duguay-Trouin* atacou o porto da cidade com o pretexto de vingar a prisão de *François Duclerc*.

¹¹ Pode-se definir por chácara a pequena propriedade campestre, em geral perto da cidade, com casa de habitação (FEREIRA, 1986). “A permanência obrigatória das capelas junto a está casa ou ao lado da mesma, deve-se ao fato de que o português via na religião a sua identidade nacional e o sentimento de continuidade”. Para melhor compreender o sistema de construção de moradia ver *Arquitetura no Brasil – de Cabral a Dom João VI* (MENDES, 2007). A presença das chácaras desestimulou o avanço da cidade nesta direção, fato este que atrasou o processo de urbanização da área.

Fig. 4 – Rua do Valongo - aquarela de Thomas Ender
Fonte: BANDEIRA, 2000, p. 423.

Neste período surgiram também, no costão da Saúde o Trapiche do Leite e o curtume no Saco da Gamboa. A região da Saúde teve sua ocupação mais sistematizada a partir das medidas saneadoras implementadas pelo Vice-Rei Marquês de Lavradio (1769-1779), quando os brejos do Valongo e as lagoas foram dessecados, e pela abertura de ruas que facilitaram o acesso a área: “com a abertura de uma rua espaçosa em lugar da azinhaga por onde passavam para as suas chácaras os habitantes da Saúde, Gamboa e Saco do Alferes” (PECHEMAN, 1987, p. 28). As medidas de dessecamento dos brejos da cidade propiciaram um adensando populacional ao longo do século XVIII, levando à expansão territorial na direção sul (Lapa e Glória), na direção oeste (Campo de Santana) e na direção norte (Conceição e Providência) ¹² sendo que, o maior impulso neste processo urbano ocorreu no XIX com a transferência do mercado de escravos do centro da cidade

¹² Segundo Roberto Pechman (1987) a população da cidade do Rio de Janeiro cresceu de 12.000 habitantes em 1713 para 30.000 habitantes em 1760. Ainda no século XVIII, algumas atividades portuárias foram levadas para o litoral da Prainha e da Valongo, a partir do surgimento de uma especialização espacial das atividades econômicas e comerciais. Este fato se deu em virtude da área apresentar enseadas que gozavam de bons ancoradouros, mais abrigados que os dos arredores do Castelo e a existência de encostas não muito íngremes o que facilitou a expansão das construções urbanas e o estabelecimento de vários trapiches no decorrer do século XVIII. A área do cais do Valongo passou a ser conhecida pelo nome de Saúde a partir da construção da capela de Nossa Senhora da Saúde.

(Rua Direita) para o cais do Valongo¹³. Com a conversão desta área em pólo central do comércio negro, o local atraiu uma série de atividades como: a criação de um sistema de transporte marítimo entre o Valongo e outros bairros; o surgimento de várias atividades comerciais para subsidiar o comércio de escravos; a construção de um cemitério para o enterro de negros e vários melhoramentos urbanos¹⁴.

Fig. 5 – Mercado da Rua do Valongo
Fonte: DEBRET, 1978.

Como já dito, o comércio de escravos era feito na Rua Direita, próximo Alfândega onde os negros desembarcavam. Considerada a mais movimentada área da cidade, abrigava a Mesa do Bem Comum (futura Junta do Comércio), o Palácio dos Governadores, as repartições públicas mais importantes, os armazéns e as moradias dos revendedores de escravos novos. O Senado da Câmara, motivado pelos diversos conflitos entre os

¹³ Rua Direita era considerada a principal artéria da cidade do Rio de Janeiro. Neste sentido, a Rua Direita passou por sucessivas melhorias que visavam adequá-la às vias européias e ao comércio que estava em crescimento. A urbanização e, a conseqüente importância da cidade não permitia a presença do decadente mercado de compra e venda de escravos na sua principal artéria, assim, ele foi deslocado para uma área mais afastada, sem estar, contudo, totalmente distante da cidade e do seu porto principal.

¹⁴ Antes da criação do cemitério dos pretos novos no Valongo, o enterro dos negros recém chegados era realizado no Largo de Santa Rita. Por pressão dos moradores do local o enterro destes negros foi transferido para a Rua do Cemitério (atual Pedro Ernesto).

agentes do tráfico e o comércio negreiro¹⁵, transferiu o comércio de escravos para a periferia da cidade.

As questões referentes ao controle sanitário e ao espaço urbano também foram motivadoras para a proibição da venda de negros nas principais ruas da cidade. Em 1718, com receio de contágio, a Câmara requereu uma “visita da saúde” em todos os navios vindos de Angola, Costa do Marfim e São Tomé que entravam no porto do Rio. Mas, somente em 1758 sob a presidência do Juiz de Fora Antônio de Matos e Silva, vereadores, médicos e cirurgiões se reuniram para deliberar sobre “o grande prejuízo que causavam nesta cidade os escravos que estavam à venda pública pelas principais ruas da cidade, e ansiando que fossem tomadas providências cabíveis coma situação. (HONORATO, 2008, p. 66). Acordaram que os lugares considerados mais indicados para este tipo de atividade eram à região da orla do Valongo, Saúde e Gamboa, ou ainda, mais para o interior na zona do mangue de São Diogo. Assim sendo, o local escolhido foi o Valongo por ter acesso por mar e por terra através do caminho do Valongo (atual Rua Camerino) que ia da praia ao centro (*Ibidem*, p. 67).

¹⁵ O comércio realizado na Rua Direita era favorável aos compradores residentes na cidade em detrimento dos senhores de engenho do recôncavo. Quando estes chegavam à cidade para adquirir novos escravos quase todos os negos já se encontrava vendidos, restando apenas os comerciantes locais e atravessadores que lhes vendiam por preços muito altos escravos de “qualidade inferior”. (HONORATO, 2008, p. 66)

Fig. 6 - Detalhe mostrando o caminho do Valongo e a Rua Direita
Fonte: BARREIROS

A pesar dos negociantes envolvidos no comércio de escravos africanos terem contestado a decisão da Câmara através de recurso alegando que a questão sanitária era falsa, que a prática de tal atividade era muito antiga sem relatos de terem originado qualquer moléstia contagiosa, uma parcela destes negociantes acatou as determinações do edital e transferiu suas lojas para a periferia da cidade. Contudo, somente dez anos após a publicação do segundo edital (1765), o Marques do Lavradio ordenou que o comércio de negros novos passasse para o sítio do Valongo.

“havia mais n’esta cidade o terrível costume de que todos os negros que chegavam da costa d’Africa a este porto, logo que desembarcavam, entravam para a cidade, vinha para as ruas publicas e principais d’ella, não só cheios de infinitas moléstias[...] foi preciso

ser eu muito constante na minha resolução, para que logo que dessem a sua entrada na Alfândega [...] embarcassem para o sítio chamado Vallongo, [...] alli se aproveitassem das muitas casas e armazéns que alli há para os terem; e que áqueles sítios fossem as pessoas que os quisessem comprar[...]”¹⁶.

Em 1774, mesmo sob protesto de muitos negociantes, o Vice-Rei Marques do Lavradio referendou definitivamente a postura feita pela Câmara, acerca do tráfico dentro da cidade ordenando o fim do comércio nas ruas do centro e a concentração de todos os novos negros dentro dos navios oriundos dos portos da Guiné e da Costa da África “[...] de bordo das mesmas embarcações que os conduzirem, depois de dada visita da saúde, sem saltarem em terra, sejam imediatamente levados ao sítio do Valongo, onde se conservarão, desde a Pedra da Prainha até a Gamboa e lá se lhes dará saída e se curarão os doentes e enterrarão os mortos [...]”¹⁷. A medida da transferência do mercado de escravos para esta região estimulou o processo de urbanização de seu entorno, mas marcou a área com uma conotação negativa advinda do comércio de escravos. Contudo, a atividade de tráfico de escravos tem sua origem nas atividades especulativas, o que a tornava um privilégio de poucos especuladores num mercado restrito e instável (FRAGOSO, 1998, p. 356). Por exigir altos investimentos iniciais era uma atividade de alto risco, o que caracterizava uma atividade restrita aos poucos comerciantes que constituíam a elite colonial (*Ibidem*, p. 184). Assim, apesar desta mácula causada por tal prática comercial na área, muitos comerciantes abastados sentiram-se atraídos a construir suas chácaras nesta região.

A partir deste panorama, vimos que a região da Saúde que permaneceu quase que desabitada até o século XVIII, sendo, portanto, considerada área periférica do centro “urbano” da cidade do Rio de Janeiro, sofreu estímulo à urbanização. Antes, o que lá existia eram apenas propriedades rurais e pequenas chácaras como a da Saúde, de propriedade de Manoel da Costa Negreiros¹⁸ localizada em uma elevação próxima ao mar. Manoel de Negreiros, um comerciante de escravos, participou da administração colonial, desempenhando o cargo de Sargento-mór, podendo assim estar incluído entre

¹⁶ Trecho extraído do Relatório do Vice-Rei do Brasil Luiz de Vasconcelos ao entregar o governo ao seu sucessor Conde de Rezende.

¹⁷ ANRJ, Códice 70, v. 7, p.231.

¹⁸ Manoel da Costa Negreiros é apontado como provável proprietário do morro no qual construiu sua casa e capela (LAMARÃO, 1991, p. 28).

os colonos¹⁹, segmento que era “responsável pela distribuição de alimentos (e de escravos) para um mercado interno em formação” (FRIDMAN, 1999, 106). A boa posição dentro das relações coloniais usufruída por Negreiros foi confirmada através do seu casamento em 1724, com Joana de Campos Sá, pertencente a uma família tradicional dos “homens bons” da terra, e através desta união matrimonial, Manoel de Negreiros garantiu a continuidade dessas relações de poder e sua total inserção no seio da sociedade colonial.

Neste sentido, Negreiros construiu em 1742 uma capela junto a sua chácara, em devoção a Nossa Senhora da Saúde²⁰, as igrejas e as capelas configuravam as principais referências construídas da cidade em oposição às referências naturais. Robert Conduru (1998) faz menção à importância destes marcos dentro da paisagem urbana do século XVIII, quando as igrejas, capelas, mosteiros e oratórios balizavam o fluxo da vida da cidade. O núcleo urbano foi criado com caráter essencialmente religioso, no qual as edificações religiosas marcavam o compasso do cotidiano, através de seus ritos, cerimônias e badalar dos sinos²¹. A partir da religiosidade da população e da obrigatoriedade na aceitação e a identificação com a religião oficial, a construção de templos católicos tornou-se um veículo para a manutenção das relações de poder²². Como já mencionado, referências documentais fazem menção a sua atividade de comerciante de escravos na cidade e que este fez parte do grupo de comerciantes estabelecidos no Porto do Rio de Janeiro, no período de 1790 a 1840, analisado por Fragoso e Florentino²³.

¹⁹ Segundo Ilmar Rohloff de Mattos (1987), o colono é o primeiro produto da produção colonial, proprietário de mão-de-obra, de terras e de meios de trabalho, sendo responsável pela existência da atividade colonizadora, cujo monopólio é resguardado pelo colonizador

²⁰ Em Portugal, a devoção de Nossa Senhora da Saúde teve origem na época da Grande Peste, que assolou a cidade de Lisboa em meados do século XVI. O número de mortes era imenso e o povo recorreu à Mãe de Deus, organizando procissões de penitência em sua honra. Do reino, esta invocação veio para a América Portuguesa, localizando-se em Salvador, Rio de Janeiro e em algumas cidades das Minas Gerais (PEREIRA, 2004, p. 22).

²¹ Segundo Fridman (1999), a comunicação, aspecto importante para o cotidiano da cidade, envolvia as igreja e capelas que se tornavam locais de busca de notícias da população, bem como, os sinos marcavam acontecimentos como nascimento, casamento, morte e incêndio.

²² Manoel Negreiros era sargento-mór e ativo comerciante de escravos, de acordo com Carlos Rheingantz (1965) em seu livro as “*Primeiras Famílias do Rio de Janeiro*”. Negreiros teria enviado em 1731, a quantia de 49:4574347 em escravos para Cuiabá, o que demonstra a extensa rede de comércio em que estava envolvido e a grande quantidade de escravos em jogo.

²³ FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto. Mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia tardia, Rio de Janeiro, c. 1790 –c. 1840*. 4ª edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

A construção de capelas teria, assim, dois propósitos identificados em uma primeira análise: o uso cotidiano da realização das obrigações e práticas religiosas; e o ideológico como reafirmação de poder e de prestígio numa sociedade Católica e intolerante com qualquer tipo de distinção ou heresia. De acordo com Rios Filho, inúmeras razões levaram os homens à construção de capelas particulares:

“A construção de capelas e ermidas teve a sua origem no cumprimento de promessas, na transplantação de uma devoção lusitana, no desejo de cultivar uma lembrança religiosa ou na execução do mandato de um legado. Os terrenos em que as mesmas foram erguidas provieram quase sempre de doação de um senhor de engenho, de um rico comerciante, de senhora que herdara fortuna de marido abastado, da vaidade de alguém ou da religiosidade de não poucos”. (RIOS FILHO, s/d, p. 430)

Aureliano Gonçalves²⁴ aponta referências à Antônia Leite Pereira (1754, alguns anos depois da construção da capela) como proprietária do morro e da Chácara da Saúde. No entanto não faz menção à capela da Saúde. É provável, contudo, que a posse da chácara incluísse também a da capela, ou que aquela fosse construída pela família Leite Pereira. Entretanto, esta data é posterior a da construção desta (1742), o que nos leva a crer que este local já era habitado antes da sua ocupação pela família Leite. Acredita-se que a posse da capela estava atrelada à posse da chácara e, neste sentido, a família Leite tornou-se a segunda proprietária da capela da Saúde. A referência dada por Gonçalves traz uma importante indicação do poder e do prestígio dos proprietários, uma vez que o morro e a chácara passam a ser identificados como “da Saúde após a construção da capela (PEREIRA, 2004).

Com a criação da Freguesia de Santa Rita em 1751 a capela passou a ser filiada a da Igreja Matriz de Santa Rita, estando depois filiada a Igreja de Santo Cristo dos Milagres, no bairro de Santo Cristo.

Foi neste momento, quando os Leite passaram a ser proprietários da chácara que ocorreram as modificações na forma e na estrutura da capela, transformando-a em igreja. Uma das intervenções ocorridas naquele momento foi a ampliação da edificação, tanto vertical quanto horizontalmente. Estas intervenções podem ser verificadas através dos vestígios recuperados a partir das prospecções realizadas nas alvenarias da edificação. A partir destas modificações nas alvenarias, com a ampliação na altura das

²⁴ GONÇALVES, Aureliano Restier. *Extractos de Manuscriptos sobre Aforamentos 1925, 1926-1929*. Coleção Memória do Rio 2. Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, s/d , p. 78.

paredes e na profundidade da edificação, parte das alvenarias da nave e do presbitério da igreja foi revestida por painéis de azulejos decorados com uma passagem bíblica do Velho Testamento

Fig. 7 – Pannel de azulejo decorado que narra a História de José
Fonte: ASTORGA, 2004

Os segundos proprietários da chácara da Saúde, da mesma forma que os primeiros, exerciam atividades relacionadas ao comércio, neste momento favorecidas pelo crescimento urbano da cidade e pela mineração que marcou a atividade portuária e redesenhou a hinterlândia²⁵ que passou a se estender até as Minas.

No século XVIII surgiram outros portos ²⁶, principalmente no fundo da baía, pois o deslocamento de pessoas e mercadorias era baseado na tradição indígena de transporte por canoas, pela situação geográfica da cidade do Rio de Janeiro²⁷ e também em virtude da precariedade dos caminhos terrestres.

²⁵ Fridman destaca a importância da hinterlândia ou região servida por um determinado porto, seus arredores em termos de área de influência e do impacto dos portos nas localidades da cidade. O porto enquanto agente múltiplo, com múltiplas funções: distribuidor, consumidor, de trânsito, turístico e de tráfego de passageiros.

²⁶ Maria Therezinha de Segadaes Soares afirma em seu trabalho *Fisionomia e estrutura do Rio de Janeiro* (1965) que os portos expressariam a alma das cidades. Durante o período colonial o porto da cidade do Rio de Janeiro, recebeu os portugueses, escravos e a cultura vinda do exterior. Este intermediou as relações econômicas entre os engenhos de açúcar, as minas de ouro, as fazendas de madeira, de café e de gado (FRIDMAN, 1999).

²⁷ Devemos mencionar os vários rios que desaguavam no recôncavo e que as relações no termo do Rio de Janeiro se davam porto a porto (porto local e ou fluvial ao porto da cidade). Os portos assumiram a função de vetor de expansão urbana ou de atração. O porto principal mantinha relações estreitas com os seus arredores, mas apesar disto estes pequenos ancoradouros não desempenharam um papel de indutor

Como já mencionamos, o primeiro impulso no processo de urbanização daquela região ocorreu a partir do dessecamento dos brejos, e a partir do dessecamento destas áreas há também a abertura de novos caminhos. Já em fins do século XVIII, foram construídos armazéns pelos beneditinos incitando a ocupação da região da Prainha e Praia Formosa e, neste momento, surgiu o trapiche²⁸ do Leite no Costão da Saúde. Estes trapiches (ou armazéns à beira-mar) eram utilizados para guardar os gêneros desembarcados ou mercadorias para o embarque. Era na região do Valongo que aportavam açúcar, madeira, couros, cal de marisco e gêneros agrícolas dos engenhos e fazendas do recôncavo, e os manufaturados da Europa, atividade que desencadeou outro tipo de utilização para o solo da cidade (FRIDMAN, 1999). O trapiche dos Leite é referenciado no mapa *Planta da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro*²⁹, de 1758/60, fato este que contribui para comprovação da posse deste armazém pela Família Leite. A construção dos trapiches nos remete a mudança da utilização do solo naquela área, com um caráter estritamente comercial. Durante as atividades de campo realizadas pela pesquisa arqueológica não foi possível a recuperação de vestígios arqueológicos referentes ao trapiche, em virtude de terem ocorrido prospecções na área indicada como a ocupada pelo trapiche³⁰.

A família Leite e seus descendentes aparecem na documentação de fins do século XVIII e início do XIX como proprietária do Complexo Arquitetônico da Saúde³¹ e, em alguns documentos cartográficos, o Trapiche de Antônio Leite (ou, somente Leite), estava localizado na encosta do morro da Saúde³². As fontes documentais propiciam a confirmação de que a Família Leite foi proprietária da área durante um longo período, como podemos verificar através do imposto criado por D. João VI, a Décima Urbana que identificou, do ano de 1808, no qual os herdeiros de Antônio Leite Pereira aparecem como os maiores proprietários da antiga Rua da Saúde, hoje Sacadura Cabral.

do processo urbano, visto que o solo daquelas regiões estava intimamente vinculado à aspectos agrícolas. Estes pequenos portos constituíam extensões dos engenhos e das fazendas.

²⁸ Segundo dicionário Marítimo Brasileiro, de 1877, trapiche é um armazém à beira-mar, no qual se guardam gêneros desembarcados ou para o embarque. Os armazéns são edificações em ruas próximas ao litoral, destinados ao mesmo fim.

²⁹ Muitos dos mapas consultados estão em CUNHA, Lúcia da F. Álbum Cartográfico do Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX).

³⁰ Atualmente, na área da provável localização do trapiche, encontra-se o prédio do antigo incinerador da Casa da Moeda.

³¹ Por complexo Arquitetônico da Saúde podemos compreender as edificações: casa da chácara, igreja e trapiche.

³² O Levantamento Histórico da Igreja de Nossa Senhora da Saúde (2004) e a Monografia de final do curso de História de autoria de Júlia Wagner Pereira (PEREIRA, 2005) disponibilizam maiores informações.

“Nesse logradouro funcionaram os armazéns de venda de escravos, os grandes trapiches da cidade, a fábrica de cordas, os armazéns da Fazenda Real e, após a chegada da Corte, o quartel da polícia. (...) Os maiores proprietários de imóveis nesse logradouro eram os herdeiros de Antônio Leite Pereira (dono do famoso trapiche do Leite), possuidores de 55 imóveis, incluindo o citado trapiche” (CAVALCANTI, 1998, p. 89).

Em fins do século XVIII, com a decadência da mineração, verificou-se mudança na economia na Colônia devido ao estímulo das atividades agrícolas como a produção do açúcar, a do algodão e a do café, esta iniciada timidamente a partir de 1760 na cidade do Rio de Janeiro. Somente a partir de 1820 e ao longo do século XIX foi que a produção cafeeira encontrou condições ideais para seu desenvolvimento aproveitando as terras e a mão de obra escava deixada pela cultura açucareira³³.

No século XIX a vinda da família real para o Brasil e a abertura dos portos em 1808³⁴, repercutiram de forma efetiva no desenvolvimento urbano da região da Saúde, da Gamboa, do Saco do Alferes e da Praia Formosa ampliando ainda mais a hinterlândia. Com a intensificação da atividade comercial a cidade do Rio de Janeiro se adequou às novas condições impostas pelo “capitalismo”, urbanizando-se e espalhando-se, transpondo definitivamente os limites do núcleo urbano colonial³⁵. A dinamização da ocupação dos morros e das planícies da área se deu a partir do crescimento da atividade portuária³⁶ exigindo, assim, a ampliação desta zona do porto. Contudo, os metais preciosos - fonte de lucro para a Fazenda Real-, continuaram a desembarcar próximo à Alfândega (onde hoje é a Bolsa de Valores, Arco do Telles até o Centro Cultural dos Correios), enquanto que as cargas oriundas do recôncavo da Guanabara (alimentos, madeiras, animais, entre outros.) e os escravos foram destinados às regiões da Prainha, Valongo e Saúde.

³³ Neste período da produção cafeeira a cidade se tornou entreposto comercial, distribuidora de escravos e de produtos manufaturados de todo o sul e centro do país, ampliando assim sua hinterlândia (FERREZ, 1972).

³⁴ A abertura dos portos às “nações amigas” representou aumento substancial nas transações comerciais. Em 1807, dos 778 navios que entraram na baía de Guanabara, apenas 1 era estrangeiro, enquanto que em 1811, as embarcações estrangeiras superavam 5000, “de todas as lotações, bandeiras e procedências” (LAMARÃO, 1991, p. 37).

³⁵ No Decreto de 21 de janeiro de 1809, relativo ao aforamento de terrenos nas praias da Gamboa e do Saco do Alferes para a instalação de armazéns de café e de trapiches de trigo e de couro. A orla foi aterrada para a construção do novo cais (no Valongo) e a abertura de caminhos em direção ao Saco do Alferes e Praia Formosa. Os terrenos da Saúde e da Gamboa foram loteados tendo sido instalados embarcadouros e armazéns de exportação do café, atividade altamente lucrativa (FRIDMAN, 1999).

³⁶ Segundo Lamarão (*op. cit.*, p. 25), a descoberta do ouro provocou a expansão física e o crescimento demográfico da cidade e sua população duplicou em 50 anos, de 12.000 habitantes em 1713 para 30.000 em 1760.

No Brasil faltava tudo desde moradia para os nobres até alimentos e manufaturados. Em função disso, os comerciantes portugueses e ingleses viram-se num negócio lucrativo, abrindo lojas, depósitos, bancos, empresas de crédito, etc. o que trouxe uma nova dinâmica à cidade (PEREIRA, *op. cit.*, p. 16). De acordo com o Decreto de 2 de janeiro de 1809, D. João propõe para a área da Gamboa medidas de incentivo ao comércio:

“Tendo Consideração à grande falta que há nesta cidade, de Armazéns, e Trapiches, em que se recolham Trigos, Couros, e outros gêneros; e constando-me que nas praias da Gamboa, e Saco do Alferes se podem construir: Hei por bem ordenar, que o conselho de Fazenda, procedendo aos exames necessários nas ditas praias, mande demarcar os terrenos que ali achar próprios para este fim: e que, fazendo pública esta Minha determinação, haja de os aforar, ou arrendar a quem mais oferecer, e possa em breve tempo principiar a edificar, passando-se aos arrendatários os seus competentes títulos, e dando-lhe conta de tudo que a este respeito obrar. O mesmo Conselho o tinha assim entendido, e o faça executar”.³⁷

No litoral da Prainha e do Valongo estavam localizados vários trapiches, todos anteriores a 1848 como os citados na obra de Brasil Gerson (1965). Era nas proximidades do armazém do Sal³⁸ que se encontrava o trapiche do Bastos, vindo a seguir o do Cleto, o da Ordem – da igreja de São Francisco da Prainha e, nas proximidades da pedra da Prainha, o da Pedra do Sal, construído em 1840, por Manoel Fernandes da Silva. No litoral do Morro da Saúde na vertente voltada para a Gamboa, o trapiche Ferreirinha, de propriedade de Cândido Rodrigues Ferreira e mais adiante o trapiche da Gamboa (GERSON, 1965, p. 152-153).

As referências ao Trapiche Ferreirinha indicam que este era o antigo Trapiche do Leite, que teria passado para a propriedade da família Rodrigues Ferreira³⁹, a terceira a ocupar a chácara da Saúde (PEREIRA, 2004). Além dessas posses, a família era proprietária de uma série de prédios na Rua da Saúde e de terrenos em áreas aterradas na mesma rua. Documentos produzidos no século XIX registram vários armazéns de madeira na Rua da Saúde, como menciona o Almanak Laemeert⁴⁰ no qual são referenciados os

³⁷ Decreto consultado na Biblioteca Nacional, Obras Raras. Localização: 22B, 01,05 nº 5.

³⁸ O conhecido Armazém do Sal localizava-se próximo a Pedra do Sal, assim denominado por ser destinado ao embarque e desembarque do sal.

³⁹ A propriedade da capela, chácara e trapiche dos Leite Pereira passa para a família Rodrigues Ferreira. A propriedade do trapiche é indicada pelos inventários *post mortem*, de meados do século XIX, e da chácara, pelo pedido de pena d'água feita pelos filhos de José Rodrigues Ferreira. A posse da capela, até a primeira metade do século XIX pela família Ferreira está associada à lápide encontrada na nave (PEREIRA, 2004, p.18).

⁴⁰ Publicação que circulou em meados do século XIX indica entre outras coisas, os pontos comerciais da cidade, nas edições de 1844/45

armazéns com os nomes de seus proprietários e o endereço de seus estabelecimentos. Também há registros na Rua da Saúde e adjacências, de tabernas para servir o movimentado mercado negreiro e, mesmo depois da sua desativação, serviu aos trabalhadores da região (*Ibidem*).

Foi neste momento de transformações na área portuária que a família Ferreira ocupou o morro da Saúde (século XIX). Em 1835, com a morte do patriarca da família Ferreira, José Rodrigues Ferreira, a chácara, o trapiche e outros bens foram deixados para seus filhos que continuaram administrando o comércio de importação e exportação, e o Trapiche da Saúde funcionou até 1908, sendo totalmente desativado pelas obras de melhorias do porto iniciadas por Pereira Passos. Também localizamos uma referência ao trapiche do Valongo e uma indicação ao trapiche da Saúde, de propriedade da “viúva Ferreira e Filhos” na Rua da Saúde, 171 (sendo esta numeração a mais próxima do morro) - no Almanak Laemeert de 1848. No que se refere à materialidade de vestígios que comprovem a propriedade da igreja pela família Ferreira podemos fazer referência a lápide mortuária localizada no presbitério da igreja, indicando o ano de nascimento e de falecimento de José Rodrigues Ferreira⁴¹.

⁴¹ A posse da capela, até a primeira metade do século XIX pela família Ferreira está associada à lápide encontrada no presbitério da igreja. Para maiores informações consultar Relatório de Pesquisa Arqueológica da Igreja da Saúde de autoria de Júlia W. Pereira (2004, p.18).

sob este (mármore) lápide
 jaz
 as cinzas
 _____ tido entre os cidadãos
 JOSEPHI RODRIGUES FERR
 nascido neste império soberano
 pelos idos de maio
 no ano do Senhor
 1772
 esposado do amor singular do
 Pai
 de acordo com o documento
 foi
 morto (no)
 décimo primeiro (calendário) dia
 de maio
 no ano do Senhor
 1835
 deixando a viúva em lágrimas
 e
 o filho pela generalidade do Pai
 formado nas letras e nas
 ciências do direito
 para perpetuar a memória
 (desta) alma amada
 este documento

Fig. 8 – Transcrição da lápide da sepultura de José Rodrigues Ferreira.

Fig. 9 – Foto da lápide.

Fonte: PEREIRA, 2004, p. 18.

Quando esta terceira família ocupou o morro da Saúde a região apresentava-se em um contexto bem diferente das anteriores devido às modificações urbanas que se sucederam ao longo do século XIX: as chácaras foram sendo divididas em lotes urbanos, a implementação de melhoramentos urbanos e a criação de logradouros públicos, contribuíram de forma decisiva para a formação dos bairros da Saúde, Gamboa e Santo Cristo. De acordo com Brasil Gerson, na primeira metade do século XIX, no litoral do Morro da Saúde,

“Na vertente voltada para a Gamboa encontrava-se o trapiche do Ferreirinha, de propriedade de Cândido Rodrigues Ferreira, com seus 200 escravos e onde desembarcavam pratarias” (GERSON apud PEREIRA, 2004, p. 17).

A família Rodrigues Ferreira tornara-se a referência econômica para área que, além da chácara, do trapiche e da igreja, possuía outros imóveis. De acordo com Cavalcanti, a nova numeração da Rua Boa Vista⁴², feita em 1878, indicava os *Ferreiras* como grandes proprietários de imóveis de pavimento térreo. Em 1848, já eram citados no *Almanak Laemmert*⁴³ como “Viúva Ferreira e Filhos, trapiche da Saúde”, estabelecido na Rua da Saúde, 171, sendo que esta data aproxima-se da encontrada na lápide de José Rodrigues Ferreira, cuja morte é datada para o ano de 1835. Os bens de José Rodrigues Ferreira passaram para as mãos de sua família, a viúva Roza da Soledade Ferreira os seus três filhos, José Rodrigues Ferreira, Cândido Rodrigues Ferreira e Luís Rodrigues Ferreira:

“Senhor,
Luiz Roiz Ferreira, José Roiz Ferreira e Cândido Roiz Ferreira, moradores e proprietários da Chácara da Saúde vem requerer ao Governo de Vossa M. Imperial a graça de conceder quatro penas d’água, não só para uso doméstico da sua casa como também para o seu estabelecimento denominado Trapiche da Saúde, sendo derivadas do encanamento público que passa pela Rua da Saúde. Rio de Janeiro, 5 de outubro de 1851”.⁴⁴

Nesse período de grande desenvolvimento econômico, o trapiche e os aluguéis de imóveis representavam importante fonte de renda da família. Os Rodrigues Ferreira também constituem uma família de colonos que, com a posse do trapiche (capital mercantil residente), estava voltada para a economia interna. Os inventários de Luiz, José e Cândido indicam riqueza. Há objetos de prataria, móveis, louças, escravos e bens de raiz na Rua da Saúde, Rua do Propósito e Praia do Lazareto⁴⁵.

⁴² De acordo com o autor, a Rua Boa Vista começa no mar (Trapiche Ferreirinha) e termina na Rua da Gamboa, transpondo o morro da Saúde onde existe a capela de Nossa Senhora da Saúde. “Em 1874 começava na fralda do morro da Saúde, pertencendo à esta rua a parte entre o morro e o trapiche Ferreirinha; a Ilustríssima Câmara porém, quando se rectificou a numeração da cidade, naquele ano, resolveu que a rua da Saúde terminasse no canto da subida do morro, principiando a rua da Boa Vista do trapiche Ferreirinha”. CAVALVANTI, J.C. *Nova numeração dos Prédios da Cidade do Rio de Janeiro*, 1878.

⁴³ *Almanak Laemmert, anos 1844-45, 1845, 1847, 1848.*

⁴⁴ Biblioteca Nacional, Manuscritos, c-0401,021.

⁴⁵ Inventários: FERREIRA, José Rodrigues – 3 J, SDJ, cx 2747, n.2, 626 F e 627 F; FERREIRA, Cândido Rodrigues – 3 J, SDJ, cx 7078, maço 401, n. 7316/1882; FERREIRA, Luiz Rodrigues – 3 J, SDJ, cx 334, n. 2550/1863. Arquivo Nacional. Nos inventários dos herdeiros Rodrigues Ferreira não aparece indicação sobre a capela, o que leva a crer que, com a morte do patriarca, ela tenha sido deixada à viúva ou entregue à Igreja Católica, deixando de ser particular. Em 1898 é criada a Irmandade de Nossa

O trapiche da Saúde⁴⁶ foi dividido pelos herdeiros de José Rodrigues Ferreira e consequentemente, pelos herdeiros deste. Sendo que o trapiche - um dos mais importantes daquela região no século XIX, - permaneceu em atividade até o início do século seguinte. Com o início das obras do cais porto, foram extintos os últimos trapiches do litoral do Valongo e da Saúde. Segundo Júlia Pereira (2004, p. 18), neste momento os morros da região já se encontravam densamente ocupados, com ruas e becos ligando-os à malha urbana do litoral e da cidade.

Os Rodrigues Ferreira⁴⁷ ocuparam a chácara e o trapiche desde a primeira metade do século XIX até 1870, quando o solar foi destinado à Hospedaria dos Imigrantes, e esta transferida mais tarde para a Ilha das Cobras. Pouco se sabe sobre o curto período em que a chácara da Saúde teve a função de Hospedaria, contudo, é totalmente plausível a existência de um lugar para receber os grupos de imigrantes que entravam no Rio de Janeiro pela Prainha. A maciça imigração de europeus destinados, principalmente, às plantações de café ocorreu em meados do século XIX. Neste período café tornou-se o principal produto de exportação da economia brasileira, fato este que gerou a demanda por novos portos de atracação e locais para armazenamento, principalmente no Rio de Janeiro.

Em fins do século, ocorreu a transferência da propriedade da igreja da Saúde para a Irmandade de Nossa Senhora da Saúde⁴⁸ que foi fundada em 1º de maio de 1898 e, a partir desta nova propriedade, foi possível a transformação do uso privado para a consolidação do seu caráter público. A Irmandade da Saúde consistiu-se numa sociedade civil voltada para a propagação da fé católica, com os fins de:

Senhora da Saúde que adquire a propriedade da Capela e a transforma em Igreja. Ver: PEREIRA, Julia Wagner, *op. cit.*

⁴⁶ Espólio de 1882 de Cândido Rodrigues Ferreira, Certidão com teor de avaliações para partilha dos bens do Inventário do finado Dr. Luiz Rodrigues Ferreira e Descrição dos bens do falecido José Rodrigues Ferreira.

⁴⁷ Luiz Rodrigues Ferreira morre em 1863, deixando seus bens e parte do trapiche para seus filhos: José Rodrigues de Lorena Ferreira, Lorena Ferreira e Luiz Rodrigues Ferreira. Em 1866, falece José Rodrigues Ferreira, mas como não tinha herdeiros, seus bens são divididos numa “partilha amigável” realizada pelos irmãos e sobrinhos. Por fim, Cândido R. Ferreira, casado com Magdalena da Costa Ferreira, falece em 1882, depois de já ter se mudado da Chácara da Saúde para sua nova residência no Flamengo. Nada foi encontrado sobre o outro José Rodrigues Ferreira.

⁴⁸ A Irmandade foi responsável pelas festas anuais de sua padroeira, pela catequese de meninos da área, pela ajuda aos irmãos necessitados, revelando um caráter social por trás dessa fundação religiosa. Isso se dá devido à data de formação dessa irmandade, já muito distante do século XIX, período em que essas organizações religiosas leigas tinham grande importância na vida cotidiana dos habitantes da cidade do Rio de Janeiro.

“Promover e sustentar o culto da santíssima Virgem Maria sob invocação de Nossa Senhora da Saúde, (...) firmar a fé catholica de seus irmãos e dos fiéis com o seu bom exemplo e propugnar os direitos da Santa Religião e Igreja de Nosso Senhor Jesus Christo (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde)”.

Se durante o período colonial a vida cotidiana da cidade era regida pela igreja que se encontrava vinculada ao Estado, com o advento da República foi decretada a separação entre Estado e igreja, o fim do Padroado e o reconhecimento da liberdade religiosa. A Irmandade seria uma herança da Idade Média e representava as antigas corporações de ofício em um momento histórico, onde inexistiam partidos políticos ou sindicatos. Elas serviam para auxiliar aos irmãos na hora da doença, da morte, no enterro e no auxílio à família; mas, apesar das obrigações sociais, voltavam-se, sobretudo, para a devoção religiosa. Um aspecto que chama a atenção em relação à Irmandade é sua função na sociedade. Segundo Pereira (2004, p. 56), “no século XIX percebemos a importância dessas agremiações religiosas na assistência aos fiéis, principalmente, na hora da morte”, pois a preocupação e o preparo para morte neste período eram realizados com bastante antecedência. Eram feitos testamentos que determinavam os desejos do indivíduo para com a sua “passagem”: a mortalha, os padres, quem deveria acompanhar o cortejo, o local da sepultura, número de missas a serem rezadas e todo o mais tipo de preocupação para garantir a salvação de suas almas (RODRIGUES, 1997).

“A preocupação com o destino no Além-túmulo se revestia de caráter apavorante, pois nem todos, apesar de esperarem e desejarem a salvação tinha a certeza de que ela efetivamente ocorreria, até porque se encontrava intimamente relacionada com a qualidade de vida terrena” (RODRIGUES, *Idem*, 150).

A preocupação dispensada com os aspectos relacionados à morte pode ser identificada através dos vestígios recuperados nas escavações realizadas nas estruturas de sepultamento no interior das igrejas. Acreditava-se que ser enterrado próximo dos santos, ou de suas relíquias, perto do altar dos sacramentos, sob as pedras da nave ou do claustro do mosteiro, nos chamados *ad sanctos*, garantiria uma intercessão especial dos santos, o direito de salvação do defunto, que adquiriria uma espécie de imortalidade por contágio (BONICENHA, 2004, p. 104). Os sepultamentos exumados durante as pesquisas na igreja demonstraram este tipo de preocupação, pois, dois sepultamentos foram identificados nestas áreas consideradas “privilegiadas”⁴⁹. A participação em

⁴⁹ Estas informações serão melhor detalhadas quando da discussão sobre a pesquisas arqueológica na igreja.

irmandades significava uma das medidas necessárias para cumprir as obrigações cristãs e recomendações que objetivavam alcançar a salvação, principalmente para os negros e forros, sem recursos para o velório, pois elas representavam uma assistência específica na hora da morte (PEREIRA, 2005, p. 56).

“[...] Para se fazer parte de uma delas, é necessário pagar boa jóia inicial e determinada anuidade que assegurem ao irmão o direito de auxílio em caso de moléstia ou pobreza, e, por ocasião do falecimento, um enterro de classe” (KIDDER *apud* PEREIRA, 2005, p. 57).

Durante o período colonial as irmandades eram importantes na vida cotidiana, pois garantiam a segurança necessária num mundo hostil e inseguro. Entretanto, as transformações sociais ao longo dos séculos XIX e XX repercutiram duramente nas Irmandades e na Igreja, deslocando a atenção dos fiéis para outros assuntos e necessidades, ocasionando o definhamento dessa associação de leigos. Além disso, percebe-se também um movimento de secularização da mentalidade da época e que essas transformações repercutiram na forma da estrutura das irmandades levando-as a uma mudança no seu papel social (RODRIGUES, 1997, p. 14). As grandes epidemias que a cidade do Rio de Janeiro sofreu a partir de meados do século XIX fizeram com que as irmandades sofressem reestruturações, visto que não mais se podiam enterrar seus mortos nos chãos sagrados citadinos⁵⁰. As teses higienistas prepuseram a criação de cemitérios públicos afastados das áreas centrais, e desta forma, as irmandades foram perdendo um papel importante dentro da comunidade na relação de vida e de morte.

Por ter sido criada em um momento no qual as irmandades não mais exerciam suas funções “originais”⁵¹, a Irmandade da Saúde teria sido criada com um objetivo social para atender a demanda dos novos habitantes que foram para a região do Valongo, Saúde, Gamboa e Santo Cristo em busca de locais baratos para poder residir (PEREIRA, 2005, p. 58). No momento em que a Irmandade da Saúde passou a ser proprietária da igreja, um grande percentual da população daquela área residia em cortiços, como também, era grande o percentual de estrangeiros inscritos na freguesia de Santa Rita a qual a Irmandade pertencia e, no final do século XIX. Esta contava com o maior percentual de estrangeiros da cidade (PEREIRA, *Ibidem*, p. 58).

⁵⁰ A preocupação com um enterro cristão era outro fator para a edificação de capelas. Procurava-se um enterro em campo santo, visto que era indispensável para a salvação da alma ser enterrado em chãos sagrados – igrejas e capelas, pois se acreditava que elas representavam a ante-sala terrestre do Paraíso celestial.

⁵¹ Para melhor compreender estas funções ver Fridman, 1999.

Por volta dos anos de 1960, a Irmandade de Nossa Senhora da Saúde teve seu fim passando a igreja a ser administrada pelo Arcebispado do Rio de Janeiro. A partir de então, a igreja passou por um processo de abandono e de esquecimento expondo-a a ações de depredação e de vandalismo chegando ao século XXI parcialmente degradada e sem prestar os serviços básicos de atendimento aos fiéis⁵². Saqueada diversas vezes, pouco restou de seu patrimônio móvel (santos, anjos, talhas e alfaías do culto), a lápide da sepultura foi danificada por vândalos e, até mesmo alguns dos painéis de azulejos que decoravam as paredes da igreja roubados neste período⁵³, fato este que deixou não apenas um vazio na decoração da igreja, mas na sua memória.

Assim como as demais capelas e igrejas da região, a Igreja de Nossa Senhora da Saúde que está intimamente relacionada à ocupação e urbanização da região do Valongo, foi marco de referência para embarcações que navegavam na Baía da Guanabara. Sua importância na região pode ser verificada através do nome dado ao trapiche, à rua e ao bairro. Contudo, com o passar dos anos, pelos sucessivos aterros e pelas obras de urbanização empreendidas no século XX, a situação como marco na baía foi deslocada e atualmente a igreja está completamente incorporada na malha urbana, passando despercebida na paisagem da cidade, escondida pelas construções e pistas de rodagem que estão ao seu redor.

⁵² Quando se deu início a restauração não eram realizadas cerimônias religiosas há mais de 20 anos.

⁵³ Foram roubados quatro painéis da igreja: Painel 1-José descreve o sonho; Painel 8- José explica o sonho ao Faraó; Painel 9 – José ajunta grande quantidade de trigo; Painel 10 – Os filhos de Jacó admirados por encontrarem dinheiro.

Fig. 10 – Mapa do litoral do Rio de Janeiro, região da PRAINHA, do VALONGO e GAMBOA- início do século XIX.

Fonte: PECEMAN, 1987

1.2 – De capela à igreja: os vestígios arqueológicos na igreja da Saúde: resultados da pesquisa arqueológica na igreja da Saúde

Fig. 12 – Fachada principal da Igreja de Nossa Senhora da Saúde
Fonte: ASTORGA, 2007

A pesquisa arqueológica da igreja de Nossa Senhora da Saúde foi desenvolvida em duas etapas: uma de campo, com a realização das prospecções arqueológicas no local com a duração de três meses; e outra, referente à análise do material cerâmico realizada no laboratório da Assessoria de Arqueologia do IPHAN – RJ, durante dois meses. A pesquisa arqueológica, inserida no bojo do Projeto de Restauração da referida igreja, e visava o auxílio na restauração da edificação, buscando não só a produção de dados relevantes para a Arquitetura, mas, também, “fazer ver que as edificações devem ser entendidas como artefatos, ou pelas dimensões e complexidade ‘*superartefatos*’ construídos pelo homem, necessariamente inseridos num dado tempo e espaço, portanto, carregado de valores e simbolismos” (NAJJAR, 2005, p. 91) e identificar “as

modificações estéticas e estruturais da edificação, resgatar a historicidade do monumento através da inter-relação das demais fontes com as arqueológicas, encarando a restauração como um momento potencialmente interessante para o resgate histórico do bem e da sociedade que o construiu⁵⁴.

O projeto de restauro, aprovado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, contou com o apoio técnico da Assessoria de Arqueologia do IPHAN - RJ e com o apoio financeiro do BNDS⁵⁵.

A maioria dos projetos de pesquisa arqueológica realizados em obras de restauro busca preencher as lacunas deixadas pelo levantamento histórico e arquitetônico corroborando na realização da restauração da edificação, a fim de recuperar parte da e sua história⁵⁶. No caso da igreja da Saúde, o objetivo não se ateve apenas em auxiliar ao projeto de restauro, mas também, o de buscar compreender como se deram as transformações daquele assentamento a partir da chegada da urbanização àquela área.

Os procedimentos adotados pela arqueologia consistiram na prospecção de áreas no interior da igreja (composta por nave, presbitério, uma sacristia “antiga”, uma sacristia “moderna” e uma torre sineira) em apenas alguns pontos da nave, do presbitério e da torre⁵⁷ e na área externa (pátio lateral esquerdo, adro da igreja e área posterior)⁵⁸. Estes procedimentos visavam à verificação da presença/ausência de estruturas arquitetônicas (sapatas, pisos, antigos cômodos) de alterações de nível de solo e presença de

⁵⁴ Projeto de Pesquisa Arqueológica da Igreja de Nossa Senhora da Saúde – disponível no arquivo do IPHAN – RJ. A restauração foi desenvolvida durante o período de 2004 a 2007 por uma equipe multidisciplinar que contou com a participação de vários profissionais envolvidos⁵⁴ no projeto como: arqueólogos, arquitetos, restauradores artísticos, historiadores e técnicos.

⁵⁵ Por se tratar de um monumento tombado pela União deve, necessariamente, atender às exigências da legislação vigente - Lei Federal 3924/61 e da Portaria IPHAN 07/88, que exige a realização de pesquisa arqueológica.

⁵⁶ Para melhor compreender como são realizados os Projetos de Pesquisa Arqueológica em obras de Restauro ver Manual de Arqueologia Histórica (NAJJAR, 2005), ou ainda, Capítulo II da Dissertação de Mestrado em Arquitetura “A Arqueologia aplicada na Preservação de bens culturais. Estudo de caso: A igreja de São Lourenço dos Índios, Niterói – RJ” (MACEDO, 2003, p.42-66)

⁵⁷ Durante a fase de prospecção foram escavadas quatro áreas no interior da nave, duas no presbitério, uma na torre-sineira e uma na “antiga” sacristia, entretanto, nesta última não foi possível dar prosseguimento as escavações, pois a área estava contaminada com óleo combustível inviabilizando qualquer intervenção naquele local. O óleo encontrado trata-se de material que vazou de um tonel para armazenamento de combustível da Esso em meados do século XX (vide fig. 6).

⁵⁸ Já na área externa da edificação foram prospectadas três quadrículas no pátio lateral esquerdo, três pontos no adro, sendo escavada uma grande área junto ao muro da igreja (frente) e parte posterior. A escavação nestes locais se deu através de métodos e de técnicas de escavação em “superfícies amplas”. Este método tem como objetivo a exposição total dos vestígios arqueológicos, no caso escada e forno respectivamente (PALLESTRINI & PERASSO, 1984, p. 21).

sepultamentos, além da exumação do material móvel. A partir da prospecção nas alvenarias da edificação foi verificada a presença de uma sucessão de vestígios de vãos obturados nas alvenarias, tendo sido estes anteriormente abertos e/ou fechados, vestígios de ampliações e de construções de novos cômodos, transformações nas fachadas, nas janelas e em portas realizadas no decorrer da existência da edificação, que contribuíram para transformá-la de capela para igreja.

Para as prospecção de solo no interior da edificação foi exumado um número reduzido de vestígios móveis (cerâmicas, vidro, metal), não sendo surpresa a existência de estruturas de sepultamento naquele contexto. Cabe lembrar, que o sepultamento em local santo⁵⁹ foi uma das práticas mais comuns no Brasil e perdurou por quase quatro séculos. Já na área externa, não foi evidenciado qualquer tipo de sepultamento o que pode estar relacionado à exigüidade de terreno existente ao redor da edificação. Entretanto, nos deparamos com um grande volume de fragmentos (louças, vidros, ossos) de diferentes dimensões, além da estrutura de uma antiga escada, pisos antigos em diferentes níveis, sapatas corridas e a estrutura de um “forno”⁶⁰.

O material exumado passou por uma primeira triagem visando o estabelecimento de classes de acordo com a natureza do material exumado – cerâmica, vidro, ossos, vidro, metal, malacológico, plástico, entre outros.

⁵⁹ É sabido, que a Religião Católica durante muito tempo apareceu como instituição de regulamentação da vida das sociedades pretéritas. O fiel era a todo tempo lembrado da sua característica finita do ser e do temor do inferno. Segundo Viviane Galvão (1995, p. 43), com base neste temor, a Igreja determina o comportamento e a prática cotidiana a ser seguida pelos fiéis.

Uma das práticas mais comuns no Brasil, que perdurou por quase quatro séculos foi o sepultamento dos seus fiéis em locais santos. A implantação de cemitérios como conhecemos nos dias de hoje, só veio aparecer em fins do século XIX. O sepultamento em local sagrado era considerado condição fundamental para a salvação da alma do indivíduo. Os sepultamentos *ad sanctos* permitiam que o morto fosse lembrado constantemente em sua comunidade. Porém, a partir da transformação de novas políticas sanitárias e hábitos de higiene, pública e privada, este tipo de prática passou a ser combatida por considerarem os cadáveres como perigosos transmissores de doenças (ANDRADE LIMA, 1994, p. 89). Para Galvão (*op. cit.*, p. 63), “as covas, em geral, não continham identificação dos mortos, devendo ser reabertas num período de três a cinco anos, para receber outro corpo. O esqueleto removido poderia ser novamente inumado em uma cova coletiva”.

Das áreas escavadas no interior da edificação foram encontrados sepultamentos na nave, junto ao arco cruzeiro e no presbitério. Entretanto no local onde hoje está a lapide da Família Ferreira não foi recuperado qualquer tipo de vestígio de sepultamento. Para melhor detalhamento sobre como se encontravam estas estruturas e tipos de vestígios ali resgatados, ver Relatório da Pesquisa Arqueológica na Igreja da Saúde disponível no IPHAN - RJ.

⁶⁰ Para obter dados aprofundados sobre as estruturas exumadas ver Relatório da Pesquisa Arqueológica na Igreja da Saúde disponível no IPHAN - RJ.

Fig.13 – Planta da igreja da Saúde com demarcação das áreas prospectadas
 Fonte: Assessoria de Arqueologia do IPHAN/RJ
 / Thalita Fonseca

As prospecções das alvenarias nos abriram horizontes fundamentais quanto às técnicas construtivas nela utilizadas e quanto aos materiais ali empregados. Este procedimento

foi realizado de forma mecânica, apenas nas áreas com a alvenaria danificada por patologias⁶¹ que comprometam a segurança e a integridade das argamassas (revestimento e/ou assentamento) da edificação. No caso da igreja da Saúde suas alvenarias apresentavam um alto grau de comprometimento e contaminação, principalmente pela questão da umidade decorrente de percolação e da umidade ascendente, também foi possível verificar a deterioração do revestimento das alvenarias pela poluição causada pela fumaça do incinerador da Casa da Moeda que se localizava em terreno vizinho a igreja⁶².

Ao decapar as alvenarias, o arquiteto procura resolver predominantemente problemas estéticos e/ou estruturais, visto que em muitos dos casos de construções antigas, são as paredes que sustentam a edificação⁶³. O arqueólogo, por sua vez, busca compreender a edificação enquanto artefato como esta foi construída, quais as intervenções nelas ocorridas através dos seus elementos construtivos e das técnicas utilizadas, contextualizando e inter-relacionando os dados referentes a todos os tipos de artefatos recuperados pela pesquisa. Com a retirada do revestimento das alvenarias foram expostos vários vãos que foram emparedados no decorrer da existência da edificação, bem como, o projeto para abertura de outros tantos⁶⁴, além da verificação dos materiais e das técnicas construtivas empregadas na construção das paredes da edificação, e de como se deram as modificações nas feições originais da mesma.

Para compreender de maneira mais efetiva estas transformações, relacionamos os dados produzidos arqueologicamente com os produzidos a partir do levantamento histórico e arquitetônico, observou-se que a igreja passou por várias transformações, das quais resultaram acréscimos e mudanças nas feições originais da edificação, criando um aspecto mais grandioso e imponente visando a sua modificação de capela à igreja. É possível perceber, através destes vestígios, como ocorreu a transformação da edificação a partir das alterações na altura e nas dimensões da edificação criando-se um edifício que se destacava dentro da paisagem da área. A igreja “cresceu” paralelamente ao desenvolvimento urbano da região na qual a mesma estava inserida. Com a chegada da

⁶¹ Dentre as patologias mais comuns nas alvenarias podemos citar: as rachaduras, as trincas, as relacionadas à umidade (eflorescência do solo, infiltração ou percolação, fungos e bolores).

⁶² O incinerador da Casa da Moeda funcionou no século XX ao lado da igreja.

⁶³ Nestes casos são chamadas de paredes portantes ou auto-portantes que apoiam todas as cargas da edificação e estão entre as estruturas mais antigas conhecidas e dominadas pelo homem.

⁶⁴ Quando nos referimos ao projeto de abertura de vãos, queremos dizer presença de arcos estruturais, mas sem o vão obturado.

corte ocorreram importantes transformações nos valores da colônia e a abertura dos portos possibilitou uma diversificação nos bens de consumo.

A partir da ampliação da hinterlândia, principalmente a ocorrida em 1808, temos uma grande variedade produtos importados desembarcando no porto da cidade e o incremento da atividade comercial produziu mudanças substanciais nos hábitos da vida da população: uma variedade de objetos de decoração, objetos para o cuidado pessoal, uma diversidade de objetos para serviços de mesa (jantar, chá e café). Esta crescente variedade de bens de consumo, sobretudo ingleses, invadiu o comércio da cidade. Estes bens, até então restritos às elites rurais e desconhecidos da maioria da população, tornam-se acessíveis às novas camadas urbanas, ansiosas por copiar os costumes e o requinte europeus (LIMA, 1989, p. 207). Neste momento, são produzidas as grandes modificações nas feições da igreja e de seus arredores.

Fig. 14 – Vista do jardim da chácara e igreja.
Fonte: BERGER, 1985.

Na gravura de Von Planitz (Vide Fig. 14), produzida no século XIX (BERGER, 1985), podemos observar a representação da chácara da Saúde e a vista parcial do litoral da

Saúde, também é importante marcar as feições da igreja, o acesso da mesma a chácara, feito através de uma escadaria e o jardim anexo as duas construções. Apesar de esta área ter sido altamente impactada pelas várias intervenções ali ocorridas – a primeira, em meados do século XX quando da instalação de um tonel de óleo combustível (vide Fig. 15), a segunda, no final do XX, quando da construção de um conjunto de prédios residenciais e da construção um muro de contenção. Foram recuperados pela pesquisa vestígios da escada em granito (alguns poucos degraus, vide Fig. 16) e a janela lateral da torre que dava vista para o jardim cujo vão encontrava-se emparedado⁶⁵.

Fig. 15 – Igreja e ao fundo tonel de combustível.
Fonte: Arquivo IPHAN (1951-1961)

Fig. 16 – Recuperação dos degraus da antiga escada
Fonte: Assessoria de Arqueologia do IPHAN/RJ
2004

⁶⁵ A opção do projeto de restauro foi de realizar uma anastilose da escada através dos blocos de pedra, que compunham o antigo acesso à chácara, exumadas pela pesquisa arqueológica.

Como já mencionamos, a igreja foi acompanhando as modificações nos arredores e se transformando também. Isto foi percebido através das prospecções nas alvenarias, nas fachadas (principal, posterior e lateral) e na identificação da intervenção que produziu uma nova volumetria na edificação. Esta ampliação, na altura do edifício, aliada aos efeitos utilizados para criar um aspecto de verticalização na fachada com a criação de “colunas” nas laterais da fachada principal, bem como, a abertura do óculo e de uma porta no segundo pavimento⁶⁶. Materiais e técnicas construtivas, distintas das originalmente utilizadas na construção da igreja foram empregados nesta “reforma” que transformou sua volumetria (Fig. 17 e 18). Nesta intervenção a altura e a quantidade de vãos – janelas e portas, púlpito e nichos - foram alteradas dando um aspecto imponente à edificação.

Fig. 17 – Parede lateral esquerda interna da igreja.
Fonte: Assessoria de Arqueologia do IPHAN/RJ

⁶⁶ Para verificar todos os detalhes da pesquisa consultar o Relatório de Pesquisa Arqueológica da Igreja da Saúde disponível no IPHAN – RJ.

Fig. 18– Prospecção na fachada principal interna – utilização de tijolos.
Fonte: Assessoria de Arqueologia do IPHAN/RJ

No decorrer de sua existência a igreja sofreu sucessivas intervenções que foram recuperadas a partir das análises dos vestígios identificados na edificação. As atuais janelas laterais que compõe a nave foram, ainda no século XX, portas cujo acesso era através de uma espécie de varanda situada na lateral externa da edificação como é possível verificar na foto (Fig. 19) ou ainda nos vestígios de madeira da varanda presentes na alvenaria; bem como, verificar o fechamento de antigas portas realizado a partir do emprego de tijolos duplos de quatro furos, material distinto do que compõe o restante das alvenarias. Vestígios de um antigo púlpito na lateral direita que foi fechado também com materiais diferentes dos empregados nas paredes (Fig. 19 e 20).

Fig. 19– Recuperação de vãos obturados.

Fig. 20 – Vestígio de reboco no púlpito

Fonte: Assessoria de Arqueologia do IPHAN/RJ

No que se referem aos vestígios que corroboram com a hipótese de ampliações sucessivas da igreja, estes foram recuperados a partir de prospecções realizadas em outras paredes (presbitério e sacristia) e, a partir da análise destas evidências, foi possível redesenhar a planta da igreja. Na prospecção junto às paredes do presbitério e da sacristia verificou-se que a alvenaria original era composta por pedra e cal. Porém, próximo ao retábulo evidenciou-se uma faixa composta por material distinto do original (tijolos de barro). Desta forma, a partir da identificação de distintas técnicas e materiais construtivos utilizados para ampliar a edificação, percebemos uma alteração na volumetria do edifício. Em função destas evidências as hipóteses de modificação na planta da igreja, que foi alterada tanto na sua estrutura quanto em suas feições, produziram os vestígios identificados pela pesquisa e, a partir destes, foi possível propormos três momentos distintos para a edificação: um primeiro momento, a igreja estaria relacionada à chácara e ao seu partido⁶⁷, sendo a mesma bastante simples: composta apenas pela nave, presbitério e uma pequena sacristia; em um segundo momento, o presbitério teria sido ampliado para a parte posterior da igreja e a torre sineira. Num terceiro momento, tem-se um acréscimo no sentido horizontal da edificação, na profundidade do presbitério com um retábulo maior e a construção de uma nova sacristia. Neste sentido, foram produzidas plantas que representam estes três momentos definidos pela pesquisa arqueológica referente às modificações sofridas pela edificação (Fig. 21). Podemos concluir que o **primeiro momento** seria o da construção da edificação, a capela de Nossa Senhora da Saúde (1742). O **segundo** estaria relacionado à mudança de propriedade da chácara e da capela que passou a pertencer à família Leite, ou seja, em meados do século XVIII. Já o **último momento**, estaria relacionado à posse da família Ferreira sendo que, ao longo do século XIX, sucederam diversas intervenções tanto na edificação, quanto na área do seu entorno.

⁶⁷ Quando se estuda qualquer obra de arquitetura, importa ter primeiro em vista, além das imposições do meio físico e social, consideradas no seu mais amplo sentido, o “programa”, isto é, quais as finalidades dela e as necessidades de natureza funcional a satisfazer; em seguida, a “técnica”, quer dizer, os materiais e o sistema de construção adotado; depois, o “partido”, ou seja, de que maneira, com a utilização desta técnica, foram traduzidas, em termos de arquitetura, as determinações daquele programa; finalmente, a “comodulação” e a “modenatura”, entendendo-se por isso as qualidades plásticas do monumento (COSTA, 1997, p. 107).

Fig. 21 – Planta da igreja retratando os três momentos de modificações na igreja
 Fonte: Assessoria de Arqueologia/ Thalita Fonseca - 2004

Dentre as modificações observadas no piso da igreja podemos citar as relacionadas ao nível do piso e ao tipo de revestimento do mesmo. Nas prospecções realizadas no interior da nave temos as já citadas estruturas de sepultamentos junto ao arco cruzeiro, além das modificações no piso da igreja como a presença de restos de ladrilhos hidráulicos e das mudanças no nível e na posição do degrau de acesso ao presbitério. Na escavação do presbitério evidenciou-se a mudança de piso e a possível transferência da lápide do túmulo de um dos proprietários da igreja (já mencionado anteriormente vide Fig. 8 e 9) da nave para este local. É possível supor que este fato tenha ocorrido em virtude da inexistência de vestígios abaixo da lápide, não sendo recuperado nenhum tipo de vestígio de sepultamento naquele local.⁶⁸ Os restos mortais da família Ferreira poderiam ser os evidenciados na nave ou os encontrados no presbitério, mas não onde estava a lápide. Teria sido a lápide deslocada do seu lugar original propositalmente para afastar qualquer intenção de saque ao túmulo? Ou ainda, teria sido esta deslocada quando da modificação dos pisos para o presbitério por este ser o lugar de maior destaque dentro da igreja? Para estas perguntas não encontramos respostas satisfatórias, sabe-se apenas que a igreja ficou abandonada durante décadas, e sofreu ação de vândalos e de ladrões, e teve seu patrimônio espoliado, imagens, paramentos, e até alguns dos painéis de azulejos foram roubados. De objetivo temos as evidências de sepultamentos realizados na nave da igreja e outro no presbitério junto ao altar.

⁶⁸ A igreja foi saqueada de seus pertences mais preciosos. Assim, não é difícil imaginarmos que a lápide tenha sido quebrada pela ação de vândalos e de ladrões que buscavam objetos de valor junto ao finado.

Além das estruturas de sepultamento, uma grande quantidade de fragmentos materiais diversos foi exumada pela arqueologia (cerâmica, ossos de animais, vidro, telhas, tijolos, metal, além de estruturas em pedra, tijolos e cerâmica) nos sugerem que a área posterior da igreja⁶⁹ fosse utilizada para descarte do lixo doméstico, pois até fins do século XIX não havia nenhum tipo de serviço de limpeza pública e o lixo era simplesmente atirado no quintal das casas, nas ruas ou enterrado em fossas sanitárias. Nesta área também foi recuperada uma estrutura enterrada a aproximadamente 1,00m abaixo do nível do terreno, esta era constituída por uma base de tijolos na qual estavam apoiados dez vasilhames cerâmicos, abertos na face frontal e superior. A partir das análises preliminares nesta estrutura, passamos a identificá-la como sendo um forno de metalurgia utilizado para a confecção de pequenos objetos como medalhas (ZEQUINI, 2004). A ausência de vestígios de queima e, a presença de resíduo de metal incrustado no interior de um dos vasilhames gerou dúvidas quanto a sua função e utilização⁷⁰.

Fig. 22 – Estrutura de tijolos com características de forno
Fonte: Assessoria de Arqueologia do IPHAN/RJ - 2004

⁶⁹ Na área posterior da igreja, além da estrutura denominada “forno”, também foram recuperadas estruturas de paredes e pisos, que podem ser vistas com maior detalhamento no *Relatório de Pesquisa Arqueológica da Igreja de N. Senhora da Saúde*, acessível na 6ª SR/IPHAN.

⁷⁰ Segundo Prof. Dr. Abraham Zakon quando a queima é realizada em altas temperaturas esta não deixa vestígios de carvão ou de fuligem, apenas mudança na coloração da peça cerâmica, tomando esta um tom azulado. O Prof. Dr. Zakon do Laboratório de Cimentos e Cerâmicos/ Departamento de Processos Inorgânicos, Escola de Química/UFRJ forneceu esta informação através de comunicação verbal junto à Assessoria de Arqueologia do IPHAN – RJ.

Na alvenaria logo acima desta estrutura de tijolos e vasilhames cerâmicos, foram identificados arcos de descarga e dois vãos emparedados com tijolos semelhantes aos do arco ali existentes, sendo que os arcos laterais são referentes aos atuais armários existentes na sacristia e o do centro é referente ao lavatório que é revestido por fragmentos de porcelanas. As porcelanas empregadas no embrechamento do lavatório da sacristia pertencem à Cia. das Índias⁷¹ apresentando vários fragmentos de peças da Família Rosa⁷² entre outras. Estas porcelanas se destacam pela sua qualidade e preciosidade estando acessíveis apenas a uma restrita parcela da sociedade. Talvez seja este um dos motivos de não terem sido exumados durante as escavações nenhum fragmento semelhante aos encontrados nesta pia.

Fig. 23 – Lavatório da sacristia
Fonte: MACEDO, 2008

⁷¹ "Companhia das Índias" é a denominação recebida pela antiga porcelana chinesa, considerada uma preciosidade; fabricada no Sul da China, comercializada e transportada do Oriente para o Ocidente através de empresas de navegação (Companhias de Comércio) denominadas Cia. das Índias Orientais ou Ocidentais. A porcelana só recebeu essa denominação no final do século XVI.

⁷² A dinastia Sung (960-1279) foi o período de apogeu da cerâmica chinesa: surgiram peças decoradas com esmalte de coloração verde-oliva, de extrema beleza. Na dinastia Yuan (1279-1368) destacou-se a porcelana transparente com decoração pintada em azul-cobalto. A cerâmica "azul-e-branca" e as chamadas "família verde" e "família rosa" que caracterizaram a época Ming (1368-1644). Entre 1622 e 1722 produziu-se porcelana vermelha, aperfeiçoou-se a porcelana azul dos Mings e exportou-se para a Europa a porcelana "família verde". Já no século XVIII, usou-se decoração em carmim-claro, típica da porcelana "família rosa"

Na área externa da edificação a pesquisa recuperou além das estruturas de parede e do forno, um grande volume de material móvel, bastante fragmentado e composto por elementos de naturezas distintas. Para a análise deste material, primeiramente foi realizada uma triagem para a definição das classes e o este material documentado em fichas específicas. A partir desta classificação foram definidas 14 classes de materiais: vidro, cerâmica, metal, carvão, malacológico, material construtivo, cachimbo, botão azulejo, plástico, semente, dente, peça religiosa, artefato em osso, ósseo gerando um espólio de aproximadamente 9.000 fragmentos. Estabelecida estas classes, optou-se por realizar a análise do material cerâmico, pois esta era a classe mais expressiva em termos qualitativos e a segunda em termos quantitativos⁷³. Além de representar classe mais expressiva em termos qualitativos, o material cerâmico constitui-se em um expressivo marcador cronológico, pois, juntamente com as moedas e com as garrafas de vidro, são os artefatos mais facilmente datados⁷⁴. No caso específico da cerâmica, estas datas são referentes ao momento em que um tipo de cerâmica ou padrão decorativo foi registrado⁷⁵. Datas podem indicar quando um tipo de vasilhame, um nome de produto ou uma marca registrada foram reconhecidos legalmente e, além das marcas impressas nos próprios artefatos, pode-se ainda datar os artefatos através de registros escritos dos fabricantes de cada objeto em específico⁷⁶.

Desta forma, registros históricos também podem ser usados para identificar as marcas de fabricantes que aparecem no fundo de muitos objetos cerâmicos, ou mesmo de garrafas. Muitos fabricantes de cerâmica e de garrafas usavam, e ainda usam emblemas distintivos no fundo de seus vasilhames para identificá-los como seus. Dentre estes símbolos encontramos gravados: âncoras, águias, letras, entre outros, que podem ser

⁷³ O material cerâmico representaria o segundo em termos quantitativos dentro do sítio, entretanto, o material mais popular seria o vidro, mas este era composto em grande parte por pequenos fragmentos de vidros planos de vidraças. O processo de triagem teve seu início na etapa de campo, tendo sido dado prosseguimento durante a fase de análise do material cerâmico na Assessoria de Arqueologia do IPHAN – RJ pela arqueóloga Ana Cristina Sampaio. O relatório referente à análise da coleção cerâmica encontra-se à disposição na Assessoria de Arqueologia (SAMPAIO, 2004).

⁷⁴ Tanto as cerâmicas, quanto as garrafas, particularmente as produzidas nos séculos XVIII e XIX, normalmente apresentam datas e inscrições.

⁷⁵ Este registro se dava junto ao governo do país de fabricação e, na medida em que ocorriam mudanças tecnológicas ou eram introduzidos novos padrões decorativos no mercado, um fabricante obtinha o direito de exclusividade de seu uso através do registro de uma patente.

⁷⁶ Os fabricantes usualmente mantêm alguma informação sobre os tipos de artefatos que fabricavam. Podemos citar o exemplo de Josiah Wedgwood que aperfeiçoou uma cerâmica que foi chamada de *Queensware* em 1762. Este manteve registros cuidadosos e desenhos dos vários nomes de padrões de bordas de pratos. (ORSER, 1992, p.90)

identificados a partir de livros de referência compilados a partir da documentação das companhias manufatureiras (ORSER, 1992, p. 91).

Fig. 24 – fundo de prato com marca de fabricante
Fonte: MACEDO - 2008

Outra forma de identificar estes objetos é através de seus padrões decorativos, visto que algumas decorações foram populares durante certos períodos de tempo, funcionando também como marcadores temporais. Assim, toda informação sobre artefatos – datas diretas, emblemas datáveis, registros históricos do fabricante, catálogos, livros e modificações tecnológicas, pode ser utilizada pela arqueologia para datar sítios e estruturas.

Fig. 25 – Fundos de pratos com o padrão *Willow*.

Fonte: MACEDO, 2009

Assim, para a definição das subclasses presentes na classe cerâmica exumada na igreja da Saúde, foram empregados os seguintes parâmetros:

- Características das pastas como cor, homogeneidade, tipo de fratura, dureza e porosidade;
- Processo de modelagem como o uso do torno ou moldes;
- Acabamento de superfície como ausência ou presença de verniz (vidrado), utilização de pinturas e/ou polimento (brunido, no caso das cerâmicas não vidradas) que visam impermeabilizar as superfícies cerâmicas;
- Formas dos utensílios – possível apenas em exemplares com um grau de integridade física que permitisse este estudo.
- Decoração de superfície das peças: pintada à mão ou impressa por transferência (“*transfer printed*”), sob ou sobre o vidrado; decoração com relevo através do uso de moldes ou apliques; estampilhada por meio de carimbos; decoração obtida usando procedimentos manuais (digitado, corrugado, ungulado e o pinçado no caso das cerâmicas não vidradas);

- Combinações cromáticas empregadas. Uso só do azul ou azul e vinhoso; azul, vinhoso e mais uma tonalidade (no caso das faianças e azulejos). Uso de coloração através da adição de óxidos metálicos no verniz transparente (faiança fina e cerâmica vidrada). Combinações de engobes mais aplicação de esmalte transparente (“*slipware*”). Tipos de motivos decorativos e suas associações formando padrões específicos e recorrentes parâmetros⁷⁷:

A partir desse procedimento foram identificadas sete subclasses dentro do universo cerâmico: porcelana, grés, faiança fina, faiança, azulejos, cerâmica vidrada e cerâmica não vidrada (sem uma superfície vitrificada). Contudo, não é nosso objetivo aprofundar questões relativas à análise do material arqueológico móvel, assim, apresentaremos um levantamento fotográfico do referido material e tabelas de quantificação nos anexos. Outro tipo de material cerâmico recuperado foram os cachimbos. Dentre eles os que mais se destacaram na coleção foram os de cerâmica branca – caulim, compostos por diversos forninhos e piteiras (muitas destas com a impressão da palavra “DUBLIN”).

Fig. 26 – Cachimbos de caulim – forninhos e piteira.
Fonte: MACEDO, 2009

⁷⁷A metodologia apresentada foi adotada pela pesquisadora responsável pela análise do material cerâmico.

Fig. 27 – Piteira de cachimbos – impresso “DUBLIN”.
Fonte: MACEDO, 2009

A pesquisa realizada na igreja da Saúde dentro do contexto da restauração daquela edificação destacou pela diversidade de fontes utilizadas para a produção do trabalho arqueológico. Tanto o material arqueológico móvel quanto o imóvel, ou melhor, os edifícios e as estruturas representam uma importante fonte de informações para a pesquisa em arqueologia histórica. Estes materiais quando examinados produzem informações sobre: quando foram construídos, tipos de técnicas construtivas empregadas, os materiais construtivos, quando e quais os tipos de intervenções os mesmos passaram⁷⁸.

Neste tipo de pesquisa, há uma grande incidência de material construtivo representado não apenas por fragmentos de telhas, de tijolos e de azulejos, mas também, pelos materiais que constituem a própria edificação a ser estudada. No caso da igreja da Saúde, um tipo de material nos chamou a atenção: os painéis de azulejos⁷⁹ que revestem

⁷⁸ As alterações no tamanho dos cômodos, o fechamento e a abertura de vãos servem para indicar o aumento no tamanho da família, nas mudanças de posição sócio-econômica e cultural, além de aspectos ligados ao desenvolvimento tecnológico.

⁷⁹ A proveniência do termo azulejo não tem uma afirmação geral, pois uma parte dos etimologistas parece concordar num ponto: “O substantivo azulejo teria tido origem persa, de raiz mesopotâmica, no adjetivo azul, que descreve uma pedra semipreciosa de cor azul muito forte e conhecida – o lápis-lazúli.” Esta pedra era usada por gregos e romanos, como também pelos árabes, nomeadamente no califado de Bagdad. O adjetivo azul passou a *zul* e dele derivou a forma verbal *zulej*, que define um objeto “polido, escorregadio e brilhante”. No norte da África, a forma *zulej* transformou-se em *zulij*. De *zulij* saiu o substantivo *azzelij*, que, por comodidade fonética, haveria de se pronunciar *az’lij*. Essa forma é possível

suas paredes. Estes painéis são pintados à mão no estilo rococó nas cores azul, amarela e vinho, são compostos por figuras humanas, animais, fitomórfas, além da presença de elementos arquitetônicos, capitéis e colunas. Os elementos humanos e não-humanos presentes nas cenas foram pintados na cor azul sobre um fundo branco. Esta composição apresenta também um barrado na parte inferior da cena na cor amarela, na qual se observa o uso da técnica de esponjado. As cenas apresentam-se em um número de quatorze painéis os quais revestem as paredes da edificação, sendo dez deles originais - em azulejos, e quatro pinturas realizadas a partir de fotos dos originais⁸⁰.

Neste sentido, o que pode nos parecer mais corriqueiro do que a presença de azulejos decorando o interior de igrejas? Tanto em Portugal quanto no Brasil o emprego de azulejos em proporções, perfeição, técnica e riqueza decorativa se destinavam à decoração, cuja aplicação é especificamente para o revestimento de superfícies parietais. Entretanto, quando nos detemos a uma observação mais detalhada no interior da igreja de Nossa Senhora da Saúde, não são os traços estilísticos, decorativos ou características de uma dada época o que mais nos impressiona, mas sim a temática empregada na confecção dos painéis que decoram suas paredes. Se por um lado é comum vermos as paredes das naves e de outros espaços das igrejas cobertas de azulejos, por outro, nos habituamos a sua presença e muitas vezes ignoramos a beleza, bem como, os seus conteúdos catequéticos e de explicitação dos mistérios da fé.

Foi a partir da análise dos painéis de azulejos que revestem as paredes da igreja que nos questionamos sobre até que ponto era comum a utilização daquele tema abordado? Qual era o aspecto social de seu uso? Em que contextos estes aparecem? Para quem se dirige o tema apresentado e, quem dele se utiliza? Qual é o valor do tema dentro da estrutura da linguagem política e social da época? (KOSELLECK, 2001, p. 10) A temática utilizada causou estranheza, pois ao serem retratadas passagens do antigo testamento, mais especificamente da história de “José e seus irmãos” dentro de uma igreja católica em devoção a Nossa Senhora, as cenas revelam um tempo distinto daquele da construção do templo. O emprego de passagens do antigo testamento na decoração de igrejas católicas não é comum. Além do citado na igreja da Saúde encontramos apenas o

encontrar já na Espanha muçulmana. Finalmente, no século XIII, aparece o termo azulejo, na sua forma definitiva.

⁸⁰ Os painéis originais foram roubados há mais de 30 anos.

exemplo da igreja de Nossa Senhora do Monte em Setúbal⁸¹. Então qual seria o verdadeiro sentido para esta estarem ali representadas? Seriam realmente conteúdos utilizados para a catequese ou um recurso para perpetuar uma tradição de forma sigilosa?

A temática utilizada na igreja da Saúde faz referência ao livro de Genesis, mais especificamente a narrativa sobre a história de José, filho de Jacó, sendo o que o primeiro painel refere-se à fúria dos irmãos de José, seguindo para quando esse foi lançado dentro de um poço por seus irmãos, da sua venda como escravo aos madianitas, sua passagem pela casa de Potifar, interpretando os sonhos do Faraó, José como governador do Egito e o seu reencontro com os irmãos (GENESIS, 37-47). As cenas estão contidas dentro de uma moldura de estilo rococó nas cores amarelo e vinho feita através de elementos fitomórfos, tendo um cartucho na parte superior no qual está inscrita uma legenda que nos situa na passagem bíblica utilizada. Há, na parte superior, uma fina barra em forma de friso na cor amarela. Nas laterais da cena vemos o que seriam elementos arquitetônicos em forma de colunas estilizadas, preenchidas por frisos ou faixas finas na cor amarela ladeados por ramos na cor azul. Estes painéis de azulejos compõem as paredes da nave e as do presbitério na forma de uma faixa de 1,26m de altura (a partir do piso atual) sendo que as dimensões do comprimento de cada cena podem variar entre 0,90m a 2,36m.

⁸¹ Nos anos setecentos, a igreja de Nossa Senhora do Monte, da Paróquia do Monte de Caparica, sofreu danos consideráveis e na sua reconstrução, algumas peças de azulejaria foram salvas como as albarradas da nave, datadas do século XVI, formando hoje, o silhar da sacristia. No corpo da igreja foram colocados os novos painéis que temos hoje: estes são de estilo rococó e constituem, na realidade, uma verdadeira surpresa, ao relatarem passagens bíblicas pouco comuns na iconografia cristã. As passagens bíblicas que aqui se plasmaram são retiradas do Livro do Cântico dos Cânticos.

As molduras dos painéis são policromadas (amarelo, verde e violeta) e a cena principal é retratada a azul e branco. A composição é enquadrada por duas colunas, rematadas por jarros de flores. A coroar a composição temos um cartucho com a legenda, que nos situa na passagem bíblica usada.

Fig. 28 – Cartucho com legenda na parte superior do painel.
Fonte: MACEDO, 2009

Neste sentido, para melhor compreendermos o sentido da utilização destes painéis na igreja da Saúde se faz necessário conhecer a história de José, o filho preferido de Jacob. É uma história de sonhos realizados e trata-se de uma narrativa que verte tragédia e triunfo⁸², que é marcada pela memória e a uma identidade preservada mesmo sob todas as adversidades.

⁸² A História de José será melhor detalhada no Capítulo 4 desta Tese.

CAPÍTULO II – A ARQUEOLOGIA SIMÉTRICA

Neste capítulo apresentaremos às estratégias e à metodologia arqueológica empregadas no desenvolvimento do trabalho ora apresentado na tese “Os nós da arqueologia: leituras arqueológicas acerca da paisagem e da memória na igreja de Nossa Senhora da Saúde, Rio de Janeiro – RJ”.

Acatando a teoria de Bruno Latour⁸³ (1979), cuja valorização da abordagem simétrica no tratamento a ser dado aos atores – humanos e não humanos exerce grande influência nas diversas áreas do conhecimento científico, entendemos ser esta a melhor metodologia para efetivamente concretizarmos nossa tese. Lançando mão dos conceitos teóricos da arqueologia simétrica e da teoria Ator-Rede TAR – *Actor Network Theory*, acreditamos ser possível perceber o objeto de pesquisa da arqueologia (materialidade, cultura material, as coisas) como instrumento principal na construção do passado humano, entendendo que todas as entidades físicas, as quais chamamos de “cultura material” são entidades do mundo convivendo com outros seres humanos, animais e plantas dissociados da assimetria do pensamento moderno. Voltando à Teoria Ator-Rede, levamos ao leitor a compreensão da relação entre objetos e pessoas e que as redes formadas criam novas redes encobrindo a existência de “atores” silenciosos ao nosso redor e da impossibilidade de cisão entre natureza e sociedade.

⁸³ Atualmente é professor visitante da *London School of Economics* e do *Department of the History of Science Harvard University* e professor titular do *Centre de Sociologie de l’Innovation* (CSI) da *École Nationale Supérieure des Mines*, é integrante do grupo de pesquisa da Sociologia das Ciências de Paris. Na França, juntamente com o diretor do CSI, Michel Callon vem propondo a criação de uma nova disciplina transversal, situada na interseção da sociologia e das ciências exatas, assumindo como objeto de estudo os processos que emergem da inovação científica e técnica: a chamada Antropologia das Ciências.

2.1 – Teoria-Ator-Rede e o princípio da simetria

A premissa de que as relações estabelecidas por nós com os objetos é focada no sentido unilinear, no qual o homem constrói material e simbolicamente os objetos, já não é mais considerada como a lógica verdadeira dessas relações. Hoje, podemos perceber claramente que as relações entre seres humanos e objetos são multilineares e resultantes do processo de “coconstrução”⁸⁴ (MEYER, 2006).

Bruno Latour, Michel Callon e John Law – grupo de antropólogos, sociólogos e engenheiros franceses e ingleses associados - são responsáveis pela “*Actor Network Theory*”, traduzida aqui por “Teoria Ator-Rede” e que descreve a rede de relações sociais em que se destacam as relações entre produtos e indivíduos como fatores que nos levam a avaliar suas funções e sua interferência em nosso ser e no nosso comportamento.

As ontologias primordiais, caras às ciências modernas, como é o caso da arqueologia estão baseadas em dualismos como: passado/presente, sujeito/objeto, significante/significado, entre outros. A Teoria Ator-Rede (TAR) surge como uma nova ontologia que propõe nova forma de pensar e de tratar a realidade que, ao invés de interpretar o mundo sem as chamadas “grandes divisões”, visa descrevê-lo levando em conta a sua hibridização⁸⁵ (FREIRE, 2006, p. 46) na qual a análise da relação sujeito-objeto acontece sem que ocorra distinção “a priori” entre o elemento humano e o não humano, entre o material e o imaterial. Estas relações apresentam-se organizadas sob critérios de livres associações, (CALON, 1986, p. 175-177).

A grande distinção que a Teoria do Ator-Rede propõe, consiste no fato desta argumentar que os objetos, os homens, as relações, as interfaces, o ambiente físico “são todos

⁸⁴ Para esclarecer o que entende por “coconstrução”, o autor toma como exemplo a cadeira Lounge Chair, desenvolvida pelo designer Charles Eames, em 1956 que, ao projetá-la, considerou como extremamente relevante sua adequação ao contexto social visando à especificidade da circunstância. Tal posicionamento demonstra a integração do autor/designer com todos os agentes formadores de uma rede da qual se verifica a reciprocidade do indivíduo e do meio social a ser afetado pelo objeto. Este é o exemplo mais claro de mútua construção a qual Charles Eames denominou de “coconstrução”.

⁸⁵ O conceito de híbrido será melhor tratado no Capítulo 3 desta Tese.

gerados nas redes do social, são partes delas e são essenciais a elas” (LAW, 1997). Assim, na afirmativa de Latour as redes são ao mesmo tempo reais como a natureza, narradas como o discurso, coletivas como a sociedade (LATOURE, 2009, p. 12).

Na década de 1980 que Latour e Callon desenvolveram este novo marco de análise sobre a ciência e a tecnologia a partir da reflexão e da crítica da sociologia da ciência convencional e de suas investigações empíricas no campo científico e técnico (*Idem*, p.47) influenciadas, principalmente, pela Filosofia das Ciências concebida por Michel Serres⁸⁶, de onde se apropriam do conceito de “**tradução**”⁸⁷ e, pelo Programa Forte em Sociologia do Conhecimento, iniciado pelo filósofo-sociólogo David Bloor⁸⁸, do qual estenderam o princípio metodológico da simetria. Contudo, outras influências podem ser identificadas nos trabalhos desses autores, como a noção de rizoma, elaborada por Deleuze e Guattari (1995), e a noção de dispositivo, proveniente da filosofia de Michel Foucault.

Em seu livro *Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts* (1979), Latour considera que contexto e conteúdo seriam tratados como dois líquidos que se misturam apenas aparente e temporariamente, mas que tão logo se ponham em repouso se sedimentam (LATOURE, 1997, p. 20), fato que gerou críticas aos estudos da ciência que mantém o conteúdo científico isolado do contexto social. Desta forma, Latour propõe a extensão do Programa Forte desenvolvido por Bloor visando aprimoramentos para o programa, pois através deste tornou-se possível considerar o trabalho dos cientistas como uma construção social, influenciada tanto por aspectos internos da própria comunidade científica, como por aspectos externos da sociedade a que pertencem. Segundo Bloor o programa poderia ser classificado como ‘forte ou ‘fraco’. Por “programa fraco”, ele designava a idéia de que bastava cercar a “dimensão cognitiva” das ciências com uns poucos “fatores sociais” para ser chamado de historiador ou sociólogo das ciências. Em contraposição, propunha um “programa

⁸⁶ A respeito da noção de tradução ver Callon (1981; 1989) e Latour (1994).

⁸⁷ Na Teoria Ator-Rede, a idéia de uma teoria geral das relações está diretamente relacionada ao pensamento de Michael Serres (1999) que tem como proposta abranger o traçado de mapas e a tessitura de redes numa abordagem sem fronteiras disciplinares.

⁸⁸ Em 1976, Bloor iniciou o desenvolvimento de um programa de investigação social com o objetivo de descobrir as causas que levam distintos grupos sociais, em diferentes épocas, a selecionar determinados aspectos da realidade como objeto de estudo e explicação científica.

forte”, cuja idéia básica era de que qualquer estudo de sociologia ou história das ciências deveria levar em conta tanto o contexto social quanto o conteúdo científico. Para abordar estes dois aspectos, Bloor sugeriu, entre outros, o princípio programático da simetria, através do qual as explicações sociais, psicológicas e econômicas deveriam ser empregadas simetricamente, de modo a tratar, nos mesmos termos, os vencedores e os vencidos da história das ciências.

O princípio da simetria transmite a idéia de que é necessária a utilização de um único estilo de explicação no qual os mesmos tipos de causas servem para explicar crenças verdadeiras e falsas (CORCUFF, 2001). Callon, partindo deste princípio, adotou outro denominado *princípio da simetria generalizada*, para justificar que a natureza e a sociedade devem ser descritas da mesma forma, nos mesmos termos (DOMÈNECH & TIRADO, 1998), pois ambas são efeitos de redes heterogêneas⁸⁹. John Law (1992) argumenta que a noção de rede, rede de atores ou rede heterogênea é apenas uma maneira de sugerir que a sociedade, as organizações, os agentes e as máquinas são todos produzidos em rede por certos padrões e por materiais diversos (humanos e não-humanos). Diante disso, buscamos nas palavras da antropóloga Letícia Freire, outro modo de explicar: “o princípio de simetria generalizada significa partir da necessária explicação simultânea da natureza e da sociedade, ao contrário do hábito de se fazer recair exclusivamente sobre a sociedade todo o peso da explicação, o que resulta na permanência de um esquema assimétrico” (FREIRE, 2006, p. 49). A proposta feita por Latour e Callon é de que a partir do emprego deste princípio, possamos ultrapassar a dupla separação moderna entre os humanos e os não-humanos, defendendo que se dê igual importância de tratamento para a produção de ambos, estudando-os ao mesmo tempo⁹⁰.

A Teoria Ator-Rede também é conhecida como sociologia da tradução e trata da mecânica do poder. Esta teoria sugere que deveríamos analisar os “grandes” ou

⁸⁹ Segundo John Law, rede heterogênea reside no núcleo da teoria ator-rede, e é uma forma de sugerir que a sociedade, as organizações, os agentes, e as máquinas, são todos *efeitos* gerados em redes de certos padrões de diversos materiais, não apenas humanos.

⁹⁰ Latour utiliza o termo não-humano para se referir aos materiais, equipamentos e artefatos de inscrição e armazenamento dos dados científicos, apontando que estes só podem ser pensados em suas relações com os humanos. Segundo a definição do autor, “esse conceito só significa alguma coisa na diferença entre o par “humano e não-humano” e a dicotomia sujeito-objeto (2001, p. 352).

“poderosos” exatamente da mesma forma que quaisquer outros, isto simetricamente. O que não significa negar poder destes poderosos, mas significa sugerir que eles, sociologicamente, não são diferentes em **espécie** dos “pequenos” ou “miseráveis”. Law (1992) propõe que, para o entendimento da mecânica do poder e da organização, é importante começar a assumir, por um lado, a existência de um sistema macro-social e, por outro lado, detalhes micro- sociais. Devemos, portanto, começar como um quadro limpo, pois somente assim, nos debruçaremos com as questões mais interessantes sobre a origem do poder e da organização. Em resumo, podemos começar com interação e assumir que interação é tudo o que há⁹¹. Então nos perguntaremos como é que alguns tipos de interação conseguem se estabilizar mais do que outros e se reproduzir? Como é que conseguem superar as resistências e parecem se tornar “macro-sociais”? Como é que parecem produzir efeitos tais como poder, fama, tamanho, organização ou escopo, com os quais somos familiares? Um dos pressupostos centrais da TAR é que em uma sociedade, não há diferenças, em **natureza**, entre os “grandes” (poderosos, ricos) e os “pequenos”. Defende que, se os “grandes” são grandes, então se deve estudar o **porquê** de isto ser assim e **como** isso veio a acontecer – em outras palavras, como tamanho, poder e organização são gerados. Não devemos assumir “*a priori*” que, o caráter da mudança ou da estabilidade social é determinado por humanos ou por não-humanos.

Neste sentido, a TAR considera que todo social (entidades, famílias, organizações, objetos, pessoas, máquinas) são redes ordenadas e estabilizadas de materiais heterogêneos cuja resistência à ordenação, foi ultrapassada (LAW, 1992, 1997). Com isto conclui-se que social não é apenas humano, mas também não é apenas não-humano. Não existiria uma sociedade se não fossem as **heterogeneidades das redes** constituintes do social. E são estas redes constituintes do social que, participando nele, o moldam, contribuindo assim para uma **padronização do social** (CORREIA, s/d, p. 2). Damos como exemplo esta tese, que é o trabalho final de uma série de leituras de livros e artigos, mapas, plantas, discussões, pesquisas, análise de resultados dos trabalhos de

⁹¹ Latour utiliza o termo não-humano para se referir aos materiais, equipamentos e artefatos de inscrição e armazenamento dos dados científicos, apontando que estes só podem ser pensados em suas relações com os humanos. Segundo a definição do autor, “esse conceito só significa alguma coisa na diferença entre o par “humano e não-humano” e a dicotomia sujeito-objeto (2001, p. 352).

campo e de laboratório dos vestígios arqueológicos, de ordenação e de conciliação destes dados e suas impressões, bem como, ainda, devemos relacionar o computador utilizado na sua confecção, a impressora, o orientador, os colaboradores, entre outros. Assim, se observarmos a nossa volta, tudo é uma rede, tudo é um efeito de uma rede. Todo o universo constitui uma rede que, por sua vez, é constituída por outras redes que estão interligadas entre si. E assim todas as redes são constituídas por materiais heterogêneos de toda a espécie: naturais (humanos e não-humanos) e tecnológicos

Neste sentido, é a partir desta atitude simétrica, que vem em oposição ao conceito de ruptura e a todas as demais assimetrias facultadas pela constituição moderna, que o princípio da simetria nos é ofertado para a superação dos impasses produzidos pela nossa modernidade purificadora. Esta noção de ruptura seria, segundo Latour, o invento de uma modernidade⁹² que busca criar uma série de clivagens e assimetrias como homem/natureza, erro/verdade, e primitivos /civilizados, tão comuns em nossa área de conhecimento. Esta noção seria a tradução no tempo das demais assimetrias: “a assimetria entre natureza e cultura torna-se uma assimetria entre passado e futuro” (LATOUR, 2009, p. 70). Assim, podemos dizer que o advento da modernidade levou à criação de duas zonas ontológicas fundamentalmente diferentes: “humanos” e “não humanos” e que essa classificação produziu uma linha divisória separando-nos – a nós, os modernos – de todo o resto. O princípio de simetria é a-epistemológico na medida em que afirma uma continuidade radical entre o verdadeiro e o falso⁹³ e que estes devam ser estudados nos mesmos termos (LATOUR, 2009, p. 93). O princípio de simetria generalizado, estudado por Bloor, nos leva a um impasse afirmando que não só o erro e o acerto que devem ser simetricamente estudados, mas, principalmente, a

⁹² Em sua obra “Jamais fomos modernos” de 1994, Bruno Latour coloca em debate a constituição moderna, no qual a palavra modernidade possui tantos sentidos quantos forem aqueles que a utilizarem. O adjetivo moderno assinala uma ruptura uma revolução do tempo. Neste sentido, as definições do que é modernidade apontariam para a passagem do tempo, colocada em contraste com o passado arcaico. Para ele moderno é duplamente assimétrico, pois: assinala uma ruptura na passagem do tempo e, um combate onde há vencedores e vencidos. A palavra **moderno** designa dois conjuntos de práticas profundamente diferente que para manter sua eficácia devem permanecer distintas. O primeiro conjunto seria o das práticas de “tradução” ou “mediação”, que permitiriam a mistura de seres de gêneros totalmente novos, criando o que chama de “híbridos” de natureza e cultura. O segundo seria o de “purificação”, que cria duas zonas ontológicas radicalmente diferentes, gerando uma separação radical entre humanos e não-humanos. (LATOUR, 2009, p. 16)

⁹³ É necessário explicar tanto o sucesso como o insucesso, o que é verdadeiro como o que é falso, isto é também conhecido como princípio da imparcialidade.

natureza e a sociedade (LATOUR, 1997, p. 22). Desta forma, é preciso compreender ao mesmo tempo como natureza e sociedade são imanentes no trabalho de mediação e transcendentais - após o trabalho de purificação. Neste sentido, para abordar estes dois aspectos, devemos empregar o princípio programático da simetria, o que significa reconhecer que os mesmos tipos de causas devem explicar tanto as crenças valorizadas como verdade quanto as crenças rechaçadas, uma vez que não há diferença essencial entre **verdade** e **erro**. As explicações sociais, psicológicas e econômicas deveriam ser empregadas simetricamente, de modo a tratar, nos mesmos termos, os vencedores e os vencidos da história das ciências (LATOUR, 2009, p. 93 - 95).

“Equilibrando com precisão a balança da simetria, a diferença torna-se mais clara e permite compreender por que uns ganham e outros perdem. Aqueles que pesavam os vencedores com uma balança e os perdedores com outra, gritando, como Brennus, ‘*vai victis*’, até aqui tornavam esta diferença incompreensível” (*Ibidem*, p. 93).

A preocupação de Latour com a questão de um tratamento simétrico nos procedimentos desenvolvidos pelas ciências sociais faz parte de um movimento que até hoje percorre todo o seu trabalho. Em sua obra de 1994, *Jamais fomos modernos*⁹⁴, o autor examina a postura daqueles que se julgavam modernos⁹⁵ e a modernidade, suposta fonte da noção de ruptura, seria também alvo de crítica, pois a existência ou não de um corte determinaria a forma de resposta à questão sobre se “nós (somos ou) jamais fomos modernos”, discutida por este autor em seu livro. Assim, constatado este fracasso da constituição moderna, o autor propõe uma nova ontologia, um novo pensamento que venha celebrar o princípio de simetria e a impossibilidade de cisão entre natureza e sociedade⁹⁶. Apresenta a noção de rede para expor suas teses da não modernidade de nossas práticas, demonstrando que vivemos num mundo povoado por objetos híbridos, nos quais não conseguimos mais operar as modernas práticas de purificação responsáveis por estabelecer as distinções entre o natural e o social, entre o objeto e o sujeito. Este novo pensamento não se produz mais a partir dos extremos purificados,

⁹⁴ Vide referências bibliográficas.

⁹⁵ O autor entende que aqueles que se julgaram modernos, na ânsia de desbancar as antigas verdades, funcionaram sob a lógica da exclusão, pois, ao introduzirem novas idéias, promoveram a ruptura e o apagamento daquelas que representavam o pensamento anterior, tido como obsoleto.

⁹⁶ Em sua crítica a modernidade das ciências sociais, Latour sublinha a importância da noção de rede, como ontologia de geometria variável que passa ao largo dos dualismos que marcam a modernidade.

como aqueles desejados pela modernidade, que explicariam todos os demais seres compostos e imperfeitos. Desta forma, nós mesmos seríamos híbridos, instalados no interior de instituições científicas, sendo nosso meio de transporte a noção de *translation* ou de rede⁹⁷.

A *translation* ou **tradução**, segundo Latour, é um conceito que serve para solucionar uma contradição: aquele que deseja construir um fato precisa envolver outros a participar da construção do fato e ao mesmo tempo precisa controlar seus comportamentos de modo a fazer com que suas ações sejam previsíveis. Ele chama de **tradução** à interpretação dada pelos construtores de fatos aos seus interesses e àqueles das pessoas que ele envolve (LATOUR, 1986, p.117). Assim tradução é um termo que implica transformação e a possibilidade de equivalência, a possibilidade que uma coisa (por exemplo, um ator) possa representar outra (por exemplo, uma rede). Neste sentido, traduzir significaria não somente oferecer novas interpretações dos interesses alheios, mas ‘canalizar’ as pessoas em direções diferentes. Segundo Law isto é o núcleo da abordagem ator-rede,

“um interesse por como atores e organizações mobilizam, justapõem e mantêm unidos os elementos que os constituem. Como atores e organizações algumas vezes conseguem evitar que esses elementos sigam suas próprias inclinações e saiam. E como eles conseguem, com um resultado, esconder por certo tempo o próprio processo de tradução e assim tornar uma rede de elementos heterogêneos cada qual com suas inclinações em alguma coisa que passa por um ator pontualizado” (LAW, *op. cit.*).

Outro ponto importante no discurso desta teoria é o conceito de **caixa-preta**⁹⁸ que se refere aos pontos simplificados que se mantêm unidos em uma rede (LATOUR, 1987).

A caixa-preta é uma entidade simplificada que, contudo, também é uma rede pelos seus próprios méritos. Ana Cláudia Ribeiro a define como sendo:

⁹⁷O conceito de tradução ou *translation* é o coração do dispositivo teórico de Latour, tal é a importância deste conceito que a Teoria Ator-Rede é também conhecida como sociologia da tradução (Law, 1992). Traduzir (ou transladar) significa deslocar objetivos, interesses, dispositivos, seres humanos. Implica desvio de rota, invenção de um elo que antes não existia e que de alguma maneira modifica os elementos imbricados. As cadeias de tradução referem-se ao trabalho pelo qual os atores modificam, deslocam e transladam os seus vários e contraditórios interesses. “Transladar interesses significa, ao mesmo tempo, oferecer novas interpretações desses interesses e canalizar as pessoas para direções diferentes” (LATOUR, 2000, p.194).

⁹⁸ Caixa-preta é um termo utilizado em sistemas, para designar parte de uma máquina ou um conjunto de comandos complexos demais. Ele explica que um fato científico é, desde sua origem, resultado de inúmeras associações, disputas, controvérsias que aos poucos vão convergindo até tornarem-se algo que pode ser referenciado sem discussão, ou seja, uma caixa-preta

“um recurso que pode ser utilizado a qualquer momento, como a tomada na parede onde ligamos os aparelhos. Uma vez fechada, a caixa-preta permanece assim até que um evento qualquer faça necessário reabri-la. A usina hidrelétrica, os cabos, a empresa fornecedora de energia permanecem esquecidos, até que, por algum motivo, falta eletricidade. Neste momento retomamos a cadeia de conexões que está por trás daquela tomada, problematizando toda esta cadeia” (RIBEIRO, 2002).

Mas se estas redes são tão importantes para nós, por que às vezes estas são mitigadas ou ocultas da nossa vista? E por que, às vezes, não o são? O aparecimento da unidade e o desaparecimento da rede têm a ver com simplificação. Como já mencionamos, todos os fenômenos são o efeito ou o produto de redes heterogêneas. Podemos dizer que sempre que uma rede age como um único bloco desaparece, sendo substituída pela própria **ação** e pelo **autor**, aparentemente único desta ação. Ao mesmo tempo, a forma pela qual o efeito é produzido é também apagada: nas circunstâncias ela não é visível e nem relevante.

Assim, as redes cujos padrões de ordenamentos são mais amplamente performadas são aquelas que mais freqüentemente podem ser pontualizadas (LAW, 1992). “Isto é porque elas são redes empacotadas – rotinas -, as quais podem ser, mesmo que precariamente, consideradas mais ou menos estáveis no processo da engenharia heterogênea” (*ibidem*). Em outras palavras, elas podem ser adotadas como recursos que podem passar a existir numa variedade de formas como: agentes, dispositivos, textos, tecnologias sociais, protocolos de fronteira, formas organizacionais, – qualquer um ou todos esses. Note que a engenharia heterogênea não pode antever que todos funcionarão conforme previsto. Todos os fenômenos são o efeito ou o produto de redes heterogêneas. Assim, por uma questão de comodidade, nós, seres humanos tendemos a reificar o mundo que nos rodeia. Tudo porque não conseguimos lidar com a noção de uma ramificação de redes infinita. Ou seja, é tudo um processo de simplificação, simplificação em prol da comodidade (Law, 1992). Mas esta simplificação é precária uma vez que visa representar um todo, uma rede, que está continuamente em alteração, que é um processo que como tal está continuamente a alterar a sua forma, ela enfrenta resistência, e pode degenerar numa rede falha (*Ibidem*).

A abordagem da Teoria Ator-Rede rechaça os dualismos ontológicos, não existiria o "Grande Divisor": nós/eles, ciência/sociedade, como se, de um lado, estivessem às

culturas, que acreditam em ‘coisas’, e de outro, a Cultura, que sabe ‘coisas’ (LATOUR, 1987, p. 211). Esta possibilita uma abordagem original sobre a relação entre coletivos humanos e não-humanos, na prioridade de que eles devem ser analisados em termos de igualdade. É neste sentido que nos damos conta da incapacidade da tradicional divisão de tarefas em que a gestão da natureza cabia aos cientistas e a da sociedade aos políticos, de dar conta de fenômenos contemporâneos, como: o buraco na camada de ozônio, embriões congelados e organismos geneticamente modificados (LATOUR, 2009). Sob este aspecto, podemos dizer que a tentativa moderna de purificação dos domínios ‘natural’ e ‘humano’ fracassou através de seu efeito colateral mais indesejável, o qual eles – os modernos- negam a sua existência: a proliferação de híbridos (FERREIRA, 2007, p. 9).

Essa proliferação de coisas que já não podemos considerar nem totalmente naturais, nem totalmente sociais, nos faz questionar sobre essa radical separação entre natureza e cultura produzida pelo mundo moderno. Assim, apoiados na tese de Latour podemos dizer que nunca paramos de criar esses híbridos, apenas tentamos negar a sua existência para defender um paradigma que já não se sustenta mais, o que o conduz a afirmar de modo categórico que “jamais fomos verdadeiramente modernos” (LATOUR, *op. cit*, p. 40). É preciso então questionar este paradigma fundador para que possamos compreender nosso mundo atual através de um olhar moderno.

O princípio de assepsia caracterizaria a atitude da modernidade, cujo objetivo é separar o que é tido como **interpenetração**, procurando a essência do que vem da cultura – entendida enquanto social – e o que pertence à natureza (OLSEN, 2003, p.95-96). Ao afirmar que “à ‘cultura material’, destinada ao mundo do não-humano, sobra um espaço vago e indefinido no qual seu aspecto híbrido conformado pela cultura-natureza não parece ser captado”. Desta forma, podemos dizer que não nos damos conta do quanto as ‘coisas’ estruturam nossas vidas, direcionam, e estabelecem nossos movimentos e nossas relações, como também não percebemos as redes que se conformam criando, por sua vez, novas redes encobrendo toda uma existência de ‘atores’ silenciosos ao nosso redor. A atividade das redes consiste em fazer alianças com novos elementos, e na capacidade de redefinir e transformar seus componentes, assim, uma rede de atores é

simultaneamente um ator⁹⁹. Contudo, não há como prevermos quais os atores produzirão efeitos na rede, quais atores modificarão ou serão modificados, fazendo assim a diferença, senão acompanhando seus movimentos.

Como já mencionamos, na Teoria Ator-Rede, o conceito de **rede** refere-se a **fluxos, circulações, alianças, movimentos**, não se remetendo a uma entidade fixa. A palavra rede, segundo Latour, indica que “os recursos estão concentrados em poucos locais – os nós e os pontos – os quais estão conectados a outros – os vínculos e a rede: essas conexões transformam recursos dispersos em uma rede que parece estender-se a todos os lugares” (LATOUR, 1986, p. 180). John Law por sua vez, consolida as redes como sendo constituídas por pessoas e máquinas (entre outros), sendo mais forte do que as partes isoladas. Com relação ao conceito de rede, é importante ressaltar que não há aqui qualquer referência à idéia de rede ligada à Web, pois atualmente, é muito comum a utilização do termo vinculado às questões da Internet. Contudo, muito antes do avanço da Web a expressão rede já era empregada com a noção de ligação, de vínculo (redes ferroviárias, rede de esgoto, rede de televisão, redes de rádio, redes sociais). Neste sentido, a espécie de rede empregada por Bruno Latour (1994) conserva algo desta, sobre a importância da conexão, da articulação entre elementos híbridos. Entretanto, a metáfora digital popularizou o termo num sentido que para Latour é temerário, pois a noção deste, tal como popularizada pela Web, implica a possibilidade de comunicação imediata e de acesso direto a qualquer informação associada à idéia de circulação de informação por longas distâncias **sem sofrerem qualquer deformação ou transformação**. Na TAR esta idéia remete a fluxos, circulações e alianças, nas quais os **atores** envolvidos **interferem e sofrem interferências** constantes. Esta é oposta àquela a que a TAR pretendia frisar da noção de rede como um rizoma, marcado pela **transformação**¹⁰⁰. O importante para compreendermos esta teoria é o trabalho de fabricação e de transformação presente nas redes (ação). Neste sentido, seria mais adequado falarmos de *worknets* ao invés de *networks* (LATOUR, 2002).

⁹⁹ Latour utiliza a noção de ator - algumas vezes ele fala em *actantes* - no sentido semiótico: um ator ou *actante* se define como qualquer pessoa, instituição ou coisa que tenha agência, isto é, produz efeitos no mundo e sobre ele. É importante diferenciar a noção de ator no sentido semiótico que lhe atribui Latour, da noção de ator no sentido sociológico tradicional. Porque, nesse último caso, a noção de ator se confunde com a noção de fonte de ação atribuída a um humano. Na acepção de Latour, um *actante* é caracterizado pela heterogeneidade de sua composição. É, antes, uma dupla articulação entre humanos e não-humanos e sua construção se faz em rede.

¹⁰⁰ Para o autor na rede não há in-formação só trans-formação (Latour, 2002)

Para que os atores produzam efeito ou, ainda, sejam mobilizados na rede é necessário que os mesmos sejam **traduzidos**, o que deve ser entendido como deslocamento, desvio de rota, mediação ou uma invenção da relação antes inexistente e que, de algum modo, **modifica** os atores nela envolvidos; fazendo com que a noção de tradução extrapole a idéia de uma mera interação. Essa noção de tradução deve expressar a simetria entre os pólos **sujeito e objeto, sociedade e natureza** e outros, se dizendo em último caso das negociações que envolvem um universo dilatado de elementos e questões. Para tal tradução cabe-nos, a cada estudo, a tarefa de procurar esses elementos, seus elos, as aproximações, as ligações transversais e as rupturas próprias a cada local. Cabe-nos também pensar em seus limites frente ao nosso próprio universo de relações (TEIXEIRA, 2001). Devemos assim, explorar o processo chamado de tradução, o qual gera efeitos de ordenamento tais como dispositivos, agentes, instituições ou organizações. Assim tradução implica transformação e a possibilidade de correspondência, a possibilidade que uma coisa (por exemplo, um ator) possa representar outra (por exemplo, uma rede). Tradução também é o processo pelo qual a organização é gerada, podendo neste caso ser denominado por *organizing*. Este processo visa ordenação e estabilização dos diferentes materiais heterogêneos, das diferentes redes que constituem a organização que é ela própria, uma rede.

Pode-se dizer que a teoria ator-rede conduz a um conceito de organização *homogêneo* - no sentido em que não há distinção entre humanos e não-humanos. Estas organizações podem ser denominadas como *cyborganizações*¹⁰¹, em que este termo visa representar precisamente a junção, ou a não-distinção, entre o humano e a tecnologia.

Apesar da Teoria Ator-Rede ser um valioso instrumento conceitual e prático para seguir os movimentos traçados nesta construção simultânea de homens e objetos, em que materialidade e sociedade se misturam, tendo como resultado a nossa condição de humanidade, o próprio Latour é o primeiro a criticar a ‘teoria de rede de atores’ ao

¹⁰¹ Segundo Law (1992), este termo não chega para representar as organizações do ponto de vista da TAR uma vez que ele engloba apenas a parte humana e a parte tecnológica, deixando de fora todos os outros aspectos de caráter não-humano e não-tecnológico como condicionantes meteorológicas, animais, etc. Talvez em lugar de *Cyborganizações* fosse correta a aplicação do termo *Actantorganizações*, para representar as organizações segundo o ponto de vista da teoria ator-rede.

admitir que existem quatro “pequenos problemas” na Teoria Ator-Rede¹⁰². O problema, segundo ele, começa no nome (a palavra teoria, a palavra ator, a palavra rede e o hífen que liga o ator à rede), uma vez que as definições usuais das noções de teoria, ator e rede se chocam com o que a TAR significa em termos de uma proposta teórico-metodológica. Para melhor operacionalizá-la, é necessário compreendermos alguns dos seus conceitos básicos (LATOUR, 1997).

Quanto ao conceito de teoria, o autor retifica que a TAR não pode ser classificada como uma teoria do social, do sujeito ou da natureza. Não é uma teoria cujos princípios estejam dados de antemão, tampouco que possa se “aplicar” a algo, uma vez que, o que está em jogo não é a aplicação de um quadro de referência no qual podemos inserir os fatos e suas conexões, mas a possibilidade de seguir a produção das diferenças (MORAES, 2003). A Teoria Ator-Rede é, antes de tudo, um método, um caminho para seguir a construção e fabricação dos fatos, que teria a vantagem de poder produzir efeitos que não são obtidos por nenhuma teoria social (*Ibidem*).

Outro ponto problemático é o da utilização do termo ator. O que é um ator? É necessário diferenciar a noção de ator do sentido tradicional de “ator social” da sociologia¹⁰³. Segundo Latour (1994), ator é tudo que tem agência, isto é, que se define pelos efeitos de suas ações. Isto significa que ator não se define pelo que ele faz. Não pode ser confundido com o indivíduo, pois é heterogêneo, híbrido, deixa traço e produz efeito no mundo. Neste sentido, podemos considerar como ator, pessoas, instituições, coisas, animais, objetos, máquinas, entre outros, ou seja, ator aqui não se refere apenas aos humanos, mas também aos não-humanos. A Teoria Ator-Rede assume um princípio semiótico segundo o qual qualquer coisa que modifica um estado das coisas

¹⁰² O próprio Latour é o primeiro a criticar a teoria do ator-rede, admitindo algumas restrições, que para ele (LATOUR, 1997b), seriam quatro os “pequenos problemas” na Teoria Ator-Rede: a palavra **teoria**, a palavra **ator**, a palavra **rede** e o **hífen** que liga o ator à rede. O problema, portanto, começa no nome, uma vez que as definições habituais das noções de teoria, ator e rede se contrapõem com o que a TAR significa em termos de uma proposta teórico-metodológica.

¹⁰³ *Ator* ou *actante* pode ser definido por qualquer entidade, elemento, coisa, pessoa, ou instituição que age sobre o mundo e sobre si, sendo capaz de ser representada. Conforme Callon (1998), a concepção de ator empregada na TAR se distingue da usada na sociologia tradicional, por ela geralmente desconsiderar em suas análises o elemento não-humano.

introduzindo alguma diferença é um ator, se não dispõe de figuração concreta um *actante*¹⁰⁴:

“O grande interesse dos estudos científicos consiste no fato de proporcionarem, por meio do exame da prática laboratorial, inúmeros casos de surgimento de atores. Ao invés de começar com entidades que já compõem o mundo, os estudos científicos enfatizam a natureza complexa e controvertida do que seja, para um ator, chegar à existência. O segredo é definir o ator com base naquilo que ele faz – seus desempenhos – no quadro dos testes de laboratório. Mais tarde, sua competência é deduzida e integrada a uma instituição. Uma vez que, em inglês, a palavra ‘*actor*’ (ator) se limita a humanos, utilizamos muitas vezes ‘*actant*’ (actante), termo tomado à semiótica para incluir não-humanos na definição” (LATOUR, 2001, p. 346).

Um ator é definido pelos efeitos de suas ações sendo considerados como tal aqueles elementos que produzem **efeito** na rede, que **a modificam** e são **modificados** por ela e são estes elementos que devem fazer parte de sua descrição. Uma rede é uma lógica de conexões, e não de superfícies, definidas por seus agenciamentos internos e não por seus limites externos. De uma forma geral, a noção de rede da TAR é bastante próxima da noção de rizoma, enquanto o modelo de realização das multiplicidades.

Diferentemente do modelo da árvore ou da raiz que fixa um ponto ou uma ordem, no rizoma, qualquer ponto pode ser conectado a qualquer outro. Assim, uma rede é uma totalidade aberta capaz de crescer em todos os lados e direções, sendo seu único elemento constitutivo o nó. O que interessa ao pesquisador é seguir o trabalho de fabricação dos fatos, dos sujeitos, dos objetos, verificando que esta fabricação ocorre em rede, através de alianças entre atores humanos e não-humanos¹⁰⁵. A singularidade da noção de rede na TAR reside em não reduzi-la à idéia de vínculo, mas em acentuar a ação, o trabalho de fabricação e transformação presente nas redes (MORAES, 2003). Uma rede de atores não pode ser reduzida a um ator sozinho, nem a uma única rede, mas composta de séries heterogêneas de elementos, animados e inanimados

¹⁰⁴ O conceito é proveniente da tradição semiótica francesa, vide Greimas & Courtés (1982). O próprio nome desta teoria visa sugerir que o próprio ator é uma rede. Entretanto, há quem proponha que o termo mais correto para representar esta rede estabilizada e ordenada de materiais heterogêneos interagindo seja *actant*, porque a palavra *ator* contém muito de *humano* (GOGUEN, 2000).

¹⁰⁵ Para Latour o que importa na noção de rede não é apenas a idéia de vínculo, mas o que estes vínculos produzem e quais seus efeitos, investigar se estes vínculos são bons ou maus. Como ‘bons’ podemos entender aqueles vínculos capazes de mobilizar aliados e de se tornarem estáveis e, ‘maus’ aqueles que não mobilizarão aliados.

conectados, agenciados. Ela é simultaneamente um ator, cuja atividade consiste em fazer alianças com novos elementos, e uma rede capaz de redefinir e transformar seus componentes.

Quanto ao problema da utilização do hífen entre os termos **ator** e **rede** busca demarcar a intenção de seguir a circulação das entidades micro e macro, tomando “ator” e “rede” como duas faces do mesmo fenômeno. Entretanto, Latour considera o **par ator-rede**, incluindo o hífen, insuficiente para dar conta da ação que se distribui em rede, dos processos de fabricação do mundo, por ser muitas vezes equivocadamente tomado como o par **indivíduo-sociedade**.

A teoria ator-rede tem sido muito utilizada para correlacionar ciência, tecnologia e sociedade, trabalhando sempre com a ciência em processo de construção, ou em ação. Essa ciência em ação opera em rede e permite remover todo e qualquer centro (detentor da verdade das coisas), não conferindo privilégios a um **nó** da rede em relação a outro. Na opinião do sociólogo em economia John Wilkinson (2004), a TAR embora muitas vezes considerada metodologia, “na prática alcançou o estatuto de uma teoria, quer pelas ambições do seu método (abolição do pensamento dualístico), quer pela sua reconceitualização sistemática de práticas de pesquisa, que envolvem uma nomenclatura extensa e original” (*apud* MEYER, 2006, p. 54). Já nas palavras de Latour (2004b, p. 397), a TAR consiste em “seguir as coisas através das redes em que elas se transportam e descrevê-las em seus enredos”. Neste sentido, o exercício de simetria está em pensar a relação do observador, ou seja, o autor deste trabalho de tese, com aqueles que habitaram e atuaram no sítio de Nossa Senhora da Saúde e em seus arredores produzindo toda uma gama de transformações no mesmo, os objetos, as coisas e o seu agenciamento vinculados a uma prática arqueológica. Observar e descrever as redes, seguindo as coisas através delas, de compreender como estas transformações foram influenciadas e influenciaram na reconfiguração do espaço e nas atividades ali realizadas, bem como buscar identificar quais os atores se encontram envolvidos nestas ações. Assim, a inter-relação das redes envolvidas desde o processo de construção da igreja, de mudança do porto, da expansão da malha urbana para aquele ponto até então desabitado da cidade, até as ações dos atores envolvidos na pesquisa arqueológica produziram **efeitos** na rede, **modificando-a** e sendo também **modificados**. Voltando à concepção de rede como conexão de pontos com capacidade de crescimentos em todas

as direções tendo o nó como elemento constitutivo, nosso interesse está voltado para a fabricação, dos fatos, dos sujeitos, dos objetos, considerando relevantes as alianças ocorridas em rede entre atores, como no caso da igreja da Saúde em que se observa a dinâmica de seus atores humanos e não-humanos. Desta forma, ao aplicarmos esta metodologia percebemos três pontos fundamentais: um fato científico é algo construído e, esta construção ocorre através das ações de uma rede de atores (humanos e não-humanos); e esta construção cristaliza-se em uma “coisa”, um “artefato” cuja origem não está mais em questão.

Seguindo esta perspectiva, ao realizar meu trabalho não busquei priorizar nenhum ponto de vista ou ator de antemão, mas acompanhar passo a passo a sua constituição, atenta aos efeitos produzidos pelas ações de cada um dos atores envolvidos. Através da pesquisa arqueológica identificamos os vestígios, as “coisas” produzidas por nossos atores na busca de desvelar pistas sobre um possível fio pelo qual pudéssemos começar a tecer as redes de atores envolvidos na construção e na transformação da igreja e de seus arredores. Assim, se as “coisas” passam a existir a partir da associação de múltiplas causas e condições, representam, ao final, fenômenos compostos, que incluem a possibilidade de interação com outras coisas, gerando novas causas e condições em uma rede complexa e interconectada.

Como já mencionamos, nós os *actants*, temos a tendência a reificar o mundo que nos rodeia. Assim, ao citarmos a igreja logo nos vem à mente a sua imagem física. Contudo, sempre que vamos para a igreja não nos pomos a pensar nas redes que a constituem, pois conforme já mencionamos, nós não conseguimos lidar com a noção de uma ramificação de redes infinita. Ou seja, é tudo um processo de simplificação (Law, 1992), conhecido também como *punctualization*¹⁰⁶. Desta forma, visando melhor esclarecer este processo utilizamos o exemplo dado por Rui Pedro Correia (s/d),

“um filme é constituído por milhares de fotos em sequência. Se analisarmos uma dessas fotos, podemos dizer que ela representa uma *punctualization* do filme, ou melhor, representou, dado que uma vez transmitida essa foto, a mesma passou automaticamente a ser uma

¹⁰⁶ Recursos pontualizados oferecem uma forma de se utilizar rapidamente das redes do social sem ter que se envolver com complexidades intermináveis. E na medida em que esses recursos pontualizados estão incorporados nos esforços de ordenamento, eles são então performados, reproduzidos dentro das redes do social e ramificados através delas.

representação desatualizada do filme, ou seja, uma representação ou pontualização precária”.

Assim, são as redes ordenadas e estabilizadas mais comuns no nosso dia a dia, as mais susceptíveis de serem pontualizadas. E estas é que vão servir de base, de reserva – *punctualized resources* – a outras networks (Law, 1992). Estas pontualizações é que vão ser o elo entre diferentes redes. Por exemplo, um computador é uma rede, mas este mesmo computador é referenciado noutras redes, por exemplo, no deste próprio trabalho, ele aparece não como uma rede, mas sim como algo palpável, algo reificado. Assim sendo, John Law (1992) aponta como sendo uma boa estratégia de ordenação é dar corpo, *embody*, um conjunto de relações num material durável.

Desta forma, apoiados nas afirmativas de John Law é possível dizer que a realidade não é encontrada em substâncias que se desenvolvem independentemente, mas, sim, nos “imbróglis” que formam o plano cultura/natureza e que conectam os “humanos” aos “não humanos”. Neste sentido, todas as “coisas” transformam-se em atores ao se associarem a uma rede de ações duradouras. Assim, segundo Olsen a habilidade da matéria está em **conter, reunir e perdurar**, remetendo a qualidades no tempo e espaço¹⁰⁷, isto é, representa o “nó” ideal para “receber” e “distribuir” as conexões que formam a rede (OLSEN, 2003, p.98).

Neste sentido, vale destacar que o vestígio produzido pelo ator ao ser abordado pelo arqueólogo passa a representar o ‘nó’ ideal para compreender as conexões que formam a rede. Assim, a partir de uma análise simétrica pretendemos ser capazes de (re) caracterizar nossa relação com a materialidade que sobreviveu ao passado e a materialidade contemporânea, abstendo-nos de retornar aos esquemas dualistas produzidos pelo pensamento moderno. O que deve entrar em cena não é mais somente um “contexto” e “coisas”, mas também as **conexões** que levam a uma rede de causalidades, no qual os processos envolvidos desfazem-se em novos ciclos num plano contínuo (SAMPAIO, 2008, p. 19). Identificar o modo como na prática os humanos e

¹⁰⁷ Podem-se apontar duas características essenciais aos materiais para que uma ordenação permaneça estável durante mais tempo: *durabilidade*, ou ordenação ao longo do tempo e *mobilidade* ou ordenação ao longo do espaço. Neste sentido, os azulejos da igreja da Saúde representam bem estas duas características essenciais.

os não-humanos se associam, pois os homens e as coisas se associam numa só rede de múltipla agência. E que vivemos em sociedades que têm por laço social os objetos fabricados em laboratório, segundo Latour:

“[...] aqueles que são incapazes de explicar a irrupção dos objetos no coletivo humano, com todas as manipulações e práticas que eles necessitam, não são antropólogos (**ou arqueólogos**), uma vez que aquilo que constitui, desde a época de Boyle, o aspecto mais fundamental de nossa cultura, foge a eles: vivemos em sociedades que têm por laço social os objetos fabricados em laboratório” (LATOUR, 2009, P. 27, **grifo nosso**).

A Sociedade Moderna fabricou os híbridos, este misto de natureza e cultura, e estes por sua vez fabricam coletivos, agenciamentos e laços sociais (*Ibidem*). Uma maneira de escapar da dicotomia consiste em considerar todos os elementos a um só tempo: natureza das coisas, técnicas, ciência, economias e inconscientes. Desta forma, os coletivos passam a ser compostos por este encontro de ciência e política e, produzem assim, um corpo social que se redefine a cada nova formação híbrida:

“Os saberes e os poderes modernos não são diferentes porque escapam à tirania do social, mas porque acrescentam muito mais híbridos a fim de recompor o laço social e de aumentar ainda mais sua escala. Não apenas a bomba de vácuo, mas também os micróbios, a eletricidade, os átomos, as estrelas, as equações de segundo grau, os autômatos e os robôs, os moinhos e os pistões, o inconsciente e os neurotransmissores. A cada vez, uma nova tradução de quase-objetos reinicia a redefinição do corpo social, tanto dos sujeitos quanto dos objetos” (LATOUR, 2005, p.106-107).

Desta forma, como já mencionamos, nós mesmos seríamos híbridos, instalados no interior de instituições científicas, sendo nosso meio de transporte a noção de tradução ou de rede. Na ânsia de compreender estas redes que compõem nossa realidade buscamos nos conceitos da TAR entender como esta pode ou não ser aplicada dentro da pesquisa arqueológica. Assim, a Teoria das redes – TAR, não deve ser entendida como um quadro teórico, o qual possa ser “aplicado” em diferentes contextos, nem tampouco, há um roteiro a ser seguido. Neste sentido, para melhor explicar esta questão, tomamos como exemplo o livro *Reassembling the Social* de Bruno Latour (2005) no qual ele simula um diálogo entre um professor e um aluno da *London School of Economics* que se encontra às voltas com a produção de sua tese. Ao perceber a aflição do aluno por não conseguir aplicar a Teoria Ator-Rede ao seu estudo em organizações, o professor tenta tranquilizá-lo: “não se preocupe, ela não é aplicável a nada!” o aluno replica:

“você está dizendo que ela é realmente inútil?”. O professor então o corrige: “ela deve ser útil, mas apenas se não for ‘aplicada’ a nada”. Parece-nos um tanto confuso, entretanto, utilizando as palavras do próprio autor “a Teoria Ator-Rede é uma teoria, e uma teoria forte, mas sobre **como estudar coisas** ou especialmente, **como não estudá-las**. Ou ainda como deixar os atores terem espaço para se expressarem por eles mesmos” (LATOUR, 2005). Segundo ele, o pesquisador nesse caso, não deve emitir interpretações sobre seu objeto de estudo, mas apenas descrevê-lo da melhor forma possível. Neste sentido, buscamos descrever a construção da igreja, as modificações ocorridas na tessitura das redes, a intervenção produzida através da pesquisa arqueológica tal como ela acontecia no campo, quer dizer, mapear as redes que foram tecidas no processo de implantação da igreja, de intervenção urbana na região e recuperadas a partir da pesquisa arqueológica, bem como, àquelas que nos induzem a novas realidades. A noção de rede aqui não se reduz à idéia de vínculo, mas em acentuar a ação presente nas redes.

2.2 – A Arqueologia uma disciplina para estudar as coisas

O projeto de modernidade da sociedade ocidental previa um papel decisivo para o saber científico sobre o destino do mundo, numa clara pretensão de subordinação de apreensão da realidade à investigação puramente objetiva. Para tanto seriam necessários alguns acordos de ruptura entre campos como a natureza, a cultura, a ciência e a política. Não podemos nos refutar ao fato que todas as ciências, naturais ou humanas, participaram de alguma forma neste projeto ambicioso. A arqueologia não foi uma exceção.

Dentre as vertentes teóricas elaboradas pela arqueologia e as suas respectivas abordagens ao que tange à “cultura material” e ao tratamento que acredito que deva ser dado aos atores, – humanos e não-humanos, optei por embasar este trabalho a partir dos conceitos propostos pela arqueologia simétrica. Assim sendo, julguei necessário expor brevemente conceitos das principais vertentes teóricas dentro da arqueologia no sentido de melhor explicitar a nossa opção teórico-metodológica. Portanto, através desta contextualização é possível perceber as profundas transformações que a arqueologia

sofreu nos últimos trinta anos, com uma variedade de perspectivas, linhas de atuação e de formas de abordar a cultura material¹⁰⁸.

No processo da história da nossa disciplina identificamos o surgimento e a consolidação de diversas correntes teóricas que a marcaram de forma decisiva: “histórico-cultural”, “processual”, “pós-processual”, “simétrica”, “polyagente” ou “agentes múltiplos”, entre outras. Desde sua sistematização, diversas vertentes teóricas desenvolveram-se em momentos históricos distintos, e, de certa forma, todas elas continuam convivendo, - por mais que isto ocorra de forma conflituosa, coetaneamente dentro da arqueologia. Desta forma, podemos dizer que a própria arqueologia pode ser vista como um híbrido produzido a partir das inúmeras traduções que foi operando sobre idéias que mantém ou, com aquelas das quais diverge e é nessa tensão que se produz a singularidade de seu pensamento.

A primeira forma de abordagem adotada pela arqueologia foi o modelo “histórico-culturalista”, no qual os vestígios enfatizavam os componentes expressivos, ou estilísticos, enquanto definição de identidade cultural. Seguido pela “nova arqueologia”, abordagem na qual a “cultura material” era considerada pelo seu aspecto funcional, tecnológico e de adaptação. Passamos para a vertente “pós-processual”, que por outro lado, referia-se ao significado social e cultural, sendo a “cultura material” compreendida enquanto signo, metáfora e símbolo, não sendo esta abordada por sua natureza propriamente dita e, sim, como um texto a ser interpretado (OLSEN, 2003, p.89). Apesar destas distinções na forma de analisar o material arqueológico, as diferentes perspectivas nas formas de abordá-lo continuam convivendo dentro da arqueologia, assim, não cabe a nós julgar qual modelo é certo ou errado. Acreditamos que o fundamental é o conhecimento das opções metodológicas nas formas de abordar o objeto dentro desta ou daquela linha de pesquisa e de compreender como estudar as coisas, ou especialmente, como não estudá-las.

Assim, iniciaremos nossa apresentação pela teoria mais difundida em arqueologia, a qual é herdeira do nacionalismo do século XIX, denominada “histórico-cultural”¹⁰⁹. Este modelo, o “histórico-cultural”, fundamentou-se enquanto vertente teórica para a

¹⁰⁸ O termo “cultura material” será melhor tratado no capítulo seguinte.

¹⁰⁹ Este modelo era considerado como um mero exercício de classificação e de formulação de tipologias para a cultura material.

arqueologia, a partir da adoção e do desenvolvimento do conceito de cultura arqueológica¹¹⁰, pelo arqueólogo Gordon Childe. Ao interpretar a cultura como um processo evolutivo e homogêneo ao longo de um passado linear e, mantendo tradições através das gerações, o autor definiu cultura arqueológica enquanto tipos específicos de vestígios – **artefatos** - que se manifestavam de forma recorrente e associados entre si (TRIGGER, 2004, p.166). O modelo “histórico-cultural” enfatizava os componentes expressivos, ou estilísticos, enquanto definição de identidade cultural.

O período de auge da abordagem arqueológica denominada “histórico-culturalismo” perdurou até a década de 1960, sendo que o objetivo deste tipo de abordagem era o de “mapear os diferentes povos e seus movimentos pelos territórios estudados e descobrir filiações entre eles” (NAJJAR, 2001, p. 7). A preocupação era questionar de “**onde**” vinham os povos e “**quando**” estes se estabeleceram. A partir deste enfoque o arqueólogo produz relatos ou estudos detalhados dos sítios arqueológicos, sendo que estes relatos se detinham na descrição dos artefatos encontrados e nas estruturas escavadas, de maneira a permitir a inserção do sítio e seus materiais, em uma seqüência histórico-cultural. Se no modelo “histórico-cultural” a “cultura material” foi apropriada com o objetivo de explicar e mapear no espaço-tempo a origem e difusão do progresso tecnológico, moral e espiritual da humanidade (FAHLANDER e OESTIGAARD, 2004, p.3), para os demais modelos teóricos elaborados no decorrer da existência da arqueologia, os objetivos e funções da materialidade do passado deveriam ter outro fim: **a arqueologia caberia mais do que descrever as coisas.**

Logo após a Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos passou por um período de prosperidade econômica e de hegemonia política, no qual o otimismo e a autoconfiança estimularam uma perspectiva materialista e a crença da existência de um modelo para a história humana e, que o progresso tecnológico era a chave para a superação humana. A antropologia norte americana fez renascer o interesse pelo evolucionismo cultural, surgindo assim o que chamamos de neo-evolucionismo. Neste sentido, as sociedades poderiam ser classificadas numa escala de simples à complexa e os arqueólogos

¹¹⁰ Os pressupostos produzidos pelo arqueólogo alemão Gustav Kossina (1858-1931) deram origem à construção do conceito de cultura arqueológica, com objetivo de determinar a história do povo germânico e a sua origem. Trigger (2004, p. 159), fundamentou sua obra nos achados arqueológicos sobre os quais mantinha a convicção de serem capazes de refletir semelhanças e diferenças étnicas.

estariam nesse momento, preocupados com a dinâmica interna das culturas. O desenvolvimento das ciências e da tecnologia e, a sua influência na sociedade americana gerou, no âmbito das ciências sociais, uma sensação de inferioridade com relação ao seu conteúdo e a seus métodos. Na arqueologia não foi diferente. A pesquisa arqueológica começou a depender da contribuição de todas as áreas do conhecimento: geociência, biociência, ciências exatas e tecnológicas. Acreditava-se que a cientificidade da arqueologia seria dada pela utilização de métodos e técnicas das ditas ciências duras.

Assim, entre as décadas de 1960 e 1970, ocorreu à quebra de paradigma a partir da afirmativa do arqueólogo norte americano Lewis Binford de “*Archaeology as Antropology*” (BINFORD, 1962) dando início a “arqueologia processual” ou “nova arqueologia”¹¹¹, que tencionava, acima de tudo, adquirir um caráter científico e positivista (CVIJOVIC, 2006, p.1) por meio da elaboração de leis transculturais sobre o comportamento humano¹¹². Neste sentido, o processualismo passou a lançar mão da matemática e da estatística, na tentativa de “tornar seus dados mais confiáveis” e assim, uma ponta de flecha seria estudada de formas diferentes, sendo que a descrição serviria apenas para indicar seus atributos físicos (CLARKE, *op. cit.*, p. 7). Segundo Orser (1992, p. 63-69), “nova arqueologia”, porque esta surge como uma nova maneira de se fazer arqueologia, pois segundo o expoente em arqueologia processual Lewis Binford, a anteriormente praticada já era considerada “velha” e deveria ser abandonada. Na variante européia da nova arqueologia temos como referência o arqueólogo David Clarke e seu famoso enunciado “*Archaeology is Archaeology*” (1968, p. 13).

A nova arqueologia adaptou partes do neo-evolucionismos desenvolvido por Leslie White e Julian Steward. Estas abordagens representaram o materialismo vulgar, porque o comportamento humano era mais ou menos moldado pelas limitações do não humano (TRIGGER, 1994, p. 292). A arqueologia foi direcionada para uma leitura antropológica da cultura¹¹³ onde a cultura representava um meio “*extrasomatic*”¹¹⁴ de

¹¹¹ A Nova Arqueologia entende que arqueologia é antropologia, tal como Lewis Binford afirma no título do seu polêmico artigo de 1962, “*Antropology is Archaeology*”. Assim o objetivo da pesquisa arqueológica deveria centrar-se nas culturas dos povos do passado, e não simplesmente realizar cronologias e efetuar a localização dos sítios. Neste sentido, a Nova Arqueologia passa a ser chamada de arqueologia dos processos culturais, ou mais simplesmente de arqueologia processual.

¹¹² Reconhecemos neste modelo uma metodologia coletivista em razão deste privilegiar a dedução do comportamento humano partindo de leis macroscópicas, as quais se aplicam ao sistema social como um todo.

¹¹³ Vide referências Binford.

adaptação do homem sempre sujeito ao determinismo do ambiente. E após o longo caminho das construções teóricas, percorrido pela arqueologia desde a sua época de vida, esta rejeição é retomada nos debates engendrados pela vertente “pós-processualista” da disciplina. Como propõe Oestigaard (2004, p.82), esta escola de pensamento pode ser caracterizada como materialista, metodologicamente coletivista, porque “*emerges is an eschatological materialism in which human consciousness plays no significant role*” (TRIGGER, 2004, p. 151). Era este tipo de determinismo que Gordon Childe rejeitara no pensamento marxista. Um determinismo formulado por intermédio de leis “gerais. Este argumento (OESTIGAARD, *Idem*, 82) estrutura-se sobre o materialismo histórico do Marxismo, por meio do qual as pessoas são determinadas e conquistadas por forças externas, modos de produção ou condições de material que incluem a natureza. O autor reconhece no modelo processualista uma metodologia coletivista, em razão de privilegiar a dedução do comportamento humano, partindo de leis macroscópicas as quais se aplicam ao sistema social como um todo. Em sua obra *Contribution to the Critique of Political Economy* (1859), Marx resumiu os princípios básicos nos quais fundamentou suas análises:

“Na produção social que os seres humanos realizam, eles entram em relações definidas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um estágio determinado do desenvolvimento de suas forças materiais de produção [...] O modo de produção da vida material determina o caráter geral dos processos sociais, políticos e intelectuais de vida. **Não é a consciência do homem que determina a sua existência, mas a sua existência social que determina sua consciência**” (*apud* TRIGGER, 2004, p.213, **grifo nosso**).

O marxismo tradicionalmente é caracterizado por uma dedicação constante à análise materialista da condição humana. Esta concepção, portanto, coloca em cena um jogo de forças entre determinismo e livre arbítrio¹¹⁴ no qual, Marx buscava solucionar este problema através de uma dialética materialista, pela qual a sociedade é vista contendo ambos os aspectos e manipulando-os de forma progressiva ou conservadora. Ele acreditava que a maioria das regras que regem as sociedades se altera com a transformação dos modos de produção. Neste ponto, a essência da metodologia coletivista se define ao considerar uma entidade supra-individual regulando e

¹¹⁴ Vide referências Binford.

¹¹⁵ Marx negou o comportamento humano como biologicamente determinado, ou que um grande número de generalizações venha a ser aplicável a todas as sociedades humanas.

determinando os indivíduos, bem como a realidade material do mundo. O próprio Marx escreveu com base na sua análise da sociedade: “Não é a consciência do homem que determina a sua existência, mas a sua existência social que determina sua consciência” (MARX 1970, p. 20-21). Este fundamento irá manter-se como uma diretriz para a abordagem do passado que proponha considerar a cultura material enquanto resultado de processos históricos e sociais – de natureza imaterial – deixando à materialidade em si, pouco, ou nenhum, poder causal ou explanatório para esses processos (OLSEN, 2003, p. 90).

A partir das muitas críticas a cerca da abordagem processual que, início da década de 1980, o arqueólogo inglês Ian Hodder¹¹⁶, começou a ressaltar a existência de uma dimensão simbólica na cultura que não podia ser deixada de lado. Tais críticas adquiriram um caráter de consolidação de resultados deste processo de questionamentos dentro da disciplina e, dentro de um quadro mais amplo de reação aos postulados cientificistas, surgiram as posturas pós-modernas em arqueologia¹¹⁷. O termo pós-processual surge por analogia ao termo pós-moderno¹¹⁸, quando as Ciências Humanas estavam inseridas neste “cenário” (FUNARI, 2004, p.2). Desta insatisfação com o determinismo e com uma metodologia coletivista conduziu à construção deste novo

¹¹⁶ O arqueólogo inglês Ian Hodder (1982, 1985, *et alli* 1995) passou a ser o principal representante da chamada arqueologia pós-processual (assim denominada em função da crítica dirigida as correntes cientificistas e processuais). Também conhecida como “Nova Arqueologia” que surge abrindo diversas tendências teóricas, muitas delas advindas da sociologia, da semiótica, do estruturalismo, da teoria crítica, do feminismo, do marxismo, dentre outras (PATTERSON 1989).

¹¹⁷ Foi a publicação de *Re-Constructing Archaeology*, por Michael Shanks e Christopher Tilley, em 1987, que marcou o processo de *reconstrução* da Arqueologia.

¹¹⁸ Segundo o francês Jean-François Lyotard, a “condição pós-moderna” caracteriza-se pelo fim das metanarrativas. Os grandes esquemas explicativos teriam caído em descrédito e não haveria mais “garantias”, pois mesmo a “ciência” já não poderia ser considerada como fonte da verdade. Fredric Jameson, por sua vez considera que a pós-modernidade seja a “lógica cultural do capitalismo tardio”, correspondente à terceira fase do capitalismo, conforme o esquema proposto por Ernest Mandel. O sociólogo polonês Zygmunt Bauman, um dos principais popularizadores do termo Pós-Modernidade no sentido de forma póstuma da modernidade, atualmente prefere usar a expressão “modernidade líquida” - uma realidade ambígua, multiforme, na qual, como na clássica expressão do manifesto comunista, *tudo o que é sólido se desmancha no ar*.

Outros autores, entretanto, preferem evitar o termo, como é o caso do filósofo francês Gilles Lipovetsky. Segundo este, não teria havido de fato uma ruptura com os tempos modernos - como o prefixo “pós” dá a entender, os tempos atuais são “modernos”, com um exagero de certas características das sociedades modernas, tais como o individualismo, o consumismo, a ética hedonista, a fragmentação do tempo e do espaço. Desta forma, prefere utilizar o termo “hipermodernidade”. Já o filósofo alemão Jürgen Habermas relaciona o conceito de Pós-Modernidade a tendências políticas e culturais neoconservadoras, determinadas a combater os ideais iluministas.

modelo teórico – a arqueologia pós-processual¹¹⁹ - na abordagem da cultura material. Seu objetivo consistia em buscar uma aproximação oposta, entendendo que os indivíduos e as suas ações, crenças e características, delineavam os princípios que explicariam os fenômenos sociais (OESTIGAARD, 2004, p.81). Para tanto, elegeu os fundamentos da “teoria social”¹²⁰, dando ênfase às dinâmicas da estrutura social, valendo-se da concepção de que a oscilação entre determinismo e livre arbítrio poderia ser equilibrada, à medida que os agentes sociais não agiam totalmente sob a determinação de uma entidade transcendente, ou sob o jugo do curso da história.

Em oposição ao interesse da “arqueologia processual” na qual pretendia alcançar o comportamento social, a questão pós-processualista direcionava-se para a prática social condicionada pelo conhecimento, objetivo e intenções. Desta forma, a partir desta perspectiva foi privilegiado o aspecto simbólico da “cultura material” fazendo uso de interpretações tentativas entre os registros arqueológicos e seus significados (SHANKS, 2006, p.7). Os vestígios materiais são vistos como mediadores e produtores de questões sociais¹²¹, capazes de expressar as intenções e resistência de seus agentes dentro da trama social e da história. Sob esta ótica, a arqueologia posiciona-se no campo subjetivo da interpretação diretamente relacionada às questões que vão nortear as pesquisas. As “coisas” são estudadas primeiramente enquanto reveladoras de algo mais e de maior importância, no caso, o “sujeito escondido”¹²² sob o artefato (OLSEN, 2003, p.89).

Discordando destes conceitos e das abordagens materialistas que inferem os significados culturais a partir da relação entre pessoas e seu meio-ambiente, Hodder argumenta que a cultura material não é mero reflexo da adaptação ecológica ou da organização sociopolítica; ela também constitui um elemento ativo nas relações entre

¹¹⁹O núcleo acadêmico da arqueologia “pós-processual” surgiu na Grã Bretanha, mas estabeleceu-se, igualmente na Escandinávia e Países Baixos (SHANKS, 2006, p.3).

¹²⁰Shanks direciona estas abordagens para Anthony Giddens e Pierre Bordieu, os quais propõem a noção de “prática social” enraizada na relação dinâmica entre estrutura e as intenções de ação de agentes sociais reconhecidos (SHANKS, 2006, p.6).

¹²¹Como argumenta Shanks (2002, p.3), entre os diversos conceitos que encontramos sobre a cultura, podemos aqui nos valer daquele que remete a uma produção social e (re) produção de sentidos, ou ainda, um campo de significação através do qual uma ordem social é comunicada, reproduzida, vivenciada e explorada. O autor remete aos conceitos que foram construídos dentro de estudos sobre cultura, que, a partir de 1950, crescem em direção a um campo interdisciplinar, abrangendo todo o tipo de artefato cultural e não somente aqueles vinculados a arte. A idéia de significado e o interesse por sistemas de significação refletem uma ‘guinada’ para a lingüística das áreas humanas e ciências sociais, no que tange aos temas sobre cultura e comunicação.

¹²²“*Things are studied primarily as a means to reveal something else, something more important – formerly known as ‘the Indian behind the artefact’*” (OLSEN, 2003, p.90).

grupos, elemento que pode ser usado tanto para disfarçar relações sociais como para refleti-las (*apud* TRIGGER 2004, p. 338). Segundo ele, através desta conceituação, **a idéia na mente das pessoas pode ser predita a partir de sua economia, tecnologia, produção social e material**. Dada a forma de organização da matéria e energia, um contexto ideológico apropriado torna-se passível de ser predito. O conceito ideal, segundo Hodder, seria aquele cuja abordagem admita que “exista um componente de ação humana que não seja previsível a partir de uma base material, mas que venha da mente humana ou da cultura de algum modo” (HODDER, 1994, p.19).

O cenário pós-moderno transformou em dogma a superioridade da mente sobre a matéria, levando ao extremo a idéia de que não há nada a não ser a linguagem (OESTIGAARD, 2004, p.79). Para os pós-processualistas, o conhecimento arqueológico é subjetivo e não possibilita a descoberta de leis ou generalizações, como também não aceita verdades absolutas. O passado é socialmente construído pelo arqueólogo, que fornece apenas uma visão subjetiva deste passado.

A arqueologia pós-processual demonstra a subjetividade do arqueólogo presente nas diferentes produções discursivas, destacando que as identidades sociais e culturais dos pesquisadores, enquanto autores têm um significado crítico. Assim, essas identidades determinam diferentes visões que formam a base dos discursos dos arqueólogos. Esta vertente teórica foi considerada por alguns autores como Funari (2005), Fahlander e Oestigaard (2006), como uma mudança de paradigma da área. Contudo, na opinião de Shanks (2006, p.1-23), não houve uma mudança de paradigma por não ter sido produzida uma nova teoria coerente sobre o passado, ou mesmo, sobre a própria arqueologia. Para este autor, a “arqueologia pós-processual” vincula-se a um fenômeno acadêmico produzido nos departamentos de arqueologia das universidades¹²³ e, na verdade, traduz muito mais um embate entre posturas teóricas e metodológicas do que a preocupação com uma definição acerca do que constitui o campo disciplinar (SAMPAIO, 2007, p. 14).

A partir desta abordagem, passa a ser privilegiado o aspecto simbólico da cultura material que é vista como mediadora e produtora de questões sociais, capazes de expressar as intenções e resistência de seus agentes dentro da trama social e da história

¹²³ O núcleo acadêmico da arqueologia “pós-processual” surgiu na Grã Bretanha, mas estabeleceu-se igualmente na Escandinávia e Países Baixos (SHANKS, 2006, p.3)

(SHANKS, 2006, p.7). Sob este viés, a arqueologia posiciona-se no campo subjetivo da interpretação, realizando segundo Haland uma mudança na retórica da disciplina. As “coisas” são estudadas primeiramente enquanto reveladoras de algo mais e de maior importância, no caso, o “sujeito escondido” ¹²⁴ sob o artefato (OLSEN, 2003, p.89). Diante dessa idéia o termo “cultura material” acaba por tornar-se um **paradoxo** ao destinar-se, em última instância, à explicação de uma esfera imaterial.

“O objetivo principal da arqueologia é o de escrever a história da cultura. A nossa fonte fundamental para esta reconstrução são os artefatos, ou os vestígios materiais da atividade humana no passado. Esse material é o produto da idéia das pessoas (cultura). Entender o vínculo entre os vestígios materiais e os processos culturais que produziu a sua distribuição é um problema crítico na arqueologia” (HALAND, 1977, p.1).

Assim sendo, para compreendermos a arqueologia nos dias de hoje é fundamental que tenhamos este conhecimento sobre os processos que produziram as correntes de pensamento que influenciaram, ou melhor, ainda influenciam a nossa disciplina. Em resumo, para os arqueólogos da vertente “histórico-cultural” a preocupação era com a descrição e a classificação da “cultura material”, já o tratamento dispensado à materialidade do passado, pelos seguidores da “arqueologia processual” e “pós-processual”, dividiu-se de acordo com dois grandes objetivos. Por um lado, a “cultura material” era considerada pelo seu aspecto funcional, tecnológico e de adaptação e, por outro, referia-se ao significado social e cultural sendo compreendida enquanto signo, metáfora e símbolo. Ambas, no entanto, mantêm em comum o propósito de alcançar um plano ideológico subjacente à materialidade em si.

Estas duas propostas teóricas – processual e pós-processual - estão baseadas em dualismos. A relação sujeito/objeto “é a pedra madre com a qual se constrói a arqueologia enquanto ciência e é também o ponto em comum que perpassa os diversos campos intelectuais que a compõem enquanto disciplina [arqueologia histórica, etnoarqueologia, arqueologia crítica e pré-história]” (POUGET, 2010, P. 20). Estas ramificações da disciplina, suas fragmentações e especializações nos remetem a estes dualismos ontológicos a divisão entre natureza e cultura.

¹²⁴ “*Things are studied primarily as a means to reveal something else, something more important – formerly known as ‘the Indian behind the artefact’*” (OLSEN, 2003, p.90).

Fig. 29 - Mediação das coisas-pessoas na explicação processual.
Fonte: WEBMOOR, 2007.

Fig. 30- Mediação das coisas-pessoas na explicação pós-processual.
 Fonte: WEBMOOR, 2007.

Podemos dizer que, ao longo do amadurecimento da arqueologia, o seu grande dilema tem sido o de perceber a forma pela qual a cultura material pode denotar relações sociais do passado. Neste sentido, compreendemos que há uma compatibilidade entre o que é material e o que é social, já que se pretende a compreensão de um conjunto pelo outro (NEUMANN, 2008). Percebemos, contudo, que suas vertentes teóricas acabam sempre pendendo para um dos lados.

As abordagens da “arqueologia processual” e “pós-processual” em relação à “cultura material” foram iniciativas importantes para o amadurecimento da disciplina e contribuíram, enquanto exercício intelectual, “para nos fazer perceber que praticamente toda cultura material transporta significado social e – talvez mais importante - que a

produção de significado é um processo contínuo, em função tanto do leitor e do contexto do leitor como do produtor” (OLSEN, 2004, p. 91). Contudo, por mais que se amadureça a disciplina, por mais que se fragmentem e se especializem as abordagens, estaremos sempre envoltos na circularidade desses dualismos ontológicos (LATOURETTE, 2007, HARAWAY, 2003, POUGET, 2010). A matriz científica na qual a arqueologia se funda define natureza e sociedade como conjuntos de seres ontologicamente distintos e incompatíveis (LATOURETTE, 2004). Neste sentido, acreditamos que a partir da abordagem da arqueologia simétrica, nossa disciplina pode atingir a almejada simetria entre o social e o material, aceitando uma ontologia comum a humanos e não-humanos e, assim, ser possível perceber os vínculos que eles estabelecem na constituição de um mundo comum e o social retoma o seu sentido mais amplo de associação.

Ao adotarmos olhar mais crítico principalmente em relação à “arqueologia pós-processual”, baseados nos argumentos propostos por Olsen, podemos dizer que a “cultura material” não tem sido abordada por sua natureza propriamente dita e, sim, como um texto a ser interpretado. Embora a analogia textual tenha sido importante e produtiva, passarmos a ignorar as diferenças entre as coisas e o texto: que a cultura material está no mundo e desempenha fundamentalmente um papel constitutivo diferente para nosso ser neste mundo de textos e linguagem. Neste sentido, nos apropriamos da afirmativa de Joerges (*apud* OLSEN, p. 91) que “*Things do far more than just speak and express meanings*”¹²⁵.

2.3 - Arqueologia Simétrica: uma nova atitude ou uma nova forma de ver as “coisas”?

Como vimos anteriormente, o trabalho científico se propõe a realizar a separação das zonas ontológicas natureza e sociedade, purificando-as e assim, através da cisão, garantir que cada “reino” se desenvolva livremente, à parte do outro (NEUMANN, 2008, p. 20). Contudo estas duas zonas, apesar da aparente independência, sofreram intervenção mútua. Mariana Neumann coloca como os métodos próprios à concepção de

¹²⁵ As coisas fazem muito mais do que falar e expressar significado – tradução livre.

cada uma acabam se confundindo em dois pares contraditórios de imanência e transcendência.

“No primeiro, a natureza possui lógicas própria alheias ao trabalho científico que as capta – é transcendente – enquanto a sociedade é fruto do trabalho político – é imanente. No segundo, a sociedade é tida por uma força exterior *sui generis* da qual não se pode escapar – é transcendente, de forma que todo o trabalho científico é determinado por ela, tornando a natureza uma constituição humana – é imanente”

Aí residem os debates e mal-entendidos da produção científica moderna, pois por mais que os cientistas ampliem suas teorias e métodos analíticos no sentido de obter da natureza a realidade, este sempre poderá ser acusado de desenvolver suas pesquisas segundo interesses subjetivos. Ao mesmo tempo, o debate político sempre pode ser interrompido pelo apelo ‘natureza’ à humana ou dos fatos” (*Ibidem*).

Esta mistura acaba gerando seres híbridos de ciência e política, conforme a definição feita por Latour (2007), híbridos constituídos por objetos e conceitos que são ao mesmo tempo naturais e sociais. Neste sentido, é a partir desta multiplicação de híbridos que percebemos a ineficiência do modelo moderno (*Idem*, 2009).

Ao vislumbrarmos estas questões a partir do histórico da trajetória da teoria arqueológica, percebemos a polaridade de conceitos e de modelos explicativos. Apesar disto, a arqueologia voltada para a compreensão das relações sociais do passado através de seus vestígios materiais, não poderia ser caracterizada propriamente, como científica, uma vez que esta não conseguia realizar a purificação dos fenômenos. Ao contrário, ela os misturava cada vez mais.

Contudo, a arqueologia buscava o seu reconhecimento científico e, neste sentido, o pesquisador, ao tentar traduzir o dado arqueológico para a linguagem científica, acabava dando ênfase em um dos pólos: natureza ou sociedade. A oposição entre as vertentes teóricas da arqueologia processual e pós-processual é o resultado da assimetria entre natureza e sociedade. Se, por um lado a vertente processual¹²⁶ pende para a direção da natureza transcendente, imutável e unificadora, a arqueologia pós-processual¹²⁷ inicia-se a partir da crítica desta homogeneização dos aspectos culturais e do esquecimento do

¹²⁶ A arqueologia processual corresponde ao primeiro par de contradições que interrompem o trabalho científico.

¹²⁷ O segundo par de contradições procedimentais que interrompe o trabalho da ciência moderna seria a arqueologia pós-processual.

fator humano como ocorria no paradigma anterior. Desta forma, inverte o pólo da discussão na qual o mundo material não é mais determinante, mas determinado pela subjetividade humana e valorizado apenas por sua capacidade de materializar significados culturais (SHANKS & TILLEY, 1987, 1992). Os arqueólogos pós-processuais, assim, voltam seu interesse para a multiplicidade cultural, focando as representações e o simbolismo impressos na cultura material.

A arqueologia processual e pós-processual são perspectivas opostas, mas também complementares, visando atender assim a demanda da ciência moderna. Neste sentido, ambas são incapazes de alcançar o objetivo da pesquisa arqueológica, uma vez que o paradigma científico moderno não oferece instrumentos para constataremos como ‘pessoas’ e ‘coisas’ se encontram **amalgamados** na produção social de um mundo comum.

Ao seguirmos Latour e sua constatação de que jamais fomos modernos, a vertente pós-moderna nos surge como uma falácia, pois se a modernidade nem começou como poderíamos ultrapassá-la? A vertente pós-processual seria assim, o segundo par de contradições do fazer científico: nela a força transcendente do social é “tão esmagadora que determina toda a produção do mundo material, legando à natureza o papel de apenas materializar e expressar sociedades” (NEUMANN, 2008, p. 22).

Se “*things do far more than just speak and express meanings*” (Joerges *apud* OLSEN, p. 91), por que muitos arqueólogos abordam a “cultura material”¹²⁸ não por sua natureza propriamente dita, mas sim, como um texto a ser interpretado? A meu ver, esta subjetividade obscurece a percepção de que a materialidade está presente no mundo e de como afeta o nosso estar nesse mundo. Entendemos que a materialidade é percebida, sentida de modo diferente de uma percepção e interpretação de um texto e, que deve ser analisada como algo mais do que um mero signo, algo transcendental. É fato, que a materialidade vem sendo tratada como algo secundário e que temos nos esquecido das “coisas” na investigação das ciências sociais. Esta aproximação resvala no subjetivismo

¹²⁸ Os arqueólogos ligados à corrente histórico-cultural sempre foram obcecados pela descrição e pela classificação da cultura material. Um dos objetivos desta corrente era o de considerar a cultura material a partir do seu aspecto funcional, tecnológico e de adaptação. No que se refere à vertente pós-processualista, estaria preocupada em buscar o significado social e cultural, sendo a cultura material compreendida enquanto um mero signo ou símbolo. As coisas são estudadas para desvendar o sujeito escondido por trás do artefato. (OLSEN, 2003, p. 89-90).

do intérprete, obscurecendo a consciência de que esta materialidade está presente no mundo e afeta, fundamental e intensamente, o nosso estar nesse mundo. Para a arqueologia simétrica não interessa como as pessoas estão no mundo, mas sim, como age um coletivo distribuído que negocia uma complexa rede de interações com uma série de entidades diversas, ou seja, materiais, coisas e espécies companheiras¹²⁹ (POUGET, 2010, p. 22). Podemos entender a arqueologia simétrica como uma ‘nova ecologia’, repleta de coisas e humanos que dá prioridade à presença multitemporal e multisensorial do mundo material (WITMORE, 2007; WEBMOOR, 2007; SHANKS, 2007, OLSEN, 2003)

A arqueologia simétrica considera que a cisão inicial entre pessoas e coisas é pouco útil, e é a responsável pelas grandes divergências, pelo hiperpluralismo, pelas aproximações que caracterizam a arqueologia atual. No crescente debate sobre multivocalidade¹³⁰ – é necessário, eticamente incorporar os indivíduos afetados e interessados na interpretação arqueológica – pode ser um elemento diagnóstico do futuro que espera tais programas.

“A aproximação multivocal tem-se desenvolvido a partir das chamadas de atenção dentro da própria disciplina, que exigem ter conta o contexto sociopolítico contemporâneo do trabalho arqueológico, assim como a partir de mandatos legais externos e independentes. Estas aproximações colaboram ao desacredito de dicotomias herdadas, como passado/presente e objetividade/subjetividade. A influência de concepções neoliberais sobre a autonomia dos indivíduos e o status legal serve para encadear estas manifestações progressistas em um favoritismo humanista – o que supõe, novamente, uma profunda divisão entre os principais temas que concernem à disciplina” (WEBMOOR, 2007, p. 299).

A arqueologia simétrica não se apresenta a si mesma como uma teoria unificadora da disciplina, não cabendo aqui julgar a validade das demais vertentes teóricas. Ela se ocupa, especificamente, da re-caracterização dos temas que são fundamentais em arqueologia: a dualidade de pessoas e coisas. A conjectura que nos norteia é a seguinte: O que ocorreria se tratássemos as pessoas e as coisas simetricamente? Para explicar esta questão, nos apropriamos do exemplo utilizado por Webmoor (Vide Fig. 31). Ao darmos um tratamento simétrico nas coisas e pessoas, poderíamos dizer que isto seria um giro de 90° na direção da explicação, de modo que, em vez de natureza e a sociedade

¹²⁹ Segundo Haraway *companion species*.

¹³⁰ XV Congresso da SAB, realizado em 2009 na cidade de Belém – PA teve como eixo temático: “Arqueologia e Compromisso Social: Construindo Arqueologias Multiculturais e Multivocais”.

equilibradas sobre um eixo horizontal, o que encontraríamos seria a natureza-sociedade como um complexo emaranhado de pessoas e coisas que não podem reduzir-se às partes, e de onde a explicação procederia verticalmente do pólo comum natureza-sociedade. Este reposicionamento pós-humanista descentraliza os humanos como seres autônomos e independentes, necessitados de conceitos explicativos diferentes e admite o reconhecimento não-moderno de que as coisas são parte igualmente importante do *ser* (WEBMOOR, 2007, p. 300).

Fig. 31 - Pessoas-coisas na explicação simétrica
Fonte: WEBMOOR, 2007.

Neste sentido, qual seria a justificativa para tratar as pessoas-coisas ou as naturezas-culturas de forma simétrica? É mais viável perceber as formas sociais do passado a partir da associação de seres semelhantes do que pela separação de seres distintos.

Não é de hoje que temos pesquisadores preocupados com o tratamento assimétrico que vem sendo dado nas pesquisas científicas. Podemos dizer, que desde a década de 1980 autores, na sua maioria arqueólogos, mas também antropólogos e filósofos vêm chamando a atenção para este fato de que a materialidade vem sendo tratada como algo secundário, das “coisas” serem relegadas na investigação das ciências sociais. (OLSEN, 2007, p.287). Bjornar Olsen demonstra a grande assimetria no trato da cultura material, que segundo este, só se permite falar das coisas para se dar testemunho das intenções e ações humanas nas quais elas mesmas têm origem. As coisas “podem ser sociais, inclusive atores, mas raramente lhes designam um papel mais desafiante que é o de dotar a sociedade de um meio substancial de onde esta possa inscrever-se, materializar-se e refletir-se a si mesma” (*Ibidem*, p. 287). A idéia de que o material sempre se converte em algo transcendental, para representar algo mais faz com que deixemos de lado o papel das coisas serem elas mesmas.

Ao observar que as coisas são estudadas enquanto reveladoras de algo mais importante do que a coisa em-si-mesma percebe-se a contradição sobre o trato à “cultura material”, que destinar-se, neste sentido, à explicação de uma esfera imaterial. Ao abordar a materialidade desta maneira se promoveu o exílio das coisas nas Ciências Sociais do século XX, e este isolamento possui uma estreita relação com a hermenêutica e com a história mais ampla do esquecimento e da renegação das coisas no pensamento ocidental desde o século XVII. A noção deixada pelos filósofos racionalistas e da Ilustração foi a matéria vista como algo passivo e inerte, enquanto a mente humana como algo ativo e criativo. A partir daí criou-se uma barreira entre o mundo material e a mente humana. Assim, no chamado “mundo externo”, a matéria e a natureza, não teriam uma existência imanente. A matéria era uma mera superfície sem nenhum poder ou potencial, sendo todas as qualidades e idéias sobre ela teriam que se localizar no sujeito pensante (OLSEN, 2007, p. 288)

Segundo Olsen (*Ibidem*), os esforços empreendidos por Immanuel Kant para revelar o *a priori* das estruturas da experiência tiveram um grande impacto sobre estas questões,

parecido com o que ocorreu na maior parte do pensamento moderno. Para Kant a coisa “em-si- mesma” – *das ding-na-sich* – não pode compreender-se diretamente: as coisas nos aparecem somente como fenômeno – o produto refinado do nosso pensamento. A negação kantiana de qualquer encontro cara a cara com o mundo material significa que não podemos compreender a coisa “em-si-mesma”, somente podemos entendê-la na mesma maneira em que nós mesmos (isto é, nosso pensamento ou nossa razão) nos representamos (*apud* OLSEN, 2007, p. 288).

Kant acreditava que as coisas “em-si-mesmas”, como entidades não transcendentais, se encontravam fora do nosso alcance. Deixando-as de fora de nossa experiência imediata e por tanto do mundo perceptível. Só se poderiam admiti-las em sua condição abstrata como objetos de ciência. A implicação criativa do homem no mundo deixou de ser uma implicação relacional, deixou de revelar a evidência do fazer que residisse nas coisas e na natureza. Natureza, influência e poder se converteram em possessões raras, somente desfrutadas pelos humanos. O nascimento do homem como sujeito criador dominante pressupunha simultaneamente a morte de um mundo material vivido, vivente e com propósito. Em resumo, nos deixou com uma materialidade separada, sem forma e basicamente sem significado (*apud* OLSEN, 2007, p. 288).

“Para a maioria dos filósofos e teóricos sociais o objeto produzido, distribuído e consumido em massa nos finais do século XIX era o signo de um mundo ilusório, um *Schein* (aparência) que transmitia a imagem enganosa do mundo como coisa-feita. As coisas, que proliferavam nas “paisagens de ruínas”, criadas e deixadas pelo efeito do capitalismo e da industrialização, os bens de consumo, as máquinas, a tecnologia fria e inumana, se converteu ‘na encarnação de nosso ser inautêntico e alienado’, o que produziu simultaneamente uma definição poderosa e duradora de liberdade e emancipação com aquilo que escapa ao material” (*Ibidem*).

As coisas passaram a ser consideradas perigosas enganosas em sua aparência, uma ameaça contra os verdadeiros valores humanos e sociais, como sustentava eloquente e claramente no vocabulário marxista (e da teoria social): *dinglich machen, versachlichung* – a reificação, a objetivação, a “razão instrumental”. As coisas acabaram tendo o papel de vilãs como o “outro” do humanismo, dando uma poderosa justificativa moral a sua renegação por parte das disciplinas que estudavam as práticas sociais e culturais genuínas. Era comum no século XX o estudo das coisas ser encarado como um motivo de vergonha para o pesquisador e, aqueles que insistiam em abordar as coisas

“em-si-mesmas”, preocupados com a sua materialidade não transcendente eram considerados como herdeiros de um ‘antiquarismo’ ou ainda pior, enquadrados dentro de uma condição patológica que refletia, um certo fetichismo pelos objetos¹³¹. Olsen por sua vez, discorda e até mesmo ironiza a afirmação de fetichização dos objetos feita por Daniel Miller, revelando “o antagonismo expressado pelos novos conversos àqueles que estudavam ‘simplesmente as coisas’ e que expressavam a necessidade de liberar sua investigação de qualquer suspeita de fetichismo, era indicativo, provavelmente, de algo mais que uma estratégia de auto-definição pela negação” (OLSEN, *op. cit.*, p. 289). Indicava que o legado ontológico continuava definindo quem estava no poder e quais fronteiras não convinham ofuscar. Desta forma, o poder de definir o mundo e atribuir significados continuava sendo uma propriedade soberana do sujeito que experimenta o mundo. A materialidade, ou como menciona Olsen (*Ibidem*, p. 289.), os habitantes materiais, de tal mundo eram plásticos e receptivos – permaneciam em silêncio aguardando quem lhes outorgasse relevância cultural. O ambiente social poderia proporcionar contexto, mas não teria propósito nem capacidade de ação (*agency*).

No caso específico da arqueologia, o papel da cultura material reside no reconhecimento de que esta materialidade tem muito a revelar da *práxis* de um grupo. Mas, apesar de estarmos diretamente ligados as “coisas”, não nos damos conta de como elas influenciam nosso cotidiano, estruturando e estabelecendo nossos movimentos e relações (SAMPAIO, 2007), uma coexistência direta e simétrica com as coisas. Contudo, nossa vida intelectual tem se caracterizado por forças totalmente opostas que tendem a separar os humanos dos não-humanos. Este tipo de conhecimento dividido gera uma assimetria que impõe às Ciências Sociais um tipo de amnésia coletiva em relação à natureza e as coisas, deixando-nos com a imagem de sociedades vivem sem a mediação de artefatos - atores sem coisas (OLSEN, 2007, p. 291).

Visando dar fim a este exílio e, desconstruir este tipo de pensamento, a “arqueologia simétrica” surge como uma nova vertente de estudo para a cultura material visando

¹³¹ A arqueologia havia sido durante todo o tempo o estudo da cultura material, exceto pelo desdobramento pós-processual, não se havia mantido a altura de novos critérios. O novo estudo das coisas teria que ser uma preocupação de nós mesmos. Daniel Miller no seu livro *Material culture and mass consumption* (1987) julga que seria neste ponto que os arqueólogos pré-posprocessuais haviam fracassado, julgava-os obcecados pelos objetos em si mesmos chegando a condená-los a um fetichismo do artefato (MILLER, 1987, p. 110-111)

demonstrar as relações sociais entre os humanos e não-humanos com quem se tem intercambiado propriedades, e com quem temos formado coletivos. As paisagens e as coisas não ficam esperando, em silêncio, serem modelados e materializados (*embody*) significados socialmente construídos sem que possuam suas materialidades e competências, próprias e únicas que levam consigo para suas convivências com os humanos (OLSEN, 2007, p. 291).

Ao afirmar que não podemos nos abster da importância das “coisas” em nosso mundo, de ver como elas influenciam e afetam o nosso modo de ser e de nos relacionarmos com o todo, tendemos a perceber as redes que se conformam criando novas redes. Ao tratarmos simetricamente coisas e pessoas, aceitamos a interdependência entre os mundos material e subjetivo sem, contudo, assumir que as ‘coisas’ sejam parte do ser, mas sim acatar a profunda e, conseqüentemente, estrutural relação material x subjetivo/cognitivo (GONZALO, 2007, p. 315). Esta estrutura básica de percepção do mundo é transformada na medida em que se transforma o mundo material.

Por isso, nossa opção metodológica foi a de analisar estes coletivos simetricamente a partir dos conceitos da arqueologia simétrica, que propõe regressar às coisas por elas mesmas, a materialidade crua do objeto, despojada dos significados aos quais são tão aficionados os arqueólogos pós-modernos (RUIBAL, 2007, p. 283). Mas o que é arqueologia simétrica? Ou outro "ismo" para arqueólogos imitarem? Uma nova teoria, uma nova descoberta?

O conceito de uma arqueologia simétrica, segundo o arqueólogo Michael Shanks (2007) ainda é um tanto vago e este teria ligações com o já mencionado ‘princípio de simetria’ do filósofo e sociólogo da ciência David Bloor. Segundo Bloor (1976), os estudos da ciência de filósofos, historiadores e sociólogos deveriam ser imparciais em relação à verdade ou à falsidade, à racionalidade ou à irracionalidade, ao sucesso ou ao insucesso das teorias científicas cujo conteúdo trata de explicar. “Isto implica que a verdade ou racionalidade da ‘natureza’ (ou qualquer outro objeto de interesse como a ‘história’) não podem falar por si mesmo, para isso necessitam da representação e da tradução através do trabalho do cientista, no processo de debate em torno de um experimento, a prova e argumento” (SHANKS, 2007, p. 292).

A arqueologia simétrica defende esta imparcialidade. Contudo, para a atingirmos é necessário que não tentemos presumir de que forma o passado ocorreu devido à "força das evidências", ao invés disso, o passado tem de ser trabalhado. Shanks afirma que o sucesso da explicação sobre o passado não é tanto uma medida de acordo entre a forma como as coisas aconteceram e nossa explicação arqueológica, isto "*as it is a personal and social achievement*"¹³². Uma das principais proposições da arqueologia simétrica é a de que temos que olhar para o trabalho dos arqueólogos para chegar a compreender o passado.

As grandes divisões e os dualismos que tem sido tão características da arqueologia desde a sua cristalização moderna nos séculos XVII e XVIII são abordados pelo conceito de simetria. A separação do passado que se estuda, a localização e ponto de vista contemporâneo de arqueólogos é que regularmente outorgam prioridade ao passado, pois o passado segundo se crê, somente pode ter ocorrido da forma que aconteceu e não pode ser alterado pela vontade de alguns arqueólogos. A realidade objetiva do passado, de forma imediata presente nos vestígios arqueológicos, se manifesta ao arqueólogo contemporâneo imbuído por uma vontade subjetiva de saber. Segundo Shanks (2007, p.292), "as mesmas relações desequilibradas e dualistas, carentes de simetria, são também, nesta ortodoxia modernista, entre ciência e superstição popular, entre profissionais de arqueologia e arqueologia popular, mais uma vez, outorgam primazia à experiência e aos conhecimentos dos profissionais". Outros dualismos comuns em arqueologia incluem aqueles que se impõem entre pessoas e artefatos, espécies biológicas e formas culturais, estrutura social e de cada agente. Muitas destas relações possuem uma clara conotação de gênero.

Os arqueólogos reconhecem estes dualismos e negociam as relações em suas práticas cotidianas. A arqueologia pós-processual vem se dedicando, desde a década de 1980 a expor estas relações e corrigir os desequilíbrios.

"Isto ocorre porque os arqueólogos tem se interessado pela significação cultural assim como, pelas relações ecológicas, o significado das coisas e, as exigências econômicas, as relações de gênero, a capacidade de ação (agência), esta última entendida não como a busca de um indivíduo na (pré) história (frente a forças históricas e meio ambientais mais amplas), mas como o

¹³² "Assim isto é uma realização pessoal e social" - tradução livre.

reconhecimento que a estrutura social é ao mesmo tempo **o meio e o resultado** das práticas (individual) motivadas. As pessoas fazem a história, sob circunstâncias herdadas sobre as quais não se têm controle imediato “(**grifo nosso**, SHANKS, 2007, p. 292).

Nesta nova negociação de relações dualistas, a arqueologia simétrica não é um novo tipo de arqueologia ou uma nova teoria, nem tampouco, outra metodologia emprestada. Pode ser vista como uma crítica da arqueologia, que sintetiza aspectos fundamentais para a compreensão destas relações arqueológicas entre passado e presente, pessoas e coisas, biologia e cultura, indivíduo e cultura. A arqueologia simétrica é sob este ponto de vista uma atitude, pois simetria implica em uma atitude a ser adotada pelo pesquisador, segundo a qual devemos aplicar as mesmas medidas e valores a nós mesmos e aqueles que estamos interessados. Uma consonância passado e presente, indivíduo e estrutura, pessoa e artefato, forma biológica e valor cultural: a simetria trata de relações. Michael Shanks aponta a existência de quatro componentes nesta atitude: **processo, criatividade, mediação, e distribuição**. Desta forma, nos apropriamos das definições propostas pelo autor descrevendo os quatro componentes referentes uma atitude simétrica, que segundo o próprio Shanks, seriam bastante contra-intuitivos, pelo menos para a nossa imaginação arqueológica convencional. (SHANKS, 2007)

Como já mencionado, uma descrição com êxito do passado não é tanto uma medida de acordo entre a forma como as coisas foram e a nossa descrição arqueológica. Assim, podemos afirmar que os arqueólogos, com esta atitude e entendimento, não descobrem o passado, mas trabalham sobre o que resta do passado. E este **processo** é algo que nos leva muito além da disciplina acadêmica e profissional. “Uma sensibilidade arqueológica que estuda traços e restos é algo que une a disciplina e a profissão à memória e às muitas práticas e culturas de colecionismo” (SHANKS, *op. cit.*, p. 293). Segundo o mesmo autor (*Ibidem*), nesta atitude, a arqueologia é um processo de auto-constituição mútua. O trabalhar sobre o passado faz de nós o que somos. Este é um processo dinâmico porque não existe uma proposta de resolução, que se mantém em curso. O processo é interativo ocorrendo profunda ligação com a fabricação e o design, com os estudos cultura material. Nesta dinâmica e mútua auto-constituição do passado e presente, humanos e artefatos, **fazer coisas faz as pessoas**.

O simétrico implica também que não somos essencialmente diferentes dessa gente e desses vestígios que estudamos; que estamos todos ligados por diferentes tipos de

relações com a materialidade do mundo ao fazer artefatos, a nós mesmos ou, ao construir narrativas a partir dos objetos-memória. Há uma continuidade entre os processos de fabricação estudados pelos arqueólogos e o processo arqueológico de se trabalhar sobre os restos do passado.

O processo arqueológico simétrico é profundamente **criativo**. O passado não é um dado, mas uma realização. O passado é o resultado de processos de descobrimento e de articulação, de forjar conexões **com** e **através** dos vestígios. O passado é constantemente recriado porque o passado é um processo, uma trajetória, uma genealógica com presente e com o futuro (HODDER 1999; SHANKS 1998). Isto significa, simplesmente, reconhecer que o passado só pode ser revelado com uma visão retrospectiva. O passado não permanece contido totalmente por determinadas datas, mas flui e se filtra através de sua presença e efeitos contemporâneos e futuros (SERRES e LATOUR, 1995). Tal processo criativo não compreende de forma alguma a ontologia do passado – o fato que realmente aconteceu. O passado criativo e criado exige que admitamos duas coisas relacionadas: que o passado não terminou em um determinado momento e que o passado é o que ele foi através de determinadas conexões que levam ao arqueólogo, que o investiga além dos limites de qualquer contexto particular e local, ~~em~~ em um campo antropológico e histórico de exemplos comparativos e conexões.

Shanks ressalta que os arqueólogos não descobrem o passado, mas tratam os restos como recurso na sua própria (re) produção ou representação criativa. O passado, nessa atitude, significa tanto um recurso como uma fonte. Este mesmo autor ressalta que “como em qualquer área de recursos, este processo criativo de fabricação do passado tem a sua própria política. A política de acesso e a capacidade de ação (agência), de quem tem permissão para fazer o passado e cumprindo que condições” (SHANKS, 2007, p. 293).

O processo criativo de trabalho sobre o que resta do passado implica **tradução** e **mediação** da metamorfose, transformar **os restos em algo diferente**. O sítio arqueológico e o material arqueológico se convertem, em texto ou imagem, descrição ou catálogo, re combinado em uma exposição de museu, revisados na narrativa de um livro de texto sintético ou de um programa TV, transformados em retórica de um tipo para um programa de arqueologia (*Ibidem*, p. 294). Não é de hoje que reconhecemos o valor

da publicação em arqueologia, que esta é um componente essencial do projeto arqueológico, simplesmente porque o futuro da arqueologia do passado é impossível, ou melhor, inconcebível sem que o passado se “documente”¹³³. Na atitude simétrica, esta tradução através de um meio é reconhecida como um processo dinâmico. Com o "passado" existente na sua re-apresentação e com o texto que é um processo de mediação.

Assim, Shanks nos alerta para dirigirmos nossa atenção para o conteúdo político de tais processos.

“A representação implica simultaneamente inscrever, dar testemunho e falar pelo passado (na sua ausência, em circunstâncias de avaliação e a juízo) e conectar o fato passado com a compreensão contemporânea. A arqueologia é um ato representativo, semelhante ao do representante político que fala pelo seu eleitorado.

E, como os processos de realização, nossa atenção está voltada para as práticas materiais de referência, representação, e mobilização - como se desenvolve o sítio e os seus artefatos fazem conexões, ecológicas e ambientes novos e diversos, que não são do contexto "original" do sítio e os artefatos, mas que todavia, permitir que o sítio e artefatos sejam reconhecidos, potencialmente, o pelo que eles foram”. (SHANKS, 2007, p. 293).

A re-contextualização, a re-mediação dos vestígios arqueológicos, que é à base de seu próprio reconhecimento como passado, nos leva ao quarto componente da atitude simétrica: que é o processo criativo de mediação que trata de conexões e relações (**distribuição**).

O passado é produzido através de uma trajetória de conexões que o separam de seu tempo de origem temporal no passado cronométrico de um lugar datado. Dentro da perspectiva simétrica, o passado não deve ser visto como um dado, mas como uma rede de relações que continuamente reconstituem o próprio passado. Isto é exatamente o que acontece com a memória. É melhor conceber a memória como uma “trabalho de memória” (*memory work*) o qual só adquire significado através da recordação, o ato de **conectar** traços de memória com algo contemporâneo é o que promove a **reinserção** da memória em nossa compreensão contemporânea, como nós reavaliemos o significado

¹³³ Neste sentido ver tese de Doutorado em Arqueologia “Memória do futuro: registros arqueológicos em tempo real” de Davi Chermann (2008).

do passado em função do que está acontecendo hoje conosco. Assim re-conectamos o passado em um novo caminho, ou de uma nova forma¹³⁴.

Não foi apenas a arqueologia contextual que reconheceu que a compreensão depende das relações ao por as coisas no seu contexto. Consideremos os diferentes contextos de conexões envolvidas nesta arqueologia simétrica - trajetórias do passado ao presente que constituem um monumento megalítico, como o que é o trabalho de mediação que transforma um sítio em outro artefato de uma ordem bem diferente, ainda que mobilize este mesmo monumento em debates bastante reais sobre a forma como aconteceu à pré-história. Esta atitude simétrica implica em uma perspectiva relacional que trata com redes e sistemas de fenômenos distribuídos, de redes heterogêneas, no termo cunhado pelo sociólogo da tecnologia John Law (1987), ecologias culturais que zombam das nossas disciplinas tal e como se encontram aceitas.

A arqueologia simétrica como vem sendo descrita, tem uma **genealogia** distinta e longa. É importante relacioná-la a uma tradição de pensamento que tem feito muito com os quatro componentes assinalados da atitude simétrica. Posto que seja uma genealogia intelectual há que se admitir verdadeiras continuidade e conexão, sem implicar necessariamente identidade ou igualdade.

“Assim, por trás do simétrico, podemos traçar uma linha *heideggeriana* de interesse pelo processo, mas que por ele “ser”, que inclui filósofos como o pré-socrático Heráclito (“nunca pode pôr a mão duas vezes no mesmo rio”). Segundo a filosofia de relações internas de Hegel, particularmente tal como foi recebido primeiramente por Marx é outro momento constituinte vital, e é bom ver a interessante versão arqueológica desta tradição proposta por Randy McGuire (1992). O próprio pensamento genealógico de Nietzsche, naturalmente, resulta familiar a atitude simétrica, não em pouca medida através da história do discurso de Foucault. A profunda e fundamental exploração de significados essenciais por parte de diversos Marxistas ocidentais, como Adorno e Benjamin é outra conexão familiar. O antropólogo Bataille pela experiência transgressora pode ser citado, bem como, o enfoque desconstrutivista *derridiano*, sobre os sistemas de diferença¹³⁵” (SHANKS, 2007, p.295).

Há trabalhos recentes em estudos de ciência (depois de Thomas Kunt) que contribuem para esta atitude, como os já citados trabalhos de Bruno Latour. Também existe uma

¹³⁴ Veja Bowker 2005; e, como um contraste Leroi-Gourhan 1993.

¹³⁵ Veja Canelas, 1992 para um tratamento arqueológico destes temas.

importante escola de sociologia e da história da tecnologia que participam pesquisadores como Thomas Hughes, Donald Mackenzie e Michel Callon. A arte contemporânea trata por vezes, de forma espetacular e sutil com processo materiais de auto-constituição humana e co-criação técnica, como tem sido reconhecido Colin Renfrew. E, ironicamente em semelhante companhia, os elementos fundamentais da teoria dos sistemas e ciência da informação reconhecem a importância da conexão relacional e o comportamento emergente (*emergent behavior*). O que nos leva a tecnociência e ao pensamento pós-humanista (nas humanidades) – que desmantelam as distinções essenciais entre seres humanos e máquinas (*Ibidem*, p. 295).

Concordamos com a afirmativa de Shanks ao dizer que a atitude simétrica está longe de ser outro caso de empréstimo disciplinar, que esta seria assim, mais um termo sintético que questiona o caráter de coerência disciplinar e que sugere novas formas de articulação entre as disciplinas¹³⁶. Talvez, no final das contas, a atitude simétrica dependa dos conceitos de historicidade – que significa ser um agente histórico (SHANKS, 2007, p. 295). Porque sua premissa fundamental é que os processos históricos não de compreender como é o resultado da criatividade humana - uma criatividade dispersa que pertence a conjuntos coletivos e que refuta a distinção convencional (Cartesiana) entre o criador e artefato, desenho e realização, indivíduo e contexto cultural.

A pesquisa arqueológica na igreja de Nossa Senhora da Saúde se coaduna na perspectiva da arqueologia simétrica através da qual buscamos expor as modificações que estiveram em curso no referido sítio, observando o quanto a presença das “coisas” – igreja, chácara, porto, vestígios arqueológicos- influenciaram e atuaram na construção/tessitura das redes. A arqueologia permitiu o acesso a vários atores visíveis e invisíveis, mas que se fizeram igualmente presentes no processo de construção do sítio, como: seus proprietários, os habitantes dos arredores da igreja, os atores (humanos e não-humanos) que atuaram na hinterlândia da baía da Guanabara, bem como, o material arqueológico exumado e analisado pela pesquisa que possibilitou estender nossa teia até a Europa, sendo que cada fragmento representa um “nó” de uma rede de ‘agentes’ que, por sua vez, se conectam a outros ‘nós’, em um encadeamento de causalidades

¹³⁶ Algumas das quais Shanks tem explorado em seu *MetaMedia Lab* da Universidade de Stanford (<http://metamedia.stanford.edu>).

incessante, desfazendo, por esse viés, uma idéia de uma linearidade e origem única. O resultado desta construção é uma ‘coisa’ cuja origem não está mais em questão.

Fig. 32 - Bordas e fundos de pratos com o padrão *Willow* (técnica do *transfer printing*).
Fonte: MACEDO, 2009.

Fig. 33 - Variantes da decoração *free style*, com motivos miúdos e grandes.
Fonte: MACEDO, 2009.

Fig. 34 - Borda de prato decorada com uma variante da *Shell Edge* azul.

Fonte: MACEDO, 2009.

Assim, apoiadas nas palavras de Latour quando este afirma que, depois de estabelecida uma rede de associações estável e decididas as controvérsias, as pesquisas científicas transformam-se em ‘coisas’. “Novos objetos se tornam coisas: [...] coisas isoladas das condições de laboratório que as moldaram, coisas com um nome que agora parecem independentes de testes nos quais eles provaram sua força” (LATOUR, 1987 p. 91). O autor cita o caso da proteína, hoje considerada uma ‘coisa’, e que na década de 1920 era nada mais que a ação de diferenciar o conteúdo de células por uma centrífuga. Que uma vez fechada a caixa-preta, o processo de construção do fato científico é posto de lado, e a ‘coisa’ permanece inquestionável até que um novo evento surja para colocá-la novamente em discussão:

“[...] o natural é em geral o ‘inquestionavelmente auto-evidente’, e este último é sempre aquilo que se tornou ‘inquestionavelmente auto-evidente’, mas cujo tornar-se ‘inquestionavelmente auto-evidente’ permanece oculto para

nossa consciência.” (GEHLEN apud BARTHOLO, 1986 p. 18)

Neste sentido, o que faz o conjunto de azulejos do sítio da Saúde ser tão importante para nós? O seu agenciamento, que quando é mobilizado fomenta e articula a ação humana em torno dele (*agency*). Os aspectos valorativos (importância arqueológica) são mobilizados, fatos científicos são construídos e a formação em cada pesquisador é reificada (VAN REYBROUK; JACOBS, 2006). Assim, a pesquisa arqueológica em projetos de restauro possui um diferencial com relação à atividade de escavação das demais pesquisas, ela mobiliza um agenciamento diferente em torno dela: o olhar da comunidade e dos seus proprietários. Abrindo a caixa-preta nos são apresentadas novas ‘coisas’, valores, políticas polêmicas e até mesmo visões de mundo que foram esboçadas em torno da estrutura arqueológica, a partir deste olhar. Todas as “coisas” transformam-se em atores ao se associarem a uma rede de ações duradouras e, se a habilidade da matéria está em conter, reunir e perdurar, remetendo às qualidades no tempo e espaço, representando o “nó” ideal para “receber” e “distribuir” as conexões que formam a rede. O nosso “nó” ideal está representado pelos vestígios arqueológicos recuperados na igreja, dentre os quais os azulejos que revestem as paredes da pequena igreja nos remetem a uma memória “escondida”, ou melhor, de um ator invisível.

Fig. 35- Painele de azulejo retratando a cena de José sendo vendido como escravo aos Madianitas.

Fonte: ASTORGA, 2004.

As coisas materiais afetam o humano e não somente o contrário, o que possibilita uma abordagem deste universo desvinculada dos valores humanos e normas. Uma construção ou uma conformação natural passa por diferentes momentos de atualizações decorrentes de ideologias, todas são cambiantes e se desfazem, deixando apenas a matéria com a virtualidade de seus “agentes múltiplos” ou, segundo Bergson, a habilidade da duração e do virtual (CVIJOVIC, 2006, p.15). Os azulejos nos remetem a toda uma rede envolvida na sua produção, distribuição, comércio e utilização, nosso objetivo, contudo, aqui não é o de apenas identificar os atores que as compõe, mas o de definir o papel, a agência destes na tessitura da rede. Neste sentido, quando analisamos os azulejos da igreja da Saúde, percebemos a existência de muitos atores ‘silenciosos’, híbridos a nos revelar uma memória “escondida”.

Devemos nos preocupar com a potencialidade da geração de conhecimento trazida pelo artefato tanto na perspectiva arqueológica quanto na da comunidade. Mas este conhecimento é gerado para quem? Ao nos depararmos com o artefato, nós arqueólogos, em uma primeira análise, nos encontramos com a expectativa de conhecimento que deverá ser gerado pelo artefato: Como estes foram feitos? Como e por que foram descartados? Estes foram quebrados antes do descarte? Qual a sua datação? Há uma estrutura? Que tipo de estrutura é? Todo um processo de verdades científicas que pode ser realizado empiricamente pela arqueologia.

Já na perspectiva da comunidade, é fundamental considerarmos o aspecto mnemônico que o artefato pode ter, assim como suas representações gráficas – desenhos, grafismos e outros padrões utilizados na ornamentação. O enlace com a memória se dá através da sua cosmologia que pode seguir caminhos sinuosos que podem fugir da lógica de pergunta-resposta, própria de uma pesquisa científica.

CAPÍTULO III - A HUMANIDADE COMEÇA COM AS “COISAS”?

A partir da fratura de uma pedra em duas para fazer dela uma "faca", identifica-se o princípio do processo de humanização e, foi seguindo esse gesto que Leroi-Gourhan descreveu o processo de hominização, organizando e descrevendo as diversas indústrias líticas que se sucederam durante a era quaternária permitindo-nos ver o quão antigo e complexo é o aparecimento do homem e as suas criações culturais (cultura material). Podemos assim dizer, que o ato de fabricar coisas foi o que causou a irrupção do gênero humano e sua supremacia sobre os demais animais construindo a cultura e a busca pela separação homem/natureza. Desta forma, através da intervenção do ser humano na natureza o mesmo produziu ‘artificialmente’ um artefato e construiu assim, um mundo de objetos. Tendo em vista que tais objetos constituem o universo da “cultura material”, considera-se relevante um aprofundamento no que tange à origem e aos significados atribuídos a este termo. A materialidade que compõe o universo humano é ao mesmo tempo produto da inventividade humana e produtora das relações entre ambos. E neste processo simbiótico, no qual não se sabe ao certo se a humanidade começa com as coisas, ou se as coisas começam com o homem, está à formação da humanidade. O homem, através da sua capacidade de fazer coisas, objetos passou a se distinguir dos demais animais e, os objetos criados tornaram-se uma extensão do corpo humano, suprimindo suas limitações e fragilidades, tornando-o, mais apto a desenvolver atividades até então impossíveis. O homem, munido de seu artefato tornou-se híbrido, num misto de natureza e cultura.

3.1. Tudo é artefato? O homem como artefato cultural.

A existência humana não é garantida pela natureza, ela é um produto do trabalho do próprio homem, o que significa que o homem forma-se homem, ele não nasce homem. O ato de fabricar coisas causou a irrupção do gênero humano e sua supremacia sobre os demais animais construindo a cultura e a busca pela separação homem/natureza. A obra humana constitui-se no ato de fabricar objetos de uso dotados de certa durabilidade, não apenas para o seu consumo imediato, no qual o domínio da obra é o domínio da

artificialidade. Desde a formação do ‘homem’ e das primeiras sociedades¹³⁷ a questão da artificialidade está presente. Para Hannah Arendt (1995), o *homo faber*, ou segundo os anglo-saxões, *tool-maker* (LÉVI-STRAUSS, 1967, p.397), “o fabricante de objetos rompeu com o anonimato onde estava imerso como simples ‘animal trabalhador’ (animal *laborans*)” e, a consequência da intervenção (ou interação, se couber aqui, pois já foi repetida diversas vezes) do homem na natureza, foi a produção de artefatos “artificialmente” seguida da criação de um mundo de objetos. Ao mesmo tempo em que se tornou produtor de coisas, tornou-se produto delas. Toda formação social se estabelece numa circunscrição - que necessita o controle e a transformação- da natureza. Entende-se a partir desta afirmação que a idéia de que a cultura se faz presente pela ação¹³⁸ (transformação) humana sobre o mundo material. Leroi-Gourhan (1981, p. 295-296), em suas pesquisas voltadas para o estudo da pré-história e da paleoantropologia, percebeu que as mudanças biológicas ditadas pela natureza foram cruciais para o surgimento da capacidade cognitiva do ser humano; ao equipá-lo com uma aparelhagem corporal que viabilizou sua existência para além do mundo físico.

Esta questão biológica pareceu não encontrar eco no âmbito da antropologia que cujo conceito de cultura está vinculado ao reino das idéias. O antropólogo americano Clyde Kluckhohn (1905 -1960), em seu livro *Mirror for Man* (1949) ¹³⁹, no capítulo sobre o conceito, definiu cultura como:

“(1)‘modo de vida global de um povo’; (2)‘o legado social que o indivíduo adquire do seu grupo’; (3)‘uma forma de pensar, sentir e acreditar’; (4)‘uma abstração do comportamento’; (5)‘uma teoria, elaborada pelo antropólogo, sobre a forma pela qual um grupo de pessoas se comporta realmente’; (6)‘um celeiro de aprendizagem em comum’; (7)‘um conjunto de orientações padronizadas para os problemas recorrentes’; (8)‘comportamento apreendido’; (9)‘um mecanismo para a regulamentação normativa do comportamento’; (10)‘um conjunto de técnicas para se ajustar tanto ao ambiente externo como em relação aos outros homens’ e (11)‘um precipitado da história’” (*apud* GEERTZ, 2009, p 4).

Na tentativa de integrar diferentes teorias e conceitos do lado antropológico e assim alcançar uma imagem exata do homem, o antropólogo Clifford Geertz (*Ibidem*, p. 32 –

¹³⁷ Esta questão foi melhor tratada por Serge Moscovici no seu livro *La société contre nature* (1972).

¹³⁸ Contudo, a ação não existe sem o pensamento - isto é, a capacidade cognitiva para concebê-la e direcioná-la - o que nos leva a inserir a cultura em um universo desprovido de materialidade.

¹³⁹ Ver:< http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Clyde_Kluckhohn>

33) propôs duas idéias: a primeira afirma que a cultura “é melhor vista não como complexos de padrões concretos de comportamento – costumes, usos, tradições, feixes de hábitos –, como tem sido o caso até agora, mas como um conjunto de mecanismos de controle – planos, receitas, regras, instruções (o que os engenheiros de computação chamam “programas”) – para governar o comportamento”. A segunda afirma que o homem é exatamente o animal mais dependente de tais mecanismos de controle, “extra-genéticos, fora da pele, de tais programas culturais, para ordenar seu comportamento” (GEERTZ, 2009, p. 4).

A perspectiva da cultura como “mecanismo de controle” tem origem com o pressuposto de que o pensamento humano é basicamente tanto social como público – ocorre no ambiente familiar e na praça da cidade. O que constitui o pensamento são os símbolos significantes¹⁴⁰ – as palavras, os gestos, os desenhos, sons musicais, artifícios mecânicos (relógios) ou objetos naturais como jóias, qualquer coisa que esteja afastada da simples realidade e que seja usada para impor um significado à experiência (*Ibidem*, p. 33). Estes símbolos se encontram em uso dentro da comunidade desde o nascimento do indivíduo e permanecem em circulação após a sua morte, com algumas alterações parciais das quais ele pode ou não participar. A utilização dos símbolos por parte do indivíduo tem o propósito de fazer uma construção dos acontecimentos através dos quais ele vive para orientar-se no “curso corrente das coisas experimentadas”, segundo proposto por John Dewey (*Ibidem*).

Se o homem não fosse dirigido por padrões culturais, seu comportamento seria “virtualmente ingovernável”¹⁴¹, sendo a cultura uma condição essencial para a existência humana e a principal base de sua especificidade.

Destacamos três avanços recentes da antropologia com relação à descendência humana que são de suma importância para o seu entendimento: o primeiro foi o entendimento do homem a partir da perspectiva interativa de um tipo de relação criativa entre fenômenos somáticos e extra-somáticos descartando a perspectiva sequencial das relações entre sua evolução física e seu desenvolvimento cultural. Assim, a imagem de “série gradativa” para o aparecimento do homem tornou-se assim um erro.

¹⁴⁰ Símbolos significantes foram assim chamados por G. H. Mead.

¹⁴¹ Para Geertz o comportamento humano seria um caos de atos sem sentido e de explosões emocionais se não fosse regido por sistemas organizados de símbolos significantes.

O segundo foi a descoberta de que a maioria das mudanças biológicas que resultaram no homem moderno ocorreu no sistema nervoso central, no cérebro. E o terceiro, foi a compreensão do homem como um animal inacabado (fisicamente). A singularidade do homem, expressa em termos de sua capacidade de aprendizado associada ao tipo de coisas e ao quanto tem que aprender para poder funcionar, vem enfatizar o quanto ainda necessita aprender. Este se opõe à perspectiva tradicional das relações entre o avanço biológico e cultural do homem, na qual o homem, como ser biologicamente completo, acabado era a verdade absoluta que levava à compreensão do avanço biológico ter sido completado antes do cultural, induzindo à crença de que a evolução do homem como ser físico através de mecanismos como a seleção natural e a variação genética, se deu anteriormente ao avanço cultural.

Neste sentido, em algum momento da sua história filogenética o homem tornou-se capaz de produzir e transmitir cultura. Sua resposta às pressões ambientais foi mais exclusivamente cultural do que genética¹⁴². Sua relação com o clima e as vestimentas utilizadas não alterou seu modo inato de responder à temperatura ambiental. Fabricando armas, cozinhando alimentos, o homem teria se tornado homem ao se mostrar capaz de transmitir seu conhecimento, sua crença, lei, moral, costume aos seus descendentes através do aprendizado. Assim, o avanço dos hominídeos dependeu quase que exclusivamente da acumulação cultural e não da mudança física. De acordo com pesquisas recentes este momento parece não ter existido e que a transição para um tipo de vida cultural demorou milhões de anos até ser conseguida pelo gênero *Homo*¹⁴³ (GEERTZ, 2008, p. 34).

O que podemos dizer é que a cultura aparece como fator primordial na produção do homem, não tendo esta sido acrescentada a um animal acabado ou virtualmente

¹⁴² O homem teria cruzado algum Rubicon mental para poder transmitir o que para Sir Edward Tylor constituem os itens clássicos para definição de cultura: o conhecimento, a crença, a arte, a moral, a lei e o costume, ao lado da soma das diversas aptidões e hábitos criados pelo ser humano enquanto membro de uma sociedade.

¹⁴³ Geertz (2008, p. 49) ressaltou o fato de se ver o aparecimento da capacidade cultural como uma ocorrência mais ou menos abrupta, ou uma forma de desenvolvimento lento e contínuo, depender do tamanho das unidades elementares de balança do tempo de cada um – tempo do geólogo diferentemente do de um biólogo. Segundo este autor, devemos entender a filogenia do hominídeo ao longo de uma balança de tempo mais apropriada, focalizando nossa atenção no que parece ter ocorrido à linha “humana” desde a irradiação dos hominídeos, em particular, desde a emergência do Australopithecus até o final do Plioceno, podemos realizar uma análise mais sutil do crescimento evolutivo da mente.

acabado¹⁴⁴. A acumulação de cultura, encaminhada muito antes de cessar o desenvolvimento orgânico, foi fundamental na modelagem dos estágios finais desse desenvolvimento¹⁴⁵. O crescimento da cultura alterou o equilíbrio das pressões seletivas para o *Homo* em evolução desempenhando um papel orientador na sua evolução.

“O aperfeiçoamento das ferramentas, a adoção da caça organizada e as praticas de reunião, o início da verdadeira organização familiar, a descoberta do fogo e, o mais importante, embora seja ainda muito difícil identificá-lo em detalhe, o apoio cada vez maior sobre os sistemas de símbolos significantes (linguagem, arte, mito, ritual) para a orientação, a comunicação e o autocontrole, tudo isso criou para o homem um novo ambiente ao qual ele foi obrigado a adaptar-se” (GEERTZ, 2008, p. 34-35).

Segundo a afirmativa de Geertz (*Ibidem*), à medida que a cultura acumulava-se e desenvolvia-se, ia sendo concedida uma vantagem seletiva àqueles indivíduos da população mais capazes de tirar proveito¹⁴⁶. A criação de um sistema de realimentação positiva (*feedback*), no qual o corpo e o cérebro modelavam o progresso um do outro, sendo a interação entre o uso crescente das ferramentas, as transformações da anatomia da mão e a representação expandida do polegar no córtex é apenas um dos exemplos mais representativos. Assim, o homem se criou, ao se submeter ao comando de programas simbolicamente mediados para a fabricação de artefatos e para a organização de sua vida.

Neste sentido, não podemos considerar a natureza humana independentemente da cultura. O que diferencia os verdadeiros homens dos proto-homens seria a sua complexidade da organização nervosa, pois o nosso sistema nervoso, o neocortex, cresceu em interação com a cultura, sendo este incapaz de dirigir nosso comportamento ou organizar nossa experiência sem a direção fornecida por sistemas de símbolos significantes. Desta forma, os homens foram obrigados a abandonar a regularidade e o controle genético sobre suas condutas e depender cada vez mais de fontes culturais.

¹⁴⁴ Ocorreram algumas mudanças significativas na anatomia bruta do gênero *Homo* durante o período de sua cristalização – no formato do crânio, na sua denteição, no tamanho do seu polegar, entre outras.

¹⁴⁵ Ao que tudo indica a constituição genérica do homem moderno sua natureza humana, parece ser um produto tanto cultural quanto biológico. Hoje nos é mais lógico pensar em muito da nossa estrutura como resultado da cultura, do que acreditar que homens, anatomicamente iguais a nós, descobrindo lenta e gradativamente a cultura (Ver “*Speculations on the Interrelations of Tools and Biological Evolution*” S. L. Washburn, 1959)

¹⁴⁶ A vantagem vinha através do aperfeiçoamento das suas capacidades: o caçador mais capaz, o coletor mais persistente, o melhor ferramenteiro, assim por diante.

Podemos dizer que sem os homens não haveria cultura e, por sua vez, que sem cultura não haveria homens, bem como, podemos afirmar que a formação da humanidade e das coisas pode ser tratada como um processo simbiótico, pois não se sabe ao certo se a humanidade começa com as coisas, ou ainda, se as coisas começam com a humanidade.

O **fenômeno técnico** é a primeira característica do **fenômeno humano**, já que a antropogênese coincide (de forma simbiótica) com a tecnogênese. O homem não pode ser definido, antropológica e socialmente, sem a dimensão da técnica. Técnica é arte (*tekhnè*) de construção da vida. A técnica é, então, um caso específico e particular da zoologia, na medida em que o fenômeno técnico aparece como uma solução para a relação entre a matéria viva (orgânica) e a matéria inerte (inorgânica), constituindo-se como ‘matéria inorgânica organizada’” (LE MOS, 2010).

A "corticalização" que vai definir o homem que nós somos hoje se introduziu desde os primeiros artefatos. Neste sentido, não poderíamos imaginar que “*l’homme soit opérateur en tant qu’inventeur, mais, bien plus tôt, en tant qu’inventé*”¹⁴⁷. Utilizamos a citação de André Leroi-Gourhan na qual afirma que “*l’apparition de l’homme est l’apparition de la technique. C’est l’outil, c’est à dire la tekhnè, qui invente l’homme et non l’homme qui invente la technique*”¹⁴⁸. Assim, ao colocar-se de pé para se deslocar, seus membros anteriores ficaram livres da função do movimento e; a mão pediu o instrumento que passou a atuar como prótese. O ‘gesto’, por sua vez, induziu a fala, “*l’outil pour la main et le langage pour la face sont deux pôles d’un même dispositif*”.¹⁴⁹

“Quando o homem liberou seus membros anteriores da função de transporte que estes desempenhavam, a mão pôde então desenvolver a capacidade de preensão e o ser humano tornou-se um *homo faber*. Ao retirar da mão essa faculdade da preensão, a boca – que até então preenchia tal função – a perdeu, e pôde, então, falar”. (SERRES, 2004, p. 6).

O homem através da sua capacidade de fazer coisas, objetos passou a se distinguir dos demais animais e os objetos por ele criados, tornam-se uma extensão do corpo humano, suprimindo suas limitações e fragilidades, tornando-o assim, mais apto a desenvolver

¹⁴⁷ “O homem seja operador na qualidade de inventor, mas, antes, na qualidade de inventado” (tradução livre). Ver *Technique et le Temps. I. La faute d’Épiméthée* de Bernard Stiegler.

¹⁴⁸ A aparição do homem é a aparição da técnica. É a ferramenta, isto é, a técnica, que inventou o homem e não o homem que inventou a técnica (tradução livre).

¹⁴⁹ A ferramenta para a mão e a linguagem para a face são dois pólos de um mesmo dispositivo (tradução livre).

várias atividades até então impossíveis para o mesmo¹⁵⁰. E desta forma, o homem munido de seu artefato (lança, faca, machado) tornou-se um ser híbrido. Mas o que entendemos por híbrido? Aborda-se aqui aquilo que Bruno Latour (2009) deu o nome de "quase-objetos", ou seja, entidades indeterminadas, híbridas, metade objeto metade sujeito que romperam com a separação que a modernidade instaurava entre natureza x sociedade. A hibridização deve ser entendida como a proliferação daqueles objetos, ou melhor, quase-objetos, que são simultaneamente sociais e naturais, visto não haver objeto que seja puramente social ou natural, apesar do esforço dos cientistas para classificar e purificar o seu objeto de estudo. Os humanos são especialmente sociais e naturais, assim, as associações humanas emergem desta forma da circulação de quase-objetos.

Para entender o homem é necessário perceber que nossas idéias, nossos valores, nossas emoções são como nosso próprio sistema nervoso, produtos culturais, como na afirmação de Geertz, “produtos manufaturados a partir de tendências, capacidades e disposições com as quais nascemos, e, não obstante, manufaturados” (2008, p.36). Visando compreender esta construção, a invenção do homem enquanto um produto cultural, um híbrido, nos apropriamos das palavras deste autor quando diz que:

“Chartres é feita de pedra e vidro, mas não apenas pedra e vidro é uma catedral, e não somente uma catedral, mas uma catedral particular, construída num tempo particular por certos membros de uma sociedade particular. Para compreender o que isto significa, para perceber o que isso é exatamente, você precisa conhecer mais do que as propriedades genéricas da pedra e do vidro e bem mais do que é comum a todas as catedrais. Você precisa compreender também – e, em minha opinião, da forma mais crítica – **os conceitos específicos das relações entre Deus, o homem e a arquitetura que ela incorpora, uma vez que foram eles que governaram a sua criação**” (*Ibidem*, p. 36- 37, **grifo nosso**).

O homem não fabricou apenas ferramentas, casas, igrejas, monumentos, um mundo de coisas, o homem fabricou o próprio homem e, munido de seus símbolos significantes tornou-se ele próprio um artefato cultural.

¹⁵⁰ Segundo Geertz (2008) o homem fabricou armas para aumentar seus poderes predatórios herdados e cozinhou os alimentos para torná-los mais digestivos.

3.2. A arqueologia e a cultura material

A importância das “coisas” está em retratar não apenas a cultura material, mas a “cultura” que representam a matéria da qual a sociedade humana é construída. Por conseguinte, devemos entender cultura material como parte de um fenômeno mais amplo compreendido pelo termo “cultura.” A origem do termo cultura na raiz latina *cultura (ae)*, do verbo *colere* estaria ligada ao ato de cuidar, formar e construir, relacionado às atividades humanas voltadas para a agricultura.¹⁵¹

Kroeber e Kluckhohn registraram que, no decorrer do século XVIII, filósofos franceses e alemães passaram a utilizar a palavra francesa “*culture*” para designar o progresso e o desenvolvimento humano. Na Alemanha a palavra passou a designar os costumes de sociedades marcadas pela constância e monotonia no estilo de vida de grupos camponeses e comunidades tribais em oposição à civilização dos modernos centros urbanos submetidos a rápidas transformações (*apud* TRIGGER, 2004, p. 157). Somente a partir de 1871 o etnólogo inglês Edward Tylor adotou a palavra cultura em seu livro *Primitive Culture* para definir um “conjunto complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes e outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade” (*Ibidem*, p. 158), distinguindo e estabelecendo características entre o homem e o animal, gerando assim uma separação entre “natureza” e “cultura”. As sociedades existentes são o resultado de grandes transformações na espécie humana, através do tempo e do espaço, e que os fatos que podemos observar estão interligados por uma rede de acontecimentos reais.

Tendo em vista que as coisas constituem o universo da “cultura material”, consideramos relevante definir os significados atribuídos a este termo, visto que, tanto a noção quanto a expressão “cultura material” estão relativamente difundidas na história e em diferentes campos das Ciências Humanas. Não existe, entretanto, uma definição própria ao termo, que assume diferentes significados conforme as diretrizes teóricas, as quais fundamentam determinado campo do saber, e os objetivos a serem alcançados.

Observa-se que a expressão “cultura material” refere-se a todo segmento do universo físico socialmente apropriado, sendo o artefato um de seus componentes mais

¹⁵¹ Ver: <[HTTP://lmu.hopto.org/images/6/69/kultur\(etno\).pdf](http://lmu.hopto.org/images/6/69/kultur(etno).pdf)>

importantes (MENESES, 1998, p. 100). Neste sentido, cultura material encontra-se fortemente associada à arqueologia na qual, tradicionalmente, o objeto de interesse são os restos materiais produzidos pela ação humana ao longo do tempo¹⁵². Trata-se, na verdade, de parte (fragmentos) de um universo material constituído por “coisas” que sobreviveram de um passado distante ou recente, até o tempo presente. Para Karlström (2005, p. 340), o termo cultura material nomeia, e classifica as “coisas”, representando um conceito bem sedimentado e utilizado há aproximadamente dois séculos dentro da arqueologia.

Ao buscar estruturar este universo sobre um eixo conceitual de espaço-tempo – o qual é essencial ao nosso campo disciplinar – elabora, conseqüentemente, uma equação entre grupos humanos, cultura e território ocupado (SHANKS, 2002, p.2). Dentro do conceito espaço-tempo, temos no passado e na busca de nossas origens, objetos de grande fascínio e curiosidade. Contudo, desvendar este passado não é tarefa simples de se realizar, visto que grande parte da nossa história teve que satisfazer-se com lendas e mitos a respeito da criação do mundo e da humanidade. Durante muito tempo foram as tradições orais e os relatos que guiaram as relações entre grupos tribais e, através destes, foi possível a preservação das atividades humanas ao longo de muitas gerações (TRIGGER, 2004, p. 28). Entretanto, a partir do desenvolvimento de registros escritos tem-se a possibilidade da determinação de quadros cronológicos e, assim, a obtenção de maiores informações sobre o que aconteceu no passado sem depender exclusivamente da memória humana.

A princípio, o crescente interesse pelos remanescentes físicos estava intimamente ligado à questões religiosas, visto que consideravam estes artefatos portadores de poderes sobrenaturais. Nesta aura de misticismo e de lendas, muitas culturas do passado acreditavam que os artefatos (pontas de projétil, machados de pedra, etc.) teriam origem sobrenatural, não humana, fato que proporcionava aos objetos qualidades mágicas. Daí, os resíduos do passado passaram a ser coletados e usados em cerimônias religiosas nas civilizações primitivas (TRIGGER, 2004, p. 28). Posteriormente, estes mesmos artefatos passaram a ser valorizados como relíquias de determinados governantes ou

¹⁵² Tradicionalmente a arqueologia reúne sob o termo “cultura material” o universo da matéria trabalhada pela ação humana, o artefato, em tempos passados.

períodos de glória, bem como, fonte de informação sobre o passado. “Nas civilizações clássicas da Grécia e Roma, a produção de histórias narrativas reais baseadas em registros escritos, assim como o interesse por práticas religiosas, costumes locais e instituições civis, apenas esporadicamente se faziam acompanhar por um interesse pelos vestígios físicos do passado” (*ibidem*, p 29).

Neste sentido, não havia consciência de que os vestígios materiais poderiam ser usados para a recuperação do passado. Somente a partir das escavações nos sítios de Herculano e Pompéia, na primeira metade do século XVIII que começou a firmar o desejo de resgatar obras de arte, da arquitetura romana, mas sem o controle e a preocupação do contexto em que estas descobertas foram realizadas. Tal busca por relíquias e tesouros do passado foi promovida por muitos governantes e comandadas pelos chamados “eruditos”. Os eruditos passaram a ver os registros escritos como fontes fundamentais para o relato da história clássica. Assim, para o desenvolvimento da história da arte e do estudo das mudanças estilísticas, a “cultura material” passou a representar um dado a mais na compreensão deste passado.

A partir da campanha militar comandada por Napoleão Bonaparte (1798-99) é que se deu início à pesquisa sistemática do Egito através das observações realizadas por eruditos franceses que acompanhavam a comitiva francesa. E através da descoberta da pedra de Roseta e da decifração de seus escritos por Jean-François Champollion (1790-1832) foi produzido um grande impacto no estudo do desenvolvimento da arte e da arquitetura egípcia. O desenvolvimento da egiptologia e da assiriologia durante o século XIX proporcionou o conhecimento de três mil anos de história, sendo que estas disciplinas dependiam da arqueologia, pois a maioria dos textos por elas estudados teria sido recuperada através de escavações.

“A redescoberta da antiguidade clássica foi vista como fonte de informação da história humana como base para a compreensão da condição humana sobre o passado glorioso da Itália, que recebera pouca atenção nos relatos bíblicos tradicionais, ao passo que o estudo do Egito e da Mesopotâmia, no século XIX, foi, em grande medida, motivado pelo desejo de se saber mais a respeito de civilizações que tiveram presença destacada no Velho Testamento da Bíblia”. (TRIGGER, 2004, p. 44)

A partir da percepção da descontinuidade e da diversidade das origens da população europeia é que a arqueologia passou a fundamentar as pesquisas utilizando como fonte a documentação e os artefatos. Essa materialidade produzida no passado despertou o interesse de eruditos e governantes do norte da Europa empenhados em defender e comprovar um passado de glória para estes novos estados nacionais. Surtos de patriotismos no norte da Europa despertaram o interesse pelos vestígios materiais do passado. Esse patriotismo estava ligado às classes médias urbanas, ao declínio do feudalismo e ao desenvolvimento dos estados nacionais.

Na Inglaterra, os estudos sobre o passado estavam diretamente vinculados ao resgate de uma origem britânica de seus governantes. Nesta busca pelo antigo, pelo original, a partir do estudo dos remanescentes físicos do passado remoto é que surgiu a figura do antiquário no século XVI, trabalhando pela recuperação de antiguidades locais, a fim de que estas se tornassem uma substituta aceitável das antiguidades gregas e romanas. Os ingleses foram os precursores da pesquisa antiquária, sendo acompanhados, pouco tempo depois, pela Dinamarca e pela Suécia por conta da rivalidade política e militar que resultou na separação destes dois estados. Já na Europa Central e na Europa Ocidental o interesse pelos vestígios materiais do passado não ocorreu de forma tão intensa quanto nos países do norte¹⁵³. Os antiquários europeus foram os primeiros a perceber o valor dos artefatos, mas este estava relacionado ao aspecto político, religioso ou econômico, não havendo consciência do aspecto científico que poderia vir destes objetos. Contudo, entre erros e acertos aprenderam a descrever, a escavar e a registrar estes achados, bem como, empregar métodos de datação e de estratigrafia. Da mesma forma que o antiquarismo contribuiu para a defesa da origem e de um passado glorioso aos povos europeus nos séculos XVI e XVII, a arqueologia viabilizou a consolidação do nacionalismo que permeou a Europa no século XIX.

A cultura material inserida neste sistema de referência demonstraria, a partir do seu estudo descritivo e comparativo, a composição necessária ao conceito de “nação”. Os

¹⁵³ Os historiadores renascentistas destes países encontravam-se fascinados pela sua herança nacional e, foram incentivados pelos reis Cristiano IV da Dinamarca (1588-1648) e Gustavo Adolfo II da Suécia (1611-1632) a recuperar de testemunhos históricos e de folclore uma imagem de grandeza e valor as suas respectivas nações. Na França somente no século XVIII é que surgiu o interesse pelos primitivos habitantes celtas e pela sua origem.

ideais que davam forma ao nacionalismo influenciaram na elaboração de um modelo teórico da disciplina. A arqueologia, enquanto estudo sistemático se desenvolveu a partir de meados do século XIX voltada para o estudo da pré-história. Somente ao longo da segunda metade deste século, que a cultura material foi ganhando progressivamente certos contornos em razão de um contexto de pensamento e conhecimento científico em formação: o estudo da pré-história na Europa e a difusão do pensamento marxista. O estudo da pré-história despontou de forma decisiva a partir da constatação de vestígios materiais que não se enquadravam ou não constavam das fontes escritas da antiguidade. Esta percepção levou, já no século XIX, os antiquaristas e os historiadores a considerarem de forma mais crítica os documentos escritos, à medida que estes não faziam menção ao passado o qual estaria situado para além daquele descrito na Bíblia (JENSEN, 2006, p.61; TRIGGER, 2004, p.36-45).

Em função desta compreensão o conceito de pré-história ganharia fôlego, trazendo à tona algumas questões relativas ao estudo dos vestígios materiais do período. Dentre as questões residia a constatação de que os utensílios pré-históricos de pedra não podiam ser classificados ou mesmo considerados como os objetos da antiguidade clássica, cuja abordagem baseava-se em critérios estilísticos. As primeiras tentativas de classificação de utensílios pré-históricos foram realizadas por Michele Mercati (1541-1593)¹⁵⁴, que descreveu as “pedras de raio” como sendo formas de machado (*ceraunia culeata*), flechas (*ceraunia vulgaris*) e pontas de lanças (*sicilex*) (LEROI-GOURHAN, 1981, p.219-220). No século XVIII, as divisões de Mercati foram retomadas e receberam acréscimos elaborados por Jussieu (1723)¹⁵⁵ visando distinguir os machados, as cunhas e as pontas de flechas. Nicolas Mahudel¹⁵⁶ adiciona ainda no século XVIII a ponta de

¹⁵⁴ Mercati nasceu em San Miniato, entre Pisa e Florença, na Itália. Filho de um médico proeminente formou-se em medicina e filosofia na Universidade de Pisa, recebendo orientação do médico e botânico Andrea Cesalpino (1519-1603). Mercati obteve seu grau em 1561 e estabeleceu seu consultório em Roma. Por sua destacada atuação em uma epidemia na região, foi convidado pelo Papa Pio V para atuar como prefeito do Jardim Botânico do Vaticano. Em 1577, foi oficialmente reconhecido como “familiar” do Papa Gregório XIII o qual, ao saber da paixão de Mercati pela mineralogia, lhe propôs a tarefa de criar um museu de história natural dentro do Vaticano, com o foco ser voltado para os minerais.

Ver: <<http://www.minrec.org/artwork.asp?cat=1&artistid=54>>

¹⁵⁵ M. Adrien de Jussieu apresentou a sua tipologia dos utensílios de pedra pré-históricos em sua obra “*De l’Origine et des Usages de La Pierre de Foudre*”, em 1723 (LEROI-GOURHAN, 1981, p.220).

¹⁵⁶ Nicolas Mahudel (1704-1747) foi um antiquário francês interessado no estudo da pré-história. Entre suas obras encontra-se “*Sur les Prétendues Pierres de Foudre*”, publicada em Paris, em 1730 (LEROI-GOURHAN, 1981, p.220).

dardo, o martelo, a faca e o cinzel. Tais estudos possibilitaram a Perthes¹⁵⁷ a criação de uma terminologia com mais de vinte designações para caracterizar as indústrias líticas do Somme (França) e descritas na sua obra “*Antiquités Celtiques et Antédiluviennes*” (Paris, 1847-1860). Mortillet (1821-1898)¹⁵⁸ termina por vez, organizar essa tipologia - a qual Leroi-Gourhan (1981) p.220) afirma ser parcialmente fictícia – em classes de instrumentos de acordo com sua função: cortar, ralar, esmagar, quebrar e perfurar.

Em resumo, a arqueologia pré-histórica originou-se a partir de dois movimentos distintos e complementares, sendo o primeiro ocorrido na Dinamarca¹⁵⁹ em 1816, voltado ao estudo do desenvolvimento cultural neolítico na Idade do Bronze e na Idade da Pedra (TRIGGER, 2004, p. 105). E o segundo com início cinquenta anos após o primeiro, na França e na Inglaterra, voltado aos estudos sobre o paleolítico¹⁶⁰. Conforme Bruce Trigger (*Ibidem*, p. 105), “ambos os ramos da arqueologia são produtos da Ilustração. Tinham muito a ver com a convicção de que a evolução da cultura material assinala também o aperfeiçoamento social e moral.”

¹⁵⁷ Jacques Boucher de Crèvecœur de Perthes (1788-1868)¹⁵⁷ foi diretor da alfândega de Abbeville, no vale do Somme, e foi por volta de 1839, quando soube da descoberta desses instrumentos confeccionados em pedra e chifre de veado, assim como, da presença de machados associados a ossos de mamutes e rinocerontes extintos que foram encontrados no vale do Somme (noroeste da França) que ele desenvolveu seus estudos sobre utensílios de pedra. Não obstante, Perthes não pode ser considerado como o pioneiro dos estudos da pré-história, dado que, o interesse e a pesquisa a respeito da antiguidade da humanidade na Europa remontam ao século XV. Tais pesquisas fundamentavam-se nos registros escritos os quais eram considerados - entre o século XV e XVIII - como única fonte legítima por parte dos membros da nobreza e do alto clero os quais, por sua vez, eram os principais colecionadores e interessados na antiguidade clássica

¹⁵⁸ Gabriel de Mortillet (França) formou-se em geologia e paleontologia, mas seu interesse voltou-se para a arqueologia. Foi curador assistente do Museu de Antiguidades Nacionais de Saint-Germain-en-Laye. Tornou-se professor de Antropologia Pré-histórica na Escola de Antropologia de Paris, em 1876 (TRIGGER, 2004, p.92)

¹⁵⁹ A Escandinávia baseou-se na invenção de novas técnicas para datação de achados arqueológicos, ao passo que França e Inglaterra, se iniciaram nos estudos sobre o paleolítico, levando os pesquisadores a ocuparem-se com questões relativas à origem humana fundamentalmente como um estudo evolucionista da história humana.

¹⁶⁰ Embora a arqueologia desenvolvida pela Escandinávia não tenha se desenvolvido de modo totalmente independente da praticada na França e na Inglaterra, tinham objetivos e métodos distintos. A primeira estava voltada para descobrir a, partir dos vestígios materiais, como os povos viveram no passado; a segunda, a paleolítica, tendia a tomar por modelo as ciências naturais. (TRIGGER, 2004, p. 105)

A criação de uma cronologia controlada que não fosse baseada nos registros escritos foi obra do dinamarquês Christian Jürgensen Thomsen (1788-1865) ¹⁶¹. Seu trabalho, movido pelo sentimento de patriotismo, formulou uma tipologia para os artefatos da pré-história a fim de liberar o estudo da dependência de fontes documentais. Ao retornar a sua terra, foi incumbido de organizar uma coleção de moedas romanas e escandinavas¹⁶² e, a partir daí, começou a desenvolver uma classificação temporal fundamentada nas inscrições e datas encontradas. Recorrendo a um método de ordenação baseado em critérios estilísticos, quando da impossibilidade de verificação das datas e inscrições e, a partir destas observações, consistiam em um atributo para a elaboração de uma datação relativa dos artefatos. (TRIGGER, 2004, p. 72)

Em 1818, Thomsen recebeu um convite para produzir o catálogo e a exposição da coleção formada por antiguidades provenientes de todo o país e reunidas pela Comissão Real Dinamarquesa para a Coleção e Preservação de Antiguidades, fundada em 1807 (*op. cit.*, p.73). O trabalho proposto revelou-se uma tarefa de fôlego, já que o espólio era constituído de artefatos de diferentes tipos e cronologias. A partir da divisão cronológica cujo período pré-histórico (ou pagão, conforme a concepção à época) Thomsen subdividiu em três idades sucessivas: da pedra, do bronze e do ferro¹⁶³, deu então, início a sua tarefa. Esta classificação, todavia, mostrou-se quase inviável ao ter a percepção de que artefatos de pedra continuaram a ser produzidos tanto na Idade do Ferro como na Idade do Bronze. Outro desafio para sua pesquisa foi o de situar nestas subdivisões os objetos fabricados em ouro, prata, vidro ou outro material distinto. Artefatos desta natureza, encontrados sem associação entre si, não apresentavam valor informativo e, por conseguinte, deveriam ser desprezados. A presença na coleção, de grupos de artefatos encontrados em um mesmo contexto, ou seja, um sepultamento, uma estratigrafia ou uma estrutura, permitia a inferência de uma cronologia mais segura e, estes grupos foram definidos por Thomsen como “**achados fechados**”, e considerou

¹⁶¹ Thomsen nasceu em 1788 em Copenhague, filho de um abastado comerciante teve uma esmerada educação em Paris. Herdou os negócios da família e dividiu seu tempo entre o trabalho e hobby de colecionar moedas da antiguidade. Utilizou a divisão cronológica na qual o período histórico foi subdividido em três idades sucessivas: pedra, bronze e ferro.

¹⁶² Colecionar moedas era um hobby muito comum entre os cavalheiros no século XVIII (McKay, 1976).

¹⁶³ De acordo com Trigger (2004, p.73) Thomsen deveria estar familiarizado com o esquema das três idades proposto por Lucrécio e divulgada na obra de Vedel Simon, ou com as idéias sobre o tema propostas por antiquários franceses.

que a comparação criteriosa dos artefatos que compunham estes achados levaria a definição dos diferentes períodos de fabricação¹⁶⁴.

Por ter escrito pouco, a importância do trabalho deste dinamarquês como contribuição para a arqueologia foi subestimada pelos historiadores, sobretudo, na Escandinávia (TRIGGER, 2004, p.72). Entretanto, o valor de sua obra reside na tentativa de identificação de “culturas” extintas recorrendo ao estudo direto dos vestígios materiais. Esta questão pode ser percebida mesmo em seus primeiros trabalhos, já que ele não se interessava pelos artefatos isoladamente, e sim pelos artefatos vinculados aos contextos em que tinham sido encontrados. Apesar da sua “descoberta” referente aos “achados fechados”, Thomsen não chegou a formular seu conceito de que os conjuntos de artefatos pré-históricos oriundos de um mesmo espaço geográfico e temporal formam “culturas arqueológicas”.

A formação deste conceito de **cultura arqueológica** se deu somente no final do século XIX, tendo sido estimulada a partir de uma preocupação com a questão da etnicidade favorecendo a adoção da abordagem “histórico-cultural”¹⁶⁵ para o estudo da pré-história. A arqueologia do século XIX desempenhou importante papel na unificação da Alemanha revelando o orgulho do povo alemão por suas conquistas promovendo um senso de identidade étnica. Segundo o arqueólogo Pedro Paulo Funari,

“Cada nação seria composta de um povo (grupo étnico, definido biologicamente), um território delimitado e uma cultura (entendida como língua e tradições sociais), formou-se o conceito de cultura arqueológica. Esta seria um conjunto de artefatos semelhantes, de determinada época, e que representaria, portanto, um povo, com uma cultura definida e que ocupava um território demarcado. Este modelo está calcado em suas origens filológicas e históricas e surgiu no contexto da busca das origens pré-históricas dos povos europeus, tendo surgido na Alemanha, com Gustav Kossina, e se generalizado graças à genialidade de Gordon Childe. Childe retirou os pressupostos racistas do modelo original e desenvolveu o conceito de cultura arqueológica, acoplando-o ao evolucionismo materialista de origem marxista” (FUNARI, 2005, p. 1).

¹⁶⁴ Thomsen separou e classificou os artefatos em várias categorias de uso (facas, pás, panelas, alfinetes), em seguida passou a distingui-los de acordo com o material de que cada artefato era feito, bem como sua forma.

¹⁶⁵ Gordon Childe elaborou o modelo “histórico-cultural”, onde a cultura material tinha por objetivo a explicação, e o mapeamento no espaço-tempo, da origem e difusão do progresso tecnológico, moral e espiritual da humanidade (TRIGGER, 2004, p. 144-200).

O conceito de **cultura arqueológica** passou a ser aplicado sistematicamente após a publicação da obra *Die Herkunft der Germanen* (A origem dos germanos) de Gustaf Kossina (1858-1931) que ajudou a reforçar o nacionalismo do povo germânico e sua origem. Segundo a análise de Trigger (2004, p. 160) com base na etnicidade, os achados arqueológicos seriam capazes de refletir semelhanças e diferenças de ordem étnica. Assim, através do mapeamento da distribuição de tipos de artefatos característicos de determinados grupos, seria possível determinar cronológica e geograficamente os locais de assentamento na pré-história¹⁶⁶. Também acreditava que a continuidade cultural indicava continuidade étnica, e que, a partir da identificação histórica de “grupos conhecidos, com culturas arqueológicas particulares em um período histórico arcaico, seria possível rastreá-los remontando arqueologicamente no tempo” (*Ibidem*).

Nas considerações de Kossina (TRIGGER, 2004, p. 160), a arqueologia representava um instrumento eficaz para estabelecer legitimidade sobre territórios onde vestígios - de origem supostamente germânica – fossem descobertos. Todo lugar em que artefatos supostamente germânicos fossem encontrados, eram declarados como antigo território alemão e, conseqüentemente, a Alemanha teria o direito de mantê-lo sob o seu domínio ou reconquistá-lo. Em seus últimos trabalhos Kossina identificou variações culturais e étnicas com diferenças raciais, adotou com convicção que as características raciais seriam determinantes no comportamento humano. Os pressupostos produzidos por ele deram origem à construção do conceito de **cultura arqueológica** pelo arqueólogo australiano Gordon Childe (1892 – 1957) fundamentando a construção do modelo “histórico-cultural” enquanto vertente teórica para a arqueologia que, mesmo tendo sido adotada e desenvolvida, não apresentava conotação racista.

Segundo Gordon Childe - Professor de arqueologia pré-histórica na Universidade de Edimburgo, entre os anos de 1927 e 1946 e, posteriormente, professor de arqueologia européia na Universidade de Londres até 1956 e considerado um expoente da arqueologia, pela rica contribuição teórica e pelo apanhado de suas obras, a arqueologia não era uma disciplina auxiliar, mas uma forma de história na qual os dados arqueológicos deveriam ser entendidos enquanto documentos históricos e não meras

¹⁶⁶ Este procedimento foi denominado arqueologia dos assentamentos (*Siedlungsarchaologie*), ou seja, a circunscrição de espaços onde grupos étnicos particulares viveram.

confirmações dos textos escritos. Afirmou também que o arqueólogo é exatamente como qualquer historiador que:

“Estuda e procura reconstituir o processo pelo qual se criou o mundo em que vivemos – e nós próprios, na medida em que somos criaturas do nosso tempo e do nosso ambiente social. **Os dados arqueológicos são constituídos por todas as alterações no mundo material resultante da ação humana, ou melhor, são os restos materiais da conduta humana. O seu conjunto constitui os chamados testemunhos arqueológicos.** Estes apresentam particularidades e limitações cujas conseqüências se revelam no contraste bem visível entre a história arqueológica e a outra forma usual de história, baseada em documentos escritos. O testemunho arqueológico é constituído por “tipos” encontrados em associações significativas. Um artefato isolado e sem contexto não constitui um dado arqueológico e, sim, um objeto ‘curioso’” (CHILDE, 1977, p.9-13, **grifo nosso**).

No sentido de aperfeiçoar o conceito de **cultura arqueológica** proposto por Kossina, Childe observa que esta é constituída por “tipos” específicos de vestígios denominado **artefatos** que se manifestam de forma recorrente e associados entre si. A associação diz respeito a um conjunto de tipos¹⁶⁷ semelhantes que revelam uso contemporâneo e surgem em diferentes sítios arqueológicos, porém, dentro de um mesmo horizonte temporal. Para tal fenômeno os arqueólogos empregam o termo “cultura” (CHILDE, 1977, p.17) que se reveste de um sentido especial, diferente daqueles concebidos por outras disciplinas das Ciências Humanas. A cultura material tenderia assim, a ser enquadrada como um subconjunto de uma teoria geral da cultura. Segundo a arqueóloga Ana Sampaio (2010, p. 13), este conceito tende a equiparar a expressão “cultura arqueológica” com “cultura material em que o elo comum, e ao mesmo tempo distintivo é a questão temporal e a ausência da “presença viva” dos humanos – o que impede o conhecimento dos aspectos imateriais que permearam a sua existência como, por exemplo, a linguagem.

Neste sentido, as formas de existência destes humanos e a totalidade de sua cultura só podem ser confirmadas, alcançadas, mesmo que parcialmente, **através de suas criações materiais que sobreviveram à passagem do tempo, até os tempos atuais**. Desta forma, de acordo com o tipo de abordagem teórico-metodológica proposta para o estudo

¹⁶⁷ Trigger (2004, p.165) afirma que Childe definiu tais “tipos específicos” como sendo vasos, apetrechos, adornos, ritos funerários, formas de habitação.

desta materialidade remanescente, certos aspectos culturais de sociedades extintas podem ser inferidos.

Para definir as culturas pré-históricas européias, a abordagem de Childe para cultura material recorria à tipologia e a seleção de artefatos diagnósticos dentro de uma concepção funcionalista na qual os arqueólogos classificavam os objetos de estudo não apenas pela “função” (facas, machados, cabanas, tumbas, entre outros), mas também pelos diferentes “tipos” de facas, machados, abrigos e sepulturas.

“Os vários tipos de faca ou tumbas preenchem, de modo geral, a mesma função. As diferenças entre eles repousam em divergências na tradição social que determinam o seu método de preparo e uso. Em cada classe funcional, os arqueólogos distinguem vários tipos comuns numa determinada área e época, nos diversos períodos arqueológicos” [...] (CHILDE, 1981, p.21-22)

Ainda segundo Childe, a cultura era um processo evolutivo e homogêneo ao longo de um passado linear e mantendo tradições através das gerações. As mudanças culturais originárias deste processo eram atribuídas a fatores externos como a migração e difusão (TRIGGER, 2004, p. 167). Ao interpretar as mudanças culturais, Childe recorria à migração e à difusão, ambas como fatores externos, acreditando na difusão como elemento detonador da mudança cultural¹⁶⁸ e a importância da tipologia para estabelecer cronologias regionais fizeram parte da sua vida profissional mesmo após algumas revisões conceituais, realizadas posteriormente a sua visita à União Soviética (1935) e o contato com o pensamento marxista. À época de sua estadia naquele país, o Partido Comunista já havia chegado ao poder (1917) e a pesquisa arqueológica passou a receber incentivos financeiros generosos na União Soviética (TRIGGER, 2004, p.201), sendo este o primeiro país a interpretar os dados arqueológicos no horizonte do materialismo histórico marxista. A arqueologia passou a ser vista como instrumento de promoção cultural e de educação pública em que seus achados eram difundidos em obras de divulgação científica e através de exposições em museus.

Em relação a esta questão cabe um breve parêntesis para observar que o interesse por antiguidades, igualmente, permeou a aristocracia da Rússia czarista. Este segmento social patrocinava expedições de buscas realizadas através de escavações, fomentando,

¹⁶⁸ Childe recorria à difusão e à migração tal como Montelius o fizera. O enfoque de Childe tinha grande semelhança com a etnologia difusionista na Europa e América do Norte na década de 1920.

por outro lado, pilhagens sucessivas de (*Kurgans*) ¹⁶⁹ visando a obtenção de jóias ou outros objetos valiosos. Diante dos crescentes achados Pedro - o Grande instituiu em 1718, um decreto obrigando aos governadores de distritos e intendentess de cidades a coleta e o envio para São Petersburgo (atual Leningrado) de todos os objetos antigos e raros, assim que fossem descobertos. Ao longo do século, e no seguinte (XIX), as escavações continuaram a ser realizadas em várias partes do território russo gerando um volume crescente de vestígios arqueológicos. Com o intuito de controlar as destruições de jazidas arqueológicas e a dispersão de achados valiosos, foi fundada em São Petersburgo no ano de 1859, a “Comissão Imperial para a Arqueologia”, cuja atribuição era regulamentar e conceder licenças de escavação em terras públicas e de propriedade do governo (TRIGGER, 2004, p.204).

Após a revolução de 1917, a Comissão Imperial passou a ser designada como “Comissão do Estado Russo para a Arqueologia” (*Russian State Archaeological Commission*). Pode-se dizer que nenhum governo foi tão favorável à ciência quanto o regime soviético que chegou ao poder neste ano. As ciências sociais desempenhavam um papel fundamental na luta ideológica. Em 1919, V. I. Lenin assinou o decreto do Conselho dos Comissários do Povo, através do qual recriou a Comissão Arqueológica Imperial de Petrogrado (antiga São Petesburgo), reorganizando-a e renomeando-a como “Academia Russa para a História da Cultura Material” (*Russian Academy for the History of Material Culture- RAHMK*). À época da formação da União Soviética, a RAIMK foi novamente renomeada com o título de “Academia Estatal para a História da Cultura Material” (*State Academy for the History of Material Culture – GAIMK*) conferindo-lhe mais poder do que sua antecessora (TRIGGER, 2004, p. 206).

No final da década de 1920, estudantes de pós-graduação e pesquisadores associados compunham uma célula comunista que se propagou no GAIMK, levantando críticas aos arqueólogos das velhas escolas, desafiando-os a manifestar sua posição no tocante ao marxismo. Em 1929, o professor Vladislav Ravdonikas sob orientação da GAIMK teceu críticas às posições teóricas de eminentes arqueólogos e reclamou “uma história

¹⁶⁹ Palavra russa para designar monte ou cobertura de um sepultamento, câmara mortuária ou catacumba. Os primeiros *Kurgans* surgiram durante o terceiro milênio A.C. e foram construídos por habitantes do Cáucaso, cujo estágio cultural correspondia à “Idade do Cobre. Em um tempo relativamente curto estes túmulos se espalharam para o sul das estepes russas e a Ucrânia. Para uma leitura mais detalhada ver Bray e Trump (1972, p.127)

marxista da cultura material” em substituição à antiga arqueologia, sendo o próprio conceito da disciplina rejeitado como ciência burguesa hostil ao marxismo (TRIGGER, 2004, p. 210). No ano seguinte, livros e artigos da bibliografia soviética escritos desde 1917 foram denunciados por adesão ao formalismo, ao nacionalismo burguês e outras atitudes anticomunistas, bem como, o método tipológico monteliano acusado e criticado por transformar os artefatos em fetiches (artefatologia) e por interpretar impropriamente a história humana em termos biológicos (*Ibidem*). Esta revolução cultural foi seguida por um período de consolidação, no qual a literatura polêmica que predominava no período anterior deu lugar a estudos empíricos mais convencionais, cuja popularidade crescia conforme a ortodoxia política que transformou qualquer inovação na teoria marxista ou mesmo nas discussões teóricas, algo extremamente perigoso de se fazer.

Em 1937, ocorreu outra modificação passando a “Instituto para a História da Cultura Material da Academia de Ciências da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas” (*Institute for the History of Material Culture of the Academy of Sciences of the USSR – IHMC AS USSR*), com sede em Leningrado e uma representação em Moscou. Já em 1943, a administração central do instituto foi transferida para Moscou. No ano de 1959, foi alvo de mais uma reformulação passando, então, à denominação de “Instituto de Arqueologia da Academia de Ciências da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas” (*Institute of Archaeology of AS USSR*). A sede do instituto permaneceu em Moscou e manteve uma representação em Leningrado, que, em 1991, tornou-se uma instituição de arqueologia independente o adotando o antigo nome de “Instituto para a História da Cultura Material da Academia de Ciências Russa” (*Institute for the History of Material Culture of Russian Academy of Sciences - IHMC RAS*).¹⁷⁰

De acordo com Bucaille e Peséz (1989), foi neste momento da história que a expressão “cultura material” emergiu de modo consistente e sedimentou-se por intermédio de um reconhecimento institucional. A instituição tinha por propósito a exibição das condições concretas (materiais) da vida das massas rurais e, evidentemente, as lutas que empreenderam para a melhoria de condições de existência. A cultura material deveria ser estudada de modo alcançar um dinamismo histórico, estruturando-se em função das

¹⁷⁰ O histórico do instituto encontra-se disponibilizado em< <http://www.archeo.ru/eng/index.htm>>

condições técnicas, econômicas, culturais e sociais, correspondendo à visão marxista da história.

Este cenário impressionou e influenciou Gordon Childe, levando-o a reconsiderar, à luz do pensamento marxista, algumas de suas premissas relativas às mudanças culturais. A princípio ele se entusiasmou pelo materialismo histórico de Marx no qual, de modo bastante resumido, as forças produtivas e as relações de produção desempenham um papel fundamental na determinação do caráter geral das sociedades. Na sua obra “O que aconteceu na História” (1941), Childe procurou explicar a mudança cultural dentro da concepção marxista, relegando ao segundo plano o conhecimento tecnológico enquanto causa, e elegendo como verdadeiros deflagradores as instituições sociais, políticas e econômicas:

“Até mesmo o estudante da cultura material terá que ocupar-se da sociedade como uma organização cooperativa para a produção de meios de satisfazer suas necessidades, de reproduzir-se - e de produzir novas necessidades. Ela deseja ver sua economia em funcionamento. Mas ela é afetada pela sua ideologia, à qual também afeta. O “conceito materialista da História” afirma que a economia determina a ideologia. É mais seguro e mais certo repetir com outras palavras o que já dissemos: uma ideologia só pode sobreviver ao tempo se contribuir para o funcionamento regular e eficiente da economia. Se o dificultar, a sociedade – e com ela a ideologia – perecerá. Mas o reconhecimento pode ser adiado por muito tempo. Uma ideologia obsoleta pode dificultar a economia e impedir sua transformação por um tempo muito mais prolongado do que os marxistas admitem” (CHILDE, 1981, p.20).

Gordon Childe procurou trabalhar em consonância com a arqueologia soviética. Mesmo depois da Segunda Guerra Mundial continuou a desenvolver e aperfeiçoar sua compreensão marxista da mudança social. Entretanto, desiludido com a qualidade da pesquisa arqueológica que vinha sendo realizada na União Soviética, suprimiu a arqueologia soviética como fonte de inspiração e iniciou um caminho próprio de conhecimento da filosofia marxista. No decorrer de suas pesquisas, terminou por concluir que a análise marxista encerra um tipo de determinismo que, não necessariamente, corresponde à verdade para explicar as diferentes sociedades humanas (TRIGGER, 2004, p.252). Tal conclusão encontrara eco em análises posteriores acerca da cultura material no âmbito da arqueologia.

Entre as décadas de 1960/70 surgiu a “arqueologia processual” ou “nova arqueologia”¹⁷¹ como vertente teórica contestando o paradigma anterior histórico-culturalismo, direcionando a pesquisa arqueológica para uma leitura antropológica da cultura, a fim de proporcionar à disciplina um caráter científico; sendo que, sob esta perspectiva, o comportamento humano poderia ser predito valendo-se de formulações de leis transculturais. Orser Jr (1992, p. 63-69), em sua análise sobre a “arqueologia processual” observou que a leitura antropológica se dispunha a alcançar os processos culturais - enquanto estruturas sociais – que subjazem a toda “**cultura material**”. Tal objetivo apoiava-se no modelo – adaptado a partir do pensamento de Marx pelo antropólogo americano Leslie A. White¹⁷² – cujos aspectos ideológico, sociológico e tecnológico como constituintes da cultura tornaram-se relevantes. A arqueologia, direcionada para uma leitura antropológica da cultura, deveria ser entendida enquanto antropologia cuja cultura representava um meio “extrasomatic” de adaptação do homem, sempre sujeito ao determinismo do ambiente (BINFORD, *apud* FUNARI, 2004, p.2).

As abordagens assimétricas dadas à materialidade do passado – “arqueologia processual” e “pós-processual” foram divididas de acordo com duas diferentes relevâncias conceituais (OLSEN, 2003, p.89): A primeira abordagem considerava a “cultura material” em seus aspectos funcional, tecnológico e de adaptação; a segunda, referia-se ao significado social e cultural sendo compreendida enquanto signo, metáfora e símbolo.. No entanto, as duas abordagens mantêm em comum o propósito de alcançar um plano ideológico subjacente à materialidade em si. Assim, a explicação de uma esfera imaterial para o termo “cultura material” acaba sendo vista como contraditória já que a cultura material desempenha papel constitutivo diferente de sua própria materialidade nos parecendo os conceitos de simetria pertinentes à medida que o advento da modernidade teria levado à criação de duas zonas ontológicas essencialmente diferentes: “humanos” e “não humanos” (OLSEN, 2003, p.95). À cultura material, destinada ao mundo do não humano, sobrou um espaço vago e indefinido no qual seu aspecto híbrido conformado pela cultura-natureza não parece ser captado. Para Olsen (2003, p. 95), se as “coisas” que conformam o universo da cultura

¹⁷¹ A “Nova Arqueologia” ou “New Archaeology” foi liderada por Lewis Binford, o qual concebia a arqueologia como antropologia (*apud* FUNARI, 2004, p.2 e OESTIGAARD, 2004, p.79).

¹⁷² Para uma leitura sobre Leslie A. White, ver Trigger (2004, p. 286-294)

material vêm a existir enquanto produto da agregação de múltiplas causas e condições representam fenômenos compostos. Uma vez que são decorrentes de uma aglomeração de fenômenos, incluem a possibilidade de interação com outras coisas, gerando novas causas e condições em uma rede complexa e interconectada e, possivelmente, infinita. Ao lado desta concepção de “rede”, além de Latour, Olsen recorre a John Law e sua concepção da Teoria Ator-Rede (TAR).

Apesar de já ter sido apresentada no capítulo anterior, vale lembrar que a proposta da Teoria Ator-Rede é a de reduzir a ênfase dada à esfera ideológica – a primazia do mental – enquanto causa dos processos sociais, estendendo democraticamente ao mundo material essa possibilidade. Para tanto, Olsen (*idem*, p.88) propõe a adoção de uma “arqueologia simétrica” pautada na idéia de que todas as entidades físicas, a “cultura material”, são seres no mundo convivendo com outros seres como os humanos, animais e plantas. As diferenças existem, mas todos esses seres são aparentados compartilhando a substância e a habitação do mundo. O que deve ser considerado, portanto, são as conexões que a cultura material encerra, tornando possível a compreensão da rede de causalidades, onde os processos envolvidos desfazem-se em novos fenômenos de modo contínuo.

Segundo o enfoque dado por Shanks (2006, p.1) e por Olsen (2003, p.98), na “arqueologia simétrica” e na “actor network-theory” os processos se estabelecem a partir de uma relação causal, em um movimento contínuo de formação e de dissolução em nova formação. **As coisas materiais afetam o homem e não somente o contrário, possibilitando uma abordagem deste universo desvinculada dos valores humanos e normas.**

Neste sentido, devemos enfocar também a proposta de Johan Normark (2006) no que se refere ao conceito de ‘atores’ da TAR para uma “*polyagentive archaeology*”¹⁷³, na qual os atores passam a ser denominados por “agentes”. Esta nova abordagem em arqueologia compartilha algumas semelhanças com a arqueologia simétrica e além dos elementos de Latour, Gell e outros que têm sido utilizados nos últimos anos, a arqueologia dos agentes múltiplos inclui principalmente as idéias de Bergson, Deleuze, Grosz, DeLanda, Pearson, Badiou, Sartre, Nietzsche, Darwin e Aijmer (*Idem*). A

¹⁷³ Poderia ser traduzida para arqueologia dos agentes múltiplos. A *polyagentive* ou *posthumanocentric archaeology*, em grande parte inspirada pelos escritos de três filósofos Bergson, Deleuze e DeLanda.

polyagentive archaeology progrediu da idéia de que o verdadeiro desafio para a arqueologia é construir uma teoria onde o vestígio material esteja em foco e não apenas o ser humano - que é o foco das abordagens humanocentricas consolidadas como “histórico-culturalismo”, “processualismo” ou “pós-processualismo” (arqueologias assimétricas).

O objetivo da arqueologia elaborada por Normark direciona-se para os diferentes tipos de “agenciamentos múltiplos”, concentrando-se no processo de interação entre os próprios agentes e onde o humano não atua, necessariamente, de modo dominante. Esta perspectiva arqueológica minimiza a importância do ser humano, também chamada de *posthumanocentric archaeology*. O “agenciamento múltiplo” estabelece seu foco na habilidade do objeto de permanecer um objeto independente de suas características materiais. Por este prisma uma edificação em ruínas continuará a ser designada pelas suas características – igreja ou forte, por exemplo – e mesmo que, parte da construção tenha se desfigurado, permanecerá a habilidade de “agenciamento múltiplo” da coisa, que não se encontra nem na sua forma física e nem é uma construção social¹⁷⁴, estando concomitantemente alocada no interstício do virtual e do atual¹⁷⁵. Assim, uma construção ou uma conformação natural passa por diferentes momentos de atualizações decorrentes de ideologias, todas são cambiantes e se desfazem, deixando apenas a matéria com a virtualidade de seus “agentes múltiplos” (CVIJOVIC, 2006, p.15). Cornell e Fahlander (2002, p. 23) traduzem a idéia de virtualidade ao observarem que os vestígios materiais são afinal, e num certo sentido, objetos mudos porque não nos interpelam de forma direta.

O nível não empírico e imanente da arqueologia *polyagentive* é o nível das multiplicidades virtuais (qualitativo) (BERGSON 1998, 2001, 2004; DELEUZE 1991, 1994). O virtual como passado simultâneo ao presente, que se atualiza através do devir e está sempre se transformando em algo mais por diferenciação e repetição. Essa multiplicidade virtual se torna multiplicidades atuais (quantitativo) que compõem o

¹⁷⁴ Ou seja, um “quasi-object” (CVIJOVIC, 2006, 13).

¹⁷⁵ A palavra virtual vem do latim *virtualis*, derivado por sua vez de *virtus*, força, potência. Na filosofia escolástica é virtual o que existe em potência e não em ato (LEVY, 1999, p. 15). Assim, algo é virtual quando está em potência e pode se atualizar. Não significa que eu saiba o que ela é, e para ganhar atualidade passa por um processo que introduz no mundo o novo, a novidade, a invenção.

mundo analítico e especializado. Este considerado como *polyagents* que se atualizam com os objetos "capacidades causais" em uma rede polyagentive atualizada.

Ao debate promovido pela “arqueologia simétrica” e pela “*polyagentive archaeology*” pode-se, ainda, acrescentar a perspectiva elaborada por Andreas Roepstorff (2008, p.2049-2054) que defende a integração entre a arqueologia, antropologia e neurociência. Com o auxílio de imagens do funcionamento cerebral propõe-se a examinar o processo de cognição das palavras e dos objetos. Fundamentado por experiências mais recentes no campo da neurociência, Roepstorff (2008) acredita que no processo vinculado à cognição e ação, os símbolos materiais podem atuar como elos no mundo entre as representações internas e os objetos e palavras. Este autor considera que a aparente concretude do objeto é o final de uma longa cadeia de transformações (formada por agentes humanos e não-humanos) que transforma a matéria em objetos sólidos e reais¹⁷⁶. Visto a arqueologia ser a disciplina que domina este *insight* ao estruturar-se sobre a concepção de que, ao mapear esta cadeia de transformações em todos os seus detalhes, encontra-se apta a compreender o tipo de sociedade na qual o objeto foi produzido e – de acordo com a arqueologia cognitiva (RENFREW e ZUBROW, 1994) – o aspecto mental de quem o produziu.¹⁷⁷ Para o autor, a persistência na relevância das “coisas” é uma lição valiosa a ser apreendida pelos outros campos das Ciências Sociais e Humanas: os objetos – as “coisas”, não são somente representantes de uma compreensão maior acerca da cultura material que também é parte de uma noção maior de “cultura”. Os objetos em si trabalham de forma muito particular e não são apenas acréscimos ao social, ou propriedades emergentes no mundo social. Na verdade, os objetos representam a matéria (arcabouço) através do qual a sociedade humana é construída. Esta compreensão por parte da arqueologia é correspondente e, sobretudo, antecede as recentes descobertas acerca da importância das coisas em algumas versões de teoria social, como a “actor-network-theory” (Latour, 1996, 2005) e etnografia pós-moderna (HENARE *et al*, 2006).

Para Roepstorff a “nova neurociência” – direcionada para o social, o cognitivo, o afetivo, entre outros - pode acrescentar aos campos de discursos intelectuais o modo como estes processos se relacionam ao cérebro. Conforme observa, a tarefa da

¹⁷⁶ Consideramos aqui o conceito de Bergson (2006, p.89) sobre o real enquanto aquilo que é percebido ou perceptível.

¹⁷⁷ Através de abordagens da arqueologia cognitiva (COLLIN RENFREW & ZUBROW, 1994).

neurociência, ao lado da arqueologia e da antropologia, seria a de identificar como os objetos do mundo exterior vêm afetar o cérebro através de símbolos e “trocas”. O desafio, neste caso, consiste em saber como mediar entre interno e externo, entre coisas em estado puro e “mente”¹⁷⁸.

No que diz respeito a este fenômeno cabe acrescentar, ao final, o argumento de Tilley (2007) que afirma que a cultura material alcançou proeminência ao ser considerada como essencial para o conhecimento da maneira como as pessoas pensam, atuam no mundo e perseguem em direção ao futuro, estratégias sociais que simultaneamente têm suas raízes no passado. Tilley observa que conceituar objetos valendo-se de uma abordagem sistemática e detalhada acerca das propriedades multidimensional e, sobretudo, sensoriais de sua matéria, nos permite obter novos *insights* sobre a vida no passado. Através do estudo do comum e do cotidiano¹⁷⁹ e, em certa medida, do extraordinário mundo das “coisas”, podemos iluminar tanto as sociedades passadas quanto a nós mesmos (sociedade atual). Ao enfatizar a importância do estudo dos objetos, a arqueologia se posiciona contra a noção que permeia e fundamenta as disciplinas sociais e a história. A concepção que fundamenta as demais disciplinas sociais sustenta que as relações sociais e políticas, além da linguagem, constituem-se em elementos de maior relevância para o estudo das sociedades e de seus aspectos históricos, relegando ao objeto *em si* um reflexo suplementar sem voz. Contrapondo a posição das demais disciplinas sociais, Christopher Tilley (*Idem*) definiu a arqueologia como o estudo da concretude (*thingness*) das coisas e o seu impacto ou como se refere Latour (2004), “agenciamento” com relação à vida das pessoas e seus. Em suma, ela volta-se para a construção de uma teoria da materialidade em relação às práticas humanas.

A respeito da afirmação feita por Tilley (2007) sobre a noção de cultura material elaborada por outras disciplinas das Ciências Sociais e Humanas, cabe analisar os

¹⁷⁸ Neste ponto, cabe remeter à concepção da “Polyagentive archaeology” proposta por Normark (2006) onde a habilidade de “agenciamento múltiplo” da coisa a qual não se encontra nem na sua forma física e nem é uma construção social, estando, concomitantemente, alocada no interstício do virtual e do atual.

¹⁷⁹ De certa forma, podemos chamar a cultura material de “documento” do cotidiano, porque a sua produção não está vinculada a uma lei ou regra, além de conseguir, em especial, informar o cotidiano de um povo, ao contrário do documento normativo, o qual é condicionado por leis e normas, ou seja, pelo poder.

significados que foram atribuídos à expressão. Pela ótica da história da arte, Prown¹⁸⁰ (1982, p. 1-10) definiu a cultura material como o estudo, por intermédio dos artefatos, das crenças, valores, idéias, atitudes de uma sociedade em geral ou de uma comunidade em particular. O termo refere-se ao próprio artefato, isto é, o “corpo material” disponível para estudo. Para o autor, trata-se, portanto, de uma investigação cultural usando o objeto como fonte primária. Academicamente Prown (*idem*) considera o estudo como um ramo - de fato, uma disciplina - da história da cultura ou da antropologia cultural, onde o objeto e a sua análise constituem-se em um meio, e não um fim, para alcançar os aspectos “imateriais” de uma dada sociedade¹⁸¹.

“A premissa subjacente [do estudo da cultura material] é de que os objetos feitos ou modificados pelo homem refletem, consciente ou inconscientemente, diretamente ou indiretamente, as crenças dos indivíduos que os fizeram, negociaram, compraram, ou usaram e, por extensão, as crenças da sociedade mais ampla, às quais eles pertenciam” (PROWN, 1982, p. 1).

Assim, o termo cultura material faz uma referência bastante direta e eficiente, para os assuntos do estudo, do material, de sua finalidade e da compreensão da cultura. A partir disso, sustenta-se sobre a crença de que a existência de um objeto feito pelo o homem é a evidência concreta da inteligência humana em ação no tempo de sua fabricação. Neste sentido, seria possível - através do plano material - “conhecer” o pensamento humano e, por conseguinte, a cultura que o molda.

Prown (1982, p.1-10) ressalta que a cultura está num plano abstrato, ao contrário do objeto que se encontra no plano concreto da materialidade. Segundo seu entendimento a concepção ocidental da história é caracterizada pela crescente capacidade do homem de entender e dominar o ambiente físico pela via da ação da mente sobre a matéria. Considerar apenas esta perspectiva, a da primazia do mental, terminou por levar a julgamentos sobre a natureza dos objetos produzidos pelo homem. As “obras de arte” tornaram-se mais valiosas - em função de sua compreensão enquanto expressão mais alta do trabalho mental (intelectual) - do que os objetos utilitários que supostamente representam as invenções destinadas a suprir as “limitações biológicas” do ser humano. O autor prossegue sua análise, afirmando que esta classificação hierárquica teve sua

¹⁸⁰ Jules David Prown é *Professor Emeritus* Paul Mellon de História da Arte na *Yale University* (EUA), onde lecionou por quase quarenta anos. Ver: < <http://msupress.msu.edu/editorbio.php?editorID=37>>

¹⁸¹ Observa-se que este pensamento foi confrontado pela “arqueologia simétrica” e a “Polyagentive archaeology” (Olsen (2003, p.89)

origem na renascença, quando ocorreu a distinção entre “arte” (atividade intelectual e imaginação criativa) e “ofícios” ¹⁸², que requerem maior intervenção física e engenhosidade mecânica.

Tal hierarquia carrega consigo certo desconforto em relação ao termo “cultura material”, ao tentar acoplar a suavidade da cultura com a solidez das coisas. Do mesmo modo, a expressão e o seu significado, neste caso específico, excluem ainda o “objeto natural” como: esqueletos, fósseis, rochas¹⁸³. Em sua opinião as classificações da cultura material nem sempre alcançam êxito ao fundamentarem-se unicamente nas propriedades físicas dos objetos, dado que estes são usualmente formados por várias substâncias. Ao lado de considerar como o melhor sistema classificatório aquele que parte da funcionalidade, Prown (1982, p.1-10) enumera, ainda, outros parâmetros classificatórios. De acordo com tais parâmetros, pode-se eleger o valor intrínseco da matéria prima que conforma o objeto em conjunto com o valor que lhe foi agregado e, igualmente, o de caráter transitório, atribuído em função do uso ou fabricação. Já do ponto de vista histórico, procede-se com a análise de sua importância enquanto testemunho de eventos do passado, destinando-lhe o papel de dado primário e de prova da passagem do tempo. Da mesma maneira, pode-se escolher o parâmetro da “representatividade”, ou seja, o grau de circulação e conexão que o objeto encerra. Sob o viés da semiótica e do estruturalismo¹⁸⁴ os artefatos transmitem sinais que elucidam padrões mentais ou estruturas. Na verdade, o objeto permanece o mesmo, porquanto, são as pessoas e os valores culturais que mudam. Por último, este autor (*Ibidem*) destaca o determinismo, no qual a premissa básica afirma que todo efeito observável no objeto, ou induzido por ele, tem uma causa¹⁸⁵, cujo caminho para encontrá-la e compreendê-la é o estudo cuidadoso e imaginativo do efeito o qual é o objeto em si. Em teoria, a compreensão de todos os efeitos levaria ao conhecimento de todas as causas. Diante dos diferentes parâmetros de classificação que podem ser aplicados ao estudo da cultura material, o autor reconhece que a estrutura teórica a seu respeito ainda permanece em

¹⁸² O autor utiliza a palavra “*crafts*”, a qual, dentro do contexto em questão pode ser compreendida, também, como “técnica”.

¹⁸³ Esta exclusão acarreta em uma dicotomia, caso considere-se a “cultura material” como o universo das coisas do mundo físico apropriado e transformado pelo homem. Os esqueletos, as rochas, os fósseis, assim como os vestígios arqueológicos, são decorrentes da busca, coleta e classificação, realizadas a partir de um arcabouço de valores e significados construídos pela sociedade que empreende tais ações.

¹⁸⁴ Segundo Prown (1982, p. 1-10) o homem expressa as suas necessidades de estruturar o mundo através das formas assim como da linguagem.

¹⁸⁵ Dentro do contexto analisado o autor entende por “causa” um dado aspecto da cultura que a produziu.

formação e propõe a elaboração de uma metodologia inspirada na arqueologia e a respectiva abordagem valendo-se da técnica descritiva do artefato.

Uma abordagem privilegiando a descrição minuciosa dos objetos é igualmente defendida por Susan Pearce¹⁸⁶. A autora define artefatos como objetos feitos pelo homem através da aplicação de processos tecnológicos (PEARCE, 1994, p.125). Em sua concepção, a natureza do artefato deve ser apreendida por meio de perguntas relativas à técnica de fabricação, a causa que lhe deu surgimento, a época, o local e a autoria. Complementando tais questões, a classificação deve, ainda, ser dividida em quatro grandes áreas. A primeira relativa à matéria observa a natureza material, o design, a construção e a tecnologia empregada na fabricação. A segunda envolve a elaboração da história do artefato por meio da descrição de sua função e uso. A esta descrição soma-se a do seu contexto e todas as relações espaciais envolvidas. Já a última, vincula-se ao estabelecimento do significado do artefato, isto é, as mensagens emocionais ou psicológicas associadas a ele.

Pearce assinala (*Idem*) que a soma destes aspectos e o seu entendimento é resultante de um ato interpretativo e condiz com um estudo sistematizado. A autora remete ao modelo criado por E. McClung Fleming¹⁸⁷ (1974), acrescentando-lhe um maior refinamento ao subdividi-lo em itens mais específicos. Fleming considerava a história, a natureza material, a construção, o design e a função como aspectos necessários para a identificação do objeto. Paralelamente, o seu procedimento estabelecia a comparação com outros objetos para delinear a relação do artefato com sua cultura, buscando alcançar as idéias subjacentes e o seu *status*. A análise final residia na interpretação dos seus significados tomando por base os valores da cultura do “presente”.

O refinamento a que se refere Pearce (*op. cit.*) consiste no detalhamento destes aspectos, instituindo um maior número de atributos a serem observados durante o processo de classificação. Neste sentido, a autora recorre, assim como Prown (1982, p.1-10), às

¹⁸⁶ Susan Pearce - professora de estudos de museus na *University of Leicester* (Inglaterra, 1992) e graduada em história e arqueologia na *Oxford University* – foca seu interesse na cultura material, mais especificamente, as relações humanas com o universo dos artefatos e a natureza dos processos de colecionar. Ver: < <http://www.le.ac.uk/ms/contactus/suepearce.html> >.

¹⁸⁷ Edward McClung Fleming graduou-se na *Yale University* tornando-se, posteriormente, Mestre e Doutor em história intelectual e cultural americana pela *Columbia University*. Ver: < http://findingaid.winterthur.org/html/HTML_Finding_Aids/COL0582.htm >.

metodologias elaboradas pela arqueologia, como a criação de uma tipologia dos artefatos a serem estudados.

Quanto aos objetos de museu (*museum objects*)¹⁸⁸, Pearce buscou inspiração no conceito proposto por Deetz¹⁸⁹ para defini-los como “pedaços do mundo físico” (PEARCE, 1992, p. 35). Para a autora, estes não se reduziriam àqueles “pedaços discretos capazes de ser movidos de um lugar para outro”, mas compreenderiam todo o mundo físico inclusive as paisagens. Assim como inúmeros outros autores, a Pearce enfatiza o ato da seleção que, ao agregar valor cultural a um “pedaço do mundo”, transforma-o em objeto (*idem*, 1993, p. 5).

José Mauro Loureiro (2007) destaca a abordagem de Mensch que além de ressaltar o ato de seleção privilegia a **função documental** do objeto:

“Objetos de museus são objetos separados de seu contexto original (primário) e transferidos para uma nova realidade (o museu) a fim de documentar a realidade da qual foram separados. Um objeto de museu não é só um objeto em um museu. Ele é um objeto coletado (selecionado), classificado, conservado e documentado. Como tal, ele se torna fonte para a pesquisa ou elemento de uma exposição. (MENSCH *apud* LOUREIRO, 2007, tradução livre)

Mensch também teria partido da definição proposta por Deetz assim como Pearce, ressaltando que sua definição de cultura material “não se limita aos artefatos tangíveis, móveis, mas inclui todos os artefatos, do mais simples, (...), ao mais complexo, (...)” (MENSCH, 1992). Para o mesmo autor (*Idem*), a primeira tentativa de definir conceito de objeto de museu teria ocorrido na antiga União Soviética, em 1955, sendo retomada por outros autores. Loureiro, em seu trabalho sobre objetos de museu, relatou que em 1969, Stransky cunhara o termo ‘*musealium*’ para distinguir os objetos de museu dos objetos em geral, observando posteriormente - no Encontro do ICOFOM, em 1985 - que, embora “ontologicamente coincidentes”, seriam diferentes “sob um ponto de vista semântico”. Schreiner, por sua vez, adotaria o termo *musealia*, enfatizando não apenas a seleção, mas também as práticas museológicas de preservação, decodificação e utilização intencional. (LOUREIRO, 2007).

¹⁸⁸ O conceito clássico de “objeto museológico” remete ao processo de musealização, conjunto de ações caracterizadas pela separação/deslocamento do contexto original e privação das funções de uso de alguns objetos, que passariam a desempenhar a função de documentos.

¹⁸⁹ Segundo Deetz “aquele segmento do mundo físico do homem que é intencionalmente moldado por ele de acordo com um plano culturalmente ditado”.

Ulpiano B. de Meneses, salienta que o “eixo da musealização” é “o processo de transformação do objeto em documento” que introduziria “referências de outros espaços, tempos e significados numa contemporaneidade que é a do museu, da exposição, e de seu usuário” (MENESES, 1992, p. 111). Revela ainda que é possível encontrar na bibliografia recente sobre memória, o papel central dos objetos materiais nos processos de rememoração que ocorrem num universo que é tanto de palavras quanto de coisas, entretanto, de forma tímida e fragmentária (*Ibidem*).

Entre os “materiais da memória coletiva e da história”, Le Goff (1984, p. 95) distingue os monumentos, “herança do passado”, e os documentos, “escolha do historiador”. O conceito de documento restringiu-se, por longo tempo, aos textos, enquanto os monumentos ligar-se-iam ao “poder de perpetuação”, constituindo minoria os “testemunhos escritos”. Derivado do latim *monere* (fazer recordar), o *monumentum* “é um sinal do passado (...) é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação” (*Idem*).

Cabe lembrar que, no que se refere aos atributos intrínsecos dos artefatos, incluem-se apenas propriedades de natureza físico-química: forma geométrica, peso, cor, textura, dureza, entre outras. Nenhum atributo de sentido é imanente. O fetichismo consiste, precisamente, no deslocamento de sentidos das relações sociais – onde eles são efetivamente gerados – para os artefatos, criando-se a ilusão de sua autonomia e naturalidade. Por certo, tais atributos são historicamente selecionados e mobilizados pelas sociedades e grupos nas operações de produção, circulação e consumo de sentido. Por isso, seria vão buscar nos objetos seu próprio sentido.

“Naturalmente, os traços materialmente inscritos nos artefatos orientam leituras que permitem inferências diretas e imediatas sobre um sem-número de esferas de fenômenos. Assim, a matéria prima, seu processamento e técnicas de fabricação, bem como a morfologia do artefato, os sinais de uso, os indícios de diversas durações, e assim por diante, selam, no objeto, informações materialmente observáveis sobre a natureza e propriedades dos materiais, a especificidade do saber-fazer envolvido e da divisão técnica do trabalho e suas condições operacionais essenciais, os aspectos funcionais e semânticos – base empírica que justifica a inferência de dados essenciais sobre a organização econômica, social e simbólica da existência social e histórica do objeto. Mas, como se trata de inferência, há necessidade, não apenas de uma lógica teórica, mas ainda do suporte de informação externa ao artefato” (MENESES, 1997, p. 91).

A necessidade de um suporte de informação externa ao artefato, de acordo com o autor, se fará mais intensa a partir do reconhecimento do artefato como agente interativo na vida social e na experiência em detrimento da visão do artefato como algo inerte. Que o significado de um artefato reside tanto no objeto como no fato material *self-enclosed* e seu gestual padrão do comportamento em relação ao espaço, tempo e sociedade (*Ibidem*). Daí a importância da narrativa e dos discursos sobre o objeto para se inferir o discurso do objeto. Esses cuidados devem estar presentes quando se colocam questões sobre o problema da verdade e 'autenticidade' do artefato.

Meneses (*Ibidem*) no sentido de melhor esclarecer esta questão cita o livro de Lionel Trilling (1972), como sendo muito importante para o entendimento sobre sinceridade e autenticidade dos objetos, no qual o autor toma ambos os conceitos correlacionados com a idéia de indivíduo e sociedade que começa a se esboçar no século XVIII¹⁹⁰.

Os objetos materiais passam a funcionar como veículos de qualificação social. No entanto, deve-se notar que essas funções novas não alteram uma qualidade fundamental do artefato: ele não mente. A integridade física do artefato corresponde a sua verdade objetiva, sendo que os discursos sobre o artefato é que podem ser falsos.

Mas se as coisas são tão importantes para a compreensão do passado, a nós mesmos e a ligação do virtual e do atual, se a **arqueologia é o estudo do passado através da recuperação sistemática e análise da cultura material**, por que o estudo da cultura material ficou tanto tempo relegado a um plano da especulação? Segundo Jean-Marie Pesez (1998), a arqueologia e, mais precisamente, a cultura material, muitas vezes são relegadas a um segundo plano, por parte dos historiadores. E como “um capítulo desprezado da história” (Pesez, 1998, p. 181), é abandonada “(...) à prateleira das curiosidades do bazar histórico” (Pesez, *Idem*, p. 182) e ao estudo dos povos exóticos. Segundo Richard Bucaille e Pesez (*Ibidem.*), a falta de discussão sobre o significado do termo estaria relacionada ao fato de muitos pesquisadores acreditarem que este se trata de algo óbvio. Assim, a cultura material estaria relegada a um plano da especulação, que pode assumir diferentes significados conforme as necessidades de cada campo

¹⁹⁰ Segundo este autor (Trilling, 1972) até então, no Ocidente, os papéis sociais faziam unidade com os indivíduos: o status era fixo, herdado, reconhecido a priori, adequado ao indivíduo e ao grupo. Daí por diante o indivíduo se apresenta como devendo ser construído, e a nova subjetividade se desenvolve dentro de parâmetros problemáticos: por isso a noção de verdade migra para a de sinceridade, com intenção subjetiva.

disciplinar correspondente. Então seria esta “obviedade” que levou as Ciências Humanas e Sociais a se desinteressarem pelo estudo da cultura material?

Para realizar a discussão sobre os estudos da cultura material e o porquê devemos nos lembrar das coisas, baseamo-nos na afirmação de Schiffer que “[...] *beyond being marginalized material-culture studies often suffer from a more severe problem: they simply project conventional ontology and theories into new empirical domains, treating people-artefact interaction as secondary to processes of culture. The manufacture and use of artefacts is regarded, for example, as just one more arena in which people negotiate culturally constituted meanings*[...]”¹⁹¹ (SCHIFFER, 1999, p.6). A partir desta afirmativa, Olsen (2003, p. 88) acredita que a questão ainda pode ser melhor discutida e que a materialidade da vida social foi marginalizada e até mesmo estigmatizada em discursos científicos e filosóficos durante o século XX. Mas por que esta marginalização aconteceu? Por que foi esquecido o material e o componente de *thingly* de nossa existência passada e presente foram ignorados a uma tal extensão na pesquisa social contemporânea? E como esta atitude afetou esses campos disciplinares dedicados ao estudo de coisas, em especial a arqueologia?

Definida arqueologia de um ponto de vista material no qual o mundo é um artefato, Terje Oestigaard (2004, p. 42) inclui quatro diferentes esferas interativas ou campos mutuamente dependentes um do outro: (1) o passado, (2) o presente, (3) natureza / materialidade, e (4) cultura. Estas quatro esferas definem (5) cultura material e arqueologia como uma disciplina acadêmica. Neste sentido, toda a arqueologia é estudo da cultura material que consiste nestas cinco esferas. Uma ênfase em uma ou várias destas esferas define o que podemos chamar de sub-disciplinas arqueológicas, como arqueologia de contrato / escavação, arqueologia ambiental, arqueologia teórica, entre outras. A ênfase em qualquer uma destas esferas pode ter objetivos políticos e estratégicas dentro da comunidade científica, mas o fundamento da arqueologia como um estudo de cultura material consiste, no entanto, na totalidade destas esferas

¹⁹¹ [...] além de serem marginalizados estudos da cultura material freqüentemente sofrem de um mais severo problema: eles simplesmente projetam a convencional ontologia e teoria dentro dos novos domínios, relacionando o diálogo entre pessoas-artefatos como um processo secundário da cultura. A manufatura e uso dos artefatos observam, por exemplo, como apenas uma mais arena na qual as pessoas negociam significados culturalmente constituídos [...], tradução livre.

interativas, sendo que a característica comum de todas as sub-disciplinas de arqueologia é o estudo de cultura material.

A princípio, a esfera do passado é aquela que a maioria das pessoas associa à arqueologia. A longa duração e o conhecimento produzido anteriormente, desprezar ou re-descobrir sociedades e pessoas é um dos principais objetivos da disciplina. Sociedades anteriores, ou sem, fontes escritas pertencem a um grupo especial de investigação em arqueologia. A cultura material vista como um conjunto de dados empíricos e evidências é uma característica da arqueologia que habilita interpretações do passado a ser construído. Tipologia, cronologia e ordenação dos objetos materiais em série e trabalho de museu têm um lugar central na arqueologia, sendo este, freqüentemente, o trabalho mais comum para arqueólogos empregados nas áreas ligadas ao patrimônio cultural. Mas para Daniel Miller¹⁹² uma ênfase apenas sob aos objetos por eles mesmos seria, porém, um fetichismo do artefato e não arqueologia como uma disciplina acadêmica. A cultura material é a base para construções e re-construções de sociedades antigas e processos e, embora a maioria dos arqueólogos não esteja reconstruindo sociedades passadas e processos, este é o objetivo. O passado é um “país estrangeiro” e o objetivo da arqueologia é analisar o passado como realmente era para as pessoas que viveram em vários períodos; o passado como o passado por si mesmo, como uma sociedade indígena que desapareceu, mas é re-descoberta pela escavação (LOWENTHAL 1985).

¹⁹² Miller, professor da disciplina “Cultura Material” na *University College London* (Inglaterra) e doutor em Antropologia e Arqueologia pela *Cambridge University* (1998).

Fig.36 - Diferentes esferas de atuação definem o objeto de estudo da arqueologia.

Fonte: OESTIGAARD, 2004, p. 43

Em segundo lugar, a dimensão passada da arqueologia é problemática porque toda a arqueologia é uma prática científica contemporânea. Não há nenhum acesso direto ao passado, embora os artefatos representem pessoas reais que fizeram coisas reais. Apesar de a arqueologia se apresentar como disciplina principalmente interessada no passado, todas suas atividades estão no presente. Nosso horizonte de pesquisa é restringido inevitavelmente ao nosso conhecimento atual que usamos ao deduzir processos e sociedades no passado. Além disso, toda a cultura material e artefatos são contemporâneos, embora a origem deles possa estar a vários mil anos atrás. Um artefato antigo de 2000 anos pode ter sido usado durante dois milênios ou só há alguns poucos dias. Um artefato é ao mesmo tempo **velho** e **novo**. Há fases diferentes de uso e cada uma destas fases é de relevância arqueológica. Não há passado simples, mas um passado presente, um futuro presente e um presente- presente¹⁹³. Todo tempo é presente em si próprio visto somente haver futuro como futuro-presente e passado como

¹⁹³ Koselleck (2000) aponta para as três dimensões de tempo existem – temporalizadas – três séries de possíveis combinações. A primeira seria um passado-presente e um futuro-presente que correspondem a um presente pensado como algo que desaparece pontualmente ou como abarcador de todas as dimensões. Em segundo lugar existe sim todo presente se tende fazer mais adiante e fazer atrás a uma vez, um presente-passado com seus passados-passados e seus futuros-futuros. Em terceiro lugar tem um presente-futuro com seu passado-futuro e seu futuro-futuro. A duração e a mudança e a unicidade dos acontecimentos e suas conseqüências podem determinar-se desta maneira.

passado-presente. As três dimensões de um tempo se amarram no presente da existência humana, em seu *animus*, para citar Santo Agostinho¹⁹⁴. O tempo só está presente em uma contínua retirada: o futuro na *expectatio futurorum* e o passado na *memória praeteritorum*¹⁹⁵. Todos os tipos de materialidade têm projeções e trajetórias do passado através do presente dentro do futuro. O que chamamos de ser do futuro ou ser do passado não é outra coisa que seu presente, no que se apresenta. Assim, todas as histórias são histórias do tempo presente, todas as dimensões temporais se referem ao presente que incluem todas as dimensões entendidas apenas pela relação com o passado e com o futuro, em que todo presente se dissolve (KOSELLECK, 2000, p. 117-118). O passado existe no presente¹⁹⁶.

Neste sentido, a arqueologia também pode tentar “não tanto reconstruir o que era uma vez, mas fazer sentido do passado de um ponto de vista de hoje” (HOLTORF 2000, p. 66). Isto levanta a pergunta se será ou não necessário ou se é possível adquirir o significado original do passado (SHANKS & HODDER. 1995 p. 30). Monumentos e objetos foram importantes para homem pré-histórico, mas eles também são parte da paisagem contemporânea para a qual nós damos significado e conseqüentemente, são de importância para nós. Desta forma podemos afirmar que toda história foi, é e será a história do tempo presente.

Em terceiro lugar, materialidade e natureza. A negligência para reconhecer a arqueologia como uma disciplina que estuda a materialidade e a cultura de material é um paradoxo. Arqueologia pós-processual de ontologia positiva focalizada na individualidade de homem e seu livre arbítrio conduziram partes desta tradição dentro de uma negação de restrições físicas onde a relação arbitrária entre significante e significado permitiu o homem conquistar o mundo do ‘outro’ através da sua cultura ou uso de símbolos. Natureza ou materialidade em um senso amplo é de extrema importância na arqueologia e na análise de seres humanos por várias razões.

A materialidade ou a capacidade física do artefato e dos monumentos são o que separam estas construções de construções puramente mentais. O processo de modificação da

¹⁹⁴ Ver Confissões de Santo Agostinho XI.

¹⁹⁵ Santo Agostinho, Confissões, XI, 28 (37).

¹⁹⁶ Para o historiador Koselleck (2000, p. 116), o presente pode indicar o ponto de interseção em que o futuro se converte em passado, a interseção de três dimensões de tempo, de onde o presente está condenado a desaparecer.

materialidade é um processo cultural e social. Modificações são produto e resultado do trabalho organizado e do conhecimento através do qual criam sociedades e hierarquias. A resistência da materialidade representa profundas e longas estruturas na sociedade que estrutura a agencia humana¹⁹⁷. A linguagem não apresenta a mesma resistência da materialidade. Natureza, o meio-ambiente e limites ecológicos estão estruturando e limitando homens de escolhas racionais e de possíveis ações. Um deserto, uma floresta ou um ambiente de montanha criam possibilidades e restrições no comportamento humano. O mundo real é uma premissa-doadora quando os humanos estiverem construindo o seu mundo vivido. Análise da paisagem é a tentativa para chegar aos ambientes exteriores sem se virar para o metodológico coletivismo e o metodológico determinismo. Mas paisagem não é a relação arbitrária do homem para o ambiente. O mundo simbólico está intimamente conectado com os mundos material real, econômico e ecológico.

Em quarto lugar, a cultura. Arqueologia, como qualquer ciência social e humana, esta preocupada com a cultura. Segundo Tylor a definição antropológica de cultura ou civilização é “conjunto complexo que inclui conhecimento, convicção, arte, moralidades, costume e qualquer outra capacidade e hábitos adquiridos pelo homem como um membro da sociedade” (TYLOR 1871 [1968]). Os arqueólogos estudam tudo em diferentes culturas e com várias profundidades de tempo. A ordem do dia da arqueologia processual, em oposição à arqueologia tradicional - histórico cultural, estava estudando os mesmos assuntos como antropologia (BINFORD 1962). Embora a maioria dos arqueólogos esteja relacionada à tipologia e à cronologia, proclamaram que os seus trabalhos eram pré-requisitos para análises sociais. Análise cultural e sínteses de sociedades passadas baseadas na cultura material eram, como agora, um dos objetos de centrais em arqueologia.

Finalmente, estas quatro esferas definem arqueologia como um amplo estudo da cultura material. *“Material culture studies derive their importance from this continual simultaneity between the artefact as the form of natural materials whose nature we continually experience through practices, and also as the form through which we*

¹⁹⁷ A natureza física do objeto, sua durabilidade costuma ultrapassar a vida de seus produtores e usuários originais.

continually experience the very particular nature of our social order”¹⁹⁸ (MILLER 1987, p. 105). Cultura material e arqueologia consistem no passado, no presente, na natureza/materialidade e na cultura. *“Material culture is as important, and as fundamental, to the constitution of the social world as language”*¹⁹⁹ (TILLEY, 1996, p. 4). Cultura material é a única característica de união que logicamente combina todas as esferas da arqueologia, se arqueologia é que arqueólogos fazem.

Além disso, a arqueologia como disciplina é forçada a estudar a cultura material inevitavelmente e, por conseguinte, a materialidade como matéria é a espinha dorsal da pesquisa. O foco na materialidade e na cultura material tem várias consequências. Estudos de cultura material são sempre conduzidos no presente. Cultura material sempre tem uma profundidade de tempo, embora as coisas ou monumentos estejam cobertos por camadas de sedimento que permitem que sejam feitas escavações, ou monumentos antigos em uso hoje pelos quais as pessoas conferem significados novos em vários contextos. A profundidade de tempo da materialidade é a única entrada para o interior de um pouco investigado, mundo social: o mundo material.

Reforçando a inevitável associação da cultura material com a arqueologia e seu suporte metodológico Miller²⁰⁰ reconhece que o surgimento da disciplina desempenhou uma importante função ao estabelecer uma autonomia do objeto, sujeitando-o à análises científicas, ao invés de interpretações simbólicas (MILLER, 1994, p.15). Para o autor, o estudo da cultura material consiste na análise das relações sociais do homem com o meio (ambiente/contexto) através das evidências das construções humanas no mundo material. Em sua concepção a expressão se aplica à etnografia, que analisa a produção, o consumo e o simbolismo dos artefatos contemporâneos. Já, no âmbito da arqueologia, o conceito distingue-se pela via da temporalidade à medida que seus objetos de estudo foram produzidos por sociedades extintas.²⁰¹ Apesar desta distinção Miller (1994) deixa transparecer a sua perspectiva de que ambas as disciplinas repousam sobre um

¹⁹⁸ Estudos de cultura material derivam sua importância desta continuidade simultaneamente entre o artefato como a forma de material natural de quem natureza nós continuamente experimentamos por práticas, e também como a forma pela qual nós continuamente experimentamos a natureza muito particular de nossa ordem social

¹⁹⁹ Cultura material é como importante, e como fundamental, para a constituição do mundo social como linguagem.

²⁰⁰ Ver: <http://www.ucl.ac.uk/anthropology/staff/d_miller>.

²⁰¹ De acordo com suas palavras, Miller considera, portanto, “a definição tradicional da arqueologia como o “estudo do antigo”, o que não corresponde às concepções das vertentes “pós-processual”, “simétrica” e “Polyagentive” (CVIJOVIC, 2007; NORMARK, 2007; OLSEN, 2007; SHANKS, 2008)

denominador comum cujo objetivo é o de alcançar - via a materialidade - o plano abstrato e o plano imaterial do pensamento humano, seja no passado ou na contemporaneidade.

Mantendo o predomínio do mental ampliando e diversificando o debate em torno do conceito de cultura material, Alberti²⁰² (2005, p.559-571) sugeriu uma abordagem a partir de seu campo de estudo que está direcionado para a história dos museus. O autor argumenta que teoricamente não existe cultura material e, sim, a matéria apropriada, percebida e utilizada pelo intelecto. Trata-se, em essência, de um fenômeno pelo qual ocorre a passagem do estado “natural” para o “artificial”, de elementos pertinentes à Natureza e manipulados pelo o homem. Por este prisma, a definição passa a ser: a matéria “processada” pela mente humana posto que os objetos são inanimados. Ao serem apropriados pelo o homem, são corporificados e classificados de acordo com valores atribuídos. Em razão desta conceituação, Alberti propõe uma abordagem dos objetos similar à biografia, descrevendo sua trajetória ao longo do tempo, tal qual um ciclo vital. Desse modo, o nascimento corresponderia à apropriação/transformação da matéria. Já o tempo de vida deve ser mensurado pela duração de sua utilização até o descarte. Ação que, por sua vez, representa a morte do objeto. A biografia, entretanto, não é encerrada com o descarte; posto que, para Alberti, existe ainda a vida *post mortem* que se inicia no momento da coleta e musealização do objeto, compreendendo, também, a sua relação com o público do museu envolvendo uma mudança no que concerne ao seu uso, percepção e sentido.

Numa abordagem similar à biografia, Kopytoff sugere que os objetos de museus teriam uma ‘vida’ ou ‘carreira’ metafórica e que o estudo de suas biografias seria “especialmente fecundo no contexto do museu, não só porque tantos objetos de museu têm proveniências exóticas (...) mas também em virtude do que podemos aprender a partir das vidas dos espécimes mais comuns”. Este autor, por sua vez, analisa os objetos de forma assimétrica, advertindo que não devemos atribuir “demasiado poder às próprias coisas”, pois isto equivaleria a “diminuir a agência dos seres humanos na história”. As coisas, afirma o autor, são inanimadas; as pessoas é que as imbuem “de valor e sentido, manipulando e contestando seu significado ao longo do tempo”.

²⁰² O autor aborda a história dos museus por meio dos objetos em suas coleções, concentrando-se em caminhos possíveis de serem explorados por historiadores da ciência.

No que tange à questão do sentido pode-se aqui traçar um paralelo com o argumento formulado por Shanks (2002, P.3) e direcionado para a construção de significados. Ao analisar a relação da arqueologia com a cultura material afirma que, a despeito de seu estudo vincular-se ao conhecimento do passado humano, trata-se na verdade de uma materialidade pertencente ao presente e à sociedade contemporânea. É neste período temporal (a contemporaneidade) - independente da “antiguidade” que os artefatos possam conter - que lhes vem sendo atribuídos significados diversos que, não necessariamente, refletem uma trajetória real. Por essa via pode-se compreender a posição de; Alberti (2005) em reconhecer que teoricamente não existe cultura material. O que existe são “coisas” que sobreviveram ao curso do tempo e cujo processo de seleção e inserção na contemporaneidade é mediado por um corpo de significados elaborados por determinados segmentos da sociedade ocidental moderna.

Apesar de ser um estudo realizado no presente e para a sociedade contemporânea, foi a partir da incessante busca do passado humano, a *arkhé* humana, que motivou o estudo da cultura material por parte de várias áreas de conhecimento. Entretanto, podemos dizer que é na inevitável associação da cultura material com a arqueologia e seu suporte metodológico que reside a singularidade do estudo relacionado “à materialidade”, “a cultura material”, “às coisas” utilizadas na construção do passado humano e no seu impacto com relação à vida das pessoas, e nos seus pensamentos - considerando as implicações da materialidade de forma para o processo cultural que ela se apresenta de forma mais evidente. Neste sentido, ao consideramos o mundo como um artefato este passa a ser objeto arqueológico para investigação. Assim, se o mundo no qual habitamos é material, é considerado um artefato, viver neste mundo é participar de uma série infinita de modificações materiais. Mas se toda a materialidade é ao mesmo tempo velha e nova, fases das modificações materiais ou construções artificiais podem ter origens e data específicas. A arqueologia como estudos da cultura material independe da profundidade do tempo dos artefatos ou da materialidade, que são os seus objetos de estudo. Logicamente, a vida no mundo que as pessoas moram deve ser incluída na análise arqueológica porque, caso contrário, a pessoa não apanharia as variáveis pertinentes para uma compreensão de como a cultura material compõe culturas, percepções humanas existindo no mundo.

E é para esta singularidade que Bjornar Olsen chama a atenção: “*Archaeology is, of course, the discipline of things par excellence*” (OLSEN, 2003, p.89). Neste sentido, nos apropriamos das palavras da arqueóloga Ana Sampaio ao afirmar que “a ‘cultura material’ encontra-se fortemente associada à arqueologia, na qual, tradicionalmente, o objeto de interesse são os restos materiais produzidos pela ação humana ao longo do tempo” (SAMPAIO, 2010). Assim, “o conhecimento de todos os fatos humanos no passado, o conhecimento da maior parte deles no presente, passa a ser [...] um conhecimento por vestígios” (BLOCH, s.d., p. 52), a partir dos restos materiais, ou melhor, das coisas. Desta forma, se a arqueologia é considerada a disciplina das “coisas”, como também pode se deixar afetar por esta atitude de descaso com a materialidade?

O que podemos observar com tudo isso é que o papel que cultura material tem na construção e constituição de humanos e sociedades ainda é nebuloso no debate arqueológico atual. Em síntese, a arqueologia processual deu ênfase a uma abordagem metodológica coletivista representando o materialismo vulgar no qual o comportamento humano era mais ou menos moldado pelas limitações do não-humano. A contra reação da arqueologia pós-processual favoreceu um individualismo metodológico que dá ênfase à representação individual na qual a evidência relativa à sociedade ou unidades sociais poderia ser deduzida. Assim, definimos a arqueologia como estudo da cultura material, incorporada aos princípios de estruturação que ambos criam e contêm agência humana. Neste sentido, estudos da cultura material como uma “ciência pós-disciplinar” incorporam ambas as metodologias de coletivismo e de individualismo metodológico nas suas pesquisas e, como tal ponte, a arqueologia processual e pós-processual, como reconhecimento do papel que materialidade vem constrangendo e criando o comportamento humano (OESTIGAARD, 2004, p. 79).

Miller aborda a humanidade como o produto da sua capacidade de transformar o mundo material na produção, no espelho do qual criamos a nós próprios. A centralidade da materialidade para a nossa forma de entender a nós mesmos pode equalizar e muito bem

surgir a partir de temas tão diversos como o amor²⁰³ ou a ciência e associadas às crenças, como a epistemologia do positivismo.

A chave teórica da cultura material desenvolvida na década de 1980 demonstrou que o mundo social foi constituído pela materialidade (BOURDIEU, 1977; APPADURAI 1986; MILLER 1987). Isto originou uma variedade de abordagens para a questão da materialidade variando desde a cultura material sendo tratada como um texto, como por exemplo, as abordagens feitas por TILLEY (1990, 1991) e as aplicações de modelos sociais psicológicos (DITTMAR, 1992). A materialidade passa, então, a ser a força que conduz por detrás das tentativas da humanidade de transformar o mundo a fim de compatibilizá-la às crenças de como o mundo deveria ser. Segundo Miller, “o hinduísmo e a economia não são apenas as crenças sobre o mundo, mas vastas forças institucionais que tentam garantir que as pessoas vivam de acordo com suas doutrinas através sacerdócios ou através de programas de ajustamento estrutural” (MILLER, 2010).

No seu trabalho *Consumo como cultura material* (2007) uma das questões abordadas por Miller é a crítica do materialismo que, segundo ele, seria “extraordinariamente” básica. O autor argumenta que, talvez, a expressão mais forte deste antimaterialismo venha na forma de várias religiões do Sul da Ásia, como o hinduísmo, o budismo e o jainismo, que tiveram um interesse muito mais profundo na centralidade do desejo e do materialismo para a condição de humanidade e a sua relação com o mundo do que o judaísmo, o cristianismo ou os ensinamentos clássicos.

“Nessas religiões talvez estivesse mais claramente desenvolvida a idéia de que a realização dos desejos através do consumo levaria ao desperdício da essência da humanidade em mero materialismo. Na Índia a evitação do materialismo, que veio cobrir praticamente todo envolvimento com o mundo material, tornou-se essencial para a busca pela iluminação espiritual. Qualquer esperança para um renascimento ou iluminação dependia do repúdio ao mundo material, que era visto como mais ou menos sinónimo de ilusão. Novamente essa oposição à cultura material estava associada a uma

²⁰³ Para Miller o ato de comprar, por exemplo, é transformado em uma abordagem que nos permite acesso à tecnologia do amor, da maneira como o cuidado e preocupação são expressados dentro do lar (Miller, 1998a). Um apelo é feito para uma análise da cadeia de mercadoria na qual o objetivo é desfeticizar a mercadoria e mostrar as ligações humanas que são criadas através do capitalismo, não para valorizá-las, mas para reconhecê-las e entender as responsabilidades que surgem quando nos beneficiamos enquanto consumidores através de preços baixos para o prejuízo de outros.

hierarquia, embora isto estivesse teologicamente sustentado no hinduísmo (DUMONT, 1972), enquanto emergia mais pela prática do budismo” (MILLER, 2007, p. 36).

A partir da produção literária de diversos autores (*Ibidem*) teria sido produzida uma noção duradoura na literatura de que indivíduos puros ou relações sociais puras são contaminados pela cultura de mercadorias. Na verdade, o ponto central do termo coloquial “materialismo”, segundo Miller, representaria um apego ou devoção a objetos que tomam o lugar de um apego e uma devoção a pessoas²⁰⁴. Assim, a maioria das abordagens de consumo tomava uma postura categoricamente anticultura material, vendo a própria materialidade como ameaça à sociedade, e, em particular, aos valores espirituais e morais. Contudo, ao analisarmos o trabalho de Miller percebemos sua preocupação em apresentar uma abordagem de cultura material em oposição ao que é imputado a ela. Segundo ele, “os estudos de cultura material trabalham através da especificidade de objetos materiais para, em última instância, criar uma compreensão mais profunda da especificidade de uma humanidade inseparável de sua materialidade” (*Ibidem*).

Em seu artigo, *Materiality: An Introduction*²⁰⁵, Miller propõe duas tentativas de teorizar materialidade. A primeira²⁰⁶ uma teoria vulgar das coisas simples como artefatos, e a segunda, uma teoria que afirma transcender inteiramente o dualismo de sujeitos e objetos²⁰⁷. Esta estaria engajada com teorias associadas com Bruno Latour e Alfred Gell, que procuram seguir caminho semelhante, mas com ênfase na natureza da agência. Isso é seguido por uma análise da materialidade e poder, incluindo afirmação para transcender a materialidade e uma consideração da relatividade da materialidade pela qual algumas coisas e algumas pessoas são vistas como mais material do que outras, levando finalmente a uma exploração da pluralidade de formas da materialidade. O autor aborda questões como a tendência para reduzir todos os problemas com a

²⁰⁴ Isso é importante para os estudos de cultura material como um todo, já que expôs uma ideologia subjacente na posição levada até o interesse acadêmico, que é potencialmente visto como uma ênfase errônea nos objetos ao invés das pessoas.

²⁰⁵ Ver http://www.ucl.ac.uk/anthropology/staff/d_miller/mil-8

²⁰⁶ Daniel Miller baseia-se na obra de Pierre Bourdieu, a fim de explicar que todos os dias as coisas materiais, e sua ordenação temporal e espacial são fundamentais para os processos de socialização e normalização. Assim, “cultura material”, forma uma estrutura poderosa e fundamental para qualquer sociedade.

²⁰⁷ O segundo movimento teórico de Miller evoca primeiro a tradição da dialética na filosofia alemã de Hegel a Marx e sobre pensadores marxistas do século XX,

materialidade através de uma reificação de nós mesmos, definida de diversas formas como o tema, como as relações sociais ou a sociedade. Em oposição a esta antropologia social, critica abordagens que vêem a cultura material como uma mera representação semiótica de alguma base de relações sociais.

Citando o arqueólogo Pedro Paulo Funari para quem a “arqueologia estuda a cultura iletrada, ou melhor, os aspectos da cultura que não são escritos, os objetos, as coisas, o mundo material usado e transformado pelos homens” (ORSER, 1992, p. 7), devemos assim, refletir acerca da importância da materialidade que nos rodeia, uma vez que podemos lhe atribuir a habilidade de agir como ponte não somente entre os mundos físicos e mentais, mas também, como ressalta Oestigaard (2004, p.23), entre consciente e inconsciente do ser humano. Neste sentido, nos deparamos com a ação e com o objeto, ou seja, a intencionalidade. A noção de intencionalidade propicia nova leitura nas relações entre objeto e ação e se faz eficaz na contemplação do processo de produção e de produção das coisas, considerados como resultado da relação entre o homem e o mundo, entre o homem e o seu entorno (SANTOS, 1997, p. 74). De acordo com o filósofo Franz Brentano não há pensamento sem um objeto pensado, nem apetite sem um objeto apetecido. “Cada vez que sentimos, há de existir algo na consciência como representado; de modo que esse determinado sentir implica esse determinado representar. E cada vez que apeteçemos [...] temos no pensamento aquilo que apeteçemos” (*Ibidem*).

Desta forma, retornamos a Latour quando este afirma ser um equívoco epistemológico herdado da modernidade, pretender trabalhar a partir de conceitos puros: de um lado encontraríamos Hobbes (ciência política e social) e do outro Boyle (as ciências naturais e exatas). Não devemos amarrar nossas teorizações a duas formas puras: de um lado, o objeto e do outro, a sociedade, já que “natureza e sociedade não são mais termos explicativos, mas, ao contrário, requerem uma explicação conjunta” (LATOUR, 1998, p. 108). Não podemos estudar a sociedade excluindo dela os artefatos, “na verdade o que chamamos de sociedade somente adquire concretude quando a enxergamos, simultaneamente como continente e como conteúdo dos objetos” (SANTOS, 1997, p. 77). Devemos propor outro modo de ver a realidade, um modo oposto ao trabalho de purificação, pois a realização concreta da história não separa o natural e o artificial, nem o natural e o político. Milton Santos declara que “no mundo de hoje é impossível ao

homem comum distinguir claramente as obras da natureza e as obras dos homens e indicar onde termina o puramente técnico e onde começa o puramente social” (*Idem*, p. 81). Os objetos com que lidamos diariamente são entes intermediários em que se associam “homens, produtos, utensílio, máquinas, moedas[...]” (M. AKHRICH *apud* SANTOS, op. cit. 82), estamos falando de híbridos.

3.3 A capacidade de ação social – as pessoas e as “coisas” tratadas simetricamente: um emaranhado de humanos e coisas uma complexa rede de inter-relação com uma série de entidades diversas – materiais, humanos, coisas e “espécies associadas”

Ao falar deste emaranhado de pessoas e de coisas e do motivo do tratamento simétrico a eles é necessário citarmos novamente a obra de Latour (2009), que propõe abandonar o mundo das representações modernas de objetos e sujeitos, e chegar aos quase-objetos, ou quase-sujeitos, ou seja, aos híbridos²⁰⁸.

A partir da proclamação de que *jamais fomos modernos* abre-se assim um “caminho do meio”, que dilui as fronteiras entre o pólo da natureza e da sociedade, entre os vencedores e vencidos ou entre a verdade e erro. Desta forma, haveria apenas os híbridos, que não estariam bem assentados nem no pólo da natureza, tampouco no da sociedade, nem no pólo dos sujeitos, tampouco no dos objetos.

De fato, as práticas de purificação, que se buscava na modernidade a fim de se obter meios pelos quais os coletivos – separadamente humanos e não-humanos – pudessem se ampliar e progredir só conseguiu o seu contrário: a mistura deles, pelas práticas de tradução. Assim, esse termo *tradução*, como já mencionado no capítulo anterior, é central nos trabalhos de Bruno Latour, deve ser lido como o processo de transformação que determinado fato ou ator vai sofrendo ao passar de “mão em mão” na rede – e devemos lembrar que as redes não são um meio para transportar algo ou alguma coisa de maneira intacta, elas são transformadas e transformam o que por elas passa, já que o

²⁰⁸ Em grego, “*hybris*” significa excesso, exaltação, aquilo que ultrapassa os limites de qualquer cânone. O termo “híbrido”, em acepção biológica, remonta a Plínio, que o usou para designar o fruto do acasalamento entre a porca e o javali, dois animais do mesmo gênero de suínos “híbridos”, Latour utiliza este conceito (1994) para definir objetos constituídos de natureza e cultura.

que passa, também associa e gera efeito. Tradução então “significa deslocar objetivos, interesses, dispositivos, seres humanos implicando em desvio de rota, invenção de um elo que antes não existia e que de alguma maneira modifica os elementos imbricados. As cadeias de tradução referem-se ao trabalho pelo qual os atores modificam, deslocam e transladam os seus vários e contraditórios interesses” (FREIRE, 2006, P. 51). Destaca-se aqui o potencial de ação presente nas redes, onde humanos e não-humanos estariam agindo, transformando, traduzindo-se mutuamente.

Sob este prisma, as naturezas são tão naturais quanto sociais, enquanto que as sociedades são tão sociais quanto naturais, uma vez que se intercedem, e que promovem esses coletivos de humanos e não-humanos. Somos tentados a compreender que os pólos podem associar-se apenas com eles próprios: humanos com humanos, da mesma forma que objetos, com objetos. Quando arriscamos uma associação de pólos, tendemos a reduzir um em outro. O desafio é pensar em coletivos de humanos e não-humanos de maneira simétrica, sem submissão, sem redução e especialmente sem evocar essências. No entanto, e em especial, mais do que considerar que não haveria separação entre o pólo da natureza de um lado e aquele das sociedades de outro, é preciso mesmo redefinir o que seria uma sociedade e até mesmo, de modo mais amplo, o social.

Desta forma, ao passo em que muitos cientistas tendem a chamar o “social” como uma coisa homogênea, em especial da ordem dos humanos, Latour (2007), sugere que se pense em associações entre elementos heterogêneos.

“Em outro sentido, a palavra “social” não deve designar coisas em si, ou por si só “sociais”, mas deve ser pensada como o tipo de conexão entre elementos que não são sociais por si mesmos – tanto humanos, como não-humanos, simetricamente. Isso ajuda a compreender porque o “social”, ou “sociedade” para Latour (2007), não são domínios, mas sim movimentos e conseqüentemente a sociologia, ou a antropologia devem ser compreendidas como aquelas disciplinas cujos domínios de conhecimento, não são um domínio, mas movimentos de conexões entre elementos, humanos e não-humanos, em interação e simetricamente dotados de agência – neste caso, não mais entre sujeitos e objetos, mas *entre sujeitos*” (SEGATA, 2010).

Para Latour, o humano não deve ser pensado por contraste às coisas, deve-se pensar a existência de quase-objetos e quase-sujeitos em vez de pensar em uma pura liberdade da

existência humana e em objetos práticos e inertes. Assim, não existiria natureza de um lado e sociedade de outro, as duas não constituem pólos distintos.

Neste sentido, o grande desafio das ciências sociais seria o de incorporar as dinâmicas do mundo biofísico dentro de sua prática, bem como, as ciências naturais encaram o desafio inverso: no seu entendimento dos distintos ciclos naturais teria que levar em conta o mundo humano e suas estruturas políticas e socioeconômicas. Uma das saídas a essa dificuldade consiste na proposta de eliminar de vez a distinção entre natureza e cultura. Como já foi dito, o que existe são elementos mistos, "*cyborgs*", compostos do orgânico, do técnico, do mítico, do textual e do político, como propõe Haraway (1992, p. 42). Já Latour (2004, p. 373) cunha o conceito de "coletivo" como "um procedimento para ajuntar as associações de humanos e não-humanos". Rabinow (1992) argumenta que estaríamos entrando na época da "biossocialidade" na qual a natureza se tornará artificial enquanto a cultura se tornará natural²⁰⁹. Outra saída a esse impasse é a elaboração de sínteses transdisciplinares nas quais os aportes de disciplinas localizadas em ambos os lados da divisa natureza/cultura são analisados dentro de um marco teórico unificado (GOODMAN e LEATHERMAN, 1998). Assim, é possível afirmarmos que a ciência contemporânea está cheia de *cyborgs* - criaturas que são simultaneamente animal e máquina, que povoam mundos ambigualmente naturais e produzidos.

Portanto, ao dizer que a obra humana constitui-se no ato de fabricar coisas²¹⁰, o processo de "*cyborgização*" contemporâneo nada mais é que a continuação irrefutável dessa ordem à parte formada pelo homem, de sua saída da natureza na construção desta "segunda ordem artificial". A cultura emergente é assim, resultado de um processo de artificialização da natureza (LEMOS, 2010). Se os humanos fazem as coisas, também as coisas (os objetos, os não-humanos, ou melhor, os "quase-sujeitos", "quase-objetos") fazem os humanos, ou ainda: "há tanto uma história social das coisas quanto uma história 'coisificada' dos humanos" (LATOUR, 1994). Isto equivale a afirmar que é simetricamente interessante "tanto a história do envolvimento dos humanos na

²⁰⁹ Este conceito nos revela certa radicalidade antropocêntrica na medida em que postula que os seres humanos podem deixar sua marca em todo do mundo biofísico. O Sol, a força da gravidade, as forças eletromagnéticas, os buracos negros, a Via Láctea, entre outros, podem existir muito bem sem os seres humanos e, portanto, não são nem *cyborgs*, nem coletivos, nem vivem na época da biossocialidade.

²¹⁰ Desde a formação das primeiras sociedades, a questão da artificialidade surge através da intervenção do homem na natureza criando um mundo de coisas produzidas artificialmente.

construção dos fatos científicos quanto o envolvimento das ciências na feitura da história humana” (*Idem*). A constituição moderna forneceu aos modernos a ousadia de mobilizar coisas e pessoas em uma escala que seria proibitiva sem ela. Esta modificação na escala não foi conquistada como eles esperavam através da separação de humanos e não-humanos, mas pela sua **mistura**. Apesar de a produção científica almejar cumprir as exigências da modernidade purificando seus seres, o que vemos é uma propagação de híbridos. Na modernidade tudo passou a ser permitido, desde que não apareçam em um momento qualquer como elemento da “sociedade real”. A tentativa moderna de purificar os domínios natural e humano fracassou e através da prática da mediação foi permitida aos modernos a criação de “monstros”²¹¹, pois estes não existiam socialmente e suas conseqüências permaneciam inimputáveis²¹².

“Este crescimento é, por sua vez, facilitado pela idéia de uma natureza transcendente – contanto que permaneça mobilizável – pela idéia de uma sociedade livre – contanto que permaneça transcendente – e pela ausência de toda e qualquer divindade – contanto que Deus fale ao coração. Enquanto seus contrários permanecem simultaneamente presentes e indispensáveis, e o trabalho de mediação multiplicar os híbridos, estas três idéias permitem a capitalização em grande escala. Os modernos pensam que só conseguiram tal expansão por terem separado cuidadosamente natureza e sociedade (e colocado Deus entre parênteses), quando na verdade só o fizeram por terem misturado massas muito maiores de humanos e não-humanos, sem colocar nada entre parênteses e sem proibir qualquer tipo de combinação!” (LATOUR, 1994, p.46)

Assim, o ‘sucesso’ dos modernos veio de seu efeito colateral mais indesejável: da proliferação de híbridos. Tanto Latour como Michel Serres chamam os híbridos de quase-objetos, “porque não ocupam nem a posição de objetos que a constituição prevê para eles, nem a de sujeitos, e porque é impossível encurralar todos eles na posição mediana que os tornaria uma simples mistura de coisa natural e símbolo social” (*Ibidem*, p. 54). Os quase-objetos seriam como os *cyborgs*, quase-humanos e quase-natureza ao mesmo tempo.

A proliferação dos quase-objetos foi amparada por três estratégias diferentes: 1- a separação cada vez maior entre natureza (as coisas em si) e a sociedade (os homens-

²¹¹ Estes seriam o resultado da mistura entre natureza e cultura.

²¹² Sobre esta criação Latour afirma que “aquilo que os pré-modernos sempre proibiram a si mesmos, nós podemos nos permitir, já que nunca há uma correspondência direta entre a ordem social e a ordem natural” (LATOUR, 1994, p. 47).

entre-eles); 2- a autonomização da linguagem ou do sentido; 3- a desconstrução da metafísica ocidental. A partir desta proliferação de objetos que não podem mais ser considerados nem totalmente naturais, nem totalmente sociais é que questionamos a radical separação entre natureza e cultura produzida pelo mundo moderno. Segundo Latour, nunca paramos de criar esses híbridos, apenas deixamos de assumi-los. A questão central na análise do autor (1994) é a criação dos híbridos - que são a chave para sua antropologia do mundo moderno. Como já mencionamos, com sua proliferação vemos abalado o quadro institucional moderno dificultando a manutenção desses (os híbridos) em seu devido lugar e sabotando, assim, o trabalho de purificação. É neste sentido, que Latour é se mantém categórico ao afirmar que os “modernos foram vítimas do próprio sucesso” (*op. cit.*, p. 53). Seria necessário criar um novo princípio de classificação para dar conta dos híbridos, sem classificá-los como intermediários nem negar a sua existência.

Latour enfatiza que a Sociedade Moderna fabricou os híbridos, misto de natureza e cultura e que estes, por sua vez, fabricam coletivos, agenciamentos, laços sociais. Assim, propõe que maneira de escapar de toda dicotomia consiste em considerar todos os elementos a um só tempo: natureza das coisas, técnicas, ciência, economias e inconscientes. Os coletivos são compostos pelo encontro da ciência e da política produzindo um corpo social que se redefine a cada nova formação híbrida. Diz o autor:

“Os saberes e os poderes modernos não são diferentes porque escapam à tirania do social, mas porque acrescentam muito mais híbridos a fim de recompor o laço social e de aumentar ainda mais sua escala. Não apenas a bomba de vácuo, mas também os micróbios, a eletricidade, os átomos, as estrelas, as equações de segundo grau, os autômatos e os robôs, os moinhos e os pistões, o inconsciente e os neurotransmissores. A cada vez, uma nova tradução de quase-objetos reinicia a redefinição do corpo social, tanto dos sujeitos quanto dos objetos” (LATOUR, 2005, p.106-107).

Portanto dizemos que a modernidade é muitas vezes definida através do humanismo, seja para saudar o nascimento do homem, seja para anunciar a sua morte, mas esquece, entretanto, do nascimento conjunto da não humanidade das “coisas” dos ‘objetos’ e das ‘bestas’,

“[...] e o nascimento, tão estranho quanto o primeiro, de um Deus suprimido, fora do jogo. A modernidade decorre da criação conjunta dos três, e depois da recuperação deste nascimento conjunto e do

tratamento separado das três comunidades, enquanto que embaixo, os híbridos continuavam a multiplicar-se como uma consequência direta deste tratamento em separado. É esta dupla separação que precisamos reconstituir entre o que está acima e o que está abaixo, de um lado, entre os humanos e os não-humanos, de outro” (LATOUR, 1994, p.19).

O trabalho de purificação, de cada um destes pólos resultou nas ciências naturais e nas ciências humanas contemporâneas. A constituição moderna ganhou concretude, explicando o que era objetivado por estas ciências, mas esquecendo-se de tudo que estava nos extremos “coisificados”. Estes objetos do meio, os híbridos, foram assim abandonados ao limbo.²¹³

Para Latour (1994) a intensidade da mobilização dos coletivos multiplicou “os híbridos” a ponto de tornar impossível, para o quadro constitucional que simultaneamente nega sua existência por considerá-los vertiginosos, encaixá-los em categorias de natureza ou de cultura. A constituição moderna viu-se afogada pelos mistos cuja experimentação permitia, uma vez que dissimulava as consequências desta experimentação no fabrico da sociedade. Então, podemos afirmar que o olhar moderno separa o mundo entre estes dois pólos, sendo a figura do híbrido seu produto incontornável. Os produtos, as criaturas dos humanos, estes quase-objetos - o teorema de Pitágoras, o heliocentrismo, a vacina de Pasteur, a bomba atômica, o computador, entre outros, são o *outro* “outro” analisado por Latour²¹⁴ e Donna Haraway²¹⁵. O autômato é assim, a figura por excelência do híbrido, simultaneamente objeto técnico e objeto filosófico. A função de purificação é que produz a distinção radical entre o mundo social e o mundo natural. Segundo Latour (1994), na base do mundo moderno está a separação entre natureza e cultura, ambas constituídas como pólos equidistantes cujos objetos poderiam ser atribuídos – frutos da natureza ou da cultura. Porém, o que os modernos não esperavam era que esta divisão pudesse produzir elementos que não poderiam ser identificadas com

²¹³ Este lugar intermédio, entre o céu e o inferno; esta mansão de almas que morrem sem mérito, nem demérito, onde habitam as almas dos inocentes, dos sem batismo, segundo a teologia medieval (LE GOFF, 1999).

²¹⁴ Latour fala na invisibilidade dos híbridos; as práticas de mediação, os espaços entre as instâncias, permitiram todos os tipos de recombinação, ignorando suas repercussões sobre a sociedade, uma vez que não tem reconhecimento social.

²¹⁵ Em seu Manifesto para os *Cyborgs*, propõe uma ficção irônica, fiel ao feminismo, ao socialismo e ao materialismo. Segundo a autora o *cyborg* é “um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura tanto da vida social quanto da ficção” (1991, p. 149). Tanto para ela como para Latour as ‘coisas’ estariam bastante misturadas, apesar da nossa insistência em negar sua existência.

esta clareza por serem resultado de uma mistura de natureza e cultura, que a modernidade não consegue dar conta devido à rapidez em que tais estruturas são produzidas (daí a dificuldade de encaixá-las em um pólo ou outro), chamadas por nós de “híbridos”.

Com a divisão entre natureza e cultura foi produzida outra divisão além dos dois pólos: no pólo da cultura, concentraram-se os humanos, e no da natureza, os não-humanos (1994) e, entre os pólos de natureza e cultura, de humanos e não humano estaria o espaço onde se daria a produção de “objetos”, um espaço de mediação em que proliferam estes mistos. Assim, a constituição moderna²¹⁶ produziu uma separação entre o mundo das coisas e o dos sujeitos ou, de outro modo, dos humanos e não-humanos tentando, através do processo de purificação, – encaixando o objeto num pólo ou outro – reparar estas entidades híbridas. Só que, paradoxalmente, são produzidas mais entidades híbridas, mais misturas de humanos e de não-humanos, de natureza e de cultura e, mesmo assim, apesar da grande quantidade de híbridos que são produzidos a partir dessa mistura, os modernos se esforçam para tentar purificá-los. E, para sustentar a completa separação do mundo dos humanos e dos não-humanos, também tem que existir uma separação entre o mundo dos híbridos e o processo de purificação, a fim de não aparecer a simetria entre os mesmos.

²¹⁶ Segundo Latour, a constituição moderna é um regimento implícito a envolver a atitude moderna de separação, em pólos, do propriamente humano e do propriamente não-humano. Sendo assim, funda-se uma dicotomia entre natureza e cultura. De um lado, focaliza-se a natureza como exterior ao humano; e, de outro, um soberano campo político, cultural, dos humanos entre si a construir naturezas. Esta constituição apresenta garantias contraditórias, fazendo apelo à imanência e à transcendência concomitantemente. Dependendo do pólo em que nos situamos, “*a natureza não é uma construção nossa: é transcendente*” (Latour, 1994: 37) e a “*sociedade é uma construção nossa: ela é imanente*” (Latour, 1994: 37). Este é o primeiro paradoxo constitucional moderno. O segundo paradoxo é que “*nós construímos artificialmente a natureza no laboratório: ela é imanente*” (Latour, 1994: 37) e “*não construímos a sociedade, ela é transcendente e nos ultrapassa*” (Latour, 1994: 37). Por fim, a constituição moderna se configura com três garantias:

“1ª garantia: ainda que sejamos nós que construímos a natureza, ela funciona como se ~~nós~~ não a construíssemos;.

2ª garantia: ainda que não sejamos nós que construímos a sociedade, ela funciona como se ~~nós~~ a construíssemos;

3ª garantia: a natureza e a sociedade devem permanecer absolutamente distintas; o trabalho de purificação deve permanecer absolutamente distinto do trabalho de mediação”(Latour, 1994, p. 37). Às três garantias anteriores, Latour acrescenta mais uma: o Deus suprimido. A simetria entre os pólos seria evitada através da figura de um Deus transcendente trazido para o campo da imanência, a fim de justificar a predominância de um pólo ou de outro.

“Os artefatos participam nos coletivos pensantes: da caneta ao aeroporto, dos alfabetos à televisão, dos computadores aos sinais de trânsito. É preciso perceber as grandes máquinas híbridas constituídas de pedras e humanos, tinta e papel, palavras e estradas de ferro, redes telefônicas e computadores: estes grandes monstros heteróclitos que são as empresas, as administrações, as usinas, as universidades, os laboratórios, as comunidades e coletivos de todos os tipos” (LÉVY, 1998, p.191).

No entanto, somos advertidos que os híbridos são considerados comumente como misturas de formas puras (LATOUR, 1994). Assim, dos híbridos, é comum a procura do que é proveniente dos sujeitos (ou da sociedade) e o que é proveniente dos objetos. Contudo, não há uma natureza transcendental, exata, verdadeira e povoada de entidades (*coisa-em-si*) que foi um dia descoberta pelos humanos. Nem há um social, um espaço puro do humano (*humanos-entre-eles*), que não seja também constituído pelos objetos, pela linguagem, e pelos sentidos e razão, nem sempre capturados na linguagem. O autor propõe modificação do lugar do objeto e do sujeito ao tirá-los de sua posição de *coisa-em-si*, para levá-los ao coletivo (os coletivos sócio-técnicos) sem, contudo, aproximá-los da Sociedade (OLIVEIRA, 2005, p. 57).

Pierre Lévy é outro teórico que sustenta posição semelhante. Propõe dar fim à polarização - humanos e máquinas, esquivando-se das oposições simplistas que colocam de um lado os humanos e de outro as máquinas. Lévy defende a idéia de um coletivo pensante de humanos-coisas. Esse coletivo, humanos-coisas seria dinâmico, repleto de singularidades atuantes, e subjetividades mutantes totalmente afastados do sujeito da epistemologia e das estruturas formais, linguagem, sociedade, entre outras (LÉVY, 1998).

Em seu livro *As tecnologias da inteligência*, Lévy afirma que a distinção feita entre um mundo objetivo inerte e sujeitos-substâncias que são os únicos portadores de atividade e de luz está abolida e que “é preciso pensar em efeitos de subjetividade nas redes de interface e em mundos emergindo provisoriamente de condições ecológicas locais” (LEVY, 1998, p.161). Revela seu posicionamento com tendência à filosófica francesa representada pelos autores como Deleuze e Guattari, as redes de Latour ou de Callon.

“(…) Como os rizomas de Deleuze e Guattari, as redes de Latour ou de Callon não respeitam as distinções estabelecidas entre coisas e pessoas, sujeitos pensantes e objetos pensados, inerte e vivo. Tudo o que for capaz de produzir uma diferença em uma rede será

considerado como um ator, e todo ator definirá a si mesmo pela diferença que ele produz. Esta concepção do ator nos leva, em particular, a pensar de forma simétrica os humanos e os dispositivos técnicos. As máquinas são feitas por humanos, elas contribuem para formar e estruturar o funcionamento das sociedades e as aptidões das pessoas, elas muitas vezes efetuam um trabalho que poderia ser feito por pessoas como você ou eu. Os dispositivos técnicos são, portanto realmente atores por completo em uma coletividade que já não podemos dizer puramente humana, mas cuja fronteira está em permanente redefinição” (LÉVY, 1998, p.137).

Neste trecho, Lévy chama à atenção para uma percepção de ator diferente da concepção tradicionalmente trabalhada nas ciências humanas, ou seja, aquela que relaciona ao humano toda fonte de ação. Para ele, o ator é caracterizado pela heterogeneidade de sua composição, de humanos e não-humanos, podendo ser qualquer pessoa, instituição ou coisa que produza efeitos no mundo e sobre ele mesmo. A palavra ator ganha nova dimensão, indicando “acoplamentos” heterogêneos que produzem efeitos, que constituem agências (OLIVEIRA, 2005, p. 58)

Para Latour, é com o kantismo que a constituição recebe sua formulação canônica: o que era simples distinção, uma frágil separação de dois artifícios epistemológicos, Sociedade e Natureza, transforma-se em uma separação total, uma revolução copernicana. As *coisas-em-si* tornam-se inacessíveis enquanto que, na outra dimensão, o sujeito transcendentaliza-se, distanciando-se infinitamente do mundo. O conhecimento só é possível no ponto mediano, no ponto dos fenômenos, através de uma aplicação das duas formas puras: da *coisa-em-si* e do sujeito. Os híbridos ainda têm sua cidadania garantida, mas apenas enquanto mistura das formas puras, em proporções estabelecidas segundo uma arquitetura de categorias de pensamento. As mediações para esta apreensão do fenômeno, nada mais fazem do que traduzir as formas puras, as únicas efetivamente reconhecíveis.

“Latour propõe para acolher estes objetos híbridos, a formalização de um espaço que não é mais o da *Flatland*²¹⁷ de Abbott, neste caso definida pelas duas dimensões (Sociedade-Natureza) da constituição da modernidade, uma vez que preenche uma terceira dimensão, que justamente esta constituição pretendia reduzir ao seu plano, através da purificação. Ou seja, não se trata de subverter as práticas da purificação, mas acrescê-las das práticas da mediação; estas últimas,

²¹⁷ Escrita em 1884 pelo inglês Edwin Abbott, “*Flatland: Um Romance de Muitas Dimensões*” é uma novela satírica na qual Abbott usou o ficcional mundo bidimensional de Flatland para oferecer observações apontadas na hierarquia social da cultura vitoriana.

em se realizando *pari passu*²¹⁸ com as primeiras permitem a elevação do plano da *Flatland*, imposta pela Razão Moderna, em busca da construção de uma epistemologia capaz de abarcar os híbridos” (CASTRO, 2009).

Neste sentido, esta terceira dimensão, capaz de abarcar o elemento híbrido tratando-o de forma simétrica, entendendo como este contribui para formar e estruturar o funcionamento das sociedades e as aptidões das pessoas permite-nos identificar nos azulejos na igreja da Saúde este elemento misto, o nosso híbrido. A partir da análise realizada na igreja vemos que os painéis de azulejos que revestem as paredes da edificação não podem ser vistos apenas enquanto objetos construtivos ou de decoração, nem tampouco apenas representações de uma cultura, eles são uma mistura de tecnologia e de sociedade, na qual não identificamos apenas a *coisa-em-si* ou o *sujeito-em-si*. Assim, ao pesquisar o processo de produção de fatos científicos, nos baseamos no conceito proposto por Latour (2001) redes sócio-técnicas. [...] Tais redes são formadas através da reconstituição da trajetória dos quase-objetos, ou seja, dos híbridos que não estão nem no domínio da natureza nem no domínio da sociedade. Assim como Latour (2001) trata os fatos científicos como híbridos, é possível traçarmos um paralelo definindo os painéis de azulejos da igreja da Saúde como quase-objetos, que não seriam nem apenas representações da tradição judaico-cristã, nem somente materialidade. Caberia a esta análise perseguir o processo de produção destes instrumentos, observando as translações sofridas na cadeia de mediações em que tais artefatos são constituídos.

Mas o que ou quem é este híbrido? Ao nos determos em uma observação mais detalhada sobre estes azulejos, não são os traços estilísticos ou de decoração que nos chamou a atenção, mas a temática empregada na sua confecção. Assim, a partir desta análise consideramos que estes poderiam ser indícios da perpetuação de uma tradição judaica preservada e transmitida ocultamente por cristãos-novos, judaizantes ou não. Percebemos a partir de tais artefatos, o aspecto híbrido que conduziu a vida do cristão-novo, uma estratégia de preservação e, muitas vezes, de uma espécie de resistência velada, já que este exteriormente este era igual ao cristão-velho. Em aparência nada os distinguia do restante da sociedade, vestiam-se da mesma maneira, suas casas e objetos

²¹⁸ *Pari passu* é uma expressão latina que significa "ao passo de", "simultaneamente", "a par", "ao mesmo tempo", e por extensão também "verdadeiramente", "sem parcialidade", comumente utilizados como jargões de direito (Vide http://pt.wikipedia.org/wiki/Pari_passu).

eram iguais aos do restante da população, entretanto, era diferente no seu interior, na sua crença e na sua cultura. Era assim, um misto, um híbrido, produzido a partir das diferenças que passaram a ser reforçadas a partir em 1540, quando muitos judeus fugiram de Portugal²¹⁹ para o Brasil após o primeiro auto-de-fé²²⁰, ocorrido em Lisboa quando da prisão de vários cristãos-novos que tentaram impedir o estabelecimento da Inquisição através de subornos às autoridades inquisitoriais. Mesmo havendo maior tolerância com relação às práticas religiosas em Portugal, passou a ser fundamental que os judeus que desejassem continuar a viver em terras portuguesas se convertessem e passassem a ser fiéis observadores dos preceitos religiosos comuns à fé cristã. Contudo, apesar da situação de conversão, os cristãos-novos, sofreram com o preconceito e com a perda de muitos direitos, como o de exercer cargos públicos ou militares, de serem sacerdotes ou professores universitários²²¹. Fiscalizados por agentes da Inquisição, não poderiam realizar abertamente suas práticas religiosas, pois se fossem descobertos praticando estes costumes judaicos sofreriam as penas cabíveis ao delito cometido. Assim, era necessário encontrar uma forma silenciosa, oculta de preservar as suas tradições sem, contudo, correr o risco de ser descoberto.

O judeu, historicamente, passou a ser *diabolizado*, perseguido e execrado na sociedade, pois a diferença importante para a definição da sua identidade foi a mesma que o condenou à exclusão e ao martírio. Se voltarmos os olhos para o presente, observaremos que ainda hoje permanece a tendência a repudiar as formas culturais distintas daquelas as quais nos identificamos. “Ela repousa em fundamentos psicológicos sólidos. Prefere-se rejeitar para fora da cultura, colocando na natureza, tudo que não se conforma a norma que rege nossa vida” (ARRUDA, 1997). Mesmo após a conversão a religião católica, este judeu, não consegue extinguir a “mácula de sangue” pela qual ele foi condenado e transformado em um “outro”, mesmo após quase dois séculos de conversão esta “mistura” é que ainda era identificado. Portanto, ele não

²¹⁹ A partir de 1492, a presença dos judeus em Portugal foi bastante desejável e importante para o processo de expansão portuguesa.

²²⁰ A expressão *auto de fé* refere-se aos rituais de penitência pública ou humilhação aos quais eram submetidos os judeus pelo Tribunal da Inquisição, principalmente em Portugal e Espanha. As punições dos condenados iam desde a obrigação de usar o “*sambentino*” – espécie de capa, passando a ordens de prisão, ou “relaxado ao braço secular” - um eufemismo utilizado pelo Santo Ofício, que significava a morte pelo fogo executado pelo poder civil, e não pela Igreja. (SILVA, 1995, p. 25).

²²¹ Este assunto será tratado de forma mais detalhada no Capítulo 4.

era nem judeu, nem tão pouco cristão, e sim uma mistura denominada cristão-novo, ou ainda, em muitos casos definido pejorativamente pelo termo marrano²²², que significa porco, impuro, ou seja, aquele que mesmo depois de convertido continuava impuro por se manter fiel à antiga religião (NOVINSKY, 1992, p 34). Marrano era o homem com práticas judaicas dentro de casa, mas fora se dizia cristão vivendo, então, mergulhado no sincretismo resultante do imbróglio entre estas duas crenças. Para entender esta mistura é essencial conhecer a maneira como pensavam, como atuavam no mundo e como perseguiam as estratégias sociais em direção ao futuro que, simultaneamente, têm suas raízes no passado.

Para compreendermos este contexto lançamos mão da abordagem “Polyagentive archaeology”²²³. O objetivo dessa arqueologia proposta por Normark é o de lidar com os diferentes tipos de “agenciamentos múltiplos”, focando o processo de interação entre os próprios agentes e onde o humano, não necessariamente, atua de forma dominante. Analisando esta proposta, Cvijovic (2006, p.13) observa que não se trata de excluir o humano ou de diminuir seu papel como agente, mas de buscar uma nova abordagem sobre algo que remete ao “quasi-objeto” e que não pode ser considerado como já dado. Por esse conceito o autor refere-se àquilo que constitui o que não podemos ver na materialidade através daquilo que a arqueologia trabalha: ser humano, práticas, culturas, organizações sociais e cosmologias²²⁴. Em outras palavras, o autor remete à idéias e construções que fazem mais sentido para nós mesmos do que para os que viveram no passado.

Para a abordagem do passado, a “Polyagentive archaeology” argumenta que o seu estudo deve direcionar-se para as “tendências” – inclinações – no interior das quais podemos perceber como o virtual é transformado em atual e como a materialidade por si, os “agentes múltiplos” e sua habilidade de agenciar, influenciam o mundo em torno (SAMPAIO, 2008, p. 22).

²²² Marrano é uma palavra de origem espanhola, tem sido utilizada no mesmo sentido de cripto-judeu (Ver Novinsky, 1992).

²²³ Esta abordagem concebe a capacidade que todas as coisas materiais e imateriais possuem de serem “polyagents”, isto é, “agentes múltiplos”. Estes agentes remetem a qualquer entidade física capaz de afetar o seu entorno e que está em constante interação com outros “agentes múltiplos” e, conseqüentemente, com o próprio mundo. Nesse caso, essa habilidade é igualmente chamada de “polyagency”.

²²⁴ Essa enumeração corresponde aos exemplos dados pelo autor (CVIJOVIC, 2006, p.13).

Como já mencionado no Capítulo anterior, compreendemos que as coisas materiais afetam o humano e não somente o contrário. Uma construção ou uma conformação natural passa por diferentes momentos de atualizações decorrentes de ideologias, todas são cambiantes e se desfazem, deixando apenas a matéria com a virtualidade de seus “agentes múltiplos” ou, segundo Bergson, a habilidade da duração e do vir a ser (CVIJOVIC, 2006, p.15).

Compactuando como o entendimento de que os vestígios materiais sejam objetos mudos por não nos interpelarem diretamente, Cornell e Fahlander (2002, p.23) traduziram virtualidade apoiados nesta concepção. Para ambos a “coisa” escapa às nomeações o que nela permanece é um vasto potencial de significados, que nome algum será capaz de conter em razão de sua condição virtual que é um incessante devir, a existência da arqueologia e fazendo dela própria um “agente múltiplo” atuando sobre a virtualidade.

CAPÍTULO IV – A RELIGIOSIDADE MARRANA

Em Portugal, reino que absorveu judeus expulsos da Espanha, permitiu por vinte anos que estes observassem sua religião, desde que não chamassem a atenção da população cristã e que cumprissem com suas obrigações católicas. Entretanto, após a conversão decretada por D. Manoel em 1497, a religião judaica foi relegada à clandestinidade. Assim, celebrações que originalmente eram voltadas para o mundo exterior, para a rua, como o Purim e o Sucot (ou Capitão, como o chamavam os sefaradim), foram esquecidas ou tiveram que ser redefinidas para que sua observância não levantasse suspeita. Com a Inquisição, esta clandestinidade tornou-se subversão e o judaísmo, heresia. Visto a proibição de registros escritos, o judaísmo vivenciado pelos cristãos-novos passou a ter sua memória religiosa baseada principalmente na observância e na transmissão oral de conhecimento por gerações, o que facultou o distanciamento do sentido religioso de certos preceitos e rituais tradicionais (SEVERS, 2008).

4.1 – Objetos de memória na Igreja da Saúde – o invisível através do concreto

Ao caracterizar a memória, o historiador francês Pierre Nora a separa em dois tipos: uma memória tradicional (imediate) e uma memória transformada por sua passagem em história. "À medida que desaparece a memória tradicional, nós nos sentimos obrigados a acumular religiosamente vestígios, testemunhos, documentos, imagens, discursos, sinais visíveis do que foi" (NORA, 1993, p.15). É através desta memória transformada em história, desta memória oficial, que se estabelecem os 'lugares de memória' (*Ibidem*). Por 'lugares de memória' se entende:

“museus, arquivos, cemitérios e coleções, festas, aniversários, tratados, processos verbais, monumentos, santuários, associações [...]. os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais (*Idem*, p.13).

Convicto de que no tempo em que vivemos os países e os grupos sociais sofreram profunda mudança na relação que mantinham tradicionalmente com o passado, Nora acredita que uma das questões significativas da cultura contemporânea situa-se no entrecruzamento do respeito ao passado – seja ele real ou imaginário – e do sentimento

de pertencimento a um dado grupo, da consciência coletiva e da preocupação com a individualidade, da memória e da identidade²²⁵. Para Pierre Nora, os ‘lugares de memória’ são primeiramente, **lugares** em uma tríplice acepção: **lugares materiais** onde a memória social está baseada e pode ser apreendida pelos sentidos; **lugares funcionais** nos quais predomina a função de alicerçar memórias coletivas e **lugares simbólicos** em que a memória coletiva se expressa e se revela. São, portanto, lugares impregnados de um anseio de memória. Não é um produto espontâneo e natural, mas sim uma construção histórica e, o interesse em seu estudo vem, exatamente, através do seu valor como documentos e monumentos reveladores dos processos sociais, dos conflitos, das paixões e dos interesses que, conscientemente ou não, os revestem de uma função icônica. Os lugares de memória são, antes de qualquer coisa, restos “[...] são rituais de uma sociedade sem ritual, sacralidades passageiras em uma sociedade que dessacraliza, ilusões de eternidade.” (NORA, 1993) A memória assim, pode ser utilizada como forma de justificar o poder dentro de um meio social (FOUCAULT, 1981, p. 174), o que afinal, é a função do que Nora chama de lugar de memória²²⁶.

A memória é processo da “ordem dos vestígios” e “releitura desses vestígios” ²²⁷ (LE GOFF, 1984, p. 11) apresentando propriedades de conservação/persistência e atualização de certas informações, pois o conhecimento do passado está em estado virtual de evocação. A memória também possui papel de comunicação entre as gerações, pois realiza a transmissão de um modelo existencial/normativo (do mundo natural associado ao social) à maneira da já citada passagem da recordação (LIMA, 2010). Comporta, ainda, o conjunto das Manifestações Culturais relacionadas aos comportamentos sociais (agir/práticas coletivas) e às mentalidades (pensar/representações mentais coletivas) e, retornando à fala de Bourdieu (1989), pode-se dizer que sua ambiência envolve o relacionamento simbólico das estruturas mentais e sociais.

²²⁵ Cf. Entrevistas com Pierre Nora em www.eurozine.com e em www.gallimard.fr.

²²⁶ Dentre os mais diversos autores que contribuíram para a discussão de Pierre Nora destacamos Michel Foucault, o qual afirma que mais importante do que responder “o que é poder” é necessário refletir sobre seus mecanismos, seus efeitos, suas relações em diferentes níveis da sociedade.

²²⁷ Em seus escritos, Le Goff não só destaca o interesse da memória pela História como estimula o estudo da primeira como forma de servir ao presente e ao futuro, construindo uma relação simbiótica entre ambas.

O conceito de ‘lugares de memória’ busca responder ao problema da perda das identidades nacionais e comunitárias que garantiam a conservação e a transmissão de valores, e que denomina meios de memória. Instituímos lugares para ancorar a memória, para compensar a perda dos meios de memória, como um modo de reparar o dano. Subentende-se aqui o lamento pelo esfacelamento das tradições assim como a crença de que devemos compensar essa perda. Ou seja, o argumento de Nora é compensatório, e se baseia na idéia de que os modos de vida perdidos são os modos certos de viver, ou, ao menos, “memoráveis”.

Assim, nos apropriamos das palavras de Henry-Pierre Jeudy quando este questiona sobre “O que seria da memória sem o esquecimento? O que seria de um monumento sem ruína? E o que seria de um trabalho de luto sem o sonho?” Henry-Pierre Jeudy²²⁸ considera que as representações das diferentes culturas nos são apresentadas como objetos a serem percebidos, lidos e estudados. Para a imaginação histórica, há a necessidade de dar sentido ao material do passado, ao material morto ou às ruínas, estando estes sempre presentes nas construções da memória, de tal forma que não representam a degradação ou a perda de uma possível identificação cultural, ao contrário, constituem o imaginário histórico. Para ele, a memória está sempre em gestação e deve ser conquistada, uma vez que foi ordenada pela distribuição e pela função dos monumentos históricos. A questão fundamental é a atribuição dessa memória, em que a designação dos atributos é tão individual que pode afirmar que “uma memória não se amolda necessariamente a uma ordem cronológica [...] ela pode ser eruptiva, projetiva, confusa, contraditória. As funções culturais das memórias ditas coletivas não correspondem senão a uma maneira possível, dentre outras, de estabelecer uma ordem dinâmica dos traços mnésicos” (JEUDY, 1990).

A memória é um fator de ligação psíquica coletiva em uma sucessão que visa neutralizar os efeitos de um trauma; só quando a memória se tornar objeto de uma gestão cultural é que poderá produzir a aparência de ordem. Instituir, portanto, é ordenar. Mas a memória possui também algo de acidental, de circunstancial, já que

²²⁸ Jeudy descarta fundamentalmente o sentido fragmentado dos patrimônios culturais e o papel das instituições de memória na preservação dessas culturas.

não é apenas meio de consagrar a continuidade, a duração, ou ainda de criar vínculos. A objetividade da memória, mesmo que representada pela interseção do objeto com a imagem e com o relato, não garante a reconstrução das culturas, apenas permite a geração de uma nova imagem cultural, passível de assimilação ou de esquecimento.

Podemos dizer que, para Perre Jeudy, o patrimônio demonstra à coletividade seu traço comum. Apesar de este autor tocar na questão da objetividade cuja memória não chega a mencionar, a relação necessária entre objeto, imagem e relato nos conduz ao discurso de Pierre Nora sobre relação triádica. Todavia, ao afirmar que a memória não existe fisicamente, somente em pensamento, e que esta transmissão ocorre através da oralidade, automaticamente nos remetemos ao conceito de “meios de memória”.

Ao fazer um paralelo entre memória e história, supõe que essa relação triádica (objeto, imagem e relato) conduz não ao conceito de memória, mas sim ao conceito de história. Como afirma Nora, fala-se “tanto de memória porque ela não existe. Há locais de memória por que não há mais meios de memória”. Para Nora, se ainda habitássemos nossa memória, não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares e, por conseguinte, não haveria lugares porque não haverá memória transportada pela história, e a memória seria considerada global, atual, permanente ou realizável e partir da necessidade individual de transformá-la em história.

Estudar as memórias coletivas fortemente constituídas, como a memória nacional, implica preliminarmente na análise de sua função. A memória, como operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações, entre outras. A referência ao passado serve para manter a harmonia dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis.

Andreas Huyssen (2000) afirma que sem memória, sem a leitura dos restos do passado não pode haver o reconhecimento da diferença, nem a tolerância das complexidades e das instabilidades de identidades pessoais e culturais, políticas e nacionais. Assim, nos apropriarmos da citação de Theodor Adorno para referenciar a saga do povo judeu e o fenômeno do criptojudaísmo ao dizer que “[...] a abundância de sofrimento real não tolera esquecimento”. A dura realidade na qual os cristãos-novos se viam obrigados a manter em segredo sua fé e sua identidade judaica dificultou não apenas o cumprimento dos costumes, mas também a transmissão e o aprendizado dos mesmos. Devido ao caráter clandestino, a transmissão dos costumes judaicos era perigosa, sendo a família o principal agente de transmissão e instrução judaica não havendo nada de suporte material como livros e objetos rituais. Sabemos que a rememoração dá forma aos nossos elos com o passado e os modos de rememoração nos definem no presente, pois necessitamos do passado para construir e fundear nossas identidades (HUYSSSEN, 2000, p. 67). Contudo a memória pessoal quase sempre é afetada pelo esquecimento e pela negação, pela repressão ou pela dor. Mesmo a memória coletiva está sujeita à instabilidades na reconstrução sendo, na maioria das vezes, encontrada no corpo de crenças e de valores. Assim, se a capacidade de rememorar “é um dado antropológico, algumas culturas valorizam a memória mais do que as outras, sendo o lugar ou objeto da memória é definido por uma rede discursiva extremamente complexa, envolvendo fatores rituais e míticos, históricos, políticos e psicológicos” (*Idem*, p. 69). O apelo que nossa sociedade faz de preservação de sua memória é, em última instância, a necessidade de reconstituição de si mesma encarada como algo formado do passado para o presente, por isso, preserva vestígios, ruínas, edifícios, fósseis, entre outros.

Nora apresenta sua categoria de ‘lugares de memória’ como resposta a uma necessidade de identificação do indivíduo contemporâneo. “São nos grupos ‘regionais’, ou seja, sexuais, étnicos, comportamentais, de gerações, de gêneros entre outros, que se procura ter acesso a uma memória viva e presente no dia-a-dia” (ARÉVALO, 2004). Entendendo que apenas a memória não se faz suficiente no processo de identificação de uma origem, um nascimento, algo que a relegue ao passado, fossilizando-a de novo, Nora, na citação a seguir, deixa claro o conceito de “lugares de memória” como, misto de história e memória, momentos híbridos: “O passado nos é dado como radicalmente

outro, ele é esse mundo do qual estamos desligados para sempre. É colocando em evidência toda a extensão que dele nos separa que nossa memória confessa sua verdade como operação que, de um golpe a suprime” (NORA, 1993, P. 19). Assim, os lugares de memória seriam o espaço onde a ritualização de uma memória-história pode ressuscitar a lembrança, tradicional meio de acesso a esta. Evidencia, então, sua definição através do critério: "só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica [...] só entra na categoria se for objeto de um ritual". Toda essa atenção de Nora à necessidade de ritualização da memória pede que pensemos na função que o ritual exerce nas sociedades.

Segundo Nora "a memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto” (*Idem*, p. 9). Neste sentido, os objetos recuperados pela pesquisa arqueológica realizada na igreja de Nossa Senhora da Saúde trazem a tona esta memória escondida nos obrigando a relembrar e a reencontrar o pertencimento, princípio e segredo da identidade. Entendendo que a memória se preserva mais facilmente no concreto, buscamos práticas e elementos para preservar o invisível através do concreto. Contudo, mesmo que representada pela interseção do objeto com a imagem e com o relato, isto não garante a sua perpetuação e reconstrução das culturas, permite apenas a geração de uma nova imagem cultural que pode ser ou não assimilada ou esquecida.

A busca do enraizamento desta memória através de objetos que permitam a leitura de vestígios do passado em que se percebam as diferenças e as identidades, e as propriedades de conservação e atualização de certas informações viabilizando o conhecimento do passado que está em estado virtual, é o caso dos azulejos que decoram as paredes da igreja da Saúde.

O que poderia nos parecer mais corriqueiro do que a presença de azulejos decorando o interior de uma igreja? Tanto em Portugal quanto no Brasil o emprego de azulejos em proporções, perfeição, técnica e riqueza decorativa se destinavam à decoração, cuja aplicação é especificamente para o revestimento de superfícies parietais. Esta tradição remonta o século XIII, em que aparece o termo azulejo, na sua forma definitiva. A azulejaria é o ramo da cerâmica cujos produtos se destinam à decoração, no sentido estrito do termo e cuja aplicação é especificamente o revestimento de superfícies

parietais, pavimentares, entre outros. A proveniência do termo azulejo, entretanto, não tem uma afirmação geral, pois uma parte dos etimologistas parece concordar num ponto: “O substantivo azulejo teria tido origem persa, de raiz mesopotâmica, no adjetivo azul, que descreve uma pedra semipreciosa de cor azul muito forte e conhecida – o lápis-lazúli.”²²⁹ Esta pedra era usada por gregos e romanos, como também pelos árabes, nomeadamente no califado de Bagdad. O adjetivo azul passou a *zul* e dele derivou a forma verbal *zulej*, que define um objeto “polido, escorregadio e brilhante”²³⁰. No norte da África, a forma *zulej* transformou-se em *zulij*. De *zulij* saiu o substantivo *azzelij*, que, por comodidade fonética, haveria de se pronunciar *az’lij*. Essa forma é possível encontrar já na Espanha muçulmana.

Apesar de revestir paredes e pisos com azulejos ser uma prática comum e fazer parte da tradição ibérica, esta ainda desperta curiosidades a respeito. E o que há de especial com os azulejos que revestem as paredes da igreja de Nossa Senhora da Saúde? Quando nos detemos a uma observação mais detalhada e demorada em seu interior, além de os traços estilísticos, decorativos ou as características de uma dada época nos saltarem aos olhos, a temática empregada na confecção destes painéis nos surpreendem. Foi a partir da análise destes painéis refletimos sobre alguns questionamentos como: Até que ponto era comum a utilização daquele tema abordado? Qual o aspecto social de seu uso? Em que contextos apareciam? A que tipo de pessoas se dirigia o tema apresentado e quem dele se utilizou? Qual o valor do tema dentro da estrutura da linguagem política e social da época? (KOSELLECK, 2001, p. 10) A temática utilizada causou estranheza, pois ao serem retratadas passagens do antigo testamento, mais especificamente da história de “José e seus irmãos” dentro de uma igreja católica em devoção a Nossa Senhora, nos remetiam a um tempo distinto daquele da construção do templo, bem como, a uma história que não é comumente contada pelos católicos.²³¹ Encontra-se aí o significado com o sentido restrito ao significante particular através de uma letra, uma palavra ou uma imagem. Ao se estabelecer tal relação define-se o que conhecemos como signo,

²²⁹ Museu Nacional do Azulejo in Museus de Portugal II 3o fascículo, a parte integrante do PUBLICO numero 1000 de 29 de Novembro 1992, p. 79

²³⁰ Santos Simões, João Miguel: Azulejaria em Portugal nos séculos XVI e XVII, Introdução geral, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1990 in Museu Nacional do Azulejo in Museus de Portugal II 3o fascículo, a parte integrante do PUBLICO numero 1000 de 29 de Novembro 1992, p.79

²³¹ Willian Sturtevant (1964, p. 107) observou a “cultura material se parece com a linguagem em alguns aspectos importante: alguns artefatos – por exemplo, roupas – servem como símbolos arbitrários de significados”

sendo o símbolo um signo arbitrário (como um sinal vermelho de um semáforo ou como exemplificamos no caso da igreja da Saúde, os azulejos com o tema de José e seus irmãos) cujo significado é determinado por aqueles que dele se utilizam. A função do símbolo é a de ser “uma das ligações no processo de comunicação envolvendo o desconhecido, por intermédio do conhecido (o próprio símbolo). Isto é, as propriedades atribuídas ao símbolo pelo consenso podem ser transferidas pelo observador, uma situação na qual o símbolo é empregado” (BEAUDRY, 2007, p. 78). Assim, através da análise do uso da materialidade para facilitar o julgamento, classificação e a auto-expressão podemos começar a entender os meios pelos quais os indivíduos construíram sua identidade cultural, que é um ato público de mediação entre o “eu” e o “outro” (*Ibidem*).

O processo de classificação do “outro” e a avaliação das suas intenções e motivações formam um componente necessário, mutável e transitório da interação pública. E é por intermédio de uma variedade de signos, gestos e posturas que nos comunicamos com aqueles que interagimos, mostrando-lhes quem somos e o que fazemos. Aspectos relacionados à classe, ao gênero, à idade, à etnia, entre outros, são, na maioria das vezes, comunicados de forma não intencional (GOFFMAN, 1971, p. 127) O processo de classificação do outro pode ser chamado de “ordenação das aparências” (LOFLAND, 1971) enfatizando tanto a função classificatória da atividade quanto a confiança na aparência como critério de julgamento. A partir da “ordenação” da população urbana baseada na aparência e localização espacial, a vida na cidade passou a tornar-se possível, pois aqueles que ali viviam poderiam conhecer o outro apenas por sua aparência. O processo de “decifrar” a aparência dos outros está baseado na interpretação de símbolos visíveis codificados, como vestuário e adornos corporais (jóias, penteados, entre outros), bem como, através do seu comportamento (PRAETZELLIS, 1987).

O outro ao qual nos referimos é o chamado “cristão-novo”, cuja conversão à fé católica se deu voluntária ou forçosamente. No nível de aparência, este era igual ao cristão-velho, nada tendo que o distinguisse do restante da sociedade até porque ambos faziam negócios entre si, vestiam-se da mesma maneira e moravam em habitações semelhantes cujos objetos eram iguais aos do restante da população. Entretanto, no que se refere às

jóias arroladas em inventários constantes dos processos (SILVA, 1995, p. 13) constatou-se a ausência de cruzes e principalmente de rosários, comuns entre os cristãos, bem como, nas residências, a falta de objetos de cunho religioso. Mary Beaudry (2007) revela que o pertencimento a identidade de grupo está inevitavelmente ligado às relações de poder e a diferenciação social. Com o objetivo de não ser visto como “outro”, e ao mesmo tempo ser reconhecido como igual aos demais e ansiando por preservar uma identidade que não pode ser revelada passaram a recorrer a símbolos cujo significado era identificado apenas por aqueles que dele pretendiam se utilizar, objetos que pudessem perpetuar não apenas a materialidade intrínseca do seu ser, mas que atuassem enquanto um híbrido preservando uma mensagem oculta, que passasse despercebida pelos demais membros da sociedade. Elementos que pudessem ter uma origem sincrética ocultando a verdadeira intenção empregada no seu uso.

Desta forma, seria correto afirmar que os azulejos da igreja da Saúde poderiam ser uma materialidade utilizada para simular, ocultar práticas secretas destinadas a perpetuar uma identidade judaica ou, talvez, uma forma de acomodação sincrética entre as duas religiões? Através desta materialidade, ao mesmo tempo antiga e atual, nos foi revelado um passado longínquo, uma exposição temporalizada da criação²³² dos homens e a história do povo de Deus, que começa pelos patriarcas Abraão, Isaac, Jacó e José (um dos doze filhos de Jacó) que são os ancestrais do povo de Israel. Um tempo narrado pela Bíblia no seu livro do Genesis, ou ainda, aquele que conta a história do povo de Israel transmitida tanto pela Torá escrita quanto a oral, que se iniciam com distinta percepção da importância do tempo. A Torá escrita começa com as palavras: "No **princípio**, Deus criou o céu e a terra"; a Torá oral, com as palavras: "A partir de que **horas** pode-se recitar o *Shemá* noturno?" Este tempo do qual falamos é o tempo do “outro”, do não cristão, daquele que desejava aparentar igual, mas no fundo era diferente e esta diferença se refletiu na materialidade por ele produzida.

Por isso é necessário definirmos o conceito de duração, e para tal nos debruçamos sobre o conceito bergsoniano. Segundo Bergson (2005, p.179), a inteligência apreende todas as coisas de forma mecânica, incapaz de uma compreensão genuína da vida. Sua orientação vincula-se à ação, ao que é exterior fixo e corpóreo, pois segundo o autor:

²³² Luiz Alberto de Oliveira em seu artigo “Imagens do Tempo” (2003, p. 39).

“só estamos à vontade no descontínuo, no imóvel, no morto”. A intuição, ao contrário, conecta-se ao fluxo incessante da vida, isto é, à “duração”²³³ que é essencialmente a continuação do que não é mais no que é. Por esta razão, Bergson atribui à “duração” o significado mobilidade, caracterizada pela solidariedade ininterrupta do que seria um “antes” com um “depois” e na qual somente a intuição é capaz de perceber e vivenciar. Este seria para ele, precisamente o “tempo real”, pois se estrutura sobre o seu conceito filosófico de “realidade” como aquilo que é experienciado de forma concreta e carregado de qualidade²³⁴ (SAMPAIO, 2008, p. 34). Diante de uma realidade que se faz através daquela que se desfaz (BERGSON, 2005, p.269), a inteligência não consegue atuar à medida que representa função prática da consciência, feita para representar coisas e estados fixos em lugar de mudanças e atos. A inteligência age de fora sobre a matéria, praticando cortes na realidade cambiante e transformando-a em fragmentos instantâneos, passíveis de serem esmiuçados e (re) organizados pelo entendimento.

Quando falamos dessa noção de duração²³⁵, abordamos as questões do tempo e do espaço e as interpenetrações entre ambos e ao desenvolvermos esses construtos, estamos lidando com as formas de conhecer ou produzir realidade e, por conseguinte, verdades sobre a vida. Então, é importante entender que a *duração* é o tempo real, o tempo em si mesmo, mudança essencial e contínua, que passa incessantemente modificando tudo e é a essência da vida psíquica (AZAMBUJA, 2010).

Entretanto, não enxergamos a realidade dessa forma, mas sim, estática e passível de fragmentação, que facilitam nossa ação no mundo, justamente por uma interferência espacial. Por haver uma confusão entre espaço e tempo, cria-se um tempo ilusório e espacializado²³⁶ (BERGSON, 1988). Podemos verificar, desde o início da Idade Média até o final do século XX, que “a elevação do espaço como categoria ontológica agora está completa” (*Idem*, p. 158).

²³³ No original o autor usa a palavra “*durée*” para expressar essa categoria.

²³⁴ O autor define o real concebido pela ciência, como aquele que contém somente determinados aspectos e dos quais seja possível uma tradução, em termos de grandezas ou relações de grandezas, passíveis de comprovação empírica. (BERGSON, 2006, p.76-77).

²³⁵ Duração é o que difere de si e em si mesmo. A própria natureza da duração é diferença e, portanto, indivisível, mas, ao dividir-se, já mudou de natureza. Portanto, o que difere não são as coisas, nem os estados de coisas, mas o virtual que cada atualização carrega – este campo movente de singularidades pré-individuais que assegura sua situação no devir.

²³⁶ Sobre o tempo como quarta dimensão do espaço e o misto entre tempo e espaço cf. Deleuze (1999 p. 68-71).

“Uma característica pouco comentada da física ocidental moderna é que seu empreendimento pode ser caracterizado pela ascensão gradual do espaço no nosso esquema existencial. (...) ao fazer do espaço a *única* categoria do real, estamos negando (...) o ‘tempo como algo vivido’. (...) Na visão de mundo dos físicos do hiperespaço, o tempo não é mais um atributo da *experiência humana subjetiva*, torna-se um mero artefato de manipulação matemática. Assim (...) nossa experiência mais fundamental do tempo como algo vivido e pessoal é abolida. (...) Somos dissolvidos em espaço. (...) Aqui tudo é igual, tudo é homogêneo, tudo é espaço” (WERTHEIM, 2001, p. 159).

O conceito de duração bergsoniano tem duas vertentes: a duração homogênea e a duração heterogênea. Na primeira, chamada de *duração homogênea*, reduzimos o tempo real psíquico à imagens de espaço físico ou a unidades do espaço lógico-matemático²³⁷ (AZAMBUJA, 2010). Já na *duração heterogênea* falamos de um tempo da existência, há uma ordem ontológica no sentido que na duração (ou no tempo em si) nunca se repete a mesma sensação (BERGSON, 1988). Sendo assim, o movimento que vinha encadeado e tinha certa ordenação espaço-temporal vê-se revirado, perde seu eixo. A linha dura do movimento, do movimento que envolve o tempo, daquele que “tem” um começo, meio e fim, se esmaece. Passado, presente e futuro não seguem uma linha reta. “Aquele que se guiava por um tempo cronológico (dos calendários e dos relógios), que prosseguia em um tempo natural e biológico (das estações da vida), que respeitava os tempos de aprender, que seguia todo um movimento da vida, vê-se instado a perguntar onde foi parar” (AZAMBUJA, 2010). Essa realidade possui uma intensidade puramente qualitativa, pois se compõe de elementos absolutamente heterogêneos; mesmo assim, interpenetram-se uns nos outros e, ainda, mantém uma continuidade: Algum de seus movimentos escapou dessa seriação, dando um passo em falso e o movimento tornou-se aberrante, assustador. É esse movimento percebido como bizarro que libera o tempo na medida em que este se libera do movimento a que antes se subordinava (PELBART, 2004).

²³⁷ Há, por exemplo, uma tentativa de apreensão de estados de consciência utilizando-se do espaço, ou seja, de algum parâmetro de exterioridade (positivismo) para representar os fenômenos de consciência. Para capturar determinados fenômenos, procuramos alinhá-los no espaço, retirando-os do tempo para, assim, mensurá-los. Podemos, então, distinguir um fenômeno de outro, graduá-los por sua intensidade (psicofísica), reconhecer formas de associação entre uns e outros (associacionismo), mas não estamos operando na natureza do objeto estudado e, sim, apenas nas diferenças de graus de determinado objeto (BERGSON, 1988; 1974).

Nessa ontologia, o real é a própria variabilidade, valoriza-se o movimento e não a imobilidade. Porque, como diria Bergson (1974), não é nas letras de um poema que encontraremos sua significação, nem mesmo nos espaços entre elas se achará o almejado sentido. **Os elementos fazem parte do símbolo e não da coisa.** Então, que idéia seria a de recompor a variabilidade, que é o real, pela invariabilidade do elemento? Bergson considera a duração homogênea um conceito muito natural e espontâneo, e essa naturalidade não é criticada porque a faculdade que pensa por essa via é a inteligência, que se deixa ser pensada por si mesma (TREVISAN, 1995). Toda a discussão que estamos fazendo poderia sintetizar-se na frase de Bergson (1974, p. 30): **“Pensar** consiste, ordinariamente, em ir dos conceitos às coisas, e não das coisas aos conceitos”. Ou, quando diz de outra maneira: “(...) da intuição podemos passar à análise, mas não da análise à intuição” (p. 32). Quer dizer, então, que não podemos crer que a partir de símbolos, de representações – **sejam elas visuais, táteis, lingüísticas etc.** – **chegaremos à coisa em si, mas somente invertendo essa lógica.**

Em síntese, a inteligência é a faculdade que opera na análise e produz conhecimento em uma lógica da duração homogênea e a intuição é a operação metafísica e tem como modo de apreensão do conhecimento a duração heterogênea. Em relação à metafísica, basta considerarmos, para os fins deste ensaio, que “(...) é, pois, a ciência que pretende dispensar os símbolos” (p. 12), como que os ultrapassando. Ao seguir sua marcha natural, nossa inteligência procede por percepções sólidas, de um lado, e por concepções estáveis, de outro. Ela parte do imóvel, e não concebe nem exprime o movimento senão em função da imobilidade. Ela se instala em conceitos pré-fabricados, e se esforça por prender, como numa rede, alguma coisa da realidade que passa (BERGSON, 1974, p. 37). Essa é uma experiência ou um modo de conhecer pelo qual todos nós operamos e que é também o modo pelo qual a ciência positiva, criticada por Bergson, trabalha.

Com o propósito de extrair o máximo das variáveis do objeto estudado e controlá-lo, utilizamo-nos da observação sensível na obtenção de materiais para elaboração a nível intelectual (ALMADA, 2007). O controle do objeto estudado retira a duração daquilo que se está pesquisando extraindo o que para Bergson é considerado vida. O uso da inteligência e, por conseguinte, o método da “análise implica a substituição do próprio

movimento por sua imitação” (ALMADA, 2007, p. 29). Da vaga lembrança que ficamos do objeto a partir do procedimento, não podemos negar que todo um universo de ordem prática ou útil é produzido em nossa vida cotidiana e não há como negar a importância desse tipo de apreensão do conhecimento.

Contudo, há outra experiência nos modos de conhecer, que parece ser negligenciada. Talvez isso ocorra pelo caráter natural da inteligência, o que relega a intuição ao segundo plano.

“Chamamos aqui intuição a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível. Ao contrário, a análise é a operação que reduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, comum a este objeto e a outros. **Analisar consiste, pois, em exprimir uma coisa em função do que não é ela**” (BERGSON, 1974, p 20, grifo nosso).

Ao utilizarmos-nos da intuição como método, quebramos com naturalidade o pensar, fato que posiciona o tempo na condição indivisível em seu transcurso. Esse exercício antinatural põe o pensamento em relação com todos aqueles tempos que foram fragmentados e separados pela espacialização, com todos aqueles movimentos que foram imobilizados pela abstração, com todas aquelas variáveis que deveriam ser varridas pela purificação para que o objeto de estudo fosse melhor tratado. A intuição pretende apreender a realidade em absoluto. Isto é, nos permite visualizar as redes de representações pelas quais somos pegos nesse processo de pensar naturalmente.

Permite, em nosso entendimento, desnaturalizar a trama de representações que nos constituem e que são consideradas por nós como realidade, no sentido daquilo que esteve sempre lá.

A ela cabe conectar o “mesmo” ao “mesmo”, tentando reconstituir em seqüências os enquadramentos aplicados no fluxo de criação incessante, eliminando a imprevisibilidade do vir a ser:

“(...) Nossa inteligência, tal como a evolução da vida a modelou, tem por função essencial iluminar nossa conduta, preparar nossa ação sobre as coisas, prever, com relação a uma situação dada, os acontecimentos favoráveis ou desfavoráveis que podem se seguir. Instintivamente, portanto, isola em uma situação aquilo que se assemelha ao já conhecido; procura o mesmo, a fim de poder aplicar

seu princípio segundo o qual “o mesmo produz o mesmo”. Nisso consiste a previsão do porvir pelo senso comum. A ciência leva essa separação ao mais alto grau possível de exatidão e precisão, mas não altera o seu caráter essencial. Como o conhecimento usual, a ciência retém das coisas apenas o aspecto *repetição*. Se o todo é original, arranja-se de modo a analisá-lo em elementos ou em aspectos que sejam aproximadamente a reprodução do passado. Só pode operar sobre aquilo que presumidamente se repete, isto é, sobre aquilo que por hipótese, está subtraído à ação da duração.

Escapa-lhe o que há de irreduzível e de irreversível nos momentos sucessivos de uma história (...)” (BERGSON, 2005, p. 23).

Para operar sobre o que é considerada uma repetição, o autor remete **ao uso da memória enquanto um processo da inteligência capaz de introduzir o passado no presente**, ou seja, criar um **prolongamento** entre um “antes” e um “depois”. A memória recorre às sucessivas percepções visuais de uma ausência ou presença de movimentos – ações – sobre a matéria. Do contrário, viveríamos a pura sucessão de estados, coisas²³⁸ e acontecimentos, experimentando incessantemente a transição do que não é mais no que é desconhecendo o já realizado e o que está por ser realizado, em última instância, constataríamos apenas a existência do presente. Assim a arqueóloga Ana Sampaio (2008, p. 25), afirmar que “como anteparo ao fluxo da transição, a memória intervém buscando e fazendo emergir na consciência as percepções daquilo que nos parece semelhante entre si e, por essa razão, qualificado como imutável e imune ao fluxo”. No entanto, representam em nossa consciência, fragmentos cristalizados de uma divisão arbitrária de um “antes atribuído à transição. Desta forma, tanto o passado quanto a realidade são criações incessantes, que através de uma relação simétrica se avolumam e conservando-se indefinidamente suspensos sobre o presente, e sendo assim, concebidos como uma entidade imutável (*Ibidem*).

Em outro sentido, somos incapazes de apreender o passado em sua totalidade porque essa não se encontra já dada. O que idealizamos como passado traduz-se por percepções que a consciência resgata visando atender às demandas do presente. Através desse processo, a inteligência desvia-se do “tempo real” da “duração” criando um “tempo abstrato” no intuito de promover uma solidificação de tudo que está em modificação constante. A repetição e a imutabilidade só podem existir num plano abstrato construído pela inteligência, que se aloja na consciência (*Idem*, p. 26).

²³⁸ Bergson (2006, p.157) atribui à “coisa” o significado de “aquilo que é percebido”.

4.2 Uma rede de relações que reconstituem o passado

A partir das grandes transformações ocorridas na Europa nos séculos XV e XVI, o “urbano” ganhou novos espaços, bem como, as atividades ligadas a ele. Neste cenário de renovação da sociedade, as comunidades judaicas participaram amplamente através das inovações trazidas pela economia transcontinental. A expansão ultramarina fez de Lisboa o epicentro das transações mercantis, montando um império comercial português na Ásia. A nobreza portuguesa participou deste primeiro momento no trato das especiarias, embora estivesse muito mais interessada no poder político e prestígio social na expansão em movimento do que nas oportunidades comerciais com o Oriente (RICARDO, 2006, p. 73). Inquestionável foi o papel desenvolvido por judeus e cristãos-novos no comércio do Índico, quando no início do século XVI participaram ativamente do comércio das especiarias (*Ibidem*). Estes cristãos-novos construíram redes de comércio que ultrapassavam o sul da Ásia, a África Ocidental, Europa e a América, estando freqüentemente associados a grandes e intensas atividades de financiamento.

“O trato na Ásia era apenas um dos muitos negócios da complexa rede de negócios das grandes casas lisboetas no final do século XVI e início do XVII. A capitalização dos clãs mercantis e de outras famílias a eles associadas resultou na possibilidade financeira de arcarem com a colonização do Brasil, estendendo suas redes de negócios, inserindo e interconectando Brasil, África e América Espanhola” (RICARDO, 2006, p 75).

Neste sentido, foram os cristãos-novos os primeiros a explorar as novas oportunidades econômicas que se abriam na América e na África, através do tráfico negreiro. Transferiram para as áreas atlânticas secundárias uma importante porcentagem do tráfico de mercadorias e de escravos entre Portugal, a costa ocidental africana e Angola, a produção, o transporte e a venda das safras agrícolas brasileiras, e controlavam o tráfico negreiro entre África e as colônias espanholas e portuguesas na América.

Quando da expulsão dos judeus da Espanha em 1492, grande parte deles dirigiu-se para Portugal²³⁹ Estes representavam uma fração considerável da população urbana lusa que

²³⁹ Não temos como quantificar esta massa de judeus que buscou refúgio em terras portuguesas, mas segundo a historiadora Keila Grinberg “com certeza foram dezenas de milhares” (2005, p. 28)

sobrevivia do comércio, além dos diversos ofícios especializados como: conserto e fabricação de sapatos, ourivesaria, alfaiataria, medicina, navegação, comércio e medicina da Corte. A aceitação destes judeus em Portugal estava intimamente ligada ao reconhecimento pelos reis portugueses da importância que esta comunidade sefardita representava para a economia do reino através da sua intrincada rede de relações com as comunidades de judeus nas cidades italianas, em Antuérpia e no Oriente.

Estes judeus empreendedores dirigiram-se para o Atlântico em busca de novas oportunidades de negócios através das novas rotas marítimas de longa distância. No seu trabalho *Mercadores Cristãos-novos no negócio da especiaria (1480 – 1530)*, Marques de Almeida afirma que as trocas intercontinentais estavam centradas nos cristãos-novos cujas famílias tinham correspondentes nas mais importantes praças de negócios detendo o controle das finanças e do comércio, além de terem postos importantes na corte. Possuíam agentes em diversas partes do mundo conhecido. Desta forma, as redes de mercadores sefarditas assentavam-se em uma estrutura familiar através da ‘partição’ de membros da família pelas várias praças da Europa. Estas estavam atreladas a princípio à Coroa portuguesa contando com a cumplicidade e relações de poder, de parentesco e do tráfico de influências entre a Coroa e os comerciantes de grosso trato (COSTA, 2000, p. 165).

As redes de comércio eram propositadamente dispersas e circulavam por conta própria, contrastando com a ação concentrada de holandeses ou ingleses que tomaram conta do comércio internacional no século XVII. Estas eram compostas por teias familiares que criavam elos e alianças entre seus membros com o objetivo de aumentar o capital, o crédito e o poder, em uma sociedade com valores com fortes resquícios estamentais, na qual, no topo da pirâmide estavam os nobres e a realeza (COELHO, 2001, p. 110).

A consangüinidade determinou a liderança e a afinidade geográfica, sendo as relações de parentesco as que embasavam as redes de comércio que transitavam pelos portos estratégicos caracterizando a dinâmica mercantil (COSTA, 2002, p. 130) ²⁴⁰. A relevância destes casamentos entre cristãos-novos foi fundamental para a expansão das

²⁴⁰ Na diáspora portuguesa todos os elementos que compunham a família nuclear normalmente deixavam Portugal e por meio de casamentos realizados no local da diáspora havia a ligação de elementos de diversas famílias, assim através do parentesco se estabeleciam e efetivavam as verdadeiras redes de poder, na maioria dos casos ligadas ao comércio.

redes de comércio e de poder econômico dos clãs mercantis. “Um dos aspectos mais marcantes da organização familiar desta elite mercantil sefardita é a tendência para recorrer à endogamia. De fato, a semelhança do que acontece nos grupos nobiliárquicos, estas famílias têm um grande cuidado nas estratégias matrimoniais que desenvolvem, procurando acima de tudo, a manutenção e a ampliação do seu patrimônio”. O conceito de endogamia é o mesmo utilizado por Suzana Mateus e apresenta-se num sentido ampliado (2000), em se considera os casamentos que se efetuavam entre diferentes famílias da elite mercantil sefardita visando à ampliação do patrimônio e o aumento de poderio econômico.

Entretanto, a tendência da endogamia nem sempre era fruto de uma ação voluntária, era muitas vezes resultado de diversas conjunturas que condicionavam as estratégias matrimoniais dos cristãos-novos: as restrições impostas pela limpeza de sangue ou a necessidade de ocultar práticas criptojudáicas, bem como, a dispersão territorial provocada pela diáspora podem ser vistas como condicionantes a um maior fechamento do grupo realçando a importância dos laços de parentesco na sustentação das redes de comércio sefardita.

A grande dispersão geográfica destas comunidades remonta fins do século XIV, quando os judeus que viviam na Espanha foram obrigados a se converterem ao cristianismo ou abandonarem o país. A grande perseguição aos judeus teve início a partir do casamento de Fernão de Aragão e Isabel de Castela, em 1469, pois até então a Espanha era um reino multifacetado nas leis, nas línguas, nos sistemas jurídicos e também nas religiões (GRINBERG, 2005, p. 25) e com esta união deu-se também a unificação deste reino. Para que esta unificação fosse bem sucedida uma das principais medidas foi a de adotar uma só fé, fenômeno este que se irradiou para Portugal posteriormente.

Segundo Ronaldo Vainfas (2010, p. 26) “os movimentos da população judaica na Europa, América e Ásia durante a Época Moderna têm sido tratados pelos historiadores enquanto uma nova diáspora ou novas diásporas”.²⁴¹ A diáspora judaica faz referência ao período anterior à destruição do Segundo Templo e à expulsão dos hebreus da

²⁴¹ Diáspora é uma palavra de origem grega que significa dispersão, deslocamento de populações ou etnias por motivos históricos variados (VAINFAS, 2010, p. 26).

Palestina pelos romanos (70 da era cristã) ²⁴². Esta diáspora deu origem aos dois ramos do judaísmo na Europa: os *ashkenazim*, que se dispersaram pelo norte e centro do continente europeu falando iídiche (uma variante do alemão); e os *sefaradim*, concentrados na Península Ibérica que falavam o ladino (uma variante do castelhano). Assim, estes judeus de origem ibérica passaram a ser chamados de sefaradim, sephardi ou sefardita – Palavra hebraica que significa “espanhol”. Judeus de origem espanhola e portuguesa que se espalharam pelo norte da África, Império Otomano, parte da América do Sul, Itália e Holanda após a expulsão dos judeus da península Ibérica no fim do século XV²⁴³. Foi através da palavra *sepharad*²⁴⁴ que os judeus identificavam a Espanha, país da Península Ibérica, local que por muito tempo foi a grande *sepharad* dos hebreus após a guerra judaico-cristã, marco histórico da Diáspora. Pelo menos no nome a Espanha foi para os judeus uma *Sepharada* ou a “Terra Prometida” e assim estes passaram a ser conhecidos por sefaraditas. (GRINBERG, 2005, p. 17).

Do século I ao século XV, a comunidade judaica se concentrou na Península Ibérica, sendo que a vida das comunidades sefaraditas passou por várias situações desde a diáspora até a sua expulsão decretada pelos Reis Católicos Fernando e Isabel, em 1492. Durante muito tempo, os judeus estiveram integrados dentro da sociedade ibérica, passaram por momentos de segregação (séculos XI e XII) culminando na sua perseguição e expulsão no século XV.

A Península Ibérica foi, por um longo período, região de convivência entre cristãos, judeus e muçulmanos e onde havia a população judaica mais numerosa de toda a Europa, sendo que as perseguições tomaram maior vulto no final do século XIV. Em Castela, Aragão ou Catalunha milhares de judeus se converteram ao cristianismo para escapar das perseguições, ficando mais ou menos livres das perseguições até 1478, quando da instituição da Inquisição em terras espanholas pelos Reis Católicos Fernando e Isabel. A Inquisição espanhola, instituída pelos reis teve como objetivo principal iniciar o processo de purificação da fé e assegurar o processo de unificação política

²⁴² A primeira diáspora ocorreu no século VI a C quando Nabucodonosor II destruiu o templo de Jerusalém e levou os hebreus para a Babilônia.

²⁴³ Diz respeito à cultura dos judeus provenientes da Espanha, região conhecida como *Sefarad*, na língua hebraica. Após séculos de vivência na Península Ibérica esta comunidade desenvolveu uma cultura própria, caracterizada pela língua, o ladino, e aspectos distintos no ritual de sua fé. O ladino é um prolongamento do espanhol do século XV, enriquecido com grupo latino.

²⁴⁴ Algo como a “Terra Prometida”, como fora o Sião, na Palestina.

daquele país. O Tribunal da Inquisição era extremamente rigoroso, como é possível observar através dos números de condenações a morte (*Ibidem*, p. 25).

Muitos conversos que viviam na Espanha, por conta destas perseguições, fugiram para Portugal no período de 1478 a 1480, momento em que os conversos se tornaram alvo de uma perseguição oficial realizada pelo tribunal religioso vinculado à Coroa. A suspeita que recaía sobre estes recém convertidos era que eles judaizavam em segredo, cometendo heresia²⁴⁵. Assim, foi no ano de 1492 que o fluxo migratório cresceu consideravelmente, quando os reis Católicos expulsaram definitivamente os judeus de seu território e a maioria fugiu para Portugal²⁴⁶.

Diferentemente da Espanha, a presença de judeus em Portugal era bastante desejável, não havia tido ali nenhum surto de perseguição contra os judeus ao longo do século XV. A comunidade sefaradim do reino de Avis continuava a ser fundamentalmente judaica, apesar de sofrer algumas restrições estava bastante integrada à sociedade cristã. Havia judeus em quase todos os ofícios - artesãos, médicos, cirurgiões e comerciantes. Os judeus desempenharam importante papel no processo de expansão e navegações portuguesas, sendo em muitos casos protegidos pelo Rei passando a exercer atividades junto à corte (judeus cortesãos)²⁴⁷. Foi D. João II, Rei de Portugal (1481-1495) quem autorizou a entrada de 600 famílias abastadas no reino, pois lá não havia perseguições, nem conversões em massa, muito menos, o estabelecimento da Inquisição. Foi a partir desta grande onda migratória de judeus espanhóis que o governo português mudou completa e drasticamente a situação até então tranqüila dos judeus portugueses. A convivência até então pacífica entre cristãos e judeus portugueses mudou radicalmente a partir da expulsão dos judeus de Espanha pelos Reis Católicos. Segundo Ronaldo Vainfas “a entrada em massa de judeus espanhóis no reino português despertou forte desconfiança nos setores mais tradicionais da Igreja e da alta nobreza, que passaram a exigir da Coroa medidas similares às adotadas em Espanha contra os judeus” (VAINFAS, 2010, p. 29).

²⁴⁵ A Coroa acreditava que a onda de conversões não teria sido suficiente para extinguir a comunidade judaica da Espanha, que segundo eles, ainda influenciava os recém convertidos.

²⁴⁶ Estima-se que no mínimo 40 mil judeus entraram em Portugal naquele ano (VAINFAS, 2010), numero bastante significativo para aquela época.

²⁴⁷ Muitos judeus atuaram como conselheiros de D. João II, depois de D. Manuel, sendo Abraão Zacuto cosmógrafo real na corte manuelina.

Foi com a ascensão de D. Manuel ao trono de Portugal que a sorte dos judeus passou a mudar. Interessado em estreitar laços políticos e pessoais²⁴⁸ com os reis de Espanha, D. Manuel foi pressionado a adotar medidas iguais às adotadas pelos reis Católicos cujo foco era a expulsão ou a conversão de todos os judeus. O Decreto promulgado por D. Manuel em 1496 estabelecia o prazo de um ano para que todos os judeus residentes no reino que não optassem pela conversão à fé cristã, abandonassem Portugal. Entretanto, D. Manuel percebendo claramente que os judeus eram necessários ao desenvolvimento econômico português, procurou de várias maneiras impedir a partida dos judeus, chegando a ordenar batismos em massa nos portos quando os sefaradim se preparavam para embarcar²⁴⁹.

Desta forma, nasceu o cristão-novo e por provisão de 30 de maio de 1497 D. Manuel concedeu 20 anos aos cristãos-novos residentes em Portugal para que não fossem perseguidos pelo seu procedimento religioso, gozando assim de amplas liberdades no seu reinado, mesmo este sofrendo pressões para instalar um tribunal da Inquisição em Portugal aos moldes do de Espanha. Mesmo depois de convertidos, os cristãos-novos portugueses poderiam permanecer judeus se desejassem²⁵⁰. O projeto da Espanha era o de ser o maior reino católico do mundo e assim, esta pretendia eliminar todos os judeus de seu território, bem como das proximidades. Desta forma, para não desagradar os Reis Católicos, mas também para continuar a se beneficiar da ajuda dos judeus, o monarca português promoveu a *conversão forçada* dos judeus com o compromisso de não serem molestados por motivos religiosos durante 20 anos a contar de 1497²⁵¹. Entretanto, os que não se convertessem se tornariam escravos e seriam enviados para São Tomé para trabalharem nas plantações de cana-de-açúcar.

O caráter empreendedor da comunidade cristã-nova não passou despercebido por D. Manuel que concedeu aos mesmos uma garantia de liberdade civil e autorização para

²⁴⁸ D. Manuel estava interessado em esposar a filha dos Reis Católicos a infanta Isabel, bem como, almejava através deste matrimônio promover uma futura união Ibérica.

²⁴⁹ Pelo batismo forçado, os judeus tornaram-se católicos pelo simples ato de jogarem água benta em seus corpos e aos que não permitissem, restava a morte. Também foram retirados dos pais judeus os filhos menores de 14 anos para serem educados sob a religião cristã com o amparo do governo (BOGACIOVAS, 2006, p. 27).

²⁵⁰ Contudo, estavam proibidos de ter sinagogas, seus livros foram confiscados, muitos praticavam seu judaísmo em *esnogas* improvisadas em suas casas.

²⁵¹ Assim em 1497 ocorreu o batismo em pé de inúmeros judeus em Portugal. A partir destas medidas, vemos surgir uma nova categoria de indivíduo: o cristão-novo, o judeu converso a religião católica.

comerciar por mar ou por terra, vender ou transportar bens para países cristãos em navios portugueses. Assim, os recém-conversos voltaram a ter acesso à nobreza, à Igreja, às magistraturas, aos cargos municipais, ao direito de cidadania, às universidades a política de integração promovida por D. Manuel não conseguiu seu intento. A nobreza, a oligarquia municipal e a “arraia miúda” opunha-se a ascensão dos cristãos-novos ocupando cargos de relevância na administração central e nas Universidades, gerando assim, um forte sentimento anti-judaico que envolveu a sociedade lusa contra a minoria judaica²⁵².

Foi no reinado de D. João III, 40 anos mais tarde, que se estabeleceu a Inquisição²⁵³ portuguesa nos mesmos moldes da Espanha. Apesar da situação de conversão, os cristãos-novos sofreram com o preconceito, perdendo muitos direitos, como exercer cargos públicos ou militares, serem sacerdotes ou professores universitários. Estes eram fiscalizados pelo Santo Ofício e se fossem descobertos praticando os costumes judaicos poderiam morrer.

Durante muito tempo, judeus e cristãos haviam convivido amigavelmente em solo português, muitos cristãos adotavam, consciente ou inconscientemente práticas judaicas. O Antigo Testamento circulava quase que livremente durante o século XV e parte do XVI, festas cristãs e judaicas se misturavam, sendo que muitas das primeiras celebrações enquadravam-se nas tradições judaicas. O estabelecimento da Inquisição em Portugal e a perseguição aos judeus provocaram emigrações em massa, originando em Amsterdã toda uma colônia judaica de origem portuguesa. Para o Oriente a emigração se inviabilizou a partir de 1560, ano do estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício em Goa (o único no mundo colonial português). Por mais que fizessem, os cristãos-novos não deixavam de ser vistos como diferentes, e esta diferença passou a ser reforçada quando em 1540 ocorrera em Lisboa o primeiro auto-de-fé²⁵⁴, após a prisão de vários

²⁵² Aos judeus eram creditadas todas as desgraças e catástrofes naturais que assolavam o reino, como no caso do “Massacre de Lisboa” ocorrido em 1506 quando a cidade foi assolada pela peste e pela fome gerando ódio aos judeus, pois estes foram considerados culpados pelas desgraças ali ocorridas.

²⁵³ Em 1536 acontece o estabelecimento da Inquisição portuguesa – Bula do Papa Paulo III.

²⁵⁴ A expressão *auto de fé* refere-se aos rituais de penitência pública ou humilhação aos quais eram submetidos os judeus pelo Tribunal da Inquisição, principalmente em Portugal e Espanha. Tratavam-se de enormes festas públicas, contendo cerimônias solenes onde as sentenças eram lidas e executadas, nas quais compareciam gente de toda espécie: autoridades, visjantes, entre outros. O primeiro auto de fé realizou-se em 1540 e o último em 1765. As punições dos condenados iam desde a obrigação de usar o

cristãos-novos que tentaram impedir o estabelecimento da Inquisição através de subornos às autoridades inquisitoriais, e muitos destes judeus conseguiram escapar de Portugal vindo fugidos para o Brasil. O Brasil tornara-se desde então o refúgio mais seguro para judeus e conversos, ao lado dos Países Baixos.

Fig.37 – Representação de execução de condenados à fogueira em auto de fé da Inquisição portuguesa – século XVII ou XVIII, 1822 – J. Lavallé
Fonte: VAINFAS, 2010.

Estas diferenças continuaram a ser marcadas no início do século XVII quando, no Rio de Janeiro, foram emitidos decretos que os proibiam de participar da administração colonial – estes reforçavam os Estatutos de Pureza de Sangue promulgados em Toledo (1449) e adotados por Portugal, vigorando em todo o Império, impedindo que descendentes de judeus fizessem parte das corporações de ofício, da Igreja, das Ordens Militares e da burocracia dificultando o ingresso nas universidades. Contudo, apesar das perseguições e estatutos de pureza de sangue na América portuguesa, esta visão de um novo “outro” passou quase despercebida nos primeiros anos da colonização da visto que a Inquisição ainda não representava uma ameaça, assim foi possível um convívio mais próximo do que na Metrópole entre cristãos-velhos e cristãos-novos. Este fato ocorreu em virtude das dificuldades em se manter contato com o reino e devido às

“*sambentino*” (saco bendito) - roupa de saco destinada aos condenados pela Inquisição – passando a ordens de prisão, ou “relaxado ao braço secular” - um eufemismo utilizado pelo Santo Ofício, que significava à morte pelo fogo executado pelo poder civil, e não pela Igreja. (SILVA, 1995, p. 25)

ameaças enfrentadas pelos colonizadores tornando-os aliados neste primeiro momento, contra perigos e carências mais imediatas do que as questões de fé (ASSIS, 2009, p 3). Assim, podemos dizer que a empreitada colonizadora influenciou de forma significativa a incorporação do elemento judeu na sociedade colonial através dos chamados “batizados de pé”.

A conversão poderia acontecer de forma voluntária ou forçada, pois para penetrar em diversos âmbitos da sociedade era fundamental ser cristão e desta forma muitos conversos, a princípio, chegaram a ocupar cargos e posições de importância: ouvidores da Vara Eclesiástica, mestres de latim e aritmética, senhores de engenho, religiosos, profissionais letrados, médicos, advogados, vereadores, juízes, escrivães, entre outros. Também neste momento, os casamentos mistos eram freqüentes, pois os homens de “sangue puro” necessitavam de mulheres brancas, mesmo que estas fossem cristãs-novas. As filhas de cristãos-novos serviam de moeda de troca na busca de uma diminuição da mácula da origem hebraica e das pressões sociais dela oriundas conseguindo-se casamentos com pessoas influentes e de boa situação econômica. Contudo nos séculos XVII e XVIII, vemos a endogamia como uma prática recorrente não apenas entre cristãos-novos, mas freqüente em famílias da elite colonial de um modo geral. Evaldo Cabral de Mello (1989) confirma que “entre os indivíduos de origem portuguesa, prevalecia uma relação de 3,7 homens para cada mulher”. A conclusão é a seguinte: “como seria de prever, as alianças de cristão-velho com cristã-nova tornaram-se três vezes mais numerosas do que entre cristão-novo e cristã-velha” (*Ibidem*).

O estreito convívio entre os grupos traria não só a miscigenação sangüínea, mas também a de costumes. Muitos foram os casos de confessores e de denunciante que relataram ao Santo Ofício costumes herdados de seus antepassados, como jogar fora a água de casa quando do falecimento de alguém, o modo de preparo ou a não ingestão de certos alimentos, ou ainda, a forma de benzer os filhos, afirmando ao visitador desconhecerem-lhes a ‘condenável’ origem. Mesmo alguns cristãos velhos, a princípio insuspeitos de criptojudaísmo por serem isentos de qualquer mácula sangüínea, confirmariam esta realidade, ao reconhecerem a adoção de alguns destes hábitos

definidores do judaísmo por ignorância, tornando-se comparsas involuntários do criptojudaísmo no Brasil.

“Exemplo de circularidade cultural que significava, mais do que um comportamento conscienciosamente judaizante de parte da população - embora, em alguns casos, isto inegavelmente existisse -, o fortalecimento de uma religião popular, híbrida e humanizada, influenciada pelos diversos grupos formadores da sociedade colonial, longe da rigidez que caracterizava o catolicismo no reino e, em grande parte, beneficiada pelo despreparo dos próprios representantes da Igreja, desconhecedores da fé pela qual zelavam, entre os primeiros a desrespeitá-la” (ASSIS, 2009).

Pelo estreito contato entre os cristãos- novos e velhos e pelas dificuldades enfrentadas por ambos na empreitada colonizadora influenciou a incorporação não apenas do elemento judeu na sociedade colonial, mas também da sua cultura. Por ter sido a conversão à fé católica a melhor maneira de fugir da intolerância religiosa, muitos judeus se aderiam à fé católica apenas para fugir da Inquisição não havendo conversão de fato. Desta maneira, surgiu assim, um novo tipo de converso conhecido como marrano²⁵⁵, que segundo Anita Novinsky (1992, p 34) é “aquele que mesmo depois de convertido continua fiel à antiga religião”. O marrano era assim um homem com práticas judaicas dentro de casa, mas fora dela se dizia e se assumia como cristão. Novinsky (1972) em seu estudo sobre a Bahia seiscentista, analisando os mercadores – judeus recém convertidos ao cristianismo, classificou-os como “homens divididos”²⁵⁶ que não podiam ser nem cristãos nem judeus, tornando-se grande parte, céticos²⁵⁷. A obrigatoriedade da cristandade no processo de inserção social, fez com que a religião judaica fosse relegada à clandestinidade, alterando todo o contexto original das celebrações que eram voltadas para o mundo exterior, estas foram redefinidas para não levantar suspeitas sobre os seus praticantes. Os encontros religiosos públicos foram se esmaecendo levando-a a um esquecimento. Suzana Sevres (2008) nos lembra que a

²⁵⁵ Marrano é uma palavra de origem espanhola, vocábulo de origem polêmica uma vez que, para alguns, significa “porco”, e as religiões judaicas e muçulmanas proibiam a ingestão da carne desse animal. Para outros o termo seria de origem hebraica com influência ibérica e significa “homem batizado à força”. O termo marrano teria sido utilizado no mesmo sentido de cripto-judeu (Ver Novinsky, 1992).

²⁵⁶ Os marranos eram “não-judeus” judeus e judeus “não judeus”, pertenciam ao grupo de excluídos segundo o conceito desenvolvido por Edgar Morin e Anita Novinsky (1992).

²⁵⁷ Segundo Yovel (1989) “céticos é uma categoria de marranos encontrados em uma comunidade portuguesa em Amsterdã no século XII.

religião judaica, eminentemente histórica e escrita, vivenciada pelos cristãos-novos passou a ter sua memória religiosa como à base principal de conhecimento e de observância, transmitida oralmente por gerações levando assim, a um distanciamento do sentido religioso de certos preceitos e rituais tradicionais.

As relações estabelecidas entre a sociedade e o cristão-novo foram sendo definidas através de suas singularidades. A exclusão e a negação do outro enquanto sujeito levou aos cristãos-novos adotar estratégias de sobrevivência dentro de uma sociedade que perseguia e punia as diferenças. Para escapar da perseguição eles passaram a “simular, a habitar as passagens secretas de uma cultura tornada invisível, a ocupar ao mesmo tempo, o centro e a margem, a falar publicamente de determinada maneira para poder permanecer fiel à palavra sagrada na obscuridade de práticas clandestinas...” esta seria segundo Foster a essência do criptojudaísmo ou marranismo. Os marranos praticavam resistência velada por não concordarem em abandonar as tradições de seus antepassados, continuavam a praticá-las em segredo, embora procurassem disfarçar a permanência na antiga fé ao demonstrar, no seu cotidiano respeito às doutrinas da igreja católica.

Muitos conversos converteram-se de fato à nova religião, buscando serem bons cristãos: frequentavam as missas, construíam igrejas e capelas, rompiam com hábitos alimentares e velhas tradições, tudo visando à aceitação dentro da comunidade cristão-velha. Entretanto, outros tantos procuravam preservar de forma clandestina suas práticas culturais no que ficou sendo conhecido por *criptojudaísmo* ou *marranismo*. Durante um bom tempo aspectos importantes da cultura judaica continuaram sendo praticados na intimidade dos lares, secretamente, principalmente “nas vilas e engenhos mais afastados das cidades. (...) É possível supor que nessas brechas do cotidiano as práticas, os costumes e os hábitos alimentares judaicos tenham criado raízes que permaneceram encobertas pelo tempo.” (KAUFMAN, 2005, p. 19). Uma resistência dos costumes feita através de comunicações secretas feitas muitas vezes através de códigos, e de uma forma geral as cerimônias que eram praticadas aqui, eram as mesmas praticadas por cristãos-novos em Portugal e na América Espanhola, estas vinham, calcadas nas tradições com algumas omissões e sincretismos.

“O marranismo foi o surgimento de um judaísmo não rabínico, de caráter transitório nas primeiras gerações, e utopicamente uma seita dialética, que tinha em sua superação a sobrevivência das tradições judaicas. Para sobreviver à Inquisição abdicou-se dos ritos, do cerimonial, dos signos, da linguagem, da literatura, dos mestres; abdicou-se de parte da civilização hebraica, restando-lhe apenas características etno-sociais, características mentais, moldadas pela mestiçagem e pela resistência deste povo em assimilar-se, terminando por criar dentro do ‘*melting pot*’ brasileiro um tipo sincrético de ibero-brasileiro” (VALADARES, 1991, p. 11).

Porém, mesmo em terras da América portuguesa a Inquisição estendeu seus tentáculos, destacando-se três momentos principais em que ocorreram visitas do Santo Ofício²⁵⁸, além da instalação de um tribunal do Santo Ofício em Olinda, Pernambuco, entre os anos de 1594 e 1595²⁵⁹. Os denunciados como “judaizantes” tinham seus bens confiscados e estiveram sujeitos a vários graus de penas. Os pesquisadores contabilizam mais de mil condenados pela prática do judaísmo, sendo o número de 29 (vinte e nove) os condenados à fogueira. Além disto, na América portuguesa os descendentes de judeus sofriam a constante discriminação em face do conceito de “sangue infecto” que, presente na legislação portuguesa, perpassava o funcionamento da sociedade colonial e se traduzia principalmente na proibição destes desempenharem funções públicas (SILVA, 2007, p. 2).

Na realidade, o cristão-novo que nos interessa não é aquele que sinceramente aderiu ao catolicismo, mas o que se determinou à resistência cultural, iniciando o fenômeno intitulado de “criptojudaísmo”, ou seja, a prática secreta da religião judaica. Interessamos identificar alguém que foi forçado a uma vida dupla em que ele “é aquilo que não representa e, ao mesmo tempo, representa aquilo que não é” (FORSTER, 2006, p. 10). Percebemos que a conversão forçada fez surgirem vários grupos: verdadeiros conversos que se tornaram fiéis cristãos; conversos parciais que vacilavam entre Judaísmo e Cristianismo ou ainda, tentavam uma acomodação sincrética entre as duas religiões; também temos os conversos criptojudeus que, na medida do possível, mantiveram-se

²⁵⁸ Foram três as principais visitas de representantes do Tribunal do Santo Ofício à América portuguesa: A 1ª visita ocorreu no período entre 1591 e 1595 e percorreu o Nordeste, da Bahia até a Paraíba; A 2ª visita atingiu a Bahia, no período entre 1618 a 1621 e a última grande visita ficando restrita ao Grão-Pará e Maranhão entre 1763 e 1769.

²⁵⁹ A historiografia tradicionalmente não menciona a existência de um tribunal do Santo Ofício no Brasil. O funcionamento de um Tribunal do Santo Ofício em Olinda foi descoberta do historiador José Antônio Gonçalves de Mello que, em obra clássica, *Gente da Nação* (1996), na qual afirma: “Das decisões desse tribunal não havia recurso, pois ele julgava ‘em final’, o que demonstra sua autonomia em relação à Inquisição de Lisboa, a cuja jurisdição territorial pertencia o Brasil”.

fiéis ao Judaísmo; e conversos que rejeitavam ambos Cristianismo e Judaísmo à luz da contínua perseguição religiosa e violência. (JACOBS, 2002).

Na colônia, a religiosidade esteve sujeita por mais de meio século à jurisdição do bispado de Funchal, nos cem anos subseqüentes contou apenas com o bispado da Bahia, sendo os jesuítas os primeiros organizadores do seu catolicismo. O Padroado fazia da Coroa portuguesa o patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e depois no Brasil, incentivando e sustentando os missionários nas terras coloniais. Por ocasião da criação do bispado da Bahia (1551), desenrolava-se o Concílio de Trento (1545-1563), representando, sobretudo a cristandade meridional da Europa, não colocando o mundo ultramarino no centro de suas preocupações (SOUZA, 1986, p.86). Somente no século XVII é que Roma passou a se preocupar com a evangelização do mundo colonial, procurando restringir o alcance da ação do Padroado.

Apesar do Santo Ofício da Inquisição não ter instituído no Brasil um Tribunal, nos moldes de Portugal e da América Espanhola, teve profunda penetração na sociedade colonial. Sabemos que o trabalho do Santo Ofício foi possível devido à existência de um corpo de agentes, especialmente nomeados, conhecidos pelos nomes de Comissários e Familiares do Santo Ofício. Esses agentes eram funcionários da grande empresa inquisitorial, com sede em Lisboa, e tinham como função principal auxiliar os inquisidores na sua missão "santa" de manter a ortodoxia em todo o império português. Os Inquisidores eram informados sobre tudo o que se passava na colônia brasileira, em termos de comportamento e de crença religiosa, pois seus agentes fiscalizavam minuciosamente atitudes, linguagens, presenças, obras, idéias, pertences. Tudo que dizia respeito à vida e à morte dos indivíduos no Brasil. Os jesuítas por sua vez, tiveram na Inquisição do Brasil um desempenho importantíssimo, pois nos lugares onde, por qualquer circunstância, não havia Comissário, os reitores dos colégios da Companhia serviam de Comissários, tendo todos os seus poderes. No Brasil, sua função foi decisiva nos inquéritos, nas investigações, nas devassas. Os jesuítas foram na colônia os grandes aliados dos Inquisidores²⁶⁰. No Pará e Maranhão, por exemplo, o primeiro Comissário

²⁶⁰ A responsabilidade da "Grande Inquisição", realizada na Bahia em 1646, foi entregue ao Provincial da Companhia de Jesus, Padre Francisco Carneiro. Como estava ausente a Comissão foi assumida pelo jesuíta Padre Manuel Fernandes, auxiliado pelo escrivão, também da Companhia, Padre Sebastião Teixeira. Ver Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor de Lisboa n.º 29. Ms. Arquivo Nacional da

da Inquisição, em 1663, foi o jesuíta padre Manuel de Lima e, posteriormente, o padre João Felipe Bettendorf, autor da "Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão" (LIBERMAN, 1983).

Mesmo sendo um reduto mais seguro do que a Metrópole, muitos judeus que para cá fugiram acabaram se convertendo a religião católica e a religiosidade destes recém conversos, entretanto, passou a ser fundamentada num conjunto de práticas sincréticas que compunham a religiosidade da colônia²⁶¹. Assim como os africanos cultuavam santos e orixás, reelaborando a antiga religião ante à realidade da nova terra, também os cristãos-novos permaneceram, muitas das vezes, entre as duas fés: “não aceita o catolicismo, não se integra no Judaísmo do qual está afastado há quase dez gerações. É considerado judeu pelos cristãos, e cristão pelos judeus. [...] internamente é um homem dividido [...]” (NOVINSKY, 1992, p. 162).

Traços católicos, indígenas e judaicos misturaram-se na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial. Na colônia os casos da religiosidade afro e da divisão cristã-nova ilustram bem o clima de tensão. Traços incorporados traziam consigo um mundo pleno de significações: assimilações e seleções não eram arbitrárias. Toda uma multiplicidade de tradições pagãs, africanas, indígenas, católicas, judaicas não pode ser compreendida como remanescentes, estavam inseridas no cotidiano das populações (SOUZA, 1986, p.88).

Com a transformação do judeu em “cristão-novo” deu também espaço para o aparecimento do termo "cristão-velho". Ao nomear algo ou alguma coisa pretende-se apropriar do que se nomeia, “mas o nome escolhido informa igualmente sobre o tipo de relação que se estabelece entre o que dá o nome e o que está sendo nomeado” (FEITLER, 2008). A escolha do termo utilizado era justamente combater o objeto nomeado, e o nome escolhido para designar este objeto constituía uma arma importantíssima neste combate. A terminologia usada dava assim uma idéia, algumas vezes bastante clara, da imagem que eles tinham dos cristãos-novos, mas também um

Torre do Tombo (ANTT), Lisboa; e Novinsky, Anita - *Cristãos Novos na Bahia*, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1970, p. 72.

²⁶¹ A religião vivida pelos escravos africanos no Brasil tornou-se diferente da de seus antepassados, mesmo porque os escravos não vinham de um mesmo local, não pertenciam a uma mesma cultura.

esboço de sua própria imagem, refletida no espelho de seus preconceitos (*Ibidem*). Sob estes preconceitos surgiu assim a intolerância, não restando dúvida da importância histórica sobre a perseguição movida pelo temido tribunal da Inquisição contra os cristãos-novos por mais de dois séculos, tanto no Reino como no ultramar.

Convertidos à força ao catolicismo por ordens de D. Manuel em 1497, os judeus portugueses, e os espanhóis refugiados em Portugal, tornaram-se alvo principal do Santo Ofício após 1536, ano em que se criou a Inquisição de Portugal, sob o reinado de D. João III. Entre 1536 e meados do século XVIII seriam eles, os cristãos-novos, alvo preferencial dos estigmas e perseguições nos três tribunais do reino: Lisboa, Coimbra, Évora, bem como, no Brasil e outras partes do ultramar. Os cristãos-novos passaram a viver sob a suspeita de sempre judaizar em segredo, sendo que a maioria dos julgados foi relaxada à “justiça secular”, isto é, condenados à fogueira pelo Santo Ofício nos quase 300 anos de história inquisitorial. Somente no período pombalino, o quadro se reverteu com a supressão, nos anos 1770, da antiga distinção entre cristãos velhos e novos na sociedade portuguesa, dando assim, fim as fogueiras e “fim dos estigmas”.

Uma das maiores controvérsias, sempre residiu em saber o porquê deste furor persecutório, bem como, em discutir se de fato havia criptojudaísmo entre os conversos ou se foi o Santo Ofício que os criava. Antônio José Saraiva, no seu clássico *Inquisição e cristãos-novos* (1969) ²⁶², afirma que os cristãos-novos tenderam a abraçar verdadeiramente o catolicismo estando mesmo em vias de total assimilação quando do estabelecimento da Inquisição. A partir de então, teria ocorrido uma abrupta interrupção no processo de assimilação, ficando os conversos sob a constante suspeita de judaizar. Nesta linha de pensamento o criptojudaísmo seria assim, “forjado pelos inquisidores em sua ‘fábrica de judeus’, não passando a perseguição de mero pretexto para o confisco dos bens das famílias marranas” (VAINFAS, 1997). De outro lado, não faltam os que, pelo contrário, insistem na resistência da cultura e religião judaicas de maneira clandestina, doméstica.

²⁶² Neste o autor estudou as razões sociais e econômicas que levaram Portugal a implantar a Inquisição e como a instituição se tornou uma “fábrica de judeus” Saraiva aborda o cristão novo como um mito criado pela Inquisição.

Foi no trabalho da historiadora Lina Gorenstein - *Heréticos e impuros* (1995), que visualizamos a discussão do tema cristão-novo e a Inquisição no Brasil de uma forma bastante objetiva. O mérito do trabalho de Gorenstein encontra-se no próprio recorte regional e temporal, - a cidade do Rio de Janeiro, século XVIII - já que a maioria dos estudos sobre cristãos-novos e Inquisição tem privilegiado o Nordeste nos séculos XVI e XVII e um pouco as Minas setecentistas e o Grão-Pará, (este o último visitado pela Inquisição na década de 1760). Cabe-nos lembrar a importância do Rio de Janeiro no século XVIII, quer do ponto de vista político-administrativo, quer no tocante à economia colonial, pois a cidade estava entre o ouro das Gerais e o Atlântico, e entre o interior da colônia e Angola. Segundo a autora, o Rio de Janeiro teria abrigado expressiva população de cristãos-novos emigrados de Portugal, gente que vinha para a colônia na esperança de escapar do Santo Ofício, visto que o Brasil não possuía, nem jamais possuiu, um tribunal próprio. A presença de conversos no Rio só fez crescer do século XVI ao XVII, a ponto de, no ano de 1695, o francês François Froger afirmar, com certo exagero, que três quartos da população branca da cidade eram de origem judaica - “gente da nação”, como se dizia à época²⁶³.

Lina Gorenstein (*op. cit.*) reconstrói, com grande minúcia, o perfil sócio-profissional e a vida cotidiana da comunidade cristã-nova na capitania durante a primeira metade do século XVIII. E, vale dizer, desmonta com dados o estereótipo de que os cristãos-novos se dedicavam preferencialmente às atividades urbanas, sobretudo ao comércio. Afirma como sendo real que 50% da “comunidade” de conversos moravam na cidade e exerciam atividades das mais diversas como: médicos, advogados, artesãos, comerciantes e mesmo burocratas del Rei, a exemplo de almoxarifes, tesoureiros da Câmara, meirinhos, escrivães. A outra metade, porém, estava ligada às atividades rurais, mormente à produção e fabrico do açúcar, havendo muitos lavradores de cana e não poucos senhores de engenho entre os cristãos-novos fluminenses²⁶⁴.

²⁶³ No Dicionário do brasileiro Antonio de Moraes e Silva (1813) é possível encontrar **nação** sendo definida como: "a gente de um país, ou região, que tem Língua, Leis, e governo à parte", exemplificando com a "nação francesa, espanhola, portuguesa". Contudo, Moraes registra "**gente de nação**" para designar os descendentes de judeus, cristãos-novos e se refere ainda a **nação** como "raça, casta, espécie" (MORAES, 1813, II, p. 332).

²⁶⁴ A autora estruturou o seu trabalho estudando algumas famílias (os Paredes, os Montarroio, e os Barros), estabelecendo comparações com as famílias de cristãos-velhos. Encontra, assim, entre essas famílias de elite, padrões muito parecidos aos do modelo patriarcal dos “homens bons da colônia”, ao

A família de elite cristã-nova, ao contrário do que muitos supõem, não vivia isolada em comunidade, inseria-se perfeitamente no tecido social, mantendo relações de sociabilidade com a porção cristã-velha. Dentre as relações estabelecidas estavam a de cunho sexual, entretanto os matrimônios legítimos eram raros entre cristãos-novos e velhos o que sugere, como mencionado anteriormente, a adoção de um padrão endogâmico. A razão disto talvez se deva menos à tradicional endogamia judaica, do que à prudência das velhas famílias de católicos em virtude dos estatutos de “limpeza de sangue”, vigentes em Portugal desde o século XVI, estes não proibiam os casamentos mistos, mas infamavam a descendência que, para usar o jargão da época, passaria a portar “de sangue infecto”.

Mas a atuação inquisitorial no Brasil só foi inaugurada de forma mais sistemática no final do século XVI, já consumada a União Ibérica, tempo em que o Inquisidor Geral era ninguém menos do que o Cardeal Arquiduque Alberto d’ Áustria, preposto de Felipe II de Espanha como Vice-rei de Portugal. Assim, foi em 1591 que o Santo Ofício enviou a primeira visitação ao Brasil, do que resultaram centenas de acusações, confissões e algumas dezenas de processos contra moradores da Colônia. O mecanismo da visitação fora usado no próprio reino português no início da Inquisição e funcionava como uma “inquisição volante”, uma inspeção que percorria determinados territórios para ouvir confissões e denúncias de crimes atinentes ao Santo Ofício, isto é, heresias. Nesta época eram os *cristãos novos* - judeus e seus descendentes convertidos à força ao catolicismo no reinado de D. Manuel (1495-1521) eram os alvos principais do tribunal, sempre suspeitos de conservar em segredo as antigas práticas judaicas, apesar de católicos batizados.

“A primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil percorreu a Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, retornando a Portugal em 1595. Foi ela confiada ao Licenciado Heitor Furtado de Mendonça, ex-desembargador real e capelão del Rei, que exercia o cargo de Deputado do Santo Ofício. Contava então com idade de 30 a 40 anos e tinha foro de nobreza, tendo sua “competência e sã consciência”

padrão que Gilberto Freyre viu nas famílias senhoriais do Nordeste. Dele não esteve ausente, aliás, o costume de enviar um filho para estudar leis em Coimbra, preparar outro para administrar o engenho e enviar um terceiro para a carreira militar. O patriarca da família comandava esposa, filhos, parentes, agregados e vizinhos dependentes. Mas, no caso dos conversos, tudo isto era de enorme fragilidade, pois a ação deletéria do Santo Ofício rompia hierarquias, arruinava a solidariedade familiar, destroçava os laços de coesão vicinais (ver.

reconhecida pelo Cardeal Arquiduque Alberto d' Áustria, o Inquisidor-Geral que o nomeou”(2002, p. 147).

As razões de ter a Inquisição de Lisboa enviado a Visitação ao Brasil é motivo de controvérsia na historiografia especializada, Anita Novinsky atribuiu a decisão à crescente prosperidade açucareira do nordeste colonial e ao fato de que muitos comerciantes e senhores de engenho da região eram cristãos novos, ali estabelecidos desde meados do século XVI²⁶⁵. Segundo esta interpretação, a motivação principal da visitação teria sido, como afirmado por a perseguição aos cristãos-novos e o confisco de seus bens, como também afirmou Saraiva (*op. cit.*). Buscando uma explicação mais geral, Sônia Siqueira (1978) frisou que os objetivos centrais da visitação visavam a “integrar o Brasil no mundo cristão” e “a investigar sobre quais estruturas calcava-se a fé” dos colonos. São ambas as explicações válidas, porém insuficientes

Estudos sobre a instituição inquisitorial portuguesa têm demonstrado que o envio da primeira visitação do Santo Ofício não possuiu nenhuma razão especial, exceto a de “integrar-se a uma nova estratégia da Inquisição lisboeta que, embora possuísse alçada sobre as conquistas atlânticas de Portugal, até fins dos quinhentos pouco ou nada tinha feito na África ocidental ou no Brasil” (BETHENCOURT, 2000). O próprio Heitor Furtado fora incumbido de visitar, além do nordeste, as “capitanias do sul” do Brasil e os bispados de São Tomé e Cabo Verde - arquipélagos da costa africana, o que só não fez por tardar na Bahia mais do que o previsto. Na mesma época da visitação de Heitor Furtado ao nordeste, o padre Jerônimo Teixeira visitaria, em nome do Santo Ofício, os Açores e a Madeira e, pouco depois, entre 1596 e 1598, seria a vez do padre Jorge Pedreira visitar o reino de Angola. Foi, portanto, em meio ao processo de expansão atlântica da Inquisição de Lisboa que se inseriu a primeira visitação ao Brasil.

A visitação de 1591-1595 causou um grande impacto das inspecionadas e o visitador foi recebido com grande pompa, juramentos de fidelidade da parte do Bispo, governança, câmara municipal e mais autoridades coloniais. Quando da chegada do agente inquisidor era afixado o *Editais da Fé*, instigando a todos que delatassem e confessasse as heresias sabidas ou praticadas, e a leitura do chamado *Monitório*, rol dos crimes ou

²⁶⁵ Ver Cristãos-novos na Bahia. São Paulo, Perspectiva, 1972

indícios deles que cabia ao Santo Ofício julgar²⁶⁶. Mas já constavam do *Monitório* uma gama variada de outros crimes, considerados heréticos e passíveis de pena inquisitorial, a exemplo da adesão à “seita de Lutero” (nome genérico dado aos hereges protestantes no Santo Ofício), feiticeiros, sodomitas, bígamos, defensores da fornicação, blasfemos, contestadores da pureza da Virgem e entre outros. A Inquisição portuguesa, a exemplo da espanhola, assumiu as inquietações da Contra Reforma, sobretudo o medo do avanço protestante e a preocupação em disciplinar os comportamentos morais e sexuais.

A grande vítima da visitação quinhentista foi Ana Rodrigues e algumas de suas filhas, acusadas de praticar ritos judaicos no engenho da família, em Matoim, recôncavo baiano²⁶⁷. Citado por Mem de Sá em relatório enviado ao rei D.Sebastião, em 1572, Heitor Antunes²⁶⁸, marido de Ana, apesar de ser cristão novo era senhor de terras e de engenho em Matoim, era ainda responsável pela coleta do imposto do açúcar e desfrutava da confiança do Governador. A família Antunes foi uma dentre os grupos de cristãos novos que vieram tentar a vida no Brasil nos primeiros tempos da colonização.

Ana pertencera à primeira geração de convertidos à força por D. Manuel, em 1497, e tendo esta, aprendido quando criança os ritos judaicos que repetiria por décadas na Bahia²⁶⁹. Suspeita de ser judaizante, Ana Rodrigues foi julgada em Lisboa, para onde foi enviada em 1593 e com mais de 80 anos, voltou a Portugal, não chegando a ouvir a sentença que a condenou à fogueira. Morreu no cárcere no mesmo ano de 1593 e em 1604, esta foi queimada em efígie, tendo sua memória amaldiçoada, seus ossos desenterrados e queimados. Seu retrato atravessou o Atlântico e foi afixado na igreja de Matoim para conservar viva a infâmia da condenação inquisitorial (LIPINER, 1969)

²⁶⁶ Nele despontava a heresia judaica ou *criptojudaísmo*, cujos indícios podiam ser, entre outros: guardar o calendário judaico, observar seus ritos funerários, abster-se de comer carne de porco, não trabalhar aos sábados, entre outros.

²⁶⁷ Ana Rodrigues era uma velha senhora cristã nova portuguesa na faixa dos 80 anos (1591) chegou à Bahia em 1557, com o marido, Heitor Antunes, vários filhos e alguns parentes, na mesma nau que trouxe Mem de Sá para assumir o Governo Geral do Brasil.

²⁶⁸ Heitor Antunes já era morto na época da visitação do Santo Ofício, o que não impediu que várias pessoas o acusassem de ser verdadeiro *rabino* e de ser o engenho de Matoim uma espécie de sinagoga clandestina, ou “*esnoga*”, como se dizia à época.

²⁶⁹ Ana fora acusada de participar de cerimônias judaicas, de guardar o sábado, de fazer orações judaicas, de seguir as interdições alimentares e os ritos funerários do judaísmo, Ana Rodrigues, algumas de suas filhas e sobrinhas, foram apontadas como judaizantes pelos próprios genros, netos e vizinhos. Diante do visitador, a velha Ana admitiu certos erros judaizantes, mas alegou que os cometera sem má-fé.

Outro caso notável dessa visitação, menos pelos fatos do que pela memória e representação que deles se fez foi o de Branca Dias²⁷⁰. Diogo Fernandes, instalado em Pernambuco desde 1542 era um cristão-novo com sesmaria em Camarajibe, concedida pelo donatário Duarte Coelho, Fernandes foi um, dentre tantos outros colonos, que teve dificuldades para transformar suas terras em verdadeiro engenho, carente de recursos e flagelado pelo ataque dos *tabajaras*, em 1555. Branca Dias já acompanhava o marido, entretanto devido a varias complicações o casal acabou perdendo parte dos domínios de Camarajibe para outro cristão novo, Bento Dias de Santiago, em 1563. Depois da morte de Diogo Fernandes, ocorrida entre os anos de 1563 e 1567, Branca Dias assumiu a direção do que restara de Camarajibe e continuou a dar aulas de costura e bordados para moças do lugar.

A história dessa cristã nova que se aventurou a atravessar o oceano teria ficado sem qualquer registro não fosse a visitação do Santo Ofício. Chegando a Pernambuco em 1593, o visitador recebeu inúmeras denúncias contra Diogo Fernandes e Branca Dias, acusados de judaísmo. Dentre as deladoras estavam cinco ex-alunas que Branca Dias ensinara em sua casa, onde teriam observado, cerca de mais de 30 anos antes da chegada da Visitação, práticas suspeitas de judaísmo como: guardar o Sábado, limpar e arrumar a casa na sexta-feira, preparar e comer iguarias especiais, nunca pronunciar o nome de Jesus, manter atitudes desrespeitosas durante a missa, ter em casa uma “*toura*” (Torá), que expunha em casa aos sábados. As denúncias acabaram por revelar que em Camarajibe funcionava uma espécie de sinagoga secreta durante toda a década de 1560 (VAINFAS, 2002).

Branca Dias teve 11 filhos - muitos deles casados com cristãos velhos – entretanto apesar disso continuaram a manter alguns rituais da religião hebréia, cada vez mais reduzidos às práticas domésticas e femininas do judaísmo. Branca Dias morreu com cerca de 70 anos, entre os anos de 1579 e 1581, cerca de 10 anos antes da chegada do visitador. Mas seu caso deu origem a documentos envolvendo vários membros da família, sobretudo suas filhas e netas, na verdade, Branca Dias nada mais fizera do que dar continuidade, na colônia, às práticas que a haviam levado aos cárceres da Inquisição

²⁷⁰ Natural de Viana, no Minho, a primeira notícia que dela que se tem no Brasil data de 1551, quando esta veio se encontrar com o marido Diogo Fernandes.

de Lisboa, antes de migrar para o Brasil. Acusada pela mãe e pela irmã de judaizar em segredo, fora denunciada em 1543, penitenciada em 1544 e em 1545 autorizada a deixar de usar o sambenito, hábito penitencial e assim, veio fugida para o Brasil onde seria outra vez denunciada, depois de morta²⁷¹.

Ainda no período da União Ibérica, a Inquisição de Lisboa, enviou uma segunda visitação somente à Bahia, que ali permaneceu entre 1618 e 1621. Marcos Teixeira, visitador mais discreto que o primeiro e observante zeloso das instruções que recebera. Sua motivação foi a de sempre, investigar a prática de heresias, sobretudo a judaica, e de fato alguns moradores da Bahia foram enviados presos a Lisboa. Mas, segundo Ronaldo Vainfas (2002), tudo parece indicar que a segunda visitação possuía um motivo especial “a desconfiança, nutrida pela dinastia Habsburgo reinante em Portugal, de que os cristãos novos, por suas ligações diretas ou indiretas com os judeus de Amsterdam, poderiam vir a auxiliar a temida invasão flamenga. Contudo, nada se apurou de concreto nesse sentido, e a própria visitação produziu poucos livros e processos (*Ibidem*). Mas a invasão holandesa seria mesmo tentada na Bahia, em 1624, e consumada, em Pernambuco, em 1630, havendo indícios de colaboração de cristãos-novos nos dois episódios.

Ainda no século XVII foram enviadas ao Brasil outras visitas, uma a Pernambuco, outra às capitanias do sul, ambas em 1627 e talvez no mesmo contexto do temor luso-espanhol de uma conspiração flamengo-judaica no Brasil. Contudo não há vestígio documental sólido sobre esta visitação, como nos informa José Gonçalves do Salvador²⁷². A dominação holandesa em Pernambuco foi decisiva para a comunidade de cristãos-novos da região, porque muitos judeus de origem portuguesa haviam migrado para a Holanda no tempo da conversão forçada de 1496-7, e continuaram mantendo relações com os cristãos-novos de Portugal, sobretudo no que se refere às questões comerciais.

²⁷¹ A história de Branca Dias foi objeto de inúmeras peças literárias, inclusive o *Santo Inquérito*, de Dias Gomes e escritos históricos que a tomaram como vítima exemplar do Santo Ofício. Mas a Inquisição de Lisboa, em acórdão de 17 de março de 1595, não considerou as práticas de Diogo Fernandes e sua mulher provas suficientes de judaísmo.

²⁷² Ver **Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição**. São Paulo, Pioneira/Edusp, 1969.

Jacques Attali, em seu *Os Judeus, o Dinheiro e o Mundo*, mostra-nos como em Bruges encontravam-se alguns mercadores judeus, a exemplo de Juan Luis Vives (1492-1540) após a opressão dos judeus na Península Ibérica ao final do século XV e a subsequente diáspora sefardita, analisa a situação econômica do mundo nesta passagem de século e como em Flandres se concentrou a atividade econômica do período. Attali também menciona a importância de Antuérpia que, segundo ele, tornou-se “a capital da economia mundial”. (ATALLI 2003, p. 315).

Os poucos judeus conversos que se arriscaram a viver nestas regiões foram bastante perseguidos, inclusive sendo denunciados como judaizantes com o intento de atrapalhar seus negócios, como foi o caso de Diego Mendes, em 1532. Segundo informa Attali (2003, p. 315) os judeus de Antuérpia importavam de Portugal anualmente em torno de 300 mil ducados em especiarias. No entanto, no decorrer do século XVI, Amsterdã assume a liderança econômica do mundo. A partir de 1593, com a independência das Províncias Unidas foi para lá que se dirigiu importante fluxo de marranos. Destes, em 1609, vinte e quatro participam na criação da Bolsa de Amsterdã, juntamente com outros setecentos acionistas. Os judeus então residentes na Holanda mantiveram relações comerciais com Espanha e Portugal, mas, segundo Jacques Attali, a prosperidade dos mesmos era apenas aparente. Isto pode ser comprovado pela informação de que “em 1683, apenas 200 judeus holandeses (entre os quais dois *asquenazes*) num total de cinco mil são proprietários de suas casas.” (ATALLI, 2003, p. 322)

A participação dos judeus na exploração das Américas permitiu a constituição de “extraordinárias redes mascaradas entre judeus e marranos instalados em todos os países da cristandade” (ATALLI, 2003, p. 322). Formaram-se dois grupos de mercadores para controlar o comércio de especiarias do Oriente com a Europa: as mercadorias trazidas pelo ‘contrato indiano’ do Oriente até Lisboa eram revendidas aos negociantes do ‘contrato europeu’ que, por sua vez, faziam o comércio com o resto da Europa. Os judeus mascarados estariam presentes nos dois ‘contratos’, amplamente organizados por mercadores conversos a partir de Bordeaux e Antuérpia e, a seguir, de Amsterdã e Londres (ATALLI 2003, p. 322).

Apesar de pequena a participação dos judeus na Companhia das Índias Orientais²⁷³, em função dos conflitos dos holandeses com Espanha e Portugal, os poucos marranos passaram a exercer um papel central dentro da Companhia das Índias Ocidentais, formada em 1621 para lutar contra os espanhóis pelo domínio comercial do Atlântico. Apesar de uma participação incipiente no início, a partir de 1633 os conversos dos Países Baixos se envolvem firmemente na luta contra os espanhóis e portugueses, através das ações da Companhia (SILVA, 2007). Quando da instalação dos holandeses em Recife²⁷⁴, a participação dos judeus marranos torna-se tão significativa que, em 1652, “a principal fonte de renda da comunidade de Amsterdã é a taxa que ela recebe sobre a renda das partes judaicas no seio da Companhia” (ATALLI, 2003, p. 324).

O que nos chama a atenção neste caso são as redes de comércio e de auxílio mútuo, pois apesar da Guerra dos holandeses com Portugal, estas redes marranas conseguiam que comerciantes judeus de origem ibérica sediados em Amsterdã recebessem do Porto, norte de Portugal, várias mercadorias, inclusive caixotes de açúcar, provenientes da América portuguesa (ATALLI 2003, p. 329). No que se refere a estas redes secretas de marranos, uma explicação sobre a posição da América portuguesa na economia política dos marranos é que:

“Os conversos que emigravam para o Novo Mundo eram, na sua maioria, de origem portuguesa, como sabemos, e daí o papel essencial do Brasil na difusão e perpetuação do marranismo no continente americano. A colônia lusitana funcionava como uma placa giratória, da qual os fluxos migratórios se prolongavam ou para o norte, na direção das Caraíbas e do México, ou para o sul, na direção do Rio da Prata e do Peru (...). A essa posição central se junta o interesse suplementar do episódio do Brasil holandês, breve, é certo (de 1630 a 1654), mas que no contexto do marranismo se reveste de um particular significado com a criação, no Recife, da primeira comunidade oficialmente judaica da América” (WACHTEL 2002, p. 275).

²⁷³ Em 1658, não se contam mais que sete judeus entre os cento e sessenta e sete acionistas da Companhia das Índias Orientais, “eles ainda não passam de onze em 1658 e em 1674. Todos de ascendência marrana...” (ATALLI, 2003, p. 325)

²⁷⁴ Calcula-se que, em 1648, a população européia do Brasil holandês era de aproximadamente 12 mil habitantes sendo que 1450 eram judeus que haviam chegado da Hungria, Polônia, Turquia, Marrocos, Espanha, Portugal, Holanda e Alemanha. O movimento comercial em Pernambuco era tão grande que permanentemente 100 navios faziam a ligação entre Recife e Amsterdã (ATALLI 2003, p. 329).

Nathan Wachtel (2002, p. 21) acredita que as redes de solidariedade estabelecidas através dos continentes pelos cristãos novos de Lisboa, Sevilha ou Antuérpia com “judeus novos” de Livorno, Veneza, Salonica, Amsterdã eram de natureza familiares ou comerciais. Outra forma de esclarecer a natureza destas redes de marranos estabelecidas durante o século XVI era que:

“os ousados *homens de negócios* portugueses enxameiam por todas as partes do mundo conhecido e, pioneiros do capitalismo em marcha, tecem uma rede de novas relações mercantis. Eles não se expatriam unicamente para fugir à Inquisição e poder judaizar em paz, conforme imaginou uma historiografia ingênua; mas é igualmente errado, no estudo de seus périclos e de seus empreendimentos, fazer abstração de sua condição e negligenciar suas crenças, como tenta fazer hoje em dia uma erudição demasiado sofisticada. Ao final de contas, o negócio, através de vários desvios, podia alimentar uma fé sem dúvida bastante arrefecida nos corações de numerosos grandes exportadores e mercadores. De fato, cumpre não esquecer o papel que desempenhou na vida comercial de então os vínculos de parentesco e de clã. Ser marrano era ser também **afiliado a uma vasta sociedade secreta de proteção e auxílio mútuo**; voltar, mais tarde, a Salonica ou a Amsterdam, ao judaísmo aberto era também agregar-se a um poderoso consórcio comercial, e essas naturalizações *sui generis* podiam ser seguidas de notáveis *revivals* religiosos” (POLIAKOV 1996, p. 200 – 201, grifo nosso).

A família cristã-nova em virtude da Diáspora estava dispersa, mas ainda existia como uma unidade viabilizando a formação de redes comerciais. Era a família a base fundamental onde os indivíduos buscavam sua segurança e ao mesmo tempo, esta era o instrumento mais acessível para a sua sobrevivência no exílio. Reginaldo Heller (2008) nos descreve um quadro de solidariedade inter e intrafamiliar manifestada pelas ações de ajuda mútua e de casamentos endogâmicos como instrumentos para a formação e manutenção das redes de comércio.

Apesar da grande rede de solidariedade mútua criada pelos judeus, no Brasil, os cristãos-novos não constituíam grupo compacto e separado da comunidade nacional. As prisões na primeira metade do século XVIII, embora estancassem negócios, não conseguiram separar e excluir os conversos da sociedade colonial, mesmo quando judaizavam. Os cristãos-novos não estariam atuando exclusivamente nos negócios comerciais, eles eram encontrados em diversas outras atividades: nos engenhos, nas plantações de subsistência, nas minas, ligados à caça ao índio no sertão e, ainda, na condição de “desocupados”. Posicionaram-se, inclusive, como clérigos de diferentes

ordens religiosas. Ocuparam cargos públicos, legalmente proibidos pelos "Estatutos de Pureza de Sangue", que também funcionavam no Brasil.

Foram assim, nas primeiras décadas do século XVIII, com a descoberta do ouro que povoadores de várias regiões, especialmente as do nordeste brasileiro, transferiram-se para a Capitania do Rio de Janeiro, onde, em terras de Minas Gerais, se efetivava a sua exploração. A cidade fluminense, porto oficial da saída do metal e entrada de mercadorias, apresentava-se economicamente agitada, o que levou a coroa portuguesa a reforçar o sistema mercantilista, controlando, diretamente, o movimento comercial, em especial o do abastecimento de gêneros de subsistência às regiões mineradoras. O período foi marcado por grande número de denúncias de cristãos novos à Inquisição. A maioria foi presa e encaminhada ao Tribunal de Lisboa. A leitura dos processos revelou senhores de engenho, exploradores de minas, contratadores, comerciantes, clérigos, advogados e outros profissionais envolvidos na vida econômica, administrativa e social luso-brasileira, acusados de judaizantes. No Rio de Janeiro, em vista das prisões de expressivos agentes, negócios foram desfeitos, sociedades comerciais estancadas e congelados ficaram os bens e as dívidas dos denunciados. A Inquisição determinava o seqüestro de bens dos acusados por práticas judaizantes.

A paralisação dos negócios, estancando a economia luso-portuguesa, levou o Marquês de Pombal, ministro real, a promulgar, em 1751, decreto que limitava o poder da Inquisição, buscando com a medida o re-erguimento da nação portuguesa, encorajando a burguesia para empreendimentos ousados. Pelo decreto real, não mais se permitiriam execuções e Autos de Fé no reino português. Em 1768, o ministro ordenou que as velhas listas de tributos onde constassem nomes dos cristãos-novos contribuintes fossem destruídas. Logo depois, Pombal proibiu a distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos, na linguagem escrita e falada. Aos contraventores seriam aplicadas penas de deportação e confisco de bens. Essas medidas, além de estimular os negócios, amenizaram os conflitos entre os cristãos velhos e cristãos novos, existentes no reino.

Como já mencionado, foi no Rio de Janeiro que o Santo Ofício atingiu com maior força a comunidade cristã-nova, onde estava estabelecida desde o final do século XVI.²⁷⁵ Da população livre da região no início do século XVIII, os descendentes de judeus representavam aproximadamente 24% (SILVA, 1995, 1999), desses, o Tribunal do Santo Ofício prendeu e condenou trezentos e vinte e cinco pessoas acusadas do crime de heresia judaizante, sendo cento e sessenta e sete mulheres²⁷⁶.

Parte dessa comunidade marrana morava na cidade, exercendo atividades urbanas, dentre eles havia os homens de negócios, mercadores, profissionais liberais como médicos e advogados, artesãos, um mestre-escola, militares, caixeiros, alfaiates, dois músicos, dois carpinteiros e sete padres (SILVA, 1995). Mais da metade dos cristãos-novos do Rio de Janeiro estavam ligados à atividade agrícola, principalmente ao cultivo da cana de açúcar e ao fabrico do açúcar como senhores de engenho, donos de partido de cana e suas famílias.

“Muitos desses senhores ou partidistas tinham outras atividades, eram ao mesmo tempo advogados, médicos ou homens de negócios, mantendo residência nos engenhos e na cidade, e reforçando extensa rede de parentesco. Residiam nas mesmas ruas que a elite colonial. Viviam próximos à elite colonial, ao governador, ao bispo, muitos pertenciam a essa elite, conviviam e comportavam-se como ela. Suas moradias, vestuário e objetos denotavam isso. Os cristãos-novos residiam exatamente nas mesmas ruas onde, como disse o cronista Rocha Pita, encontravam-se as casas ‘nobremente edificadas’ dos moradores da cidade” (*Ibidem*).

Os engenhos e partidos de cana de açúcar dos cristãos-novos localizavam-se ao redor da cidade do Rio de Janeiro, nas freguesias de Irajá, Jacarepaguá, São Gonçalo, São João do Meriti e Jacutinga (*Ibidem*). Segundo a mesma autora era em São Gonçalo que ficava uma das mais extensas redes de parentesco envolvendo partidistas. No engenho de

²⁷⁵ Ver François Froger *Rélation d’un Voyage fait en 1695, 1696 et 1697 aux cotes d’Afrique, detroit de Magellan, Bresil, Cayenne et Isles Antilles par une esquadre des vaisseaux du Roi, commandée par M. de Gennes faite par lê Sieur Froger, Ingenieur volontaire sur le vaisseau le Faucon Anglois*. Amsterdam, chez les heritiers d’Antoine Schelte, MDCXCIX, p74-75

²⁷⁶ Lina Gorenstein (2005) indicava que as pesquisas indicam que trezentos (300) cristãos-novos moradores do Rio de Janeiro foram presos, estes eram naturais da cidade, porém moradores em outras localidades também foram presos. Se contabilizarmos esses presos, e também aqueles que foram presos na cidade do Rio de Janeiro, mas não chegaram a ser processados por terem falecido antes de serem entregues ao Tribunal em Lisboa, nos aproximamos ao número de cento e sessenta e sete (167) mulheres e cento e cinquenta e oito (158) homens, totalizando trezentos e vinte e cinco (325) cristãos-novos naturais ou moradores no Rio de Janeiro presos entre 1703 e 1740.

Golambandé da Invocação de Nossa Senhora de Montesserate, pertencente à família Vale, um dos filhos do Senhor tinha um partido de cana; também ali seu genro era dono de partido. Um médico, primo da família, mantinha ali um partido de cana. Dois irmãos, um dele cunhado do senhor do engenho, também tinham ali seus partidos. Era um dos maiores engenhos do Rio de Janeiro. Além da casa grande onde morava a família, havia quatro casas utilizadas para a fábrica do engenho, pastos para 120 bois, cavalos, canaviais e matos. Mais de 120 escravos trabalhavam a terra, e cerca de 20 serviam à família como escravos domésticos (NOVINSKY, s/d; GORENSTEIN, 2005a).

A rede de parentesco era reforçada pelo comportamento endogâmico das famílias cristãs-novas fluminenses. Isso significa que a maioria dos casamentos era realizado entre membros do próprio grupo e também entre membros da mesma família. Mais de 66% dos casamentos realizados no Rio de Janeiro entre 1670 e 1720 foram de cristãos-novos que se casaram com cristãos-novos (*Ibidem*). As mulheres desses cristãos-novos também desempenharam papel ativo na construção da sociedade fluminense. Conheciam perfeitamente bem o andamento dos negócios dos maridos e pais, e freqüentemente eram elas as senhoras dos engenhos e dos partidos, especialmente em caso de viuvez ou da ausência do marido – o que era costumeiro. Muitas dessas mulheres eram alfabetizadas, o que facilitava na administração dos engenhos e partidos. Ao contrário das demais mulheres da colônia – e até mesmo de Portugal – na maioria analfabetas, mais da metade das cristãs-novas do Rio de Janeiro sabiam ler e escrever. Praticamente todos os homens cristãos-novos eram alfabetizados.

A ação do Santo Ofício da Inquisição tem sido interpretada por estudiosos, da seguinte maneira: os que justificam sua ação, ou seja, que defendem que o criptojudaísmo foi uma realidade e o Tribunal agia de acordo com as contingências e os padrões religiosos da época; e os que afirmam que a Inquisição - instrumento do poder - ao cercar os cristãos-novos, buscava impedir a ascensão da burguesia de origem judaica. Esta última assertiva, emitida por Antônio José Saraiva, conclui que os inquisidores utilizaram a religião como pretexto para encobrir o verdadeiro motivo da perseguição: a "luta de classe" como um instrumento de controle dos interesses da nobreza e realeza contra a ascensão burguesa no reino português, visto que esta camada social ser constituída por muitos elementos de origem judaica (SARAIVA, 1969).

4.3 A história de José e seus irmãos: análise dos azulejos

De acordo com a tradição judaico-cristã, a história judaica começaria com o chamado de Deus ao hebreu Abraão. Abraão teria sido um fiel seguidor do monoteísmo em uma época de idolatria, o que fez com que Deus promettesse dar descendência a Abraão e fazer desta o povo eleito por Deus. Esta promessa se cumpriria com o nascimento de Isaac, que daria origem a Jacó e que este seria pai de doze filhos, os quais seriam os patriarcas das doze tribos de Israel.

José ou *Yossef* em hebraico era o filho predileto de Jacob²⁷⁷ e a razão para tal predileção era porque este o fazia recordar de sua amada esposa - Rachel, que morrera de parto ao dar à luz ao seu segundo filho, Benjamin, e entre os heróis dos Cinco Livros da Torá, é José quem ostenta o título de *Tzadik* - o justo. Ao conhecermos sua história, podemos facilmente pensar que ele teria conquistado esse honroso apostado por ter resistido às investidas de uma bela e poderosa mulher, a esposa de Potifar. Fala-se que José era fisicamente parecido com sua mãe, pois a Torá os destacou como sendo possuidores de beleza física. Agrega o Midrash que José, mais do que os demais filhos de Jacob, parecia-se com o pai: ambos tinham sonhos premonitórios e que ambos eram odiados por seus irmãos e ainda, que ambos viveram e morreram no exílio. Aos olhos do pai, José era a ponte entre os três patriarcas - Abrahão, Isaac e ele próprio - e representava as futuras gerações do povo judeu. Os demais filhos de Jacob se ressentiam do irmão, pois sabiam que era ele o filho predileto, o favorito de seu pai. E quando, Jacob presenteou José com uma fina túnica de lã, multicolorida, desencadeou maior inveja ainda entre os irmãos. A ira destes se tornou ainda mais forte a partir da narrativa de um sonho no qual os irmãos se curvavam perante José. Os irmãos, irritados e preocupados, o questionaram se porventura José pretendia reinar sobre eles. José, após ter o sonho, relata: "vi o sol, a lua e onze estrelas prostrarem-se diante de mim". Jacob, como José, também era um sonhador e acreditava piamente nos sonhos. E, assim sendo, conta-nos o Midrash, que o pai tomou de uma pena e um papel para anotar as palavras exatas que o filho pronunciara. Após ouvirem o relato de José, seus irmãos reagiram impiedosamente

²⁷⁷ Filho de Isaac, Jacob ou Ya'akov em hebraico é um dos patriarcas da Bíblia, e foi rebatizado por Deus com o nome de Israel. Ele teve doze filhos, de Léa sua primeira esposa: Rúben, Simeão, Levi, Judá, Issacar e Zebulon; de Bila, a escrava de Raquel: Dan e Naftali; de Zilpa, serva de Lia: Gad e Asher; de Raquel, sua esposa favorota: José e Benjamim. Estes compreendiam as doze tribos de Israel.

contra ele por temerem que este planejasse escravizá-los, bem como, a suas famílias, inclusive a seu pai. José, entretanto, não percebeu que estava semeando discórdia.

Seus irmãos temendo que os sonhos de José pudessem se materializar combinaram entre eles matar o próprio irmão: "matemo-lo, jogando-o depois em uma cova/cisterna [...] aí, sim, veremos o que será de seus sonhos" (DJMAL, 2005). Contudo, o plano não se concretizou, pois o primogênito, Rúben, filho de Jacob com Léa, intercedeu em favor do meio-irmão. Pretendendo devolver José a seu pai, Rúben convenceu os demais a não mancharem suas mãos com seu próprio sangue e lhes aconselhou que o lançassem em uma cova, mas não lhe fizesse mal algum. Os irmãos seguiram seu conselho e despojaram José de seu manto e lançando-o ao fundo do poço.

Fig.38 – Painel de azulejo decorado com a História de José quando este foi jogado em uma cisterna pelos irmãos

Fonte: ASTORGA, 2004

Entretanto, Rúben, partiu planejando mais tarde retornar e resgatar José. Porém, durante sua ausência, Judá ou *Yehudá*, outro dos irmãos, sugeriu aos demais a venda do irmão aos mercadores ismaelitas que por lá transitavam. Retiraram-no do fundo do poço e o venderam aos descendentes de Ismael, que, posteriormente, venderam-no aos midianitas, que o levaram ao Egito e o venderam a Potifar, ministro do Faraó. Para

esconder suas ações de Jacob, os irmãos banharam a túnica de José no sangue de uma cabra e a enviaram a seu pai que, ao ver a túnica ensangüentada, acreditou que seu filho fora devorado por uma fera selvagem.

Fig.39 – Painel de azulejo com a História de José quando os irmãos levam suas vestes manchadas de sangue à Jacó.

Fonte: ASTORGA, 2004

Segundo os ensinamentos do Talmud, a vida é como uma “roda-gigante”: quem está no alto geralmente desce e quem está embaixo geralmente sobe ao alto. Pois a vida de José é comparável a uma roda-gigante que deu voltas sem fim - uma carreira de desastres e vitórias, mas todos fortuitos (DJMAL, 2005). Sua vida foi um prenúncio do futuro de povo judeu. José foi vendido como escravo e se tornou servente na casa de Potifar, mas Deus o abençoava com o sucesso em todas as suas tarefas. Percebendo que José lhe trazia sorte, o patrão o nomeou responsável por seus interesses e propriedades. As narrativas descrevem-no como sendo um homem belo, muito sedutor e quase irresistível. A mulher de Potifar usava de todos os artifícios para atraí-lo e o desejava como amante, a qualquer custo. Não obstante a tentação o jovem resistia as suas

investidas. A mulher infiel não desistia facilmente de José e, após ter sido rejeitada, acusou-o de ter tentado violentá-la e este foi para a prisão.

Fig.40 – Painel de azulejo com a História de José quando este foi assediado pela mulher de Potifar

Fonte: ASTORGA, 2004

No cárcere, José sentiu-se como se estivesse novamente no fundo do poço. Doze anos, passou na prisão, porém um dia, inesperadamente, a sua roda da vida voltou a girar. Isto teve início ao interpretar os sonhos de dois prisioneiros: a interpretação do sonho de um dos prisioneiros foi feita prontamente sendo anunciada a libertação do mesmo dentro de três dias e recondução ao posto de serviço. Acreditando que aquele homem fosse o instrumento para a sua própria liberdade, José pediu-lhe que intercedesse a seu favor junto ao Faraó (*Idem*).

Fig.41 – Pannel de azulejo com a História de José quando este estava na prisão.

Fonte: ASTORGA, 2004

Para o segundo, o jovem anunciou ter previsto a morte por enforcamento. E, de fato, foi exatamente o que ocorreu três dias mais tarde. Entretanto, dois anos já transcorridos desde a interpretação dos sonhos dos dois prisioneiros, ainda continuava preso, até que o dia em que o Faraó teve um sonho perturbador cujo significado ninguém conseguia desvendar. Foram na verdade dois sonhos, mas ambos traziam o mesmo presságio. O Faraó sonhara estar próximo ao Nilo quando sete vacas, robustas e bem nutridas, emergiram do rio. A seguir, outras sete vacas, descarnadas e doentias, também emergiram das águas e comeram as primeiras. No outro sonho, aparecem sete espigas de trigo que brotavam de um só talo e, subitamente, sete espigas ralas cresceram por trás daquelas e as engoliram. As duas visões perturbaram profundamente o Faraó que convocou a todos os magos e sábios do Egito a fim de decifrar os sonhos, mas todos fracassaram. Foi neste momento que o homem que estivera preso com José relatou ao Faraó acerca daquele jovem hebreu que sabia interpretar sonhos. Assim, após doze anos de reclusão, no dia de *Rosh Hashaná*²⁷⁸, José fora finalmente libertado e convocado à

²⁷⁸ **Rosh Hashaná** - "cabeça do ano" é o nome dado ao ano-novo no judaísmo. Dentro da tradição rabínica, o *Rosh Hashaná* ocorre no primeiro dia do mês de Tishrei, primeiro mês do ano no calendário

presença do Faraó que lhe relatou os sonhos e o jovem hebreu prontamente os interpretou sem hesitação. Segundo ele ambos teriam o mesmo significado, "sete anos se aproximam, nos quais haverá grande fartura e abundância de alimentos, em toda a terra do Egito. No entanto, serão seguidos por sete anos de penúria, quando toda a abundância do Egito será coisa do passado e a fome grassará por toda a parte" (DJMAL, 2005).

Fig.42 – Painel de azulejo com a História de José sobre o sonho do Faraó.

Fonte: ASTORGA, 2004

Além de interpretar, com precisão, os sonhos do Faraó, ele também sugeriu um plano de ação que garantiria alimento suficiente ao Egito nos anos de penúria para sustentar o povo todo. Desta forma, o Faraó o nomeou Vice-Rei do Egito dizendo a José que apenas o trono os separava. "Em nada mais estou acima de ti. Deixo toda a terra do Egito em tuas mãos e sob tua responsabilidade" (*Idem*). José tinha apenas 30 anos quando se tornou o governante de fato daquele imenso reino, assim podemos dizer que

judaico rabínico e sétimo mês no calendário bíblico. A Torá refere-se a este dia como o Dia da Aclamação. Já a literatura rabínica diz que foi neste dia que Adão e Eva foram criados e neste mesmo dia incorreram em erro ao tomar da árvore da ciência do bem e do mal. Também teria sido neste dia que Caim teria matado seu irmão Abel. Por isto considera-se este dia como Dia de Julgamento (*Yom ha-Din*) e Dia de Lembrança (*Yom ha-Zikaron*), o início de um período de introspecção e meditação de dez dias (*Yamim Nora'im*) que culminará no *Yom Kipur*, um período no qual se crê o Criador julga os homens (Ver http://pt.wikipedia.org/wiki/Rosh_Hashaná)

eram os seus próprios sonhos, compartilhados com seus familiares apenas, que finalmente começavam a se desenrolar.

Como prenunciado nos sonhos do Faraó, foram sete anos de abundância e então, também chegaram os anos de penúria e escassez. Conta a história que no Egito, o próprio José, em pessoa, dividia o racionamento dos alimentos, pois a terrível escassez não poupava ninguém. Ao saber que o Egito vendia alimentos aos forasteiros, Jacob enviou seus filhos – menos Benjamin - para que lá comprassem as provisões. Assim o fizeram, mas quando os dez filhos de Jacob chegaram ao Egito, estes não reconheceram José. Ele, no entanto, jamais os esqueceria e os reconheceu de imediato. Desta maneira, foi naquele momento que o jovem hebreu, que fora vendido como escravo viu seu sonho tomando forma e corpo, diante de seus olhos, ao ver seus irmãos se prostram à seus pés, aos pés do Vice-Rei do Egito.

Fig.43 – Painel de azulejo com a História de José quando este reencontra seus irmãos no Egito.

Fonte: ASTORGA, 2004

Após ter sido vendido por seus irmãos, José teria todos os motivos para esquecer-se de sua família e, conseqüentemente, sua origem judaica. Contudo, sempre fez questão de se revelar como filho do povo hebreu - na casa de Potifar, na prisão ou ao longo de toda a vida como governador do Egito. Quando Faraó o alçou ao cargo de Vice-Rei, deu-lhe

um novo nome - *Tzafnat Paneach*, o rompedor de códigos - mas ele abriu mão de todos os títulos para ficar com o nome judaico que recebera de seus pais: José, filho de Jacob e Rachel. Mesmo após a sua morte, continuou a atuar em prol de seu povo, ele foi posto em um caixão e no Egito permaneceu - até que os judeus fossem libertados da escravidão. Sua alma desejava a proximidade com seus “irmãos”, para assim melhor interceder junto ao Todo Poderoso, em favor de sua gente. Segundo a Cabala, foi por mérito de José - e não de Moisés - que o Mar de Juncos se dividiu para que os judeus pudessem, por fim, escapar do jugo egípcio, em sua jornada em direção ao Monte Sinai.

A Torá usa uma única palavra para descrever José: "belo". Mas, merecerá, também, o aposto de "*Tzadik*"? Não resta dúvida que sim. Segundo a tradição, este fora um homem extraordinário e a história de sua vida faz justiça à sua grandeza de espírito. A história de José mostra como a pessoa pode estar no mais profundo dos abismos - para de lá ser impulsionada ao auge. Assim, entendemos a figura de José como símbolo de libertação, da conquista da terra prometida.

Os painéis constituem uma oportunidade ímpar de conhecermos a história da luta e da superação de José, através da imagem e da Palavra. Passamos a ver estes azulejos não apenas como meros materiais construtivos ou de decoração. Ao questionar o porquê da utilização de tal temática dentro na igreja da Saúde, nos deparamos com a história do povo judeu no interior de uma igreja católica que foi construída em pleno período da Inquisição. Apesar da importante contribuição do povo judeu para o desenvolvimento social econômico e cultural da península Ibérica, os mesmos foram vítimas do ódio e das perseguições, de expulsão da Espanha, da conversão forçada em Portugal tendo a Inquisição se estendido às terras do Brasil. Neste cenário, desenvolveu-se um fenômeno de resistência e de preservação das tradições e dos costumes judaicos na clandestinidade e assim, na história de José contada nos azulejos da Saúde, percebemos uma forma de manter aceso o espírito do judaísmo e de transmiti-lo às gerações seguintes em meio às dificuldades aparentemente intransponíveis, guardando de forma oculta uma identidade à qual jamais quiseram renunciar.

4.4 A memória “escondida”: a tradição/religiosidade marrana?

A obra de Gilberto Freyre *Casa-Grande & Senzala* (2002) tem como cerne as origens da sociedade brasileira vista através do cotidiano na casa senhorial no Brasil colônia. A casa-grande é utilizada como uma metáfora do Brasil colonial, cuja sociedade teve seu arcabouço na atividade econômica, a monocultura açucareira, dela resultando uma sociedade patriarcal, agrária, escravista e **mestiça**.

Freyre discute a formação da sociedade brasileira a partir das contribuições do elemento português, do índio e do negro imbricado aos conceitos de raça e cultura. Através da relação entre os primeiros portugueses, degredados ou não, e as índias, vistas com exuberância pelos olhos europeus, que tem início a povoação num clima de “intoxicação sexual” (*Idem*, p. 161). A principal influência do colonizador europeu sobre o índio deve-se a atuação da Companhia de Jesus, através do ensino religioso e moralizante. Como reação aos invasores portugueses, os indígenas tiveram como alternativas as missões jesuíticas, o trabalho nas lavouras ou a dispersão nas matas. O ponto de convergência da sociedade colonizadora era o catolicismo enrijecido, que funcionava como um aglutinador social. Das conquistas ultramarinas os portugueses herdaram particularidades da cultura dos povos por eles submetidos, como os árabes e os africanos. Tais relações, para Freyre (*op. cit.*, p 81), agiram sobre o português no sentido “*deseuropeizante*” ²⁷⁹. A sociedade portuguesa era nostálgica da nobreza vivida durante a fase áurea ultramarina iniciada com a conquista de Ceuta, após este curto período seguiu-se a necessidade de manutenção do pesado império luso com recursos de exploração encontrados no Brasil. As famílias colonizadoras das regiões de Pernambuco e Bahia foram sua mais evidente expressão: uma aristocracia agrária, preocupada em ostentar status de nobreza, desempenhado, nestas circunstâncias, como senhor de engenho.

Segundo o Freyre (*Ibidem*) a sujeição do africano ao português, tanto nas relações de trabalho como sexuais produziu a base do que seria a sociedade brasileira. Ainda que já houvesse contato entre ambos desde o início do período ultramarino, foi no Brasil que

²⁷⁹ Freyre busca também as origens que levariam ao sucesso da adaptabilidade dos portugueses nos trópicos, sendo os portugueses retratados como um tipo que devido ao contato com diversos povos na atividade mercantil, não se apresentava como os demais europeus, uma consciência de superioridade racial, sendo estes mais receptivos às demais raças e misturarem-se com maior facilidade.

aconteceu o aprofundamento das relações em uma fusão cultural e racial entre brancos e negros²⁸⁰. Na concepção de Freyre, assim como o branco português, o negro africano também foi apresentado como colonizador, mas dentro da lógica da escravidão, sendo que a sua influência se daria através da criação de um mundo paralelo ao dos brancos, utilizando para isso a relação de submissão, necessária para sua sobrevivência, e as lembranças de suas tradições e sua cultura de origem. Foi escrita a partir de idéias anti-racistas que desafiaram os preconceitos da época, sendo ao mesmo tempo criticado, bem como, aclamado como uma ruptura nos estudos históricos e sociais tanto pelo tema - a formação de uma sociedade agrária, escravocrata e híbrida- quanto pelas idéias, como a valorização do escravo negro e da cultura afro-brasileira, mas, sobretudo pela linguagem, fortemente oral e coloquial, avessa a qualquer ranço acadêmico ou jargão especializado. Devemos considerar a hibridização de nossa sociedade uma mistura muito maior do que a proposta pela figura da “Santíssima Trindade” - portugueses, negros e índios²⁸¹.

Neste sentido, buscamos mais uma vez em Freyre (*op. cit.*), quando este afirmou que para entender como se deu a colonização no Brasil é necessário buscar as raízes do caráter e da personalidade do português devemos remontar à pré-história da Península Ibérica influenciada pela mistura de raças com árabes e judeus²⁸², e desta mistura resultaria assim, um cosmopolitismo e mobilidade (herança judaica). Este caráter híbrido é notadamente sentido na formação da sociedade brasileira e no sucesso da colonização, pois segundo Freyre isto se deveu à ‘aclimatabilidade’ e à ‘miscibilidade’ do português, características que supriram a falta de capital humano. A ‘miscibilidade’ favorecida pela sexualidade exacerbada, segundo ele (*Ibidem*) era fruto de um

²⁸⁰ Freyre foi atacado nas décadas de 1960 e 1970 por sociólogos da Universidade de São Paulo, como Florestan Fernandes, Octávio Ianni e Fernando Henrique Cardoso, que criticaram sua visão idílica do passado colonial e a idéia de que se vive em uma “democracia racial”, sem conflitos entre brancos e negros. Embora sua análise sobre a sociedade patriarcal e escravocrata seja considerada “açucarada”, sua obra não nega a violência do sistema e por não ser este seu foco, ela aparece entremeada às relações no cotidiano dos senhores de engenhos e escravos.

²⁸¹ Apropriamo-nos do termo utilizado pelo historiador James Green durante sua conferência no I Seminário Internacional do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos da UFRJ, em 21 de outubro de 2010.

²⁸² A influência moura foi retomada quando da invasão da Península por estes, tendo também um período de domínio romano e depois visigótico. Após estes dois períodos houve uma crescente presença judaica em Portugal, marcada pela expulsão destes de terras de Espanha. As incursões marítimas portuguesas resultaram em verdadeiras incursões culturais influenciando na culinária, arquitetura, agricultura, entre outros.

catolicismo “amaciado” pela influência árabe e judaica. Teriam sido os mouros os responsáveis por um período de fartura econômica em Portugal, pois “forneceu ao colonizador do Brasil os elementos técnicos de produção e utilização econômica da cana” (FREYRE, 1998, p. 212). Entretanto, é possível perceber no trabalho de Freyre certo menosprezo quanto à participação dos judeus neste processo de formação²⁸³, pois segundo ele foi uma influência nada benéfica, pois viria destes o parasitismo na personalidade do português e o horror ao trabalho manual (*Ibidem*, p. 230), o abandono do cultivo da terra e o investimento em comércio e pelas aventuras marítimas²⁸⁴.

A essência do problema judeu em Portugal estaria fundamentada em uma questão econômica gerada pelo envolvimento dos judeus com os reis e a nobreza decadente que se beneficiaram através do casamento de seus filhos com judias abastadas, pelo interesse no pagamento de altas taxas de impostos para o estado²⁸⁵ e pelas funções exercidas pelos judeus. Maria Luiza Carneiro diz que “[...] os conversos eram considerados como inimigos da cidade e dos habitantes cristãos, além de contribuírem para o empobrecimento de nobres e cavalheiros cristãos-velhos” (CARNEIRO, 2005). Mesmo a contragosto da população portuguesa o rei de Portugal via nos refugiados a oportunidade de encher os cofres portugueses extasiados pela empreitada marítima e de conseguir um número expressivo de pessoas para povoar suas terras. Mesmo depois dos judeus terem sido convertidos, “ainda que grande parte dos conversos tenha assumido convictamente a fé católica ainda pairava no ar uma desconfiança de que todos os descendentes de judeus eram falsos, desonestos e indignos de confiança” (*Idem*, p. 44). Os cristãos novos foram estigmatizados tanto no plano religioso, quanto político ou econômico.

²⁸³ Alecrides de Senna (2010), em seu artigo *Reflexões sobre anti-semitismo: o elemento português em Casa-Grande e Senzala, de Gilberto Freyre*, traz reflexões sobre as expressões anti-semitas utilizadas por Gilberto Freyre em sua obra “Casa-Grande e Senzala”, trazendo a definição de Hannah Arendt e observações sobre a presença de práticas e idéias anti-semitas na História de Portugal e Brasil – necessárias para a compreensão do período ao qual Gilberto Freyre se refere da história desses dois países e o contexto brasileiro em que a obra é recebida.

²⁸⁴ Gilberto Freyre faz uma comparação dos judeus com uma ave de rapina com garras afiadas incapazes de semear e de criar, sendo estes capazes apenas de amealhar (FREYRE. 1998 p. 226).

²⁸⁵ Os judeus eram obrigados a pagar oito cruzados em ouro à Coroa, caso quisessem refugiar-se em Portugal. Segundo consta mais de 600 famílias judias cruzou a fronteira de Portugal com Espanha sendo obrigadas a pagar o imposto cobrado. Pesquisadores dão conta que 120 mil judeus que ultrapassaram a fronteira resultaram em uma quantia de 960 mil cruzados, só pelas cabeças (CARNEIRO, 2005).

Apesar desta não aceitação do elemento judeu na composição da sociedade colonial não é possível nos furtar aos números apresentados pelos pesquisadores que demonstram uma forte influência judaica tanto na metrópole quanto na colônia: aproximadamente 24% da população livre da região do Rio de Janeiro no início do século XVIII era de origem judaica (SILVA, 1995, 1999). Essa importância também foi relatada pelo viajante francês François Froger²⁸⁶ que esteve no Rio de Janeiro em 1695 e considerou que três quartos da população branca da cidade era de origem judaica. A historiadora Lina Gorenstein F. da Silva (1995) nos apresenta números bastante expressivos para esta presença de uma população de origem judaica, indicando que os cristãos-novos representavam no mínimo cerca de 10% da população livre do período no Nordeste no século XVIII²⁸⁷.

Neste sentido, podemos dizer que desde o século XVII encontramos cristãos-novos entre os desbravadores e formadores do território nacional, como o organizador da primeira expedição de reconhecimento geográfico que abrangeu todo o espaço continental da América do Sul, Antonio Raposo Tavares – da família cristã-nova de Beja²⁸⁸ (NOVINSKI, 1998). Nas Minas Gerais, os cristãos-novos foram atraídos pelas oportunidades do ouro, estes vieram de outras regiões do Brasil, especialmente Bahia e Rio de Janeiro, porém, a maioria deles veio de Portugal. Uma ativa rede de comércio na região das minas foi desenvolvida e, muitos negociantes cristãos-novos da Bahia e do Rio de Janeiro enviavam “carregações” para as Minas, levando a alguns negociantes a manterem residência naquela região deixando na cidade de origem suas famílias, indo e vindo entre a região das minas e o litoral. Estes levavam para lá vestimentas como chapéus, camisas, calções de pano de algodão; comerciavam panos de linho, aguardente, sal, açúcar, queijos, peixe seco, cavalos e gado e escravos (SILVA, *op. cit.*).

²⁸⁶ François Froger escreveu que : "...ce qui fait voir la mauvaise foy de cette Nation, dont plus des trois quarts sont originaires Juifs..." em seu *Rélation d'un Voyage fait em 1695, 1696 et 1697 aux cotes d'Afrique, detroit de Magellan, Bresil, Cayenne et Isles Antilles par une esquadre des vaisseaux du Roi, commandée par M. de Gennes faite par le Sieur Froger, Ingenieur volontaire sur le vaisseau le Faucon Anglois*. Amsterdam, chez les heritiers d'Antoine Schelte, MDCXCIX, p.74-75

²⁸⁷ Na Bahia, a comunidade cristã-nova continuou a atividade mercantil que marcou o século XVII, também havia senhores de engenho, lavradores, médicos, advogados e pequenos artesãos. No século XVII, cerca de 30% eram mercadores, 20% lavradores e o restante desenvolviam principalmente a atividades como artesãos.

²⁸⁸ Após a morte de sua mãe, cristã-nova, ele foi criado por uma prima de sua mãe que se tornou sua madrasta. Enquanto Raposo Tavares estava nas minas, sua madrasta era torturada nos cárceres inquisitoriais.

Apesar da região das Minas ter sido intensamente procurada pelos cristãos-novos, teria sido no Rio de Janeiro, contudo, que o Santo Ofício atingiu com maior força a comunidade cristã-nova, onde estava estabelecida desde o final do século XVI.

Até as primeiras décadas do século XVIII, os cristãos-novos participaram ativamente do processo de colonização do Rio de Janeiro: foram senhores de engenhos, comerciantes, advogados, médicos, assumiram contratos e viveram com relativa tranquilidade até a investida inquisitorial que se iniciou em 1703. Alguns historiadores (GRINBERG, 2005; SILVA, 1995, entre outros) afirmam não haver estudos demográficos precisos para os primeiros séculos da colonização do recôncavo fluminense. As principais fontes para esse estudo são os registros paroquiais que se encontram em péssimo estado de conservação e, até o momento, nenhuma pesquisa que grande porte foi realizado para o período – existem estudos que indicam a população para a segunda metade do século XVIII²⁸⁹. Alguns poucos cronistas fornecem indicações sobre a demografia da época.

O padre Anchieta calculou para final do século XVI, uma população em torno de 3850 almas para a capitania do Rio de Janeiro, sendo três mil de índios, setecentos portugueses e uma centena de índios africanos (GORENSTEIN, 2004). No início do século XVIII, em 1713, Alphonse de Beauchamp computou a população da cidade em 12.000 habitantes e 8.000 no recôncavo, sem, no entanto, dividi-la entre brancos, negros e índios (*Apud* LOBO, 1978). Sebastião da Rocha Pita (1976), no mesmo período, fez cálculo semelhante, presumindo haver 10.000 pessoas na cidade e 10.000 no recôncavo. “A historiadora Lina Gorenstein (2004), afirma que “a coincidência no cálculo dos dois cronistas contemporâneos, aliada à total falta de dados demográficos para o período – os primeiros censos para a região datam do final do século XVIII – nos levam a aceitar como verdadeiras essas estimativas”. Porém, não é possível precisarmos o número de brancos, negros e índios que habitavam a capitania.

O marranismo foi um fenômeno heterogêneo em nosso país e em cada região o comportamento marrano era específico. No Rio de Janeiro a população de origem judaica estava bastante misturada com a sociedade cristã e estes eram mais educados e sofisticados que os das demais regiões do Brasil. O desejo de se incorporarem a

²⁸⁹ Ver por exemplo Sheila Faria de Castro **A colônia em movimento – fortuna e família no cotidiano colonial**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998

sociedade cristã e apagar sua origem judaica eram maiores nesta cidade do que entre os cristãos-novos do norte do Brasil. Mas as perseguições inquisitoriais do século XVIII, levaram muitos cristãos-novos a retornar ao judaísmo, como os novos imigrantes portugueses quando da descoberta das minas trouxeram um novo florescimento ao judaísmo no Brasil.²⁹⁰

Compreender o cotidiano de pessoas que são forçadas a viver uma identidade escondida não é tarefa fácil, alguns autores como Anita Novinsky expressaram o significado da experiência cotidiana dos marranos: “Cristãos-novos armaram-se de estratégias clandestinas que passaram de geração em geração. A sociedade ibérica ficou dividida em dois mundos, um visível e outro secreto” (NOVINSKY, 2006, p 153). Para que isso faça sentido, é necessário conhecermos uma realidade sobre o assunto:

“Não houve um marranismo, mas muitos marranismos, que diferiam de uma região para outra, em uma mesma família, entre pais e filhos. Mas o que deve ser salientado nos estudos referentes à imigração dos cristãos novos para o Novo Mundo é a especificidade, que o fenômeno marrano adquiriu no Brasil, tanto como grupo religioso quanto como social. Isso não elimina o fato de alguns traços e costumes da cultura original terem se mantido, por mais forte que haja sido o sincretismo e a originalidade da resposta brasileira” (NOVINSKY, 1992, p. 19).

No que se referem às atividades profissionais praticadas pelos cristãos-novos, algumas costumeiramente foram exercidas por estes. Em função disto, Omegna (1969) relacionou em seu livro as profissões que “diabolizavam”, visto que eram exercidas com proeminência pelos judeus. Estas profissões foram: a medicina, a prática dos empréstimos a juros, a intelectualidade, a arte da impressão, o clero, as atividades fazendárias e o comércio. Na explicação do autor as discriminações contra os que exerciam estas profissões eram feitas como uma forma deliberada de eliminar a competição ou como uma maneira de reduzir o *status* social destes que inspiravam inveja (*Ibidem*). Novinsky esclarece que não eram somente nestas atividades cristãos novos se empregaram, traçando assim, um perfil abrangente das ocupações destes:

²⁹⁰ Na Paraíba os cristãos-novos das grandes *plantations* viviam modestamente e mais ligados as tradições judaicas. Na Bahia do século XVIII os cristãos-novos eram principalmente comerciantes recém chegados de Portugal a fim de negociar mercadorias e escravos com os habitantes da minas (SANTOS, 1997). No sul pela vida rústica e primitiva, principalmente em São Paulo distinguia-se de todo o resto.

“No Brasil em construção, o cristão-novo experimentou de tudo; foi o desbravador do sertão, lavrador, mecânico, mestre de açúcar, soldado, ‘peruleiro’ e até fidalgo, senhor de engenho e capitão-mor. [...] Os cristãos-novos se dedicavam à mercancia, tanto para Portugal como para Flandres e França e muitos eram senhores de engenho e donos de muitas fazendas. (...) Grande parte dos cristãos novos aqui residentes se dedicavam ao cultivo da terra, o que vem contradizer opiniões generalizadas sobre a inabilidade e inaptidão do cristão novo para a agricultura” (NOVINSKY, 1992, p. 65- 69).

Também encontraríamos muitos cristãos-novos ocupando cargos de importância para os interesses da Coroa no sentido da colonização, segundo Assis (2006, p. 183), estes poderiam ser “ouvidores da Vara Eclesiástica, mestres de latim e aritmética, senhores de engenho, religiosos, profissionais letrados, médicos, advogados, vereadores, juízes, escrevães, meirinhos e almoxarifes”.

Aspectos fundamentais da religiosidade marrana, tais como superstições, costumes no nascimento, rituais de purificação e higiene, costumes funerários, guarda do sábado, dias santos, orações e leis alimentares foram tratadas de forma criteriosa por David M. Gitlitz (2002) que escreveu uma obra de fôlego sobre a religião dos cripto judeus da Espanha, Portugal, México, Peru e Brasil. A perspectiva geral traçada por ele parte da consideração de que quando os descendentes dos conversos dos judeus da Península Ibérica viram-se isolados do judaísmo tradicional e imersos em um mundo de fé cristã, os princípios centrais de sua crença sofreram profundas transformações. Estes não possuíam livros judaicos para instruir suas crianças em Hebraico, nem escolas talmúdicas para refinar o entendimento dos adultos e nem sessões de estudo no Sábado à tarde em que debatessem sutilezas da lei²⁹¹ Assim, aos poucos, perderam rapidamente a familiaridade com as sutilezas da teologia judaica e as complexidades da observância da sua tradição.

Para estas pessoas, que, sem dúvida, constituíam a maioria dos cripto judeus, o judaísmo deixou de ser um sistema autônomo e auto-referencial. Em vez disso, o cristianismo se tornou seu ponto comum de referência, o modelo contra o qual as suas crenças e

²⁹¹ Embora alguns agrupamentos de cripto judeus continuassem a praticar a sua religião durante gerações após a expulsão, especialmente os velhos, os dados que temos sobre suas conversas religiosas sugerem que o judaísmo que estas pessoas discutiam com os seus familiares e amigos não era profundo, nem tampouco ortodoxo.

práticas criptojudaicas foram medidas. Portanto, cada vez mais eles não eram Judaizantes por que eram diferentes dos cristãos, mas eles eram judaizantes na medida em que divergiam dos cristãos. (GITLITZ, 2002, p. 99 -100)

Como é possível depreender pelo exposto acima, a religiosidade marrana era bastante variada, fruto de combinações estabelecidas nos diversos lugares e do maior ou menor acesso a orientações de pessoas minimamente qualificadas. De um modo geral, dependia-se da memória para celebrar ritos e orações carregados de complexidade e detalhes como é a prática do judaísmo. Na verdade, rezavam na intimidade como seguidores da lei de Moisés, falando apenas ao Deus de Israel. A prática do jejum foi sem dúvida o rito mais praticado pelos marranos.

“Os judaizantes impunham-se a si próprios, não só por ocasião das grandes obrigações anuais, como as do Grande Dia (*Kippur*) ou da comemoração da Rainha Ester, mas também muito frequentemente durante as semanas ordinárias, a até duas ou três vezes na mesma semana, de preferência à segunda e à quinta (era o jejum completo de vinte e quatro horas, segundo o ‘costume judaico’, entre o cair da noite de um dia e o cair da noite do dia seguinte). Assim se fazia com muito variadas intenções, como implorar o perdão dos pecados, a salvação das almas ou a vinda do Messias ou manifestar simplesmente a fé na lei de Moisés, mas também, mais prosaicamente, para pedir a cura de uma doença ou o êxito de uma viagem ou de uma operação comercial. Esta frequência do jejum entre os judaizantes pode ser explicada por motivos, principalmente práticos. O rito do jejum tinha a vantagem de poder ser cumprido da maneira mais discreta e correspondia, no fim das contas, ao estilo marrano: era facilmente mantido em segredo, ninguém de fora o notava (WACHTEL 2002, p. 144-145).

Para viver uma vida dupla, os cristãos novos judaizantes “adotavam uma atitude, no seu íntimo, de reserva mental em relação à participação nos rituais católicos, pedindo perdão a Deus através de orações e jejuns antes de participar da confissão e receber a hóstia” (SILVA, 2007). Ao formarem comunidades secretas eram regidos por um guia espiritual e se reuniam em assembléias clandestinas que eram divulgadas de forma original e disfarçadas aos seus componentes, como no caso em que um líder espiritual enviava um de seus escravos a passear pelas ruas vestindo um fardamento característico de seus criados (WACHTEL 2002).

Aspectos desta religiosidade podem ser percebidos através da documentação produzida pelo Santo Ofício português durante a visitação às capitanias do Nordeste entre 1591 e 1595, na qual são narrados indícios do judaísmo vivenciado na colônia, “mormente ligado a ritos, prática da ‘*esnoga*’, cultos funerários, interdições alimentares, formas de benzer heterodoxas, negação à religião dominante em seus símbolos e dogmas, em que, indiscutivelmente, a importância da resistência feminina ganha destaque” (ASSIS, 2006, p. 184).

A mulher teve papel fundamental na perpetuação da tradição marrana, sendo que um dos elementos mais decisivo e críticos da religiosidade, dizia respeito à sua transmissão.

“Como se transmitia, de geração em geração, a tradição marrana? Evidentemente não podia tratar-se de uma revelação desde a infância, enquanto as crianças ainda não tivessem aprendido a segurar a língua. No mais das vezes, era feita na adolescência, e parece até que o rito do Bar- Mitzvá, ou maturidade religiosa, transformou-se numa espécie de mistério de iniciação. Amiúde, **estava a cargo da mãe de família** e, de um modo geral, o criptojudaísmo perpetuavam-se **não raro graças às mulheres**, que, no fim de contas, tornar-se-ão verdadeiras consagradas, as *sacerdotisas* dos últimos marranos do século XX” (POLIAKOV, 1996, p. 199, grifo nosso).

Desta forma, podemos afirmar que uma das características mais importantes do criptojudaísmo foi exatamente o papel essencial desempenhado pelas mulheres no interior das casas, esforçando-se por preservar e transmitir a herança cultural judaica. Entretanto, o que percebemos através dos processos, é que a maior parte dos processados possuía um conhecimento superficial da doutrina judaica por. Muitos diziam que faziam cerimônias, mas não sabiam ou não lembravam totalmente delas. A grande maioria dos prisioneiros confessou “crimes de judaísmo” de ter seguido a Lei de Moisés durante muitos anos antes da prisão e de ter voltado ao cristianismo por ocasião da própria prisão²⁹². O que nos chama a atenção na observação das práticas judaicas enunciadas nos processos é a presença de uma resistência pela preservação de elementos religiosos essenciais. O esquecimento de algumas preces e as adaptações feitas aos rituais demonstra que essas práticas sofreram empréstimos e assimilações através dos tempos, caracterizando um processo de aculturação (FERNANDES, 2000, p. 146).

²⁹² Essas confissões não constituem provas definitivas de judaísmo por parte dos prisioneiros, visto que muitas vezes estas eram obtidas sob pressões e torturas.

Segundo a historiadora Neuza Fernandes “algumas práticas eram a expressão da mescla dos traços culturais judaicos e católicos” (*Ibidem*).

Concordarmos com a historiadora Suzana Severs (2008) quando esta afirma que poderíamos dizer, sem risco de cairmos em falsa presunção, que a vivência do cristão novo em dois mundos antagônicos — o católico por imposição sócio-religiosa e o judaico por uma memória religiosa manifesta — configurou a religiosidade criptojudáica ou o marranismo. Irredutível a um ou outro, criou seu próprio particularismo.

Segundo ela, “a idéia de salvação da alma pela Lei de Moisés surge do confronto destes dois mundos para vir a se constituir no fundamento do marranismo. Adota do catolicismo a concepção purgatório/inferno absorvendo a idéia subjacente de salvação da alma e transforma a figura de Moisés, profeta, na figura do Cristo Salvador” (*Ibidem*). Para Cecil Roth a salvação só concretizada pela Lei de Moisés constituía-se na essência de uma “doutrina marrana” e em linguagem católica, proclamava aos inquisidores a confissão de fé judaica. Ao discutir sobre a existência de uma teologia marrana, concluiu que esta se encerra em uma única frase continuamente apresentada em todas as atas da Inquisição e com tal insistência que resulta impossível ignorá-la que “a salvação era possível segundo a Lei de Moisés e não o era seguindo a Lei de Cristo” (ROTH, 1979, P. 120).

Capítulo V - Considerações Finais

“Tudo tem seu tempo determinado, e há tempo para todo o propósito debaixo do céu: há tempo de nascer e tempo de morrer, tempo de plantar e tempo de arrancar o que se plantou, tempo de matar e tempo de curar, tempo de derribar e tempo de edificar, tempo de chorar e tempo de rir, tempo de prantear e tempo de saltar de alegria, tempo de espalhar pedras e tempo de juntar pedras, tempo de abraçar e tempo de afastar-se de abraçar, tempo de buscar e tempo de perder, tempo de guardar e tempo de deitar fora, tempo de rasgar e tempo de coser, tempo de estar calado e tempo de falar, tempo de amar e tempo de aborrecer, tempo de guerra e tempo de paz” (ECLESIASTES, 3:1-5).

5.1 – De José filho de Jacó à Jackeline filha de João: os nós da arqueologia

Apesar de a arqueologia se apresentar como disciplina principalmente interessada no passado, à dimensão passada da arqueologia é problemática visto que todas suas atividades estão no presente. Entendemos que a pesquisa arqueológica é uma prática científica contemporânea, não havendo nenhum acesso direto ao passado, embora os artefatos representem pessoas reais que fizeram coisas reais. Estes artefatos ou “coisas” do passado têm a sua importância reforçada ao retratar não apenas a cultura material, mas a “cultura” que representam a matéria da qual a sociedade humana é construída. Neste sentido, devemos entender a cultura material como parte de um fenômeno mais amplo compreendido pelo termo “cultura.” Uma das características da arqueologia é a de ver a cultura material como um conjunto de dados empíricos e evidências que habilita interpretações do passado a ser construído.

Ao retomarmos algumas afirmativas apresentadas no decorrer deste trabalho temos como objetivo de enfatizar a importância em se compreender que toda a arqueologia é estudo da cultura material que consiste diferentes esferas interativas ou campos mutuamente dependentes um do outro: (1) o passado, (2) o presente, (3) natureza / materialidade, e (4) cultura. E que a interação destas quatro esferas acabam por definir a quinta esfera chamada de cultura material e a arqueologia como uma disciplina acadêmica. Para nós arqueólogos, o horizonte da pesquisa arqueológica é limitado ao nosso conhecimento atual, o qual utilizamos ao deduzir processos e sociedades no

passado. Toda a cultura material e artefatos são contemporâneos, embora a origem deles possa estar a vários anos atrás, assim quando em campo ou laboratório nos deparamos com um artefato antigo de 2000 anos, este pode ter sido usado durante dois milênios ou só há alguns poucos dias. Neste sentido, um artefato é ao mesmo tempo **velho e novo**.

Foram nas palavras de Santo Agostinho que nos baseamos para dizer que não há passado simples, mas um passado presente, um presente- presente e um futuro presente.

“O que agora transparece é que, não há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar: Os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer: os tempos são três: presente das coisas passadas, presente dos presentes, presente dos futuros. Existem, pois estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras. Se me é lícito empregar tais expressões, vejo então três tempos e confesso que são três” (Cf. XI, 20, 26).

Desta forma, ao buscar identificar na cultura material recuperada na igreja da Saúde a perpetuação de uma cultura judaica, de uma tradição, de aspectos que remontem uma rede de relações que viabilizem a construção do passado através de uma memória “escondida”, percebeu-se que o tempo dos judeus é um contínuo, um devir, pois para o judeu consciente de sua história, o passado parece tão real quanto o presente, concebidos como intrinsecamente ligado um ao outro, dotados do mesmo propósito moral. Para o cristão-novo, praticante do criptojudaísmo que estava em busca de suas origens este devir tornava-se ainda mais evidente.

O fato de preservar a memória religiosa judaica dava a este criptojudeu a garantia de salvação da fogueira, visto que a Inquisição jamais absolvía, e negar ser criptojudeu era um crime grave. A preservação desta memória garantia também uma identidade social e religiosa. Eles conheciam o que estava no Editó de fé, mas também o que lhes eram passados por parentes e amigos por gerações, durante os “anos de discrição”. O que observarmos é como a memória, segundo Halbwachs (1990), se constituiu e formou esta identidade cristã-nova. O cristão-novo não é cindido, ao contrário, ele é um ser novo fundado por dois universos aparentemente dispares, o catolicismo e o judaísmo, mas que guardam uma mesma estrutura facultando o outro. O outro que não é uma redução a qualquer um dos universos originais, nem é uma mera fusão de ambos, é algo

inédito, é o marrano, é o homem dividido de que nos fala Anita Novinsky, um ser híbrido.

Sabemos que a rememoração dá forma aos nossos elos com o passado e os modos de rememoração nos definem no presente, pois necessitamos do passado para construir e fundear nossas identidades (HUYSEN, 2000, p. 67). Neste sentido, os indícios desta identidade a ser preservada que neste devir serviria de bases para este novo sujeito estaria presente nos painéis de azulejos da igreja da Saúde.

Para tanto, realizamos uma análise comparativa dos azulejos da igreja da Saúde com o de algumas igrejas – em Portugal, no Brasil ou no Açores, que também apresentavam a temática relacionada ao Antigo Testamento com a história de José do Egito na decoração de suas paredes. Estas igrejas foram construídas em diferentes períodos e para diferentes invocações destinadas a religiosos ou leigos.

Quando nos referimos aos objetos de memória na Igreja da Saúde, buscamos em Le Goff (1984, p. 11) a definição de que a memória é um processo da “ordem dos vestígios” e “releitura desses vestígios” apresentando propriedades de conservação/persistência e atualização de certas informações, pois o conhecimento do passado está em estado virtual de evocação. A inegável condição virtual do passado cria a necessidade de sua atualização para a resolução dos problemas, de significação e de sentido das virtualidades. Desta forma, os azulejos enquanto objetos de memória seriam o invisível através do concreto, estando à cultura num plano abstrato e o objeto em um plano concreto da materialidade (PROWN, 1982, p.1-10).

A inventividade humana constitui-se no ato de fabricar objetos de uso **dotados de certa durabilidade** e é esta propriedade que permite a preservação de uma memória escondida. Diante deste aspecto da durabilidade das coisas voltemos a Bergson quando da sua constatação de que as coisas duram. Mas como algo pode durar e mudar ao mesmo tempo? Como se daria a mudança na duração? Para Bergson, a mudança na duração implica num *contínuo heterogêneo*. Este contínuo heterogêneo é igual ao devir (tornar-se), como a experiência da memória que é um *continuo heterogêneo*, pois ao me lembrar de algo, estou sempre me lembrando de forma diferente. O passado é uma coisa só (contínuo), mas quando mergulho no passado posso cair numa concentração maior ou menor de lembranças.

Recuperar a memória do “outro”, o chamado “cristão-novo”, um indivíduo marcado pelo preconceito e pela intolerância religiosa que buscava externamente ser igual ao cristão-velho, porém, ao não acolher verdadeiramente a fé cristã e ansiando por retornar as suas origens alimentavam a intolerância por parte de cristãos, gerando assim a heresia. Desta forma, o retorno a antiga fé mosaica, bem como, a preservação das suas antigas tradições não se apresentavam como a opção mais segura e sensata, visto este retorno ou a prática desta tradição ser visto como um crime passível de pena de morte. Mas mesmo com todas as adversidades enfrentadas pelo cristão-novo o fenômeno do criptojudáismo é uma realidade a ser estudada. Através da clandestinidade muitos descendentes de judeus que não se reconheciam na nova fé conseguiram conservar o laço com as raízes judaicas e a consciência de pertinência ao povo de Israel.

A dura realidade vivida imposta pelo criptojudáismo, a clandestinidade, dificultou não apenas o cumprimento dos costumes, mas também do aprendizado e a transmissão dos mesmos. O criptojudáismo sobreviveu por gerações, mas os preceitos e as tradições transformaram-se em virtude deste caráter clandestino, este seria então o exemplo de como uma coisa pode durar, mas mudar ao mesmo tempo, um *continuo heterogêneo*. A transmissão desta tradição era na maioria dos casos feita pela família, esta não se reduzia a uma família nuclear, esta era composta por uma extensa rede de relações e de comércio. Estas redes expandiam-se na medida em que estes reforçavam suas relações de parentesco através de casamentos endogâmicos, um dos aspectos mais marcantes da organização familiar desta elite mercantil sefardita. A consangüinidade determinou a liderança e a afinidade geográfica, sendo as relações de parentesco que embasavam as redes de comércio que transitavam pelos portos estratégicos caracterizando a dinâmica mercantil (COSTA, 2002, p. 130).

Por terem convivido amigavelmente durante muito tempo em solo português, judeus e cristãos, práticas judaicas foram adotadas por cristãos-velhos de forma consciente ou inconscientemente. O Antigo Testamento circulava quase que livremente durante o século XV e parte do XVI, festas cristãs e judaicas se misturavam, sendo que muitas das primeiras celebrações enquadravam-se nas tradições judaicas, os cristãos-novos e velhos conviviam e harmonizavam-se originando uma fé sincrética que assimilava as duas tradições. Entretanto, após a conversão forçada de uma grande massa de judeus, percebemos que muitos destes adotaram a fé católica apenas para fugir da Inquisição

não havendo conversão de fato. Como já mencionado, foi neste momento que surgiu um novo tipo de converso o marrano, “aquele que mesmo depois de convertido continuava fiel à antiga religião” (NOVINSKY, 1992, p 34).

Muitos cristão-novos fugiram de Portugal para o Brasil e desde o século XVI a Paraíba foi um foco de judaísmo. Seu número cresceu após a expulsão dos holandeses, quando judeus que não quiseram deixar o Brasil penetraram fundo no sertão. No século XVIII viviam principalmente em engenhos as margens do rio Paraíba e constituíam um grupo fechado, endogâmico que freqüentava a igreja apenas para o “mundo ver” (NOVINSKY, 2006, 155). O judaísmo dos cristãos-novos da Paraíba se manifestava em dois modelos: a prática de algumas cerimônias e o sentimento de “pertencer”. Era no interior de suas casas e de seus corações que estes realizavam as cerimônias que aprenderam com seus pais e avós, transmitidas por gerações (FEITLER, 2003; NOVINSKY, 2002). Os cristãos-novos da Paraíba foram desde muito cedo perseguidos e acusados de seguir preceitos da religião judaica, sendo que o primeiro visitador que a Inquisição mandou ao Brasil teve ordem de investigar a Paraíba²⁹³

Devido às perseguições e aos impedimentos impostos aos cristãos-novos, seus rituais e as práticas religiosas judaicas sofreram as mais diversas alterações com o objetivo de mascararem a ilegalidade e não desaparecerem por completo, permitindo assim, às futuras gerações conhecer e comungar tradições, fé e costumes de seus antepassados. Adaptados a nova realidade no judaísmo de “portas adentro” a figura feminina se apresentou relevante na perpetuação do criptojudaísmo.

“No Brasil colonial, como em Portugal, somente em casa os homens podiam ser judeus. Eram cristãos para o mundo e judeus em casa. Isso teria sido impossível sem a participação da mulher” (NOVINSKY, 1995).

²⁹³ Na Paraíba a heresia judaica se estendeu durante séculos e na investida inquisitorial do século XVIII quando foram presos em poucos anos cerca de cinquenta paraibanos, as evidências sobre sinagogas e as reuniões secretas aumentaram. O Santo Ofício obteve vantagens econômicas com suas prisões. O estigma, a exclusão e a perseguição revitalizaram o judaísmo na Paraíba e parte dos judeus e cristãos-novos que viviam em Pernambuco quando foi ordenada a expulsão dos judeus holandeses optou por permanecer no Brasil e hoje encontramos seus descendentes praticando o judaísmo nos sertões da Paraíba, do Piauí, do Ceará e do Rio Grande do Norte (NOVINSKY, 2006, p. 156).

Objetivando a perpetuação da sua fé e de suas tradições, estes passaram a utilizar-se de símbolos cujo significado real pudesse ser identificado apenas por aqueles que dele pretendiam utilizar. Assim, acreditamos que os azulejos foram vistos como objetos viáveis para perpetuar não apenas a materialidade intrínseca do seu ser, atuando enquanto um híbrido, preservando uma mensagem oculta que pudesse passar despercebida pelos demais membros da sociedade. Desta forma, os cristãos-novos se apropriaram de um elemento amplamente reconhecido e utilizado pela igreja católica como material didático para a o ensino da fé, para preservar a tradição e memória judaicas.

O Santo Ofício português perseguiu indivíduos cuja conduta se identificava à heresia, sobretudo os cristãos-novos judaizantes, mas também outros indivíduos que transgredissem a moral oficial eram considerados hereges²⁹⁴. A ação inquisitorial na Península Ibérica e em suas colônias foi essencial ao projeto disciplinador e moralizante preconizado pela Contra-Reforma e pelo Concílio de Trento (1545). A empreitada tridentina visava acima de tudo, fortalecer o catolicismo frente ao avanço protestante, reafirmando dogmas e sacramentos, impondo uma rígida disciplina eclesiástica. Para isso, era fundamental a depuração das moralidades populares e a extirpação das heresias, evangelizando as massas e reordenando a sociedade em direção aos valores cristãos (MULLET, 1984, p. 14). A imagem na Igreja Católica tem uma grande tradição desde seus primórdios, sendo que tal importância foi reafirmada em muitos momentos da História. Com a Reforma Católica, este tema teve um papel fundamental: consolidar os dogmas e as crenças instituição, uma vez que o trabalho com as imagens artísticas sempre foi visto pelos padres como material didático para a o ensino da fé. O importante historiador Magno Moraes Mello, com relação à pintura e seu valor para a Igreja, diz que:

“A Igreja Católica assume a pregação como ponto central de comunicação entre o fiel e o contexto divino. O aspecto visual não será ignorado e certas representações pictóricas serão desenvolvidas até ao extremo, pois as cenas religiosas comunicadas com tal realismo tornaram-se potentes e mais eficazes do que qualquer sermão. As imagens transformam o que é conhecível no imediatamente fácil: a

²⁹⁴ Eram considerados hereges os bígamos, os sodomitas, mouriscos, falsos funcionários do seu aparelho burocrático, blasfemadores, luteranos e feiticeiros. Para mais informações sobre este assunto ver SARAIVA, 1985.

imagem como discurso. Contudo, esta relação ou este encontro da imagem com a palavra não surge de modo inédito no século XVII. Se voltarmos a nossa atenção ao período medieval encontramos o texto do monge franciscano Roger Bacon (1214/15-1294?) a chamar a atenção para o papel da imagem enquanto instrumento útil à conversão dos fiéis. Lembre-se que durante a Idade Média refletia-se muito sobre a dinâmica da visão e sobre as suas implicações teológicas” (MELLO, 2006, p. 207-208).

Magno Mello (2006) aponta que a imagem pintada tinha um teor didático com sentido moral, que “todos os detalhes arquitetônicos e decorativos tinham função para a boa compreensão do fiel, dialogando com a talha, com a pintura, a escultura, a música, a liturgia, sendo que todos juntos eram responsáveis pela celebração e pelo ensino religioso, convivendo harmonicamente” (*Ibidem*, p. 208). Durante muito tempo, as estampas e gravuras encontradas em Bíblias, Missais e outros livros ilustrados foram uma das principais fontes de inspiração dos artistas coloniais (PEREIRA, 2006, p. 311).

A Reforma Protestante influenciou de forma fundamental a arte católica, pois em resposta a heresia protestante a Igreja Católica seguiu novos padrões iconográficos a partir do século XVI, como o emprego de imagens que passaram a ser as bases da Igreja como:

“[...] a Virgem, as almas e o purgatório, a hierarquia da igreja, os sacramentos, entre tantos outros temas, que passaram a ser fundamentais para consolidar as bases da Igreja Católica. Enquanto isto, a colônia portuguesa na América estava em outro plano. A luta dos religiosos no novo mundo era junto aos índios na obra da catequese. As estampas que aqui chegaram eram distintas entre si: encontram-se estampas feitas antes e após a Reforma Católica, com tramas iconográficas distintas [...]” (ARAUJO, 2009).

A utilização destes padrões era freqüente e um grande número de pintores nacionais se utilizou de modelos da arte européia, daí o caráter eclético da pintura colonial, e também, o caráter heterogêneo que se nota freqüentemente nas obras de um mesmo artista. Os principais modelos europeus utilizados eram principalmente gravuras, que poderiam ser de autores e estilos diferentes, assim só os artistas mais habilidosos conseguiram dar a suas obras um caráter de unidade estilística e um cunho todo pessoal (LEVY, 1944).

A obra de Michael Demarne²⁹⁵ serviu de modelo para muitos artistas importantes como Manoel da Costa Ataíde, Mestre Ataíde²⁹⁶, como na obra de artistas desconhecidos (provavelmente portugueses) que executaram os azulejos da **Capela da Jaqueira**²⁹⁷, no Recife, que apresentam seis cenas do Antigo Testamento sobre a história de José do Egito, estas cenas segundo a historiadora Hannah Levy (1944) são cópias de estampas de Demarne. A utilização destas imagens estava aprovada pela igreja católica e desta forma, a sua reprodução não correria o risco de ser considerada como ato heresia. Sua utilização na capela da Jaqueira poderia ser um indício desta memória “escondida” visto ser Pernambuco um dos mais importantes focos de judeus na colônia e ser alvo da máquina inquisitorial. Para fugir dos olhares sempre atentos da Inquisição e das perseguições, as práticas religiosas judaicas sofreram as mais diversas alterações com o

²⁹⁵ O trabalho que consistia em um conjunto de estampas que influenciou muitos artistas foi o do francês Michael Demarne. Sobre ele há pouquíssimas informações, sabe-se apenas que foi arquiteto e gravador e que viveu no século XVIII. Uma coleção de gravuras com a sua assinatura passou a ser conhecida como a “Bíblia de Demarne” (*Histoire Sacrée de la providence et de la conduite de Dieu sur les hommes*). Esta foi publicada em Paris entre 1728 e 1730 e dedicada à rainha da França, Maria Leszczyńska (1703-1768). Apresentava-se em três volumes, com quinhentas estampas, sendo que na folha de rosto da Bíblia de Demarne há uma inscrição em que o gravador declara que poderá oferecer as gravuras separadamente e no tamanho de papel que se quiser.

²⁹⁶ Segundo Hanna Levy (1944) os modelos em que Manuel da Costa Ataíde se inspirou, ou melhor, que ele copiou, estas obras se encontram na capela-mor da Igreja de São Francisco de Assis, em Ouro Preto, e foram executadas, segundo documentos encontrados, entre 1803 e 1804. Estes painéis representam as seguintes cenas: 1. *A promessa de Abraão*; 2. *Restituição de Sara a Abraão*; 3. *Os anjos anunciam a Abraão o nascimento de um filho*; 4. *Abraão oferece hospitalidade aos anjos*; 5. *O sacrifício de Isaac*; 6. *A morte de Abraão*.

Levy (*Idem*) aponta exatamente os modelos em que Manuel da Costa Ataíde copiou dentre elas estariam seis gravuras contidas em uma edição ilustrada da Bíblia, assim intitulada: *Histoire Sacrée de la Providence et de La Conduite De Dieu Sur les Hommes Depuis le commencement du Monde Jusqu'aux Temps prédits dans l'Apocalypse, Tirée De l'Ancien et du Nouveau Testament, Représentée En cinq cent Tableaux Gravez d'après Raphael et autres grands maitres et Expliquée Par les paroles même de l'Ecriture en Latin et en François, 3 Volumes en qto. Dédiée à La Reyne Par Demarne Architecte et Graveur Ord.re de As Majesté. A Paris chez l'Auteur rue du foin, entrant par La rue de la Harpe, au Heaume, quartier de Sorbonne. Il fournira les mêmes 500 planches sur telle grandeur de papier que l'on souhaittera*. Um exemplar desta obra, datado de 1728, atualmente conservado na Biblioteca Nacional, pertenceu a Real Biblioteca. Indicamos este livro como tendo servido de modelo a Ataíde, pelas seguintes razões: primeiramente, duas cenas da capela-mor de São Francisco de Assis de Ouro Preto – **A promessa de Abraão** e **Os anjos na casa de Abraão** – são cópias executadas segundo a famosa *Bíblia* de Rafael, na segunda loja do Vaticano.

Apesar de estas obras serem cópias da obra de Rafael, Levy (*Idem*) acredita ser pouco provável que Ataíde fosse procurar essas duas cenas em um livro e as quatro restantes, de autores diferentes, em outro, uma vez que a obra de Michael Demarne lhe oferecia seguidamente todas as cenas por ele reproduzidas na capela-mor de São Francisco de Ouro Preto.

²⁹⁷ A capelinha remonta ao início do século XVIII e esta foi feita sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição, sua construção ocorreu na época em que o proprietário daquelas terras era o capitão Henrique Martins. Antes dele, o terreno pertenceu ao antigo senhor do engenho da Torre, Antônio Borges Uchôa, o mesmo que construiu uma ponte sobre o rio Capibaribe, a chamada Ponte D'Uchôa, ligando o seu engenho àquelas terras.

objetivo de enganarem o Santo Ofício e de não desaparecerem por completo. Os azulejos da Capela da Jaqueira no Recife reproduzem exatamente as gravuras de Demarne, tal como em *José e a mulher de Putifar*²⁹⁸.

Fig. 44 – Azulejos Capela da Jaqueira no Recife-PE.

Fonte: Disponível em

<http://www.ceramicanorio.com/paineis/azulejosportucapeladajaqueira/azulejosportucapeladajaqueira.html>

Dentre os relatos sobre indícios do judaísmo vivenciado na colônia, normalmente estes estavam ligados a prática da “esnoga”, cultos funerários, interdições alimentares, formas de benzer heterodoxas, negações à religião dominante em seus símbolos e dogmas. Em muitos dos casos vemos a insistência em se manterem fiéis ao judaísmo, praticando-o na privacidade, embora imbuídos de temor que os oprimiam, neste sentido, dissimulavam, declarando-se verdadeiros cristãos e cumprindo obrigações de um bom cristão. Esta natureza dupla dos cristãos-novos é relatada em denúncias que retratam a dubiedade vivida pelos cristãos-novos na colônia, não apenas externamente, mas

²⁹⁸ Ao contrário do que aconteceu com as cópias do Ataíde, onde os fundos aparecem simplificados, os executantes dos azulejos por vezes ampliaram e enriqueceram os fundos das cenas

também em seu interior, confundindo muitas vezes a tradição cristã com os ensinamentos judaicos, pois estes não eram conhecedores profundamente de nenhuma das duas, praticavam ambas de forma equivocada.

Outro belo exemplar da utilização de gravuras como “inspiração” é o silhar de azulejos portugueses fabricado em oficinas lisboetas - provavelmente até fins da década de 30 do século XVIII²⁹⁹, presentes no **Convento de Santo Antônio**, na Paraíba³⁰⁰. Convento foi construído ainda no século XVI, na cidade de João Pessoa³⁰¹, “o conjunto franciscano desta cidade possui alegorias extremamente significativas para a compreensão da imagem que a congregação construía acerca de si e de sua atuação naquele mundo ainda inóspito e selvagem dos trópicos tupiniquins entre o final do século XVI e o século XVIII” (OLIVEIRA, 2006, p. 3). Sendo a criação da Capitania Real da Parahyba ditada pela necessidade de se ocupar o litoral ao norte de Pernambuco, defendendo-o da pirataria constante e das possíveis invasões por franceses, ingleses ou holandeses (MELLO, 1994, p. 21-27).

A Paraíba foi um foco de judaísmo desde o século XVI e os cristãos-novos que ali viviam tiravam sua subsistência da agricultura e possuíam alguns escravos. Na Paraíba a heresia judaica se estendeu durante séculos e na investida inquisitorial do século XVIII quando foram presos em poucos anos cerca de cinquenta paraibanos, as evidências sobre sinagogas e as reuniões secretas aumentaram. O Santo Ofício obteve vantagens econômicas com suas prisões. O estigma, a exclusão e a perseguição revitalizaram o judaísmo na Paraíba e parte dos judeus e cristãos-novos que viviam em Pernambuco quando foi ordenada a expulsão dos judeus holandeses optou por permanecer no Brasil

²⁹⁹ Esta datação para os azulejos foi dada por João Miguel dos Santos Simões, que também atribui a autoria do silhar da nave principal do Convento de Santo Antônio da Paraíba a Teotônio dos Santos, mestre azulejeiro de destaque na primeira fase da “Grande Produção Joanina” – que se estendeu da segunda década até meados do século XVIII. Segundo a historiadora da Arte Carla da S. Oliveira (2006, p. 8), Teotônio dos Santos somente produziu até meados da década de 1730, sendo a ele indicada a autoria dos painéis da nave da Igreja do antigo Mosteiro de São Gonçalo, em Angra do Heroísmo, nos Açores, com o mesmo tema do silhar paraibano e onde várias personagens têm feições idênticas àquelas existentes nos azulejos de João Pessoa (MECO, 1998; SIMÕES, 1965). Para ver as imagens dos painéis açorianos, acessar a Coleção Fotográfica Digitalizada da Biblioteca de Arte da Fundação Calouste Gulbenkian, disponível em: <<http://www.bibarte.gulbenkian.pt/>>.

³⁰⁰ A primeira construção do convento de Santo Antônio data de 1589, mas esta foi sendo transformada durante todo o século XVII, e sua obra se estendeu por quase dois séculos.

³⁰¹ Esta cidade se apresentava como um centro nevrálgico da atuação franciscana ao norte de Pernambuco e na conquista dos sertões no período colonial.

e hoje encontramos seus descendentes praticando o judaísmo nos sertões da Paraíba, do Piauí, do Ceará e do Rio Grande do Norte (NOVINSKY, 2006, p. 156).

Fig. 45 – Azulejos do Convento de Santo Antônio, na Paraíba.
Fonte: OLIVEIRA, 2006.

Fig. 46 – Azulejos do Convento de Santo Antônio, na Paraíba.
Fonte: OLIVEIRA, 2006

Segundo a historiadora Carla M. de Oliveira (2003), um dos principais objetivos das imagens presentes na decoração da Igreja de S. Francisco era servir de exemplo aos fiéis. O outro objetivo estaria na relação da utilização das imagens estarem diretamente ligadas às decisões e ao espírito do Concílio de Trento (século XVI), que era ensinar a esses mesmos fiéis “que os santos, reinando juntamente com Cristo, oferecem a Deus suas orações em prol dos homens.”³⁰²

Fig. 47 – Azulejos do Convento de Santo Antônio, na Paraíba.
Fonte: OLIVEIRA, 2006

Se as imagens eram criadas para servir de exemplo aos fiéis ou uma forma se preservar tradições religiosas, ensinando os fiéis a viver segundo a tradição, neste sentido, seria possível considerar que toda arte barroca “é animada por um espírito de propaganda”, como afirma Giulio Carlo Argan (2004, p. 60), já que a linguagem alegórica reduz conceitos a imagens, atribuindo-lhes uma força demonstrativa que atinge diretamente a sensibilidade do espectador e, mais ainda, se para a Igreja Romana “o principal objetivo da imagem é induzir no fiel o estado de ânimo e a atitude modesta e humilde que ele deve assumir para dirigir-se a Deus” (*Idem*, p. 103).

³⁰² CONCÍLIO de Trento. Decreto sobre a invocação, a veneração e as Relíquias dos Santos, e sobre as imagens sagradas. In: LICHTENSTEIN, Jacqueline (Dir.). **A pintura:** textos essenciais. Coordenação da tradução de Magnólia Costa. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 67. v. 2 (a teologia da imagem e o estatuto da pintura).

Portugal tinha sua base religiosa ligada aos valores tradicionais de uma influente herança medieval onde, a cultura de uma forma geral, bem como, a política eram imutáveis rejeitando novas idéias e práticas a serem desenvolvidas nesses campos (ARAUJO, 2009). A arte era censurada e estava organizada a partir de padrões e de estilos limitados à modelos pré-existentes aprovados pela Igreja, o que impediu a liberdade criativa dos artistas. Desta forma, as colônias seguiam os mesmos padrões de arte pré-existente da metrópole, ficando os artistas da colônia limitados a reproduzirem o que havia em Portugal, e principalmente aqueles modelos já aprovados pela Igreja. Muitos artistas portugueses cruzaram o Atlântico, atraídos pelo ouro e as riquezas do Brasil, vieram para cá na esperança de um dia voltarem ricos para Portugal, estes traziam nas suas bagagens, além das tintas e dos pincéis, cadernos de modelos desenhados, coleções de imagens reproduzidas tanto em xilogravura quanto em metal, assim como bíblias e livros sagrados igualmente ilustrados por gravuras³⁰³. Destas principais fontes saíram os modelos para suas pinturas, na grande maioria, religiosas (HILL, 2007, p. 4).

Assim, as colônias tiveram contato direto com estas gravuras, e neste sentido, havia um comércio destas entre as colônias portuguesas e a Antuérpia sem que a Metrópole intermediasse o mesmo (BORHER, 2006). A importância destas gravuras era tamanha que gerou um grande comércio direto entre colônias portuguesas e a Antuérpia³⁰⁴, na Bélgica, quando o Brasil comercializou a compra dessas pinturas com Antuérpia sem passar por Portugal, e 113 pinturas vieram para o Brasil a mando dos comerciantes da Família Schtz, por volta de 1579, destinadas para as igrejas de São Vicente (*Ibidem*). Percebemos que essas estampas passaram a influenciar as pinturas de todas as colônias de reinos católicos, não apenas as colônias portuguesas, mas também as espanholas que lançaram mão dessas na consolidação de sua arte.

³⁰³ Silvia Borges (2006) atenta que o fato de ser possível encontrar pinturas parecidas feitas por mãos distintas está ligado diretamente a esse padrão de trabalho, em que os artistas usavam os mesmos modelos pré-existent e aprovados pela Igreja. Este fato permite que se encontre em todas as colônias portuguesas pinturas copiadas de estampas, sendo que pode ser um modelo representado várias vezes por artistas distintos.

³⁰⁴ A Antuérpia foi o principal centro difusor e divulgador de estampas nesse período, pois era um importante pólo comercial e possuía um importante porto. Desde a época do descobrimento existiam em Antuérpia, na Bélgica, cartógrafos que criavam mapas para orientar os navegadores, e esta região também passou a produzir estampas reproduzindo pinturas sacras (BORGES, 2006).

“Conquistando e colonizando porções da África, Ásia e da América, os ibéricos “exportavam” sua língua, suas crenças, instituições políticas e a arte do Velho Mundo. As estampas seguiam a reboque e inundavam as terras apropriadas com suas formas, concepções estéticas e valores, geralmente religiosos. Atuavam não apenas como subsídios da fé cristã, mas como insinadoras das formas artísticas ocidentais, contribuindo para delinear o universo visual e artístico no Novo Mundo” (SANTIAGO, 2006, p. 354).

Essas estampas foram muito difundidas a partir do século XVI, através das quais novas técnicas foram aplicadas e as estampas foram produzidas em maior quantidade e melhor qualidade, quando comparadas às xilogravuras e às calcogravuras anteriores à estampa, propriamente dita³⁰⁵. As empresas de impressores comerciais possuíam grande influência, estes constituíam uma poderosa rede de comércio encabeçada por profissionais dos Países Baixos, como os membros da Família Cock, Galle e Passe que mantinham filiais das suas empresas em vários locais da Europa (SANTIAGO, 2006, p. 355).

“A família Sadeler, por exemplo, tinha ramificações de seus negócios em Praga e Veneza. A firma de Crispin van de Passe possuía representantes em Paris, Londres e Dinamarca. Alguns impressores-comerciantes também gravavam como Hieronymus Cock provável escultor de pranchas não assinadas de sua casa. Outros célebres abridores de estampas da região foram Cornelis Cort, pupilo de Cock, Hendrik Goltzius, exímio na representação de tons e qualidades de superfície, e os componentes das famílias Wierixes e Van de Passes” (*Ibidem*, p. 355).

A influência dos artistas dos Países Baixos era marcante, seus trabalhos podem ser encontrados na composição de azulejos que decoram várias igrejas como é o exemplo do Convento de Nossa Senhora de Nazaré, em Portugal³⁰⁶. Nas paredes dos topos do transepto distribuem-se vários painéis de azulejos azuis e brancos, do início do século XVIII, de decoração holandesa, assinados pelo mestre Willem Van der Kloet³⁰⁷,

³⁰⁵ Com as novas técnicas e um mercado promissor, passaram a surgir profissionais interessados nesta arte, que eram os impressores comerciais ou *print-seller*, estes compravam as pranchas já gravadas e imprimiam a partir das demandas comerciais. Esses eram profissionais comerciantes e “muitos tinham filiais e contratavam gravadores para fazer retoques em suas pranchas de metal, que necessitavam de reparos. Esta última necessidade surgia a partir do grande número de impressões, o que fazia com que as pranchas se desgastassem muito ao passar várias vezes sob o tórculo” (SANTIGO, 2006).

³⁰⁶ Em 1377, o Rei D. Fernando mandou construir a igreja primitiva para abrigar a sagrada imagem e dar acolhimento ao grande número de peregrinos em visita à Senhora da Nazaré. Esta foi ampliada nos reinados de D. João I, D. João II e D. Manuel, sofrendo sucessivas transformações.

³⁰⁷ Da família de ceramistas Van der Kloet (pai e três filhos), destacou-se o filho mais velho, Willem, graças a algumas séries de importantes painéis de azulejos. No entanto, é provável que seus irmãos colaborassem nos negócios e que parte do êxito se devesse aos seus bons artífices, sobretudo aos pintores. As fábricas de azulejos dos Van der Kloet abasteceram de luxo toda a próspera zona rural a norte de Amsterdã. Willem foi um importante produtor de azulejos e um homem bem sucedido do ponto de vista

retratando episódios do Antigo Testamento com cenas da vida de David e da história de José do Egito (MARGGRAF, 1994).

Mesmo com as determinações impostas pela Contra Reforma para que fossem utilizadas imagens com a vida de Cristo, da vida da Virgem para a composição de pinturas e azulejos, as cenas do Velho Testamento continuavam a ser utilizadas por estes impressores, porém com menor frequência. Aos exemplos já citados de igrejas que possuem painéis de azulejos que narrando à vida de José do Egito, como a Capela da Jaqueira- Recife, o Convento Franciscano – João Pessoa e o Convento de Nossa Senhora de Nazaré, podemos citar também o Convento de São Gonçalo, nos Açores³⁰⁸.

A presença significativa de cristãos-novos nas cidades onde estão instaladas estas igrejas e capelas, a extensa rede de comércio e de solidariedade criada por estes, aliada a sua capacidade mutante, “que de um lado é diaspórico, errante (...), mas ao mesmo tempo é profundamente poroso às identidades por onde transita encarnando simbioses da particularidade judaica, Sefaradi-Ibérica, entre outras” (Rabino Bonder *apud* HELLER, 2010), nos leva a acreditar que a mensagem utilizada nas imagens utilizadas nos azulejos destas igrejas revelaria indícios de uma memória judaica “escondida”, preservada a partir da construção de sua identidade sempre referenciada à sua relação como “Outro”³⁰⁹. Mesmo não partilhando da idéia sobre anti-semitismo na constituição

comercial. Quando faleceu o seu pai, Willem Cornelisz, em 1686, existia cerca de 90.000 azulejos no armazém na recém-adquirida empresa de família *De Twee Romeinen*, no *Prinsengracht*, uma das fábricas de produção de azulejos mais importantes de Amsterdã no séc. XVII e primeira metade do séc. XVIII.

Uma das características da empresa de Willem era a capacidade de fornecer painéis de grande força e inspiração, assim como de excepcionais dimensões. Em 1708, recebeu uma encomenda de painéis de azulejos de Portugal, para a Igreja de Nossa Senhora da Nazaré, entre outras importantes encomendas, nomeadamente do Palácio Galvão Mexia, em Lisboa (destaca-se o seu painel "Dança no Terraço", atualmente no Museu Nacional do Azulejo) e da Igreja do Convento da Madre de Deus, em Lisboa. (Ver <http://mnazulejo.imc-ip.pt/pt-PT/Coleccao/Coleccoes/ContentDetail.aspx?id=418>)

³⁰⁸ O Convento de São Gonçalo localiza-se no centro histórico da cidade e Concelho de Angra do Heroísmo, na Ilha Terceira, nos Açores. Sua construção do Convento data do início do século XVI, mas devido ao aumento do número de religiosas que se registrou durante os séculos XVI e o XVII. Após sua ampliação, uma nova igreja foi iniciada em fins do século XVII, estando a sua decoração interior concluída em meados do século seguinte. A decoração setecentista da igreja está representada pelos painéis em azulejos, da época joanina, atribuídos por José Meço a Teotônio dos Santos, discípulo de António Bernardes, que realizou esta obra entre 1720 e 1730. Os quatro painéis contam a história de José do Egito, que se inicia do lado do Evangelho, com o rebanho e os irmãos de José, o poço onde este foi aprisionado e narração do sucedido ao pai. Do lado oposto vê-se o sonho do faraó e a interpretação por José do mesmo. No último painel está representado o triunfo de José do Egito.

³⁰⁹ Segundo o historiador e pesquisador da História dos judeus, Reginaldo Jonas Heller (2010), é necessário compreender a “psicologia” do imigrante, em particular o judeu, considerado sempre como imigrante. “É preciso segundo ele, descartar a idéia de “nomadismo” como se a trajetória do judeu na

do judeu³¹⁰ é necessária a compreensão da noção de que o “Outro” é parte integrante da sua identidade, seja como elemento constitutivo, ou como elemento diferenciador nos revela a existência de uma tensão permanente na identidade dos judeus (HELLER, 2010, p. 58). Essa tensão entre dois pólos ora tendia para a reafirmação de sua imagem ancestral e, neste caso a religião e os costumes exerciam papel decisivo, como em outros momentos, tendia para uma aproximação e assimilação com os cristãos, quando tradições cristãs assumiam inteiramente seu cotidiano. O judaísmo sempre se desenvolveu em contato, reação e apropriação das influências do meio ambiente gentil (SORJ, 1997, p. 19).

“E este Outro, quase sempre se constituiu em elemento de sua própria identidade. Ao longo das diásporas, os judeus acumulavam diferentes elementos identitários àquela identidade original, constituindo uma “personalidade”, poliédrica ou no mínimo com uma “consciência dupla ou múltipla”, é certo, também, que tais elementos convivem em uma estrutura tensa, do tipo bipolar, sempre em precário equilíbrio” (HELLER, 2010, p. 58).

O exemplo dos judeus convertidos para permanecer na Espanha, revela que estes acabaram por se integrando à sociedade espanhola. No caso dos portugueses, mesmo após a conversão estes continuavam a ser identificados pela sua origem, sofrendo discriminação e preconceito por parte dos cristãos-velhos, levando um grande número desses a fugirem para os Países Baixos e norte da África (Marrocos) onde puderam retornar a sua identidade original (*Ibidem*). A tese de Antônio Saraiva é que a Inquisição inventou o judeu para assegurar sua permanência e que quanto maior era a intolerância praticada contra os cristãos-novos, mais a sua identidade judaica se afirmava, buscando assim, estratégias para perpetuar seus costumes e tradições incorporando-os à memória evitando possíveis tensões com a sociedade. Através destas estratégias os judeus dissimulavam suas crenças perante o Santo Ofício e através desta dissimulação percebemos assim, a manutenção de uma intrincada rede comercial e de solidariedade criadas para a construção da sua identidade e a preservação da sua memória.

Diáspora fosse igualada a uma caravana mercantil. A migração judaica esteve sempre referenciada à sua relação com o “Outro”, sendo que este “Outro”, quase sempre se constituiu em elemento de sua própria identidade” (HELLER, 2010, p. 58). Neste caso, os judeus consideravam como o “Outro”, o elemento fora da sua tradição, entretanto, para os cristão-velhos a visão do “Outro” está relacionada diretamente aos judeus, mesmo quando convertidos mantinham a “mácula do sangue”, sendo considerados diferentes.

³¹⁰ Para compreender esta visão ver: SARTRE, J. P. *Réflexions sur La question juive*, Paris, 1961.

5.2 – A materialidade agenciando as ações de atualização

Ao que tange a igreja da Saúde, poderíamos conceber que, desde a sua construção até o presente, a sua materialidade vêm agenciando (OLSEN, 2003) as ações de atualização a partir das tendências ou, inclinações (CVIJOVIC, 2006, p.14). Esta rede de comércio representada através de uma grande teia que se estende entre Países Baixos, Portugal, Inglaterra, África e Brasil foi percebida quando pesquisamos a igreja da Saúde e identificamos as transformações por ela sofridas: de capela para igreja, sendo que as ‘atualizações’ realizadas por seus proprietários podem ser evidenciadas de acordo com um universo material presente à época, que é possível observar através da cultura material exumada pelas prospecções arqueológicas.

Neste caso, poderíamos relacionar o material cerâmico exumado, em especial a cerâmica “*Basalt Ware*” e a faiança fina “*Shell Edge*”, a xícara com a marca do fabricante “*Opaque de Sarraquemines*” e os cachimbos de caulim “*Dublin*” a outros tempos e espaço territorial como o da Inglaterra, a França e a Irlanda, respectivamente, ampliando um percurso de conexões entre humanos e coisas. A partir do enfoque teórico por nós utilizado podemos empregá-los como um exemplo, e relacioná-los aos “agentes múltiplos”, conforme propõe a “polyagentive archaeology” (CVIJOVIC, 2006, p.12), porque não se esgotam numa única ação – tempo bergsoniano – e propósito para um determinado espaço, neste caso a igreja. Ao contrário, conectam esse espaço e tempo a outros exteriores a ele, e que vinham configurando-se de acordo com o processo de expansão da trama urbana.

Fig. 48 – Fragmentos de bule em cerâmica *Basalt Ware*.
Fonte: MACEDO, 2008

A expansão desta trama urbana terminou por ‘intervir’ de modo mais agressivo na área da chácara e do trapiche, eliminando-os da paisagem daquela área. Entretanto, como observa Olsen (2003), a habilidade de agenciamento da “coisa” permanece mesmo que tenha sido desfigurada na sua materialidade. Neste sentido, podemos dizer que a prospecção arqueológica trouxe à superfície uma materialidade que escapa a enquadramentos temporais e, portanto, ao jugo de um só passado que tentamos lhe atribuir. O passado não é um dado, mas uma realização. O passado é o resultado de processos de descobrimento e de articulação, de forjar conexões **com** e **através** dos vestígios. O passado é constantemente recriado porque o passado é um processo, uma trajetória, uma genealógica com presente e com o futuro (HODDER 1999; SHANKS 1998). Isto significa, simplesmente, reconhecer que o passado só pode ser revelado com uma visão retrospectiva. O passado não permanece contido totalmente por determinadas

datas, mas flui e se filtra através de sua presença e efeitos contemporâneos e futuros (SERRES e LATOUR, 1995)

O importante é compreender que os arqueólogos não descobrem o passado, mas tratam os restos como recurso na sua própria (re) produção ou representação criativa. O passado, nessa atitude, significa tanto um recurso como uma fonte, “como em qualquer área de recursos, este processo criativo de fabricação do passado tem a sua própria política. A política de acesso e a capacidade de ação (agência), de quem tem permissão para fazer o passado e cumprindo que condições” (SHANKS, 2007, p. 293).

A pesquisa arqueológica na igreja de Nossa Senhora da Saúde se coaduna na perspectiva da arqueologia simétrica através da qual buscamos expor as modificações que estiveram em curso no referido sítio, observando o quanto a presença das “coisas” – igreja, chácara, porto, vestígios arqueológicos- influenciaram e atuaram na construção/tessitura das redes. A arqueologia permitiu o acesso a vários atores visíveis e invisíveis, mas que se fizeram igualmente presentes no processo de construção do sítio, como: seus proprietários, os habitantes dos arredores da igreja, os atores (humanos e não-humanos) que atuaram na hinterlândia da baía da Guanabara, bem como, o material arqueológico exumado e analisado pela pesquisa que possibilitou estender nossa teia em um movimento trans-oceânico, sendo que cada fragmento representa um “nó” de uma rede de ‘agentes’ que, por sua vez, se conectam a outros ‘nós’, em um encadeamento de causalidades incessante, desfazendo, por esse viés, uma idéia de uma linearidade e origem única. O resultado desta construção é uma ‘coisa’ cuja origem não está mais em questão.

Neste sentido, uma rede pode ser definida a partir de duas grandes matrizes: a que considera o seu aspecto, a sua realidade material e outra na qual também é levado em conta o dado social. A primeira atitude leva a uma definição formal que “toda infraestrutura, permitindo o transporte de matéria, de energia ou de informação e que se inscrevem sobre um território onde se caracteriza pela topologia dos seus pontos de acesso ou pontos terminais, seus arcos de transmissão, seus nós de bifurcação ou de comunicação” (CURIEN, 1988, p. 212). Mas rede é também social e política, pelas pessoas, mensagens, valores que a freqüentam. Sem isso, e a despeito da materialidade

com que se impõe aos nossos sentidos, a rede é, na verdade, uma mera abstração (SANTOS, 1997, p. 209).

Assim, uma rede é uma totalidade aberta capaz de crescer em todos os lados e direções, sendo seu único elemento constitutivo o nó. O que interessa ao pesquisador é seguir o trabalho de fabricação dos fatos, dos sujeitos, dos objetos, verificando que esta fabricação ocorre em rede, através de alianças entre atores humanos e não-humanos.

Foi a partir da ação de criação de objetos e de dar-lhes sentido que o homem torna-se homem. Todas as sociedades fazem coisas para ajudá-las a sobreviver e a compreender o mundo que vive, homem busca objetos para comunicar-se com os outros e para compreender o que se passa a seu redor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes de Arquivo:

1) Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro

Código 58.2.1 – Cemitério dos ‘negros novos’ – morro da Saúde, Valongo.

Código 6.1.43 – Comissários que negociavam escravos e outros bens.

Código 6.1.9 – Autos de homens de negócios e comerciantes de escravos –p.78-79

2) Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro

Breve apostólico da Freguesia de Santa Rita, 1727

3) Arquivo Nacional do Rio de Janeiro

Código 70, v. 7, p.231

Código 72 – relatório do vice Rei Luiz de Vasconcelos (1789)

4) Instituto Histórico e Geográfico Nacional

BARREIROS, Eduardo Cana Brava, Atlas da Evolução Urbana do Rio de Janeiro – Ensaio, 1565-1965.

Relatório do Vice-Rei do Brasil Luiz de Vasconcelos ao entregar o governo ao seu sucessor Conde de Rezende In: **Revista do IHGB**, Rio de Janeiro, T. XXIII, Vl. 23, p.182-183, 1860.

5) Imagens e fotos

<http://www.flickr.com/photos/biblarthe/collections/72157605901488945/>

<http://www.biblar tepac.gulbenkian.pt>

Bibliografia em geral:

ABREU, Carol de (org.). Anchieta – **A Restauração de um Santuário**. Rio de Janeiro: 6ª CR/ IPHAN, 1998.

ABREU, Maurício. Sobre a memória das cidades. **Território/LAGET**, UFRJ. Rio de Janeiro: Garamond, 1998, ano III, n. 4, p. 5-26, jan./jun. 1998.

ABREU, Maurício de Almeida. A apropriação do território no Brasil Colonial, **In: Castro Gomes e Corrêa (org.) Explorações Geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

ADONIAS, Isa. **Mapa: Imagens da Formação Territorial Brasileira**. Rio de Janeiro: Fundação Emílio Odebrecht, 1993.

ALBUQUERQUE, Paulo Tadeu de Souza. **A Faiança Portuguesa-Demarcador na Arqueologia Brasileira**. Recife, 1991-2001.

ALMANAK LAEMMERT 1844-45; 1847-48

ALVIM, Sandra. **Arquitetura religiosa no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Minc. – IPHAN/Prefeitura da cidade do Rio de Janeiro, Vol. I e II, 1997.

AMARAL, Marcio Tavares d'. Sobre tempo: considerações intempestivas. In: **Tempo dos Tempos**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 15 – 32.

ALMADA, L. A crítica bergsoniana da psicofísica. In: **Revista AdVerbum**. 2 (1) jan/jun., p. 25-37, 2007.

ANDREATTA, Margarida Davina. **Projeto de Pesquisa Interdisciplinar – engenho São Jorge dos Erasmos - São Paulo/SP**, Resumos do IX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira – SAB. Rio de Janeiro, 1997.

ARAUJO Jr, Adalberto Gonçalves. **No ventre da Baleia: o mundo de um padre judaizante no século XVIII**. Tese de Doutorado em História – Universidade de São Paulo/ FFLCH-USP, São Paulo, 2006.

ARAUJO Jr, Delson Aguinaldo de. Estampas como inspiração para a pintura em Minas Gerais. São Paulo, In: **Anais do V Encontro de História da Arte – UFCH/UNICAMP**, 2009, p. 144 – 157.

ARAUJO, Renata Malcher de. As formas Urbanas da Expansão Portuguesa In: **As cidades da Amazônia no século XVIII**. Belém, Macapá e Mazagão. Porto: FAUP Publicações, 1998.

ARÉVALO, Márcia C. M. Lugares de memória ou práticas de preservar o invisível através do concreto. In: **Anais do I Encontro Memorial do Instituto de Ciências humanas e Sociais – Mariana / MG**, 9-12 de novembro de 2004.

ARGAN, Giulio Carlo. **História da arte como história da cidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ARRUDA, Ângela. A diferença não é mais aquela. In: **Estudos feministas**, V. 5, nº2, 1997. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/viewFile/12135/11409>. Acesso em: setembro/2009.

_____. **Uma Contribuição as Novas Sensibilidades com relação ao Meio Ambiente: representações sociais de grupos ecologistas e eco-feministas cariocas**. Tese de Doutorado em Psicologia Social, São Paulo, USP, 1995.

ARGAN, Giulio Carlo. **História da arte como história da cidade**. 4. ed. Tradução Píer Luigi Cabral. 4.ed. São Paulo : Martins Fontes, 1998. (Coleção A).

ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. As “mulheres-rabi” e a Inquisição na colônia: narrativas de resistência judaica e criptojudaísmo feminino – Os Antunes, macabeus da Bahia (séculos XVI-XVII). In: **A Inquisição em Xequê: Temas, controvérsias, estudos de caso**. / Ronaldo Vainfas, Bruno Feitler, Lana Lage da Gama Lima, (orgs). – Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.

_____. **Intolerância em nome da fé.** Nossa História, São Paulo, v. Ano 3, n. número 32, p. 16-22, 2006.

_____. Excluídos pela impureza: convivência e conflitos sociais entre cristãos-novos e cristãos velhos no Nordeste açucareiro vistos a partir da documentação produzida pelas visitas do Santo Ofício da Inquisição - séculos XVI-XVII. In: **Revista Cantareira**. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/cantareira/novacantareira/>. Acesso em: outubro/2009

ATTALI, Jacques. **Os Judeus, o Dinheiro e o Mundo**. São Paulo: Futura, 2003.

AZAMBUJA, Marcos Adegas de. **Henri Bergson e seus conceitos de duração, inteligência e intuição para problematizar a psicologia**. Disponível em: http://www.abrapso.org.br/siteprincipal/images/Anais_XVENABRAPSO/28.%20henri%20bergon%20e%20seus%20conceitos%20de%20dura%C7%C3o.%20intelig%C3%A2ncia%20e%20intui%C7%C3o%20para%20problematizar%20a%20psicologia.pdf, acesso em janeiro/2010.

AZEVEDO, Aroldo de Vilas e cidades do Brasil Colonial: ensaio de geografia urbana retrospectiva, In: **Terra Livre nº 10**, AGB, jan/jul 1992. Ou Boletim nº 208, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, São Paulo, 1956.

AZZI, Riolando. **A cristandade colonial – um projeto autoritário**. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

BANDEIRA, Júlio. **Viagem ao Brasil nas aquarelas de Thomas Ender, 1817-1818**. T 2, por Robert Wagner, Petrópolis: Kapa Editorial, 2000, p. 451.

BAZIN, Germain. **A Arquitetura Religiosa Barroca no Rio de Janeiro**. Tradução Glória Lúcia Nunes Rio de Janeiro: Editora Record, p. 282-283, s/d.

BEAUDRY, Mary C. Artefatos e vozes ativas: Cultura Material como discurso social. In: **Vestígios – Revista Latino Americana de Arqueologia Histórica, Vol. 1, nº 2**, Julho-Dezembro 2007, p. 73- 107.

BERGER, Paulo. Karl **Robert Baron Von Planitz. Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro – Oito sépias inéditas**. São Paulo: Livraria Kosmos editora, 1985.

BERGSON, Henri. **Duration and simultaneity**: Bergson and the Einsteinian universe. Clinamen, Manchester, 1999.

_____. **Creative Evolution**. Dover Publications, Mineola, New York, 1998.

_____. Introdução à Metafísica. In: **Os Pensadores**. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1974.

BEZERRA DE MENESES, Ulpiano. Morfologia das cidades Brasileiras – Introdução ao estudo histórico da iconografia urbana. In: **Revista USP**, São Paulo: USP, 1996, p. 144-155.

BINFORD, Lewis R. Historical archaeology – Is it historical or archaeological? In: **FERGUSON, Leland (editor). Historical archaeology and the importance of material things**. Special Publication Series, n} 2. Charleston, South Carolina –USA: The Society for Historical Archaeology, 1977.

BLOOR, D.. **Knowledge and Social Imagery**. London: Routledge.

BOHRER, Alex Fernandes. Buril Planetário: Minas Gerais, de Rafael a Rubens. In: **IV**

CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO IBERO-AMERICANO, 4, 2006, Ouro Preto. *Anais do IV Congresso Internacional do Barroco Ibero-Americano*. Ouro Preto, MG: UFOP, 2006.

_____. Um repertório em reinvenção: apropriação e uso de fontes iconográficas na pintura colonial mineira. In: *Revista Barroco*. Belo Horizonte, MG: UFMG, v. 19, 2005.

_____. Mecenato e fontes iconográficas na pintura colonial mineira:

Ataíde e o Missal 34. In: **XXIV COLÓQUIO DO COMITÊ BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA ARTE**, 24, 2004, Belo Horizonte. *Anais do XXIV Colóquio do Comitê Brasileiro de História*. Belo Horizonte, MG: UFMG, 2004.

BOLTSHAUSER, João. **Noções de evolução urbana das Américas**. Belo Horizonte: UFMG, 1959, volume 1, 1ª parte. (caps. 3 e 4), 1976.

BOGACIOVAS, Marcelo M. A. **Tribulações do povo de Israel na São Paulo Colonial**. Dissertação de Mestrado em História – Universidade de São Paulo/ FFLCH-USP, São Paulo, 2006.

BORGES, Silvia B. G.; SOUZA, Jorge V. A. Escolas de papel no espaço luso-brasileiro: análise de pinturas, painéis azulejares e seus modelos. In: **Anais do IV Congresso Internacional do Barroco Ibero-Americano**, 4, 2006, Ouro Preto. Ouro Preto, MG: UFOP, 2006, p. 681.

_____. Espelho da Fé. A grande produção de gravuras religiosas a partir do século XVI. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. 2006. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/v2/home/?go=detalhe&id=169&pagina=3>. Acesso em: julho/2010.

BOURDIEU, Pierre. **O poder do Simbólico**. Lisboa: Difel, 1989, p. 7-16 e 253-279.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BRANCANTE, Eldino. **O Brasil e a Cerâmica Antiga**. Cia. Lithographica Ypiranga, São Paulo, 1981.

BRENA, Giovana Rosso del & ARESTIZABAL, Irmã. **Rio de Janeiro: Guia para uma História Urbana**. Rio de Janeiro: Fundação Rio, 1982.

BRESCIANI, Maria Stella. Permanência e ruptura no estudo das cidades. In: **Cidade e história, Fernandes e Gomes** (org.). Salvador: UFBA/FAU/ANPUR, 1990 (p.11-26).

BUCAILLE, Richard; PESEZ, Jean-Marie. “Cultura Material”. In: **Enciclopédia Einaudi; volume 16: Homo-Domesticação/ Cultura Material**. Portugal: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989.

CALLON, M. and LAW, J. **After the individual in society: Lessons on collectivity from science, technology and society**. Canadian Journal of Sociology. 1997, p. 165-82.

_____. **La science et ses réseaux. La Découverte**. Paris, 1989.

_____. **Elements por une sociologie de la traduction: La domestication des coquilles Saint-Jacques et des parins-pêcheur das La baile de Saint-Brieuc.** *Anné Sociologique*, Paris, n. 36, 1986, p. 169-208.

_____. Struggles and negotiations to define what is problematic and what is not: the socio-logic of translation. In: K. Knorr et alii (org.). **The social process as scientific investigation.** Dordrecht, D. Reidl Publishing Company, 1981, p. 197-219.

CASTRO, M. C. Os objetos do meio: os híbridos de Latour. Disponível em: <http://www.filoinfo.bem-vindo.net/filosofia/modules/AMS/print.php?storyid=18>, Acesso em: agosto /2009.

CASTRO, Sheila Faria de. **A colônia em movimento – fortuna e família no cotidiano colonial.** Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.

CAVALCANTI, Nireu. **Rio de Janeiro: Centro Histórico/1808-1998. Marcos da Colônia.** São Paulo: Dresdner Bank Brasil, 1998.

CHILDE, Gordon V. **Para uma recuperação do passado:** a interpretação dos dados arqueológicos. DIFEL - Difusão Editorial, S.A. São Paulo, 1976.

_____. **O que aconteceu na História.** 5ª. Edição. Zahar Editores. Rio de Janeiro. 1981, p. 9-28.

_____. **Introdução à Arqueologia.** 2a. edição. Coleção Saber. Publicações Europa-América. Sintra, 1977.

CLARKE, David. **Analytical archaeology,** Londres, [s.n.], 1968.

COELHO, Cláudio Márcio. Raízes do Paradigma Indiciário. In: **Núcleo de Estudos Indiciários – DCSO – CCHN-UFES,** Vitória, 2006.

CONDURU, Robert. Geometria bélica: cartografia e fortificação no Rio de Janeiro setecentista. In: **Universo Urbanístico Português (1415-1822).** Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

CORCUFF, Philippe. **As novas sociologias. Construções da realidade social,** Sintra, Edições VRAL, Lda, 2001, p. 80-88.

CORNELL, P., FAHLANDER, F. Microarchaeology, Materiality and Social Practice. **Current Swedish Archaeology,** Vol. 10, 2002, p.21-36.

CORREIA, Rui Pedro Frias da Silva. **Discuta o contributo da teoria actor-network para o conceito de organização.** Disponível em: http://paginas.fe.up.pt/~mgi00015/MGI/FG/actor_netw.pdf, Acesso em: julho/2010.

CUNHA, Lygia da F. F. **Álbum Cartográfico do Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX).** Divisão de Publicações e Divulgação, 1971.

CRIADO, Pilar Huerga. **En la Raya de Portugal: solidariedad y tensiones en la comunidad judeoconversa.** Salamanca: Univ. Salamanca, 1993.

CRULS, Gastão. **Aparência do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro,** Coleção Documentos Brasileiros. Rio de Janeiro: José Olympio, 1949.

- CVIJOVIC, Petar. **The ape who knew too much**. NeoDarwinian Archaeology, Bergson's Creative Evolution and Polyagentive Archaeology. 2006, p.1-20. Disponível em < http://arkserv.arch.gu.se/mikroarkeologi/The_Ape_2007.pdf> Acesso em: abril/2008.
- DEBRET, Jean B., Introdução à **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1978.
- DEFFONTAINES, Pierre Como se constituiu no Brasil a rede de cidades. In: **Boletim Geográfico (14 e 15)**, maio de 1944 e junho de 1944.
- DJMAL, Tev. Nossos Sábios: José, Retrato de um Tzadik, In: **Morasha, nº 48**, abril, 2005. Disponível em: <http://www.morasha.com.br/edicoes/ed48.asp>, Acesso em: julho/2009.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: Rizoma. In: **Mil platôs – Capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, G. **Bergsonismo**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1999.
- DEUTSCHER, Isaac. O judeu não-judeu e outros ensaios. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- DIÁRIO DA REPÚBLICA, Decreto Nº 4/2005, de 14 de fevereiro de 2005, I série A, p. 1017-1028.
- DOCTORS, Márcio (org.). **Tempo dos Tempos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- DOMÈNECH, M. e TIRADO, F. **Sociología Simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad**. Barcelona: Gedisa, 1998.
- ENDER, Thomas. **Viagem ao Brasil nas aquarelas de Thomas Ender**. Apresentada por Roberto Wagner e Julio Bandeira, Petrópolis: Kaopa, 2000.
- ERMAKROFF, George. **Rio de Janeiro 1900 –1930 uma crônica fotográfica**, Rio: G. Ermakoff Casa Editorial, 2003.
- FAHLANDER, Fredrik, OESTIGAARD, Terje. Material Culture and Post-disciplinary Sciences. **Material Culture and Other Things Post-disciplinary Studies in the 21st Century**. Gotarc, Series C, No. 61. 2004, p. 1-20. Disponível em <http://www.svf.uib.no/sfu/oestigaard/ArtiklerWeb/Material_Culture/Fahlander_Oestigaard.pdf>. Acesso em: maio/2008.
- FAORO, Raymundo. **Os donos do poder formação do Patronato político brasileiro**. VI 1/ 10ª ed., São Paulo: Editora Globo, 2000.
- FERNANDES, Neusa. **A Inquisição em Minas Gerais no século XVIII**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.
- FERREIRA, Arthur Arruda Leal. Para além dos fundamentalismos epistemológicos: O encontro de Michel Foucault e Bruno Latour na construção diferencial de um mundo comum. In: **Revista Aulas, Dossiê Foucault, Nº 3, p. 1-29**, Campinas: UNICAMP, 2006/ 2007.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário da língua portuguesa**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.
- FERREZ, Gilberto. O que ensinam os antigos mapas e estampas do Rio de Janeiro – O Campo da Cidade, Largo de São Francisco de Paula, o Rossio, futura Praça Tiradentes, o Campo de Sant'Anna, In: **Separata da RIHGB (278)**, jan/mar. 1968.

FEITLER, Bruno. **A imagem dos cristãos-novos segundo a literatura apologética portuguesa dos séculos XVII e XVIII**. Disponível em: <http://www.rumootolerancia.fflch.usp.br/node/2200>, Acesso em: set/2008.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. As vilas pombalinas do século XVIII: estratégias de povoamento, **In: Anais do V Seminário de História da Cidade e do Urbanismo**, Mestrado em Urbanismo, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1998.

FLORIDA MUSEUM OF NATURAL HISTORY. **Historical Archaeology/ Digital Type Collections**. Disponível em: <http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/> Acesso em : fev.2008.

FORSTER, Ricardo. **A Ficção Marrana: Uma antecipação das estéticas pós-modernas**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. **O arcaísmo como projeto. Mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia tardia, Rio de Janeiro, c. 1790 –c. 1840**. 4ª edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001

_____. Homens de grossa aventura: acumulação e hierarquia na praça mercantil do rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

FREIRE, Leticia de Luna. Seguindo Bruno Latour: notas para uma antropologia simétrica, **In: Comum**, v. 11, nº 26, Rio de Janeiro, 2006, p. 46 – 65.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 30 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2002.

FRIDMAN, Fania. **Donos do Rio em nome do rei: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. Garamond, 1999.

FRIS JØRGENSEN, J. A garden meeting: Ihde and Pickering. **In: Chasing Technoscience: Matrix for Materiality**, edited by D. Ihde and E. Selinger, pp. 213-224. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2003.

FUNARI, Pedro Paulo. **Identidades, discurso e poder: estudos da arqueologia contemporânea**, São Paulo: Annablume, Fapesp, 2005.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **Arqueologia**. São Paulo: Editora Ática S. A, 1988.

_____. (Org.) **Cultura Material e Arqueologia Histórica**. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: UNICAMP, 1998

_____. Teoria e métodos na Arqueologia contemporânea: o contexto da Arqueologia Histórica. **In: Mneme Revista de Humanidades**. Dossiê Arqueologias Brasileiras, v.6, n. 13, dez.2004/jan.2005. Disponível em <http://www.seol.com.br/mneme>, Acesso em: janeiro/2010.

GALVÃO, Viviane. **Religiosidade e Morte: Instrumentos do Projeto Colonial Português**. A Series Funded Through a Grant from The Conference on Historic Site Archaeology, Stanley Shouth, Publisher : The University of Shouth Carolina, Columbia, S.C., may, 1995.

GARCÍA, Patricia F. **Evidencias arqueologicas de la importacion de ceramica en Mexico com base en los materiales del ex convento de San Jeronimo**, Inah, Mexico, 1990.

- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. 1ª Ed., 13ª reimpressão, Rio de Janeiro: Editora LTC, 2008.
- GERSON, Brasil. **História das Ruas do Rio**. Rio de Janeiro: Brasiliana, 1965.
- GODDEN, Geoffrey A. **An Illustrated Encyclopaedia of British Pottery and Porcelain**. Berry & Jenkins Ltd. Second Edition, 1980.
- GOFFMAN, Erving. **Relations in Public: Microstudies of the Public Order**. New York: Harper and Row, 1971.
- GOGUEN, J., 2000 *Social Theories of Technology and Science – course outline*, 6, Disponível em <http://www.cs.ucsd.edu/users/goguen/courses/275/s6.html>, Acesso em: agosto/2010.
- GOLDMAN, Márcio. **O Objeto da Antropologia**. Disponível em: <http://www.leandromarshall.files.wordpress.com/.../o-objeto-da-antropologia2.doc>. janeiro/2010.
- GOLDMAN, Marcio. Alteridade e Experiência: antropologia e teoria etnográfica. In: **Etnográfica**, Vol. X (1), 2006, p. 161-173.
- GONÇALVES, Aureliano Restier. **Extractos de Manuscritos sobre Aforamentos 1925, 1926-1929**. Coleção Memória do Rio 2. Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, s/d, p. 78.
- GOMBRICH, E. H. **Tributos: versión cultural de nuestras tradiciones**. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- GONZALO, Almudena H. Vomentario a La Arqueologia Simétrica, In: **Complutum**. 2007, V.18, p. 314 - 315.
- GORENSTEIN, Lina. **Brasil Marrano: As pesquisas atuais**. Disponível em: <http://www.rumootolerancia.fflch.usp.br/node/104> Acesso em: Ago/2007
- _____. **Um Brasil subterrâneo: cristãos-novos no século XVIII**. In: GRINBERG, Keila. (Org.) **Os Judeus no Brasil: Inquisição, Imigração e Identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- _____. **A Inquisição contra as mulheres: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII**. São Paulo: Ed. Humanitas FAPESP, 2005a.
- _____. **Realidade cristã e sonhos marranos ((Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII)**. Disponível em: <http://www.rumootolerancia.fflch.usp.br/node/105>, acesso em: março/2009.
- GRINBERG, Keila (Org.). **Os judeus no Brasil: Inquisição, imigração e identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- HALBWACCS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice; Revista dos Tribunais, 1990.
- HARAWAY, Donna J. Cyborgs to companion species: Reconfiguring kinship in Technoscience. In: **Chasing Technoscience: Matrix for Materiality**, edited by D. Ihde and E. Selinger. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis. 2003, pp. 58-82
- _____. **Simians, Cyborgs and Women: the reinvention of nature**. Nova Iorque: Routledge, 1991.

- HELLER, Reginaldo Jonas. **Judeus do Eldorado: reinventando uma identidade em plena Amazônia – a imigração dos judeus marroquinos e do norte da África para o Brasil (Pará e Amazonas) durante o século XIX**. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.
- _____. **Diáspora Atlântica: nação judaica no caribe, séculos XVII e XVIII**, Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense/ UFF, Rio de Janeiro, 2008.
- HENARE, A. J. M., HOLBRAAD, M; WASTELL. **Thinking through things: theorizing artefacts in ethnographic perspective**. Abingdon, UK: Milton Park; New York, NY: Routledge, 2006.
- HENRIQUES, Casimiro. A arte sacra: Os azulejos da igreja de Nossa Senhora do Monte. Disponível em: <http://www.diocese-setubal.pt/site/index.php?name=News&file=article&sid=1327>, Acesso em: setembro/2009.
- HILL, Marcos. **Arte Contemporânea**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- HODDER, Ian. **The Archaeology of Contextual Meanings**, Cambridge University Press, 1987.
- _____. (ed.). **Archaeological Theory Today**. Cambridge: Polity Press, 2001.
- _____. Shanks, M., Alexandri, A., Buchli, V., Carman, J., Last J. and Lucas, G. (eds), **Interpreting archaeology. Finding meaning in the past**, London, 1995.
- _____. **Interpretación em Arqueologia – Corrientes Actuales**. Barcelona: Crítica, 1994.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- HOLTORF, C. 2000. Making Sense of the Past Beyond Analogies. In: **Gramsch, A.** (ed.). **Vergleichen als archäologische Methode – Analogien in den Archäologien**: 165-175. BAR International Series 825. Oxford.
- HONORATO, Cláudio de Paula. **Valongo: O mercado de escravos do Rio de Janeiro – 1758/1831**. Dissertação de Mestrado em História, UFF, 2008.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **IPHAN**. Ministério da Cultura. Governo Federal. CATÁLOGO DE CERÂMICAS ARQUEOLÓGICAS 2007. Disponível em: <http://www.iphan.gov.br> Acesso em: jun/2008.
- JACOBS, Janet Liebman. **Hidden Heritage: The Legacy of The Crypto-Jews**. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2002.
- JAPIASSU, Hilton. A Atitude Interdisciplinar no Sistema de Ensino. In : **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro n. 108p. 83-94, 1992.
- _____. **Interdisciplinaridade e Patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1976.
- JEUDY, Henri-Pierre. **Memórias do social**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.
- KAPLAN, Yosef. **Do Cristianismo ao Judaísmo: A História de Isaac Oróbio de Castro**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2000.
- KAUFMAN, Tânia Neumann. **Passos Perdidos, História Recuperada: A Presença Judaica em Pernambuco – Brasil**. 4ª ed. Recife: Ensol, 2005.

LAMARÃO, Sérgio T. **Dos Trapiches ao Porto, Rio de Janeiro**, Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e esportes, 1991.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**, (tradução) Carlos Irineu Costa, Rio de Janeiro: Ed. 34, 2ª edição, 2009.

_____. **Reassembling the Social - An Introduction to Actor-Network-Theory**. New York: Oxford University Press Inc., 2005

_____. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Bauru: EDUSC, 2004 a.

_____. Por uma antropologia do centro (entrevista do autor à revista). In: **Mana** 10(2), p. 397-414, 2004 b.

_____. **A Dialog on Actor Network Theory**. Disponível em: <http://www.ensmp.fr/~latour/articles/article/090.html>, 2002b. Acesso em: março/2009.

_____. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru: EDUSC, 2002.

_____. **A esperança de Pandora – ensaios sobre a realidade dos estudos científicos**. Bauru, SP; Edusc, 2001, p. 32.

_____. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. São Paulo: UNESP, 2000.

_____. & Wool Latour, B. & woolgar, S. **A Vida de Laboratório: a Produção dos Fatos Científicos**. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1997.

_____. **On technical mediation: philosophy, sociology and genealogy**. Common knowledge, vol. 3, nº 2, 1994, p. 29-64.

_____. **Clothing the naked truth. In Dismantling Truth: Reality in the Post-Modern World** (eds H. Lawson and L. Appignanesi). New York: St Martin's Press. 1989.

_____. **Science in action. How to follow scientists and engineers through society**, Cambridge, MA: Harvard University Press. 1987.

_____. **Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts**, 1979.

LATOUR, B. & WOOLGAR, S. (2001) Gabriel Tarde and the end of the social. In P. Joyce (ed.) **The social question. Newbearings in history and social sciences**, London: Routledge, 2001, p 117-132.

LAW, John. Notes on the Theory of Actor-Network: Ordering, Strategy and Heterogeneity. In: **Systems Practice**, vol.5, n. 4. (Tradução de Fernando Manso). Disponível em: <http://www.necso.ufrj.br>, 1992. Acesso em: março/2009.

LAW, J, HASSARD, J. **Actor Network Theory and After**. Blackwell, Oxford, 1999.

LE GOFF, Jacques. **Un autre Moyen Âge**. Paris: Gallimard, 1999

_____. Memória. In: **Enciclopédia Einaudi**. Memória- História. v. 1, Portugal: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997, p. 11-47.

_____. Documento/Monumento. In: **ENCICLOPÉDIA Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1984, p. 95-106.

LEBIGRE, Anna Maria Soares. O Papel do estrangeiro na formação e transformação da área central e peri-central do Rio de Janeiro. In: **Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales**. Barcelona: Universidad de Barcelona, Nº 94 (61), 2001.

LEMONS, André. **A Página dos Cyborgs – “Cyborgização” da Cultura Contemporânea**. Disponível em: <http://www.facom.ufba.br/pesq/cyber/lemons/cap1.html>, Acesso em: junho/2010.

LEONE, Mark & POTTER Jr. Interpreting ideology in historical archaeology: using the rules of perspective, In: **the William Paca garden in Annapolis, Maryland**, In: Ideology, Power and Prehistory, Ed. Miller, D. and Tiller, C., Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

_____. **Parker B. The recovery of meaning: historical archaeology in eastern United States**. Washington D. C.: Smithsonian Institute Press, 1988.

LEROI-GOURHAN, A., BAILLOUD, G., CHAVAILLON, J., LAMING-EMPERAIRE.

Pré-história. São Paulo: Pioneira: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.

LEROI-GOURHAN, André, (1983) **Os caçadores da pré-história** Lisboa: Edições 70, 1983.

_____. **O Gesto e a Palavra. Técnica e linguagem**. Lisboa: Edições 70.

LEVY, Hannah. Modelos Europeus na Pintura Colonial. In: **Revista do SPHAN**. Rio de Janeiro, 1944, v. 8.

_____. A pintura colonial do Rio de Janeiro: nota sobre suas fontes e alguns de seus aspectos. In: **Revista do SPHAN**. Rio de Janeiro, 1997, v. 26.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. **O que é o virtual?** São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. **As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática**. Rio de Janeiro: Editora 34, 6a reimpressão. 1990/1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1967, p.396-424.

_____. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Ed. Anhembi Ltda, 1957.

LIBERMAN, Maria. **O Levante do Maranhão - Judeu Cabeça de Motim**, Manuel Bekman, Col, Judaica - Brasil, Universidade de São Paulo. 1983, pp. 42 e 111.

LIMA, Diana F. C. **Herança cultural re-interpretada ou a memória social e a instituição museu Releitura e reflexões**. In: Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio – PPG-PMUS Unirio/MAST, Disponível em: <http://revistamuseologiaepatrimonio.mast.br/index.php/ppgpmus/article/viewFile/4/2>, Acesso: novembro/2010.

LIPINER, Elias. **Os judaizantes nas capitanias de cima**. São Paulo, Brasiliense, 1969.

LOBO, Maria Eulália Lahmeyer. **História do Rio de Janeiro (do capital comercial ao capital industrial e financeiro)**. Rio de Janeiro, IBMEC, 1978, vol. I, p.34

LOFLAND, Lyn H. **A World strangers: Order and Action in Public Space**. New York: Basic Books, 1973.

LOUREIRO, José Mauro M., LOUREIRO, Maria Lúcia N. M. **Museus e Divulgação Científica: singularidades da transferência da informação científica em ambiente museológico**. 2007, Disponível em:

<http://www.cinform.ufba.br/7cinform/soac/papers/4f4624a443121c468e04615eb48a.pdf>, Acesso em: setembro/2010.

LOUREIRO, Maria Lúcia de N. M. Fragmentos, modelos, imagens: processos de musealização nos domínios da ciência. In: **DataGramaZero - Revista de Ciência da Informação**, v.8 n.2, artigo 1, abr/2007a,. Disponível em:

http://www.dgz.org.br/abr07/F_I_art.htm, Acesso em: setembro/ 2010.

LÖWY, Michael, **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento**. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 1994.

MACEDO, Jackeline de. **Relatório do Projeto de prospecções arqueológicas da Igreja de Nossa Senhora da Saúde**, Rio de Janeiro: IPHAN, 2005.

MAIA, Adriano C. Abordagem simétrica: discutindo uma proposta para o pensamento geográfico. In: **Anais do I Colóquio Brasileiro de história do pensamento geográfico**.

MANN, Thomas. **José e seus irmãos: José, o Provedor**. Tradução de Agenor Soares de Moura, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, vol. 3, 1983 a.

_____. **José e seus irmãos: José no Egito**. Tradução de Agenor Soares de Moura, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, vol. 2, 1983.

_____. **José e seus irmãos**. Tradução de Agenor Soares de Moura, Rio de Janeiro: Edição da Livraria do Globo, vol. 1, 1947.

MARGGRAF, Rainer. **Os azulejos de Willelm Van der Kloet em Portugal**, Lisboa, 1994.

MARTINEZ, Victor M. F. Arqueologia simétrica: Nueva síntesis o nueva etiqueta? In: **Complutum**. 2007, V.18, p. 316 - 317.

MARQUES, Rinaldo M. **Levantamento Geofísico: Igreja de São Lourenço dos Índios, Niterói/RJ**. 11f. Maio, 2000.

MARX, Murilo. **Patrimônio Cidade no Brasil. Terra de quem?** São Paulo: EDUSP/Nobel, 1991, p.67-137.

MARX, Roberta. **Novas vilas para o Brasil-Colônia. Planejamento espacial e social no século XVIII**. Brasília: Editora Alva Ltda, 1997.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. **O Tempo Saquarema**. São Paulo: Editora HUCITEC, Pró-Memória, Instituto Nacional do Livro, 1987

MELLO, Evaldo Cabral de. **O Nome e o Sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 106-107.

MELLO, José Octávio de Arruda. **História da Paraíba: lutas e resistência**. João Pessoa: Conselho Estadual de Cultura/ SEC/ A União, 1994.

MELLO, Magno Moraes. O Tractado da perspectiva do jesuíta Inácio Vieira e sua relação com a pintura de falsa arquitectura. In: **Anais do IV CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO IBERO-AMERICANO**, 4, 2006, Ouro Preto, MG: UFOP, 2006.

MENDES, Francisco Roberval. **Arquitetura no Brasil: de Cabral a D. João VI**. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2007.

MENESES, Ulpiano T. B. A Psicologia no campo da cultura material. In: **Anais do Museu Paulista. História e Cultura Material**, São Paulo. N. Sér. V. 4, p. 283 -290, jan/dez., 1996.

_____. Memória e Cultura Material: Documentos pessoais no espaço público. In: **Anais do seminário Internacional sobre Arquivos Pessoais**, Rio/São Paulo, CPDOC/FGV – IEB/USP, p. 89 – 101, 1997.

MEYER, Guilherme Correa. Sociedade e Objeto, as Influências de um sobre o outro. In: **Anais 7º Congresso de Pesquisa & Desenvolvimento em Design**, Paraná, 2006.

MILLER, Daniel. **Materiality: An Introduction**. Disponível em:

http://www.ucl.ac.uk/anthropology/staff/d_miller/mil-8, Acesso em: maio/2010.

_____. Consumo como cultura material. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, nº 28, 2007, p. 33-63.

_____. Material culture and mass consumption. **Oxford: Blackwell, 1987**.

_____. **Things ain't what they used to be**. In: Interpreting Objects and Collections. Edited by Susan M. Pearce. **Routledge, 1995**.

MINETTI, Alfredo I. Analisando o núcleo urbano do Rio de Janeiro na mudança de ordens: uma paisagem arqueológica da paisagem. In: **Anais do IX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira – SAB**, Rio de Janeiro: SAB, 2001.

MORAES, Márcia Oliveira. Subjetividade, cognição e redes sociotécnicas. In: **Subjetividade e contemporaneidade** - Série Documenta Eicos, nº 16, 2005.

_____. **Alianças para uma psicologia em ação: sobre a noção de rede**. Disponível em: www.necso.ufrj.Brasil/Ato2003/MarciaMoraes.htm, 2003. Acesso em: março/2009.

_____. **A ciência como rede de atores: ressonâncias filosóficas**. História, Ciências e Saúde – Manguinhos, mai/ago, vol. 11, nº 2, 2004.

_____. Rede e singularidade das ciências sobre a noção de rede e a singularidade das ciências. In: **Série Documenta**, nº 12-13, Ano VIII, EICOS/ UFRJ, 2002.

_____. O conceito de rede na filosofia mestiça. In: **Revista Informare**, vol. 6, nº 1, p.12-20, 2000.

MOTA, Lúcia Silva da. **A família Mesquita em Portugal e em terras de Piratininga**. Tese (Dissertação em História) – Universidade de São Paulo/USP, São Paulo, 2008.

MOORE, H. 1995. The problems of origin: poststructuralism and beyond. In: Hodder, I., Shanks, M., Alexandri, A., Buchli, V., Carman, J., Last, J. and Lucas, G. (eds.): *Interpreting Archaeology*: 51-53. Routledge. London.

MORAES, Antonio Silva. **Diccionario da Língua Portuguesa**. Lisboa, 1813.

MORO, Oscar. La “arqueologia simétrica” o La irrupción de La sociologia Del conocimiento científico em arqueologia, In: **Complutum**. 2007, V.18, p. 318 - 319.

MOSCOVICI, S., **La Société contre Nature**, Paris, 10/18, 1972, p.30.

MOURÃO, José Augusto. Hibridismo e Semiótica: os quasi-objects. In: **Revista de Comunicação e Linguagens**, Universidade Nova de Lisboa, DCC, 29, 2001.

MULLET, Michael. **A Contra-Reforma**. Lisboa: Gradiva, 1984.

NAJJAR, Rosana P. M. **Catequese em Pedra e Cal: estudo arqueológico de uma igreja jesuítica (Nossa Senhora da Assunção – Anchieta/ES)**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo/ USP, São Paulo, 2001.

_____. **Projeto de Prospeções arqueológicas na Igreja de Nossa Senhora da Saúde, Rio de Janeiro/RJ**. Rio de Janeiro: 6ª SR/IPHAN, 2004.

_____. (Org.) **Manual de Arqueologia Histórica em Projetos de Restauração**. Brasília: IPHAN, 6ª Superintendência Regional do IPHAN, 2005a.

_____. **Construtores de Igrejas: um estudo arqueológico da presença da Companhia de Jesus no litoral brasileiro**. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo/USP, São Paulo, 2005b.

NEUMANN, Mariana Araujo. **Ñande Rekó: Diferentes jeitos de ser Guarani**. (Dissertação de Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

NOBREGA, Cláudia. **São Sebastião do Rio de Janeiro: a construção de uma cidade-capital no Brasil colonial**. Tese (Doutorado em Planejamento Urbano Regional) – Universidade de Federal do Rio de Janeiro/UFRJ, Rio de Janeiro, 2003.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História, n.10. São Paulo: PUC/SP, 1993.

NORMARK, Johan. **Bergsonian and Deleuzian ontologies for a posthuman archaeology**. Polyagentive archaeology, Part III. 2007, p.1-6. Disponível em: <<http://traumwerk.stanford.edu/archaeolog/2007/01/>>. Acesso em: agosto/2007.

_____. **The Roads In-Between: Causeways and Polyagentive Networks at Ichmul and Yo'okop, Cochuah Region, Mexico**. GOTARC Series B, Volume 45. Department of Archaeology, Göteborg University, Göteborg, 2006.

_____. **Polyagentive archaeology. Part I: Evolution Revisited**. Disponível em: http://traumwerk.stanford.edu/archaeolog/2006/11/polyagentive_archaeology_part.html Acesso em: agosto/2007.

NOVINSKY, Anita. A sobrevivência dos judeus na visão de Baruch Spinoza: o exemplo da Paraíba. In: A Inquisição em xeque: temas, controvérsias / Ronaldo Vainfas, Bruno Feitler, Lana Lage da Gama Lima, (orgs).estudos de caso. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006, p. 151 - 159.

_____. Ser marrano em Minas Colonial. In: **Revista Brasileira de História**, São Paulo, vol. 21, nº 40, p. 161-176, 2001.

_____. Os cristãos-novos na colonização do Brasil e de outras regiões da América. In: **Revista Comentário**, Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro Judaico de Cultura e Divulgação, 1996.

_____. **Inquisição – Rol dos Culpados**. Rio de Janeiro: Ed. Expressão e Cultura, 1992.

_____. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. **Cristãos-novos na Bahia.** São Paulo: Perspectiva 1972.

OESTIGAARD, Terje. Approaching material culture: A history of changing epistemologies. **Journal of Nordic Archaeological Science**, 14. 2004, p.79-87. Disponível em: <http://www.svf.uib.no/sfu/oestigaard/ArtikelWeb/JONAS/JONAS_Oestigaard.pdf>. Acesso em: março/2008.

_____. In: **Material Culture and Other Things, Post-disciplinary Studies in the 21st Century**, Edited By: Fredrik Fahlander & Terje Oestigaard, Series C, N° 61, 2004, p. 21-55. Disponível em: <folk.uib.no/gsuto/ArtiklerWeb/Material_Culture/Fahlander_Oestigaard.pdf> Acesso em: março/2010.

OLSEN, B. **Material Culture after Text: Re-Membering Things.** Norwegian Archaeological Review, Vol. 36, N.º 2, 2003, p. 87-104. Disponível em: <<http://proteus.brown.edu/cogutmaterialworlds/admin/download.html?attachid=5585558>>. Acesso em: novembro/2007.

_____. Genealogias de La asimetria: por qué nos hemos olvidado de las cosas. . In: **Complutum**. 2007, V.18, p. 287 -291.

_____. Material Culture after Text: Re-Membering Things. **Norwegian Archaeological Review**, Vol. 36, N.º 2, 2003, p. 87-104. Disponível em: <<http://proteus.brown.edu/cogutmaterialworlds/admin/download.html?attachid=5585558>>. Acesso em: janeiro/2010.

OLIVEIRA, Carla Mary S. **O Barroco na Paraíba: arte, religião e conquista.** João Pessoa: Editora Universitária - UFPB/ IESP - Instituto de Educação Superior da Paraíba, 2003.

_____. **Discursos e Representações: Uma Análise dos Sistemas Simbólicos do Poder Através do Barroco na Paraíba.** Disponível em: http://www.naya.org.ar/congreso2004/ponencias/carla_mary_s_oliveira.htm, Acesso em: novembro/2010.

OLIVEIRA, Rosana M. Tecnologia e subjetivação: a questão da agência. 2005. Disponível em: www.scielo.br/pdf/psoc/v17n1/a08v17n1.pdf, Acesso em: setembro/2009.

OMEGNA, Nelson. **Diabolização dos Judeus: Martírio e Presença dos Sefardins no Brasil Colonial.** Rio de Janeiro: Record, 1969.

ORSER, Charles E. Jr. **Introdução à Arqueologia Histórica** Tradução e apresentação Pedro Paulo Abreu Funari, Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1992.

PALLESTRINI, Luciana & PERASSO, José Antonio. **Arqueologia: método y técnicas en superficies amplias.** Assunción, Paraguay: CEADUC: 1984.

PANOFSKY, Erwin. Iconografia e iconologia: Uma introdução ao estudo da arte da Renascença. In: **Significado das artes visuais.** São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

PEARCE, Susan M. **Interpreting Objects and Collections.** London: Routledge. 1991. P. 343.

_____. **Museums, Objects and Collections: a Cultural Study.** Leicester, Londres: Leicester University Press, 1992.

- PECHEMAN, Roberto et alli. **História dos Bairros – Saúde, Gamboa, Santo Cristo**, Rio de Janeiro, Editora Index, 1987
- PEREIRA, Julia W. **Levantamento Histórico da Igreja de Nossa Senhora da Saúde**. Rio de Janeiro: 6ª SR/IPHAN, 2004.
- _____. **A religiosidade colonial através das capelas – A Capela de Nossa Senhora da Saúde, século XVIII**. Monografia (Graduação em História), - Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ, Rio de Janeiro, 2005.
- PEREIRA, Sônia Gomes. **Atas do IV Congresso Internacional do Barroco Ibero-Americano**. Ouro Preto, MG: UFOP, 2006.
- PERNIDJI, Joseph Eskenazi. **A Saga dos Cristãos-Novos**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2005.
- PESSÔA, José. Em tudo semelhante, em nada parecido: modelos e modos de urbanização na América Portuguesa. In: **OCEANOS**, Lisboa, n. 41, p. 70-83, jan. / mar. 2000.
- PITA, Sebastião da Rocha Pita **História da América Portuguesa**. Belo Horizonte, Itatiaia e São Paulo, EDUSP, 1976, p.65
- PLANITZ, Karl Robert Baron Von. **Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro – Oito sépias inéditas**. São Paulo: Livraria Kosmos Editora, 1985.
- POUGET, Frederic M. C. **Práticas Arqueológicas e Alteridades Indígenas**. (Dissertação de Mestrado em Arqueologia), MAE/USP, São Paulo, 2010.
- POLIAKOV, Léon. **De Maomé aos Marranos: História do anti-semitismo II**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- _____. **De Cristo aos Judeus da Corte**. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989. p. 3-15.
- PRAETZELLIS, Adrian. Artifacts as Symbols of Identity: An Example from Sacramento's Gold Rush Era Chinese Community. In: **Living in Cities Center, Sonoma State University, Rohnert Park, CA**, 1987.
- PROWN, Jules David. Mind in Matter. An Introduction to Material Culture Theory and Method. In: **Winterthur Portfolio, Vol. 17, No. 1** (Spring, 1982), The University of Chicago Press, p.1-10.
- RABHA, Nina Maria de C., PINHEIRO, Augusto Ivan. **Porto do Rio de Janeiro – Construindo a Modernidade**. Rio de Janeiro: Andréa Jakobsson Estúdio, 2004.
- REDE, Marcelo. Estudos de Cultura Material: uma vertente francesa, In: **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, 2003 v. 8/9, nº 09, p. 281-292.
- REIS FILHO, Nestor Goulart. **Evolução urbana do Brasil (1550/1720)**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora e Edusp, 1968.
- _____. **Urbanização e Teoria**. São Paulo: FAU/USP, s/d
- RENFREW, C.; ZUBROW, E.B.W. Renfrew, C. & Zubrow, E.B.W. **The ancient mind: elements of cognitive archaeology**. New directions in archaeology. Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 1994.

- REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: **REVEL, Jacques (org.). Jogos de escalas. A experiência da microanálise.** Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 34-38.
- RHEINGANTZ, Carlos. **As Primeiras Famílias do Rio de Janeiro**, 1965.
- RIBEIRO, Ana Claudia da Silva Paiva. **Academia e pirataria: o livro na universidade.** Dissertação (Mestrado em Engenharia de Produção) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Coordenação dos Programas de Pós-Graduação de Engenharia, Rio de Janeiro, 2002.
- RIBEIRO, Cláudia R. V. **A dimensão simbólica da arquitetura: parâmetros intangíveis do espaço concreto.** Belo Horizonte: FUMEC-FACE, C/Arte, 2003.
- RICARDO, Silvia Carvalho. **As redes Mercantis no final do século XVI e a figura do mercador João Nunes Correia**, Dissertação de Mestrado em História – Universidade de São Paulo/ FFLCH-USP, São Paulo, 2006.
- RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos.** Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997.
- ROEPSTORFF, Andreas. Things to think with: words and objects as material symbols. In **Philosophical Transactions of The Royal Society, B.** 2008 **363**, 2049-2054. Disponível em: < <http://rstb.royalsocietypublishing.org/content/363/1499/2049.full.pdf+html> > Acesso em março/2010.
- ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica.** Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.
- ROTH, Cecil. **Historia de los marranos.** Madrid: Altalena, 1979.
- RUSSEL, Ian. **Objects and Agency: Some Obstacles and Opportunities of Modernity.** Disponível em: <http://www.tara.tcd.ie/jspui/handle/2262/8698>, Acesso em: agosto/2010.
- SAMPAIO, Ana C. O. **Do monumento ao fragmento: o jardim de passados do Museu Casa de Rui Barbosa** /Dissertação Mestrado UNIRIO, 2008.
- SANTIAGO, C. F. G. Pintura de Rubens, gravura flamenga e pinturas coloniais brasileiras: a trajetória de uma imagem em versões historicamente motivadas. In: **IV CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO IBERO-AMERICANO**, 4, 2006, Ouro Preto. Anais do IV Congresso Internacional do Barroco Ibero-Americano. Ouro Preto, MG: UFOP, 2006.
- SANTOS, Afonso Carlos M. dos. Nação e história: Jules Michelet e o paradigma nacional na historiografia do século XIX. In: **Revista de História**, São Paulo: USP, nº 44, 2001. Disponível em: http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S0034-83092001000100005&script=sci_arttext,
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências sociais.** Histórias e Idéias, Edições Afrontamento, 11 ed, 1987.
- SANTOS, Milton. **Pensando o Espaço do Homem.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo EDUSP, 2004.

_____. **A Natureza do Espaço - Técnica e Tempo. Razão e Emoção.** São Paulo: Editora Hucitec, 2ª Ed., 1997.

_____. **Por uma Geografia nova: da crítica da geografia a uma geografia crítica.** Milton Santos, São Paulo: HUCITEC, ed. Universidade de São Paulo, 1978.

SANTOS, Paulo F. **Formação de cidades no Brasil Colonial.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

SANTOS, Suzana M. de Sousa. **Além da exclusão: a convivência entre cristãos-novos e cristãos-velhos na Bahia setecentista.** Tese de Doutorado em História, Universidade de São Paulo/ FFLCH-USP, São Paulo, 2002.

SANTOS, Verônica A. dos. **Capelas Rurais do leste da Baía da Guanabara: tipos e modelos do espaço religioso em fazendas e engenhos.** Dissertação (Mestrado em Arquitetura): FAU/PROARQ/UFRJ, 2004.

SARAIVA, José Antônio. **Inquisição e os Cristãos Novos.** Coleção Civilização Portuguesa. Editorial Inova - Porto – 1969.

SAUER, Carl. A Morfologia da Paisagem. In: **Paisagem, Tempo e Cultura.** 2ª ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

SEGATA, Jean. Entre sujeitos; O cyberespaço e a ANT. Disponível em: <http://www.cencib.org/simposioabciber/PDFs/CC/Jean%20Segata.pdf>, Acesso em: janeiro/2010.

SENNA, Alecrides J. R. C. B. Reflexões sobre anti-semitismo: o elemento português em Casa-Grande e Senzala, de Gilberto Freyre. In: MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES, 11 (27), 2010.

SERRES, M. and Latour, B. **Conversations on Science, Culture, and Time.** (trans. R. Lapidus). Ann Arbor: The University of Michigan Press. 1995.

_____. **A comunicação contra a cultura: entre a Disneylândia e os ayatolás.** Disponível em: <http://publique.rdc.puc-rio.br/revistaalceu/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=87&sid=17>, Acesso em: junho/2010.

SEVERS, Suzana. Memória e religiosidade marrana na Bahia Colonial. In: **Anais do II Encontro Internacional de História Colonial. Mneme – Revista de Humanidades. UFRN.** Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008. ISSN 1518-3394. Disponível em: www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais.

SHANKS, M. **The life of an artefact, Fennoscandia archaeological**, 1998, p. 15-42.

_____. **Art and the Greek City State: An Interpretive Archaeology.** Cambridge: Cambridge University Press. 1999.

_____. Culture/Archaeology – the dispersion of a discipline and its objects. In: Ian Hodder. **Archaeological Theory Today: Breaking the Boundaries.** Blackwell Polity, 2002, p.1-15. Disponível em: <<http://www.micahelshanks.org/>>. Acesso em: fevereiro/2008.

_____. Post processual archaeology and after. To appear in **Handbook of Archaeological Methods and Theories.** Edited by Chistopher Chippindale and Herbert Maschner. Altamira,

forthcoming, p.1-23. Disponível em: <<http://www.michaelshanks.org/>>. Acesso em: março/2008.

_____. Arqueologia Simétrica. In: **Complutum**.2007, V.18, p. 293-295.

SHANKS, Michael, TILLEY, Christopher. Time and Archaeology. **Social Theory and Archaeology**. Polity Press, 1987, p.118-136. Disponível em: <<http://www.michaelshanks.org/>>. Acesso em: março/2008.

SIQUEIRA, Sônia A. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**, São Paulo: Ática, 1978.

SILVA, Lina Gorenstein Ferreira da. **O sangue que lhes corre nas veias - Mulheres cristãs-novas do Rio de Janeiro**, Tese de Doutorado em História – Universidade de São Paulo/FFLCH-USP, São Paulo, 1999.

_____. **Heréticos e impuros: a Inquisição e os cristãos-novos no Rio de Janeiro – século XVIII**. Rio de Janeiro: secretaria Municipal de Cultura, departamento de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

SILVA, Marcos. **A redescoberta da identidade judaica no nordeste brasileiro**. Anais da Reunião Equatorial de Antropologia – X Reunião de Antropólogos Norte- Nordeste. Aracaju – SE, 2007.

SIMÕES, J. M. S. **Corpus da Azulejaria Portuguesa no Brasil (1500-1822)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965. p. 253-258.

SJOBERG, Gideon. Origem e Evolução das Cidades. In: **Cidades – a Urbanização da Humanidade**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977, p. 36-51.

SORJ, Bila (Org.) **Identidades judaicas no Brasil contemporâneo**, Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.

TEIXEIRA, Márcia de Oliveira. **A ciência em ação: seguindo Bruno Latour**. História, Ciências e Saúde – Manguinhos, mar/jun, vol.8, nº1, 2001.

TILLEY, Christopher. **Archaeologies of materiality**. Ed. lynn meskell. Disponível em: <http://www.ajaonline.org/pdfs/book_reviews/111.2/02_Tilley.pdf> , Acesso em: março/2010

TOCHETTO, Fernanda B. *et alii*. **A faiança fina em Porto Alegre: vestígios arqueológicos de uma cidade**. Porto Alegre, EU/Secretaria Municipal de Cultura, 2001.

TREVISAN, R. M. **Bergson e a Educação**. Piracicaba: Editora Unimep, 1995.

TRIGGER, B. 1981. **Anglo-American archaeology**. **World Archaeology**, 13, 1981, p. 138–155,

_____. **Expanding middle-range theory**. *Antiquity* 69, 1995, p. 449–58.

_____. **A História do Pensamento Arqueológico**. São Paulo: Odysseus Editora, 2004.

TSALLIS, Alexandra C. **O que nós psicólogos podemos aprender com a teoria ator-rede?** São Paulo: Universidade São Marcos, In: Interações – jul/dez, ano XII, nº 22, 2006, p. 57 – 86.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência**; Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1983.

VAINFAS, Ronaldo. **Jerusalém Colonial: judeus portugueses no Brasil holandês**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. **A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso**. (Org.) Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.

_____. A Inquisição e o cristão-novo no Brasil Colonial. In: **P. R. Pereira**. (Org.). **Brasiliana da Biblioteca Nacional: guia das fontes sobre o Brasil**. 1 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002,

v. 1, p. 143-160.

_____. **Dicionário do Brasil Colonial 1500-1909**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva Ltda, 2000.

_____; SOUZA, Juliana B. **O Brasil de todos os santos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2000a.

_____. **Trópico dos Pecados. Moral, Sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

_____. A Inquisição no Rio de Janeiro dos setecentos. In: **Tempo**, Rio de Janeiro, Vol. 2, nº 3, 1997a, p. 220-223.

_____. **A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

VALADARES, Paulo. **Cristãos-novos no Brasil de Hoje**. Leitura. São Paulo, 10(115), 1991.

VAN REYBROUK, D., JACOBS. D. The Mutual constitution of Natural and Social Identities during archaeological fieldwork In: **Ethnographies Archaeological Practices**. Alta Mira Press, 2006, p. 33-44.

VASCONCELLOS, Sylvio de. **Arquitetura no Brasil: sistemas construtivos**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1979.

VEIGA, Marcos Antônio Lopes. **A Inquisição e o labirinto marrano: Cultura, Poder e Repressão na Galiza - Séculos XVI e XVII**, Dissertação de Mestrado em História – Universidade de São Paulo/ FFLCH-USP, São Paulo, 2006.

VERÍSSIMO, Francisco Salvador. **Vida Urbana: a evolução do cotidiano da cidade brasileira**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

WACHTEL, Nathan. **A Fé da Lembrança: Labirintos Marranos**. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.

WEBMOOR, T. Um giro más trás el “giro social”. El principio de La simetria em arqueologia. . In: **Complutum**. 2007, V.18, p. 296 - 304.

WERTHEIM, M. **Uma História do Espaço de Dante à Internet**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

WILKINSON, John. **Redes, convenções e economia política: de atrito à convivência**. Paper apresentado no XXVIII Encontro Anual da ANPOCS, no Seminário temático “Análise sociológica dos fenômenos econômicos”, 2004.

WITMORE, C. Arqueologia simétrica: un manifesto breve, In: **Complutum**. 2007, V.18, p. 305 – 312.

ZANCHETI, Sílvio Mendes. A cidade e o estado no Brasil Colonial: colocações para um debate. In: **Espaço e Debates – Revista de Estudos Regionais e Urbanos**, ano VI, vol. 3, nº 3, 1986.

ZARANKIN, Andrés. Casa Tomada; Sistema, poder y vivenda familiar. In: **Sed Non Satiada – Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea**. Buenos Aires: Ediciones del Tridente, 1999.

ZEQUINI, Anicleide. **Arqueologia de uma Fábrica de Ferro: morro de Araçoiaba, séculos XVI-XVIII**, Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo/USP, São Paulo, 2007.

Subclasse: Faiança fina decorada

Representa uma subclasse da classe cerâmica e caracteriza-se por sua pasta dura e opaca, com coloração variando entre o branco e o creme. Sua superfície é recoberta por um esmalte transparente à base de chumbo (plumbífero). Ao longo do século XIX, a faiança fina recebeu variados tratamentos de superfície objetivando a produção de uma louça cada vez mais branca e próxima à porcelana. Para tanto, foram sendo acrescentados diferentes componentes na pasta assim como no esmalte. Acompanhando os processos empregados de 'enobrecimento' deste tipo de louça, novas denominações, como Pearlware, Opaque China, Ironstone e Stone China, foram sendo introduzidas. As duas últimas designações aplicavam-se às louças de maior durabilidade, já que supostamente continham ingredientes na pasta os quais proporcionariam uma resistência maior. A introdução no mercado desta qualidade de faiança fina é atribuída a Charles Mason de Fenton (por volta de 1813). Entre os componentes utilizados estavam o feldspato, o caolim e, possivelmente, escória vidrada de mineral de ferro (GARCIA, 1990, p.141). Dentre os recursos decorativos adotados ao longo do período de produção desta subclasse cerâmica, constaram várias técnicas como, por exemplo, o uso de moldes para criar relevos na superfície das peças, pinturas executadas manualmente, desenhos aplicados pela técnica do transfer-printing (impressão por transferência) ou através de decalques e carimbos.

MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA/USP
T E S E D E D O U T O R A D O

Sítio Arqueológico da Igreja Nossa Senhora da Saúde

Arqueóloga
Jackeline de Macedo

Orientadora
Profa. Dra. Margarida Davina Andreatta

Conteúdo da Prancha
Subclasse: Faiança fina decorada

CÓDIGO
Anexo 001/2010

Fonte
Arquivo particular da autora

Fotografia
Jackeline de Macedo

Data
Dez/2010

Faixas e Frisos

Majeswky e O'Brien (1987, p.160) discorrem sobre uma decoração aplicada nas bordas de recipientes de faiança fina caracterizada por linhas grossas ou finas, associadas ou não a decalques coloridos. Tal variedade ornamental teria sido produzida no final do século XIX, ao lado de outro esquema decorativo denominado por faixa e frisos, o qual apresenta uma faixa ou combinação de faixas e frisos concêntricos pintados à mão livre nas cores azul, preto e verde. Segundo os autores, as louças com essa decoração adquiriram popularidade em torno do século XX, conforme atestam os catálogos ingleses de encomendas de serviços de chá e canecas elaborados à época.

Fig. 1:

Borda de prato pintada à mão faixa na cor azul clara.

Fig. 2:

Borda de prato em relevo moldado com faixa pintada à mão. Período: entre o final do século XVIII e início de XIX.

MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA/USP
T E S E D E D O U T O R A D O

Sítio Arqueológico da Igreja Nossa Senhora da Saúde

Arqueóloga
Jackeline de Macedo

Orientadora
Profa. Dra. Margarida Davina Andreatta

Conteúdo da Prancha
Subclasse: Faixas e frisos

CÓDIGO
Anexo 002/2010

Fonte
Arquivo particular da autora

Fotografia
Jackeline de Macedo

Data
Dez/2010

Faiança fina branca

Dentro da faiança fina branca encontram-se exemplares decorados apenas nas bordas por meio de moldes criando relevos e formas onduladas nas mesmas. São pouco representados em termos quantitativos apesar desta sub classe ser a maior de todas na coleção. No caso da coleção os fragmentos foram separados para organizar o processo de quantificação da mesma e permitir análises mais acuradas da pasta e esmalte. Apesar de sofrer várias triagens, o resultado permanece insatisfatório no que diz respeito à datas, tipo de esmalte e mesmo pasta, já que no decorrer do século XIX os fabricantes procuravam produzir peças diferenciadas seja pela pasta seja pelo esmalte ou ambos, atendendo à competição do mercado. Na verdade o produto final, independente dos “ingredientes” adicionados à pasta, permanece dentro da classe faiança fina, mesmo apresentando variações na coloração do esmalte, espessura das paredes da peça e resistência em maior ou menor grau. E, apesar das variações possibilitarem o estabelecimento de uma cronologia, não devem ser tomadas como referência única para tal propósito.

Fig. 1:
Padrão trigrado em pasta *pearlware*. Data de produção a partir 1851.

Fig. 2:
Fundo de pires e xícara/malga em pasta *pearlware*.

Fig. 2:
Bordas de prato em relevo moldado pasta *whiteware*.

MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA/USP T E S E D E D O U T O R A D O

Sítio Arqueológico da Igreja Nossa Senhora da Saúde

Arqueóloga
Jackeline de Macedo

Orientadora
Profa. Dra. Margarida Davina Andreatta

Conteúdo da Prancha
Subclasse: Faiança fina branca

CÓDIGO
Anexo 003/2010

Fonte
Arquivo particular da autora

Fotografia
Jackeline de Macedo

Data
Dez/2010

Flow Blue (Borrão azul)

O Borrão Azul caracteriza-se por um tipo de decoração na qual ocorre um efeito difuso nos motivos desenhados, sendo contornos diluídos sob o esmalte. Para obter esse resultado, a cal ou o cloreto de amônia eram introduzidos no forno, provocando uma reação química quando então o azul cobalto utilizado no desenho fluía, produzindo o efeito borrado. Os utensílios de mesa com essa decoração foram populares na Inglaterra durante o período Vitoriano (1830-1920). Entre 1830-60, as peças apresentavam-se sob as formas angulares e facetadas. O azul era intenso com os desenhos cobrindo usualmente toda a superfície da louça. Os motivos orientais (*Chinoiseries*) predominavam, sendo seguidos por motivos florais e paisagens (cenais). De 1860 a 1885, os desenhos florais ou ligados à natureza passam predominar na decoração. As peças apresentam-se agora mais arredondadas do que angulares e a utilização do dourado sobre o esmalte surge com mais intensidade. Ao final do período vitoriano, 1885 a 1920, os desenhos não recobrem toda a peça e os desenhos florais permanecem em destaque. Os pratos apresentam bordas onduladas com mais frequência e o peso das peças é mais leve, resultante do aperfeiçoamento da faiança fina. Dentro da coleção as formas angulares predominam nos 130 fragmentos presentes, juntamente com os motivos orientais e florais, possibilitando situá-los entre o início e meados do período vitoriano.

Fig. 1 e 2:
Sopeira facetada em borrão azul decoração floral, Sec. XIX.

Fig. 3:
Bule ou jarra angular com alça e decoração em *chinoiseries*.

Fig. 4:
Puxador de tampa e fundo de prato com motivos orientais.

Fig. 5:
Puxador de tampa e tampa facetado com decoração floral.

Fig. 6:
Alça e bordas de prato em motivos florais.

MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA/USP
T E S E D E D O U T O R A D O

Sítio Arqueológico da Igreja Nossa Senhora da Saúde

Arqueóloga
Jackeline de Macedo

Orientadora
Profa. Dra. Margarida Davina Andreatta

Conteúdo da Prancha
Flow Blue (Borrão azul)

CÓDIGO
Anexo 004/2010

Fonte
Arquivo particular da autora

Fotografia
Jackeline deMacedo

Data
Dez/2010

Ironstone

Em torno de 1813, Charles Mason de Fenton introduziu um tipo de *stoneware* cujos componentes eram feldspato, caolin, argilla e supostamente escória vidrada de mineral de ferro (Fleming e Honour, 1979, p. 399), além de acrescentar óxido de cobalto para dar uma tonalidade azulada similar à porcelana chinesa. Este tipo de pasta foi patenteada como *Ironstone* China (Hughes e Hughes, 1968, p. 108, 142). Esta patente permaneceu com Mason até 1827 e entre 1813 e 1880 um grande número de fábricas entre elas Spode (1818) e Davenport (1817) produziram essa cerâmica sob diversos nomes como Granite China, Opaque China, Stone China e *Stone Ware* (Godden, 1975, p. 204). Esta louça foi um sucesso nos mercados de exportação em virtude de sua grande dureza, sofrendo poucos danos no transporte (Garcia, 1990, p. 141). Entretanto algumas peças apresentam um corpo tão poroso quanto as faianças finas, não existindo um padrão único de pasta que permita uma distinção imediata. O *Ironstone* branco e decorado, da coleção, surge sob a forma de peças grandes abrangendo utensílios de mesa (terrinas, pratos, canecas) e de higiene (urinóis).

Fig. 1:
Alça de terrina em relevo moldado.

Fig. 2:
Borda de urinol

Fig. 3:
Borda e bojo de urinol.

Fig. 4:
Alça e fundo de sopeira.

Fig. 5:
Alça e fundo de terrina em formato angular.

Fig. 6:
Decorado em *transfer printing* verde com pintura policrômica sobre esmalte.

MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA/USP
T E S E D E D O U T O R A D O

Sítio Arqueológico da Igreja Nossa Senhora da Saúde

Arqueóloga
Jackeline de Macedo

Orientadora
Profa. Dra. Margarida Davina Andreatta

Conteúdo da Prancha
Ironstone

CÓDIGO
Anexo 005/2010

Fonte
Arquivo particular da autora

Fotografia
Jackeline de Macedo

Data
Dez/2010

Peasant/Sprig/ Free Style/ Hand Painted Polychrome

Fig. 1:

Borda de pratos com decoração floral *free style* miúda final do século XVIII e meados do XIX.

Fig. 2:

Borda de malga com decoração *free style* final do século XVIII e meados do XIX.

Fig. 3:

Borda de prato com decoração *free style* final do século XVIII e meados do XIX.

Decoração a qual se distingue pelos motivos florais estilizados pintados manualmente com pinceladas largas ou delicadas. O seu uso, usualmente, é vinculado às peças destinadas a serviços de chá, sopeiras, tigelas, jarras e travessas. De acordo com Majewsky e O'Brien (1987, p. 157), as *pearlwares* decoradas com esses desenhos – com início em, aproximadamente, 1810 - exibem as cores azul, marrom, verde, bronze, terra, laranja e amarelo. Tais cores predominaram no período compreendido entre 1840 e 1860, após o qual entraram em uso o preto, verde, vermelho e rosa. O Florida Museum of Natural History considera, no entanto, que além da *pearlware* a *whiteware* também foi decorada com esta técnica mesclada a outras, como o *cut sponge* e o *spatter*, utilizando cores fortes e luminosas como verde claro, rosa e vermelho. Neste caso, em se tratando da *whiteware*, a aplicação desta decoração encontra-se inserida em uma faixa cronológica a qual se estende desde 1830 até o século XX, com um pico de popularidade situado entre 1840 e 1870. Uma variante denominada por *sprig* ou *sprig style* (TOCHETTO et al. 2001, p. 26), *gaudy dutch* ou, ainda, *pearlware hand painted polychrome early* - de acordo com Florida Museum of Natural History – encontra-se presente neste perfil decorativo. Como sugere a denominação disponibilizada pelo Florida Museum of Natural History, apenas a faiança fina com esmalte *pearlware* representaria tal variante, elaborada com motivos florais delicados de caules pretos finos e pequenas folhas, flores e frutos estilizados em azul, vermelho, verde oliva e amarelo mostarda. Todavia, estes motivos foram empregados, igualmente, na *creamware* e *whiteware* com diferenças na preferência de cores. Observa-se, entretanto, que estas terminologias não são consideradas por Godden (1980), o qual atribuiu à técnica em si e às flores estilizadas, grandes ou delicadas a designação de *free style* (GODDEN, 1980, p. 161). A classificação elaborada a partir dos motivos maiores, ou menores, vincula-se a idéia de estabelecer uma demarcação temporal, tendo em vista que a decoração utilizando elementos miúdos seria resultante de uma produção compreendida entre final do século XVIII e início do XIX (1795-1820), conforme proposto por autores como Miller (1991), Hume (1969) e South (1977).

MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA/USP
T E S E D E D O U T O R A D O

Sítio Arqueológico da Igreja Nossa Senhora da Saúde

Arqueóloga
Jackeline de Macedo

Orientadora
Profa. Dra. Margarida Davina Andreatta

Conteúdo da Prancha
Peasant/Sprig/Free Style/Hand Painted
Polychrome

CÓDIGO
Anexo 006/2010

Fonte
Arquivo particular da autora

Fotografia
Jackeline de Macedo

Data
Dez/2010

Shell Edge Blue

Shell Edge Blue

A denominação decorre do motivo (em relevo moldado e pintado manualmente sobre ou sob o vidrado) imitando a borda de concha. O *Shell Edge* tem a sua origem no estilo rococó do século XVIII, e foi utilizado inicialmente nas peças em *creamware* produzidas por Josiah Wedgwood em meados de 1770. Rapidamente outras manufaturas cerâmicas inglesas copiaram o motivo e o fabricaram em larga escala, criando, deste modo a louça de mesa decorada mais barata e disponível no comércio inglês entre 1780 e 1860 (HUNTER e MILLER, 1994, p. 443). Usualmente tais peças se restringiam a pratos e travessas.

Fig. 1:
Borda de prato em *Shell edge blue*.
Período de produção entre 1780 a 1850.

MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA/USP
T E S E D E D O U T O R A D O

Sítio Arqueológico da Igreja Nossa Senhora da Saúde

Arqueóloga
Jackeline de Macedo

Orientadora
Profa. Dra. Margarida Davina Andreatta

Conteúdo da Prancha
Shell edge blue

CÓDIGO
Anexo 008/2010

Fonte
Arquivo particular da autora

Fotografia
Jackeline de Macedo

Data
Dez/2010

Sponge/Spatter

A decoração denominada por *spatter* apresenta uma aparência de superfície salpicada por tinta. Tal efeito obtinha-se por meio de batidas leves com a ponta do pincel sobre áreas como borda e centro, ou em toda a face externa da peça (TOCCHETTO *et al*, 2001, p. 27). Faianças finas inglesas decoradas com este recurso foram produzidas em grande escala durante o século XIX, objetivando responder a uma demanda de exportação para outros países. Dentre deste padrão decorativo ocorrem variedades as quais são descritas por Tocchetto (*idem*) como *true spatterware* e *design spatter*. A primeira – produzida entre 1820 até cerca de 1860 – define-se em função dos salpicos em vermelho, azul e verde, cobrindo grande parte da superfície em conjunto com a pintura a mão livre com padrões denominados por “pavão” e “tulipa”. Já a segunda variante – possivelmente contemporânea à primeira – diferencia-se pelos motivos aplicados com moldes, carimbos ou estêncil combinados com o *spatter*. (TOCCHETTO *et al*, 2001, p. 28).

O termo *Sponge* refere-se à técnica a qual fazia uso de uma esponja embebida em tinta para efetuar a decoração sobre a faiança fina. A aplicação de cores como verde, vermelho, rosa e azul era feita sob o vitrado da peça, cobrindo toda a superfície ou apenas partes desta. A utilização deste tipo de decoração, de origem inglesa, encontra-se situada entre 1770 e 1830, sendo que, após 1840, a técnica passou a empregar esponjas cortadas em formas geométricas ou florais, justificando o uso do termo *Cut sponge* (carimbada).

Fig. 1:
Borda em decoração policrômica, século XIX.

Fig. 2:
Borda de malga em relevo com decoração *spatter* na cor azul, século XIX.

MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA/USP T E S E D E D O U T O R A D O

Sítio Arqueológico da Igreja Nossa Senhora da Saúde

Arqueóloga
Jackeline de Macedo

Orientadora
Profa. Dra. Margarida Davina Andreatta

Conteúdo da Prancha
Spatter

CÓDIGO
Anexo 007/2010

Fonte
Arquivo particular da autora

Fotografia
Jackeline de Macedo

Data
Dez/2010

Transfer-printed

Fig. 1:

Xícara com aplicação de motivos clássicos em sua borda.

Fig. 2:

Prato com padrão *willow*, motivo *chinoiserie* em azul, produzido ao longo do século XIX e nas primeiras décadas do século XX.

Fig. 3:

Puxador de tampa de terrina em *Sheet patton*. Motivo único que recobre toda a peça.

Fig. 3:

Borda de malga, retratando paisagem/cena bucólica na cor sépia. Período de produção: A partir de 1830.

Fig. 5:

Prato decorado com motivo floral (borda) e cena clássica (fundo). Período de produção: A partir de 1830 - 1850.

O processo decorativo consiste na transferência de um desenho gravado em placa de cobre e recoberto por tinta. Para realizar tal procedimento era empregado um papel fino, de textura semelhante a um tecido, de forma a cobrir todo o desenho da placa e absorver a tinta. Em seguida, o papel era estendido sobre a peça a ser decorada transferindo o desenho que nele havia sido impresso. De acordo com Godden (1980), a técnica de impressão por transferência foi introduzida em 1750, com o objetivo de reduzir os custos com a pintura manual. Pela data, portanto, esta decoração já teria sido aplicada, primeiramente sobre o esmalte, em exemplares da *creamware*. Não obstante, seu uso intensificou-se após as modificações efetuadas – no decorrer do século XIX na pasta e esmalte desta faiança fina resultando na criação da *pearlware* e, subseqüentemente, na da *whiteware*. Entre 1780 e 1807, os primeiros desenhos apresentavam linhas grosseiras e pouco sombreado. A partir de 1807, foi introduzida a técnica do pontilhado, permitindo criar desenhos mais precisos com sombreados e profundidade. Por volta de 1815, os motivos decorativos predominantes traziam uma inspiração oriental, como o padrão *Willow*, o qual adquiriu grande popularidade através do século XIX. Já o período de 1815 a 1830, trouxe uma mudança nos padrões orientais, até então utilizados, substituindo-os por paisagens e cenas históricas. Após 1830, estabeleceu-se um domínio dos panoramas românticos. Com relação às cores, o azul corresponderia a mais utilizada particularmente entre 1784-1840. De 1818 a 1830, intensificou-se o uso do azul marinho. As outras cores como marrom (sépia), vermelho/rosado, verde e violeta foram introduzidas em 1809 e 1829, respectivamente.

MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA/USP
T E S E D E D O U T O R A D O

Sítio Arqueológico da Igreja Nossa Senhora da Saúde

Arqueóloga
Jackeline de Macedo

Orientadora
Profa. Dra. Margarida Davina Andreatta

Conteúdo da Prancha
Transfer printed

CÓDIGO
Anexo 009/2010

Fonte
Arquivo particular da autora

Fotografia
Jackeline de Macedo

Data
Dez/2010

Grés

Sua pasta aproxima-se da porcelana, sendo mais opaco e parcialmente vitrificado. Assim como a porcelana de pasta dura, sua fratura é conchoidal e sua coloração depende da quantidade de ferro contida na argila e a atmosfera do forno. As formas encontradas nesta classe são utilitárias tais como tinteiros de diferentes tamanhos e garrafas para transporte e armazenagem de líquidos. A procedência é geralmente atribuída à Inglaterra, aonde são encontrados exemplares produzidos no século XIX e início do XX.

Fig. 1 e 2
Tinteiro com inscrição TINTA ROXA DE MONTEIRO - 1851 a 1900.

Fig. 3 e 4:
Ink bottle, forma cilíndrica pequena - 1851 a 1900.

Fig. 5:
Garrafa vidrada nas cores bege claro e mel.

Fig. 6 e 7:
Blacking bottle com corpo cilíndrico vidrado em marrom - 1851 a 1900.

MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA/USP T E S E D E D O U T O R A D O

Sítio Arqueológico da Igreja Nossa Senhora da Saúde

Arqueóloga
Jackeline de Macedo

Orientadora
Profa. Dra. Margarida Davina Andreato

Conteúdo da Prancha
Grés

CODIGO
Anexo 010/2010

Fonte
Arquivo particular da autora

Fotografia
Jackeline Macedo

Data
Dez/2010

Porcelana

Fig. 1:

Xícara com decoração em dourado.

Fig. 2:

Peças decorativas em relevo moldado.

Fig. 3:

Fundo de prato pintado à mão sobre esmalte.

Fig. 4:

Fragmentos de boneca em porcelana

Sua pasta apresenta-se de forma compacta, dura e impermeável. Sua coloração é clara variando do branco ao cinza muito claro. A porcelana européia divide-se em três tipos de acordo com sua pasta: mole, dura e bone china. A pasta mole caracteriza-se por uma dureza menor e um aspecto granular já que os ingredientes que a compõem não sofrem uma fusão entre si. O esmalte é claro (transparente) e espesso formando algumas vezes “poças” em partes da peça. Foi produzida primeiramente na Europa em 1738. A pasta dura distingue-se por um grau de dureza maior, já que sofre uma queima para o esmalte com temperaturas mais altas do que a pasta mole (1350C -1400C). Seus ingredientes se fundem formando um corpo denso. Sua aparência muitas vezes tem um tonalidade acinzentada. Sua fratura apresenta-se de forma conchoidal. A Bone China contém os ingredientes da pasta dura com o acréscimo de ossos calcinados, dando-lhe uma aparência branco-marfim. Atribui-se à Josiah Spode o seu desenvolvimento e introdução em torno de 1800, sendo logo em seguida copiado pelas fábricas Minton, Coalport, Davenport, Derby, Worcester e Herculaneum em Liverpool, Inglaterra. Posteriormente foi produzida por New Hall em 1810, Wedgwood em 1812 e Rockingham em 1820. A qualidade assim como a forma e decoração, varia de fábrica para fábrica sendo que após cerca de 1820 algumas tendiam para cores brilhantes, douração excessiva e muitos desenhos; outros produziram utensílios de mesa simples e refinados. A porcelana proveniente da Igreja Nossa Senhora da Saúde não foi triada de acordo com os diferentes tipos de pasta sendo apenas computado o montante das lisas e decoradas, além da forma e função, já que ocorrem fragmentos de figuras e possivelmente outros objetos decorativos, alguns em Biscuit (pasta sem esmalte).

MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA/USP
T E S E D E D O U T O R A D O

Sítio Arqueológico da Igreja Nossa Senhora da Saúde

Arqueóloga
Jackeline de Macedo

Orientadora
Profa. Dra. Margarida Davina Andreatta

Conteúdo da Prancha
Porcelana

CÓDIGO
Anexo 011/2010

Fonte
Arquivo particular da autora

Fotografia
Jackeline de Macedo

Data
Dez/2010

Cachimbos

Os cachimbos da Igreja Nossa Senhora da Saúde estão representados através de fragmentos de forninhos e de piteiras. Entre os forninhos ocorre a predominância dos manufaturados em pasta branca (caulim) com formato “tulipa”, sendo que apenas 01 apresenta marca incisa não identificada. As piteiras são roliças variando o diâmetro e a ausência/presença de decoração incisa, sendo que 02 fragmentos trazem a palavra **DUBLIN** impressa na pasta. De acordo com **Noël Hume** (Artifacts of Colonial América, 1985, p. 303) o formato tulipa sem decoração contornando a borda estaria vinculado aos séculos XVIII e XIX. A origem seria Inglesa ou Holandesa. Além destes, existe um exemplar também em caulim, com formato de forninho distinto, trabalhado em relevo e com a inscrição **GAMBIER- DEPOSÉ À PARIS -914**, remetendo ao fabricante **J. Gambier**, estabelecido possivelmente no final do século XIX. Os outros exemplares são manufaturados em pasta vermelha (fornilhos), sendo 01 trabalhado lembrando uma figura feminina com esmalte plumbífero e outro com linhas verticais e horizontais na pasta, sem esmaltação.

Fig. 1 e 4:

Piteiras de cachimbo com pasta de caulim.

Fig. 2:

Fornilho de cachimbo com pasta de caulim em formato de tulipa.

Fig. 3:

Piteira de cachimbo com inscrição DUBLIN.

Fig. 5:

Fornilho de cachimbo em uma representação antropomórfica. Pasta vermelha esmaltada.

MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA/USP
T E S E D E D O U T O R A D O

Sítio Arqueológico da Igreja Nossa Senhora da Saúde

Arqueóloga
Jackeline de Macedo

Orientadora
Profa. Dra. Margarida Davina Andreatta

Conteúdo da Prancha
Cachimbos

CÓDIGO
Anexo 012/2010

Fonte
Arquivo particular da autora

Fotografia
Jackeline Macedo

Data
Dez/2010

Vidro

Fig. 1:
Pingente de lustre em cristal transparente.

Fig. 2:
Funda de garrafa para medicamento.

Fig. 3:
Gargalo de garrafa.

Fig. 4 e 5:
Base de cálice em cristal transparente com incrustação de sedimentos;

Fig. 6:
Copos de vidro transparente com decoração incisa angular na base.

Os estudos dedicados a identificação e interpretação de marcas deixadas nos vasilhames de vidro vêm sendo produzidos nos Estados Unidos desde a década de 60 do século XX. Através de publicações no periódico da *Society of Historical Archaeology* de autoria de Julian Toulouse (1968, 1969), diversos autores puderam mostrar suas pesquisas sobre a análise dos traços derivados do processo de fabricação, identificando e criando tipologias para as marcas deixadas pela operação de reforço de base (*push-ups*) e dos ponteiros utilizados para a sustentação dos recipientes (*pontil-marks*), além das marcas deixadas pelos moldes, estabelecendo datas para início e término de sua produção. Outro traço bastante marcante decorrente do processo manual de fabrico é a adoção de reforço da boca da garrafa. Envolve-a com uma tira de vidro ao redor do gargalo garantindo assim o fortalecimento desta porção do corpo do vasilhame.

MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA/USP
T E S E D E D O U T O R A D O

Sítio Arqueológico da Igreja Nossa Senhora da Saúde

Arqueóloga
Jackeline de Macedo

Orientadora
Profa. Dra. Margarida Davina Andreatta

Conteúdo da Prancha
Vidro

CÓDIGO
Anexo 013/2010

Fonte
Arquivo particular da autora

Fotografia
Jackeline Macedo

Data
Dez/2010

Marcas

OPAQUE SARREGUEMINE (FRANÇA SÉC. XIX-XX) - Manufatura cerâmica estabelecida na região da Alsácia-Lorena. A marca impressa por transferência representa o brasão de Lorena encimado por uma coroa. Este padrão foi utilizado a partir da segunda metade do século XIX até meados do XX.

J & G MEAKIN (INGLATERRA SÉC. XIX-XX) - Entre 1851 e 1859, James e George Meakin iniciaram a fabricação de utensílios cerâmicos em Hanley (Stroke-on-Trent). Ao longo do século XIX, a fábrica tornou-se conhecida por suas peças em Ironstone sem uma decoração aplicada sobre a superfície, no intuito de imitar a porcelana francesa da época. Grande parte das louças correspondia a uma produção de baixo custo direcionada para os mercados externos, sobretudo, o norte americano. A marca com o "Sol" atesta peças produzidas entre 1912 e 1963, voltadas para contextos domésticos e hoteleiros.

Fig. 1:
Fundo de prato com marca *Staffordshire*, Inglaterra.

Fig. 2:
Fundo de prato com marca *J & G Mark Meaking*, Inglaterra.

Fig. 3:
Fundo de xícara com marca *Opaque de Sarreguemines*, França.

Fig. 4:
Fundo de malga com marca *São Geraldo*, Brasil.

MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA/USP T E S E D E D O U T O R A D O

Sítio Arqueológico da Igreja Nossa Senhora da Saúde

Arqueóloga Jackeline de Macedo	Orientadora Profa. Dra. Margarida Davina Andreatta	
Conteúdo da Prancha Marcas	CÓDIGO Anexo 014/2010	
Fonte Arquivo particular da autora	Fotografia Jackeline de Macedo	Data Dez/2010

ANEXO 015/2010 - Cronologia Iconográfica da igreja Nossa da Saúde

Século XIX

Início do Século XIX

Década de 1960

2007

2003

2004

ANEXO 016/2010

Tabela de Quantificação/Classificação do material proveniente das Prospecções Arqueológicas realizadas Igreja Nossa Senhora da Saúde

1	VIDRO	4938
2	CERÂMICA	3113
3	METAL	509
4	CARVÃO	136
5	MALACOLÓGICO	133
6	MATERIAL CONSTRUTIVO	85
7	CACHIMBO	45
8	BOTÃO	15
9	AZULEJOS	14
10	PLÁSTICO	11
11	SEMENTE	4
12	DENTE	3
13	PEÇA RELIGIOSA	3
14	ARTEFATO EM OSSO	3
15	TECIDO	NÃO CONTABILIZADO
16	Bola-de-gude	1
17	ÓSSEO	NÃO CONTABILIZADO
18	TOTAL	9013

Tabela de Quantificação / Sub-classes cerâmicas proveniente das Prospecções Arqueológicas realizadas Igreja Nossa Senhora da Saúde

1	Porcelana Branca	73
2	Porcelana Decorada	128
3	Ironstone	334
4	Ironstone Decorado	62
5	Faiança Fina	1330
6	Faiança Fina decorada	758
7	Yellow ware	92
8	Faiança Branca	50
9	Faiança Decorada	21
10	Grés	81
11	Cerâmica Vidrada	170
12	Cerâmica sem esmalte	177
13	Black Basalt	5
14	Metal	509
15	Vidro	4938
16	Malacológico	133
17	Material Construtivo	85
18	Azulejos	14
19	Botão	15
20	Peças em osso	3
21	Carvão	136
22	Cachimbo (fornilho e piteira)	45
23	Plástico	11
24	Dente	3
25	Ossos	Não contabilizado
26	Semente	4
27	Tecido	Não contabilizado
28	Bola de gude	1
29	Peça religiosa (cruz, medalha e terço)	3