

**PRÁTICAS FUNERÁRIAS  
NA AMAZÔNIA: A MORTE,  
A DIVERSIDADE  
E OS LOCAIS  
DE ENTERRAMENTO\***

ANNE RAPP PY-DANIEL \*\*

Resumo: neste trabalho buscou-se um diálogo com alguns conceitos teóricos oriundos da Antropologia (*Teoria da Prática e Identidade*) aplicados ao estudo de contextos funerários. Esses conceitos foram associados à metodologia da arqueologia da morte (elaborados por Duday e Masset em 1986) e aplicados aos contextos da arqueologia Amazônica. Como resultado tem-se atualmente um panorama inicial das práticas funerárias de diferentes partes da Amazônia, constituindo um corpo de dados passível de ser comparado às grandes teorias de ocupação dessa região.

Palavras-chave: *Arqueologia Amazônica. Práticas Funerárias. Gestos.*

Só os ossos esquecem.  
(dizer Araweté, Viveiros de Castro)

Este artigo é fruto de uma apresentação realizada no Simpósio *Arqueologia das Práticas Rituais*, coordenado por Cristiana Barreto e Daniela Klökler durante o XVIII Con-

\* Recebido em 15.05.2016. Aprovado em: 19.06.2016. Agradeço à Cristiana Barreto e Daniela Klökler pelo convite para participar do simpósio. Essa pesquisa foi desenvolvida com apoio de uma bolsa de doutorado do CNPq e de diferentes pesquisadores (e seus alunos e parceiros): Eduardo Neves, Denise Schaan, Claide Moraes, Mariana Cabral, João Saldanha, Jaqueline Belletti, Jaqueline Gomes, Stéphen Rostain, Bernardo Lacale. Agradeço ao Levy Figuti pela orientação, ao Claide e aos membros da banca pelas correções da tese.

\*\* Mestre e Doutora em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Graduada em Arqueologia pela Universidade de Panthéon-Sorbonne. Professora da Universidade Federal do Oeste do Pará. E-mail: annerpd1@gmail.com. Doutorado defendido em 2015 sob orientação do Prof. Dr. Levy Figuti.

gresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira realizado em Goiânia/GO em 2015. A apresentação, por sua vez, foi composta a partir dos dados gerados durante o meu doutorado. Na tese de doutorado buscou-se estabelecer um diálogo entre algumas hipóteses vigentes na Arqueologia Amazônica e os dados que poderiam ser obtidos através dos paradigmas da Arqueotematologia/Arqueologia da Morte<sup>1</sup>. Para chegar a esse objetivo optou-se por fazer uma discussão sobre o conceito de Identidade e das práticas/gestos funerários observados na Amazônia.

Um dos princípios norteadores desse trabalho foi que os diálogos com a antropologia, principalmente com a etnologia ameríndia, e a história indígena deveriam ser contínuos. Mas essa “conversa” não poderia ser feita de maneira direta, ela deveria ser realizada através dos “olhos” da arqueologia, ou seja, da materialidade das práticas e dos vestígios. Durante esse processo procurou-se identificar elementos que pudessem diferenciar grandes padrões gestuais/práticas nos contextos arqueológicos e etnográficos que, por sua vez, auxiliassem a definir conjuntos culturais, linguísticos ou geográficos. Vista a temática do simpósio, optei por enfatizar, nesse momento, algumas reflexões sobre a morte na Amazônia, parte dos resultados dos levantamentos sobre a distribuição das práticas funerárias, os locais de enterramento e algumas ponderações sobre os contextos mortuários amazônicos (RAPP PY-DANIEL, 2015).

Apesar do grande número de urnas funerárias descritas para a Amazônia desde o século XIX, pouco se conhece sobre as práticas funerárias da região, pois os vasos contendo sepultamentos humanos foram na maior parte das vezes tratados, analisados e catalogados como artefatos cerâmicos, sem que o contexto funerário em si fosse considerado. Em nossa pesquisa foram analisados contextos ou componentes funerários de 14 sítios arqueológicos localizados desde a região dos lagos Tefé e Amaná na Amazônia Central até Calçoene no Amapá (Figura 1).



Figura 1: Localização dos sítios arqueológicos estudados e utilizados como referência

Fonte: Nasa.

Desde o início do estudo partiu-se de dois pressupostos: primeiro o de que as sociedades amazônicas não são isoladas, não vivem e nunca viveram enclausuradas, incomunicáveis umas com as outras; e, segundo, que as sociedades não são iguais, que elas podem se influenciar, mas que alguns elementos podem permanecer imutáveis, ou quase, durante séculos ou mesmo milênios como marcadores de identidade apesar de contatos com outras populações. Sendo assim, o grande desafio seria saber quais são os códigos de cada sociedade, como cada uma reforça esses códigos e se, de fato, pode-se verificar fronteiras persistentes entre elas.

Como não se pode falar de etnia ou comunidade por meio dos dados arqueológicos, trabalhou-se com as ferramentas fornecidas pela classificação de material cerâmico (ALMEIDA, 2013; MORAES, 2013; NEVES *et al.*, 2014; HECKENBERGER, 2005; MEGGERS, EVANS, 1961). Infelizmente o que foi definido como sendo “fase<sup>2</sup>” não foi suficientemente diagnóstico para nos auxiliar nos contextos funerários, por isso foi utilizado o conceito de “Tradição”, o qual também apresenta inúmeros problemas, vista a amplitude cronológica e geográfica das Tradições ceramistas, mas que, até o momento, fornece os dados comparáveis mais palpáveis. As Tradições amazônicas utilizadas foram as definidas por Meggers e Evans (1961): Hachurado-Zonado, Borda Incisa, Polícromo e Inciso-Ponteados<sup>3</sup>. Mais recentemente, Neves *et al.* (2014) propuseram que a Tradição Borda Incisa fosse dividida em duas, os contextos mais antigos estariam associados à Tradição Pocó-Açutuba.

## A MORTE E OS RITUAIS COMO TEMA DE ESTUDO

Ao longo desse trabalho falar-se-á principalmente de práticas funerárias, ou seja, dos gestos relacionados aos mortos e aos funerais. Contudo, deve-se esclarecer que ao falar de práticas funerárias parte-se da arqueologia e do que ela consegue distinguir no registro arqueológico, ou seja, somente o que está materializado junto ou próximo aos sepultamentos (BARTEL, 1982).

Os rituais são uma fonte importante de dados sobre o passado e o presente, contudo esses contextos são normalmente muito complexos e não podem ser abordados de maneira simplista. Como afirma Garwood (1989) o arqueólogo não encontra um ritual quando faz uma escavação, ao contrário, somente os restos de um ritual são acessíveis a um arqueólogo. Além disso, rituais não são o fruto de superstições e nem possuem, como alguns propuseram, funções puramente utilitárias de controle ou são eles compostos simplesmente por componentes simbólicos/religiosos (GARWOOD, 1989). Essas dificuldades inerentes a grande parte dos rituais, faz com que seja muito mais exequível, dentro da arqueologia, um estudo sobre as práticas materializadas.

Alguns pesquisadores, como Nilsson Stutz (2010a; 2010b), para lidar com a visibilidade das práticas e dos gestos materializados em contextos rituais baseiam-se largamente na Teoria da Prática de Bourdieu (1977) associada à metodologia da Arqueotanatologia proposta por Duda e Masset (1986), a Teoria da Prática encontra eco em vários outros trabalhos voltados para a análise dos hábitos e de sua representatividade social (SANTOS-GRANEIRO, 2002). A continuidade da prática através do tempo, apesar de, por vezes, relacionadas a mudanças de significados dentro de rituais, é ressaltada como razão para privilegiar essa abordagem (GARWOOD, 1989; NILSSON STUTZ, 2010a, 2010b).

A arqueologia inicialmente olhava para os contextos funerários de maneira estática, a partir de uma perspectiva classificatória e cronológica, salvo algumas raras exceções (BINFORD, 1971). Entretanto, considerando uma sociedade em condições normais, sem rupturas sociais bruscas (genocídio, invasão, etc.), o tratamento outorgado ao morto não é aleatório. A morte e as práticas funerárias como um todo fazem parte de um complexo sistema social, onde a morte e a vida estão ligadas, não simplesmente pela cadência natural da vida, mas também pelo ritmo cultural de uma sociedade (CARNEIRO DA CUNHA, 1978). As emoções trazidas pela morte e o relacionamento delas com a sociedade são eventos sociais (BLOCH; PARRY, 1996). Na Amazônia, um bom exemplo da relação entre as práticas funerárias e a concepção sobre vida/morte, é o caso dos Wari' (também conhecidos como Pakaa Nova<sup>4</sup>), para o qual Conklin (2001) demonstra que o canibalismo praticado não pode ser interpretado simplesmente como uma necessidade alimentícia nem como um elemento análogo a outros grupos canibais da América do Sul, onde o objetivo era o de se apropriar de características do morto. Os Wari', ao contrário, viviam, e de certa forma ainda vivem, um contínuo ciclo canibalístico, não só com os próprios Wari', mas com todos aqueles seres que eles consideram possuir “espíritos humanos”, e que, de acordo com suas próprias interpretações do mundo, se veem como “humanos” (CONKLIN, 2001), ou seja, “[...] *one ought to eat only those with whom one has established an exchange relationship*” (CONKLIN, 200, p.195). Além disso, como em outros grupos indígenas, os Wari' concebem uma relação contínua de reciprocidade entre os mortos e os vivos, dos mortos ajudando os vivos e vice-versa, pois a organização social dos vivos não pode ser separada da dos mortos e da cosmologia. Assim, a morte é ao mesmo tempo “descontinuidade” e “transformação”, essencial para a “vida social” (CONKLIN, 2001, p. 223). Nesse caso específico a morte e o endocanibalismo em si, eram vistos tanto como uma forma de respeito como uma maneira de separar os vivos e os mortos, com o estabelecimento de reciprocidade com o mundo dos ancestrais, e também um jeito de lidar com a fragilidade da estrutura social implicando no início da dependência dos familiares em luto da benevolência dos outros, que só termina meses ou anos após a morte (CONKLIN, 2001).

Van Gennep ([1909] 1960) chama atenção para o fato das identidades individuais mudarem ao longo da vida de um indivíduo, e propõe que essas alterações seriam marcadas por “rituais de passagem”. Muitos autores elaboraram em cima dessa ideia que corrobora as diferenças observadas nas práticas funerárias etnograficamente (BLOCH; PARRY, 1996). Por isso propõe-se aqui que os arqueólogos ao estudarem sepultamentos, estejam vendo o resultado de apenas um momento da vida de um indivíduo e como ele era percebido dentro de sua sociedade no momento de sua morte e não a totalidade da sua vida. Um exemplo etnográfico interessante dessa proposta é o descrito por McCallum (1996):

*As crianças kaxinawá são criadas para serem “seres humanos” verdadeiros [...] O gênero não é adscrito a priori, como decorrência do sexo biológico; ao contrário, vai sendo inscrito no corpo no decorrer do processo de transformação das crianças em verdadeiros seres humanos (McCallum 1989; 1996). Assim, a diferenciação do processo de morrer entre os gêneros depende da história particular de cada corpo (MCCALLUM, 1996, p. 53).*

Os contextos funerários arqueológicos não são simplesmente locais de deposição dos mortos (CHARLES, 2008, p.19). A partir de uma perspectiva antropológica

pode-se pensar nesses locais como lugares plenos de “vida” onde foi materializada uma série de gestos socialmente aceitos e, normalmente, simbolicamente significativos. Os locais escolhidos para sepultar são particularmente interessantes e Saxe (1970) foi um dos primeiros a refletir sobre o que a presença de um cemitério poderia significar socialmente e propor que o início das noções de posse de terra estariam diretamente relacionadas ao surgimento de contextos de cemitérios. Binford (1971, 1973) e Saxe (1970) veem uma relação direta entre a organização social de uma comunidade e suas práticas funerárias – por exemplo, diferenças de status estariam representadas nos sepultamentos – enquanto que as crenças e os sistemas religiosos teriam menor importância. Assim, para alguns autores as variações ou mudanças no registro arqueológico estariam ligadas a diferenciações sociais na sociedade dos vivos (CARR, 1995). O uso de dados etnográficos permite igualmente entrever que existe uma diferença marcante entre um ritual descrito e idealizado, e a prática e os processos históricos de cada local (RAKITA, BUIKSTRA, 2008; BARRETO, 2009, p. 37-8).

De maneira complementar, Charles (2008) afirma que a polarização entre correntes teóricas dentro da arqueologia limitou o potencial interpretativo dos contextos funerários e muitos dos questionamentos/respostas que podem ser abordados dentro e ao redor de sepultamentos (indivíduos, coletividade, gênero, dispersão de artefatos, etc.) não puderam ser plenamente analisados. Por isso o autor propõe que em vez de uma arqueologia da morte baseada em correntes teóricas, deveríamos abordá-la buscando todas as informações possíveis dentro dos contextos funerários que levem a compreender o comportamento e as escolhas dos vivos. Chapman (2008) chama atenção para o fato de que muitos arqueólogos trabalhando com contextos funerários, ao buscarem suas inspirações exclusivamente dentro do Evolucionismo, do Marxismo e da própria Teoria da Prática, não necessariamente mudaram o modo de escavar, ou melhor, a metodologia de abordagem dos sepultamentos em campo e em laboratório, por isso neste trabalho buscou-se uma metodologia rigorosa que pudesse trazer o máximo de informações, como a arqueotematologia (DUDAY, 2005).

Levando em consideração as observações mencionadas anteriormente, esse trabalho se estruturou em torno de dois corolários relacionados às práticas funerárias:

- 1 A universalidade da morte e de reações à morte, que não são universais em si, ao contrário, refletem, não como um espelho ou de maneira direta como queria Binford (1971), a sociedade e as crenças nas quais elas estão inseridas.
- 2 A identidade individual e coletiva que, às vezes, pode ser observada nos contextos funerários.

A identidade do morto, manifestada na hora do ato de sepultar, cremar ou consumir é, em grande parte das sociedades, um elemento determinante para explicar como os rituais serão executados.

## A MORTE NA AMAZÔNIA

Ao abordar o tema das concepções sobre a morte para grupos indígenas num contexto de arqueologia Amazônica, assume-se que existe continuidade, que essas populações têm origens anteriores ao contato com os Europeus não somente biológica, mas também cultural e que esses elementos culturais ainda permanecem, mesmo se novas formas sociais também surgiram após o contato (NEVES, 2012). Contudo, há limites entre descrever contextos arqueológicos, históricos, contemporâneos e associá-los todos diretamente. Como afirma Ucko (1969, p. 263-264), a etnologia

“abre os horizontes” e sua aproximação com a arqueologia força o arqueólogo a voltar ao seu próprio material e analisá-lo sobre outros prismas, tendo como referência outros paradigmas além daqueles de sua própria sociedade.

Mendonça de Souza (2010) chama atenção para o fato de que a arqueologia amazônica e o estudo de contextos funerários não podem ignorar os dados etnográficos e etnohistóricos, que eles são o ponto de partida, permitindo a elaboração de modelos. Nesse texto adere-se à afirmação de Mendonça de Souza (2010) e vai se além, propondo que um estudo comparativo é um ponto de partida para reflexão em diferentes níveis: 1) conhecer as práticas e gestos funerários mais comuns; 2) observar se há conjuntos que podem ser definidos através dos principais troncos linguísticos ou proximidades geográficas; 3) compreender elementos chaves das concepções do mundo para identificar possíveis padrões; 4) pensar nos processos de tratamento antes, durante e após o sepultamento que podem afetar a visibilidade dos enterramentos.

A morte e os mortos possuem uma posição de destaque dentro das sociedades amazônicas, mais especificamente, as interações entre vivos e mortos, assim como as noções de morte são muito elaboradas. Serão mencionados alguns exemplos ao longo desse artigo, contudo não é possível fazer uma apresentação de todas as concepções sobre a morte na Amazônia, qualquer resumo será sempre lacunar. Um levantamento muito detalhado também criaria uma dificuldade suplementar de comunicação com a arqueologia, que não consegue “recuperar” esse nível de detalhamento no registro arqueológico. Não obstante, a importância sociocultural da morte junto às populações ameríndias foi repetidamente reafirmada (CARNEIRO DA CUNHA, 1978; VIVEIROS DE CASTRO, 1986; BARRETO, 2009). Em nenhum momento, na Amazônia, foram encontrados relatos de que um sepultamento fosse simplesmente um ato para se livrar de um corpo apodrecendo (UCKO, 1969 para exemplos desse tipo na África – há casos de abandono dos corpos em função do local ou da causa da morte, mas esses não são os sepultamentos culturalmente desejados, há também relatos de ossos de inimigos jogados fora após o consumo das partes moles, rituais ou muito tempo de exposição, mas esses contextos devem ser vistos como fruto de descartes e não como sepultamentos *stricto sensu*).

O que fica evidente a partir de um olhar prolongado sobre alguns relatos e etnografias é a existência de alguns conceitos pan-amazônicos – como as explicações para a morte, normalmente ligadas à feitiçaria ou às ações dos espíritos e mais raramente por razões naturais. Contudo, essa afirmação não é tão simples, como apresenta Taylor (1996) existe um aparente antagonismo na maior parte das populações indígenas que ao mesmo tempo em que consideram como causa da morte a feitiçaria, possuem mitos explicando seu surgimento e explicando a naturalidade desse processo. Além disso, como argumenta Taylor (1993):

[...] *Amazonian eschatology is one reason why the study of the systems of relations between the living and the dead offers such rich insights into the social working and ideology of 'live' societies. It could in fact be argued that lowland cultures are most amenable to analysis, in sociological terms, when approached from the point of view of the dead. This is not merely because mortuary practices obviously reveal a great deal about social structure and cosmology, but more fundamentally because an excentral view of Self (as individual or as society) is a characteristic trait of many of these 'dialectical societies',<sup>2</sup> since they incorporate in a very systematic manner the perspective of the Other in the definition of their identities (see for example Crocker 1985)* (TAYLOR, 1993, p. 654).

A morte pode ser vista tanto como um processo natural quanto como um *continuum*, sua causa é na maior parte das vezes atribuída à feitiçaria e aos espíritos (dos mortos ou de animais), que fazem as pessoas morrerem de saudade ou por maldade: Tapirapé (WAGLEY; GALVÃO, 1948); Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 1986); Shuar/Jívaro (TAYLOR, 1993); Wari' (CONKLIN, 2001); Wayana (DUIN, 2009); Wauja (BARCELOS NETO, 2008). Contudo, na cosmologia ameríndia essa morte é a do corpo e não do espírito, “a morte é uma catástrofe corporal que prevalece como diferenciador sobre a comum “animação” dos vivos e dos mortos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 134). Quando a morte é certa ou muito provável, as manifestações de tristeza começam antes mesmo do indivíduo falecer, a quantidade de pessoas envolvidas nessa etapa *peri-mortem* normalmente reflete o “prestígio” desse indivíduo dentro da sociedade (CONKLIN, 2001). A morte também pode ser interpretada como o simples término do processo iniciado com a velhice ou a doença, ou da “animalização”, levando o homem a virar um animal (CONKLIN, 2000, p. 155).

Os grupos Xinguanos, não estritamente diferenciáveis por grupos linguísticos, são conhecidos pelo ritual funerário Kwarup/Kwaríp/Koumai dedicado aos chefes mais importantes, sendo claramente um ritual de dimensões sociais, políticas e econômicas, além de multiétnico e multilinguístico (BARCELOS NETO, 2008; BARRETO, 2009). Entretanto, como pleiteia Nilsson Stutz para os Bálticos (2010a), será que existe um modo de morrer – ou de ser um morto – Arawak, Tupi, Karib ou Gê? Será que a maneira de morrer e lidar com a morte pode ser um meio de relacionar essas populações através do tempo e do espaço? Será que nas terras baixas da América do Sul predomina uma maneira de atuar nos contextos funerários?

Pode-se dizer que existe “algo comum ou geral” dentro das populações Tupi-Guarani (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 23; BROCHADO, 1984), das populações Gê (LÉVI-STRAUSS, 2012), das populações Arawak (HECKENBERGER, 2005; SANTOS-GRANERO, 2002) e Karib (GARCIA, 2012). Por isso não é um exercício inútil procurar “macro”-identidades ou mais corretamente representações de identidades coletivas, nos contextos funerários arqueológicos, sobretudo quando há relativa proximidade geográfica e temporal. Viveiros de Castro (1986) e Carneiro da Cunha (1978) chamam a atenção de maneira clara, prática e teórica para as estruturas internas das sociedades Gê e Tupi, quanto ao seu modo de lidar com a morte e as crenças que as rodeiam, a rigidez da cosmologia Gê contrastando fortemente com a fluidez Tupi (CARNEIRO DA CUNHA, VIVEIROS DE CASTRO, 1985; VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

Muitas das noções de pessoas, de relação social, de pós-morte, de interação humanos-animais-deuses-inimigos-espíritos são comuns a diferentes grupos, havendo obviamente variações internas, mas que muitas vezes, após uma fina dissecação se mostram variações de temas comuns (ver o tema do canibalismo tratado por Viveiros de Castro, 1986 ou as mitológicas de Claude Lévi-Strauss), mas que ao fim e ao cabo continuam sendo elementos importantes de distinção entre coletivos falantes de línguas distintas.

Morrer é também cessar de ser humano, é virar um “outro”, é a descontinuidade social entre vivos e não vivos (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.134). Para vários grupos, Viveiros de Castro (1986) menciona especialmente os Tupi-Guarani, o ciclo de vida só pode ser completado com a morte, para os quais ela é só mais uma etapa, antes que as almas cheguem ao “céu”. Os elementos comuns da cosmologia entre as diversas sociedades indígenas não devem fazer esquecer que cada uma interpreta e materializa essas noções de maneira diferente. Por exemplo: os Gê acreditam que são nos ossos que

residem as almas, daí a necessidade de liberá-las de suas “carnes” (dando origem a muitos sepultamentos secundários); em outros casos, como os Araweté (Tupi), é na “carne” que reside a identidade da pessoa, enquanto que os ossos “esquecem”/não são importantes, por isso os sepultamentos são verificados após certo tempo, acreditando-se que uma vez atestada a decomposição das partes moles não haja mais perigo (dando origem a sepultamentos primários remexidos) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 508-9); para os Shuar a identidade também está atrelada às partes moles, os ossos são descartáveis (TAYLOR, 1993, p. 665); para os Wari é no corpo/sangue em si que reside a essência da pessoa, o espírito que acompanha o corpo não possui identidade, para esse grupo o corpo deve ser consumido ou queimado, um enterramento é uma desonra<sup>5</sup> (CONKLIN, 2001).

Outra noção importante relacionada à morte na América do Sul, mas para qual é difícil fazer uma avaliação sobre como a mesma influencia os contextos arqueológicos, é que “Morre-se muitas vezes na vida” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 482), para os Araweté [Tupi] e os Wayana [Karib] a morte acontece várias vezes, cada vez que se adocece, se intoxica, ou se trabalha demais, se morre um pouco (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; BARCELOS NETO, 2008). Para os Shuar, morte e doença são a mesma coisa (TAYLOR, 1993), de acordo com Taylor (1996, p. 204) para os Shuar a diferença entre a morte e a doença é em intensidade e não na essência. Estar doente seria “being less than alive” (TAYLOR, 1996, p. 210) enquanto o indivíduo que adquire um arutam (espírito) estaria “more than alive” (TAYLOR, 1996, p. 210). Sendo assim, é imprescindível que se faça uma diferença entre a morte, que é muitas vezes vista como um processo (HERTZ, [1907] 1960) e o morto, que é uma entidade concreta. O morto é outro, ele é importante e temido, a doença pode levar um vivo a se transformar num morto/outro (VIVEIROS DE CASTRO, 2008).

## ARQUEOLOGIA DA MORTE NA AMAZÔNIA

Como mencionado anteriormente, quatorze sítios arqueológicos com contextos funerários foram estudados, contudo a quantidade de informação obtida foi extremamente desigual, tanto pela conservação dos próprios contextos e dos remanescentes ósseos – enquanto alguns contextos funerários apresentavam material ósseo relativamente íntegro, outros foram supostos a partir da disposição do material associado a pequenos fragmentos de ossos – quanto pelo tempo investido nas escavações. Em função disso nem todos os aspectos dos contextos funerários puderam ser trabalhados com o mesmo nível de detalhamento<sup>6</sup>. Ao mesmo tempo, algumas dezenas de descrições de contextos funerários, em contexto etnográfico, foram sistematizados, contando-se com dados para um total de 76 etnias (RAPP PY-DANIEL, 2014). Pensando nos gestos que podem ser identificados, o cruzamento dos dados forneceram dois resultados particularmente interessantes para a discussão desse artigo: primeiro, a grande diversidade dos tratamentos dos corpos (que já tinha sido verificada por outros autores), frequentemente relacionada à identidade do morto; segundo, o local escolhido para deposição final dos sepultamentos.

A presença de urnas funerárias em todos os contextos arqueológicos (Tabela 01) estudados e em vários etnográficos é uma constante. Contudo, a preponderância de urnas no contexto arqueológico não pode ser visto como uma simples questão de escolha cultural, de invólucro privilegiado pelas populações passadas. Os relatos etnográficos mostram diversas maneiras de sepultar dentro de uma mesma população, que podem não ser mais perceptíveis, arqueologicamente, em função dos próprios proces-

sof tafonômicos. Sítios como o Hatahara, o Grêmio e o AP-CA-38<sup>7</sup> aparecem como inusitados, mas reforçam a ideia de preservação diferenciada e de se ter cuidado com as interpretações, pois neles foram encontradas evidências de sepultamentos fora de vasos. Além disso, urnas são mais visíveis e se preservam melhor que outros tipos de contextos, muitas delas são perceptíveis desde a superfície e direcionam as intervenções dos próprios pesquisadores. Vasilhas para sepultar não são conhecidas para períodos anteriores à Tradição Borda Incisa e elas permanecem no registro até a atualidade (se forem confirmados os contextos Pocó-Açutuba como uma Tradição, esta será a Tradição mais antiga com presença de urnas funerárias na Amazônia).

Tabela 1: Sítios estudados com informações cronológicas e numéricas sobre os diferentes sepultamentos estudados

Sítio	Fase arqueológica	Tradição arqueológica	Tipo de sepultamento	Número de sepultamentos estudados	Tamanho do sítio (estimado a partir de relatórios, mapas e descrições disponíveis)
Bom Jesus do Baré	Caiambé	Borda Incisa	em urna	1(3)	aprox. 7.600m <sup>2</sup>
São Miguel do Cacau	Caiambé	Borda Incisa	em urna	1(1)	aprox. 1.000m <sup>2</sup>
Conjunto Vila	n/d	n/d	direto	1	aprox. 380.000m <sup>2</sup>
Grêmio	Manacapuru	Borda Incisa	direto	1	aprox. 70.000m <sup>2</sup>
Hatahara	Paredão e Manacapuru	Borda Incisa	Primário e secundário; em urna, direto e possivelmente rede ou cestaria	24(2)**	aprox. 200.000m <sup>2</sup>
Lago do Limão	Guarita	Polícroma	cremação em urna	1	aprox. 250.000m <sup>2</sup>
Borba	Guarita	Polícroma	em urna	1(1)*	grandes proporções
Vila Gomes	Axinim	Borda Incisa	em urna	1(1)	aprox. 400.000m <sup>2</sup>
Nossa Senhora do Perpétuo Socorro	n/d	Incisa Ponteadado	em urna	3(4)	mais de 3.600m <sup>2</sup>

Alto Bonito	n/d	n/d	em urna	1 <sup>***</sup>	pelo menos 30.000m <sup>2</sup>
AP-CA-18	Aristé	Borda Incisa	urna; direto	5(6) <sup>****</sup>	Área 1: aprox. 12.000m <sup>2</sup>
AP-CA-38	Aristé	Borda Incisa	urna; direto	1(4)	estrutura: 440m <sup>2</sup>
AP-CA-02	Aristé	Borda Incisa	em urna	(1)	aprox. 16.800m <sup>2</sup>
Laranjal do Jari 2	Koriabo	Polícroma	direto	2(2)	aprox. 5.000m <sup>2</sup>

Legenda:

\* Estamos considerando um sepultamento de fauna, enterrado próximo a um contexto funerário com urnas antropomorfas, para os quais só tivemos acesso aos fragmentos dos vasos.

\*\* Não consideramos os quatro conjuntos ósseos encontrados que foram identificados como depósitos. Do contexto de cemitério de urnas Manacapuru/Açutuba só foram analisadas, por nós, 2 urnas, os outros nove vasos foram escavados por outras pessoas e não tivemos acesso ao registro detalhado.

\*\*\* Só conseguimos confirmar o caráter funerário de um dos quatro vasos estudados.

\*\*\*\* Estes números não representam a totalidade de sepultamentos presentes no sítio e sim aqueles aos quais tivemos acesso.

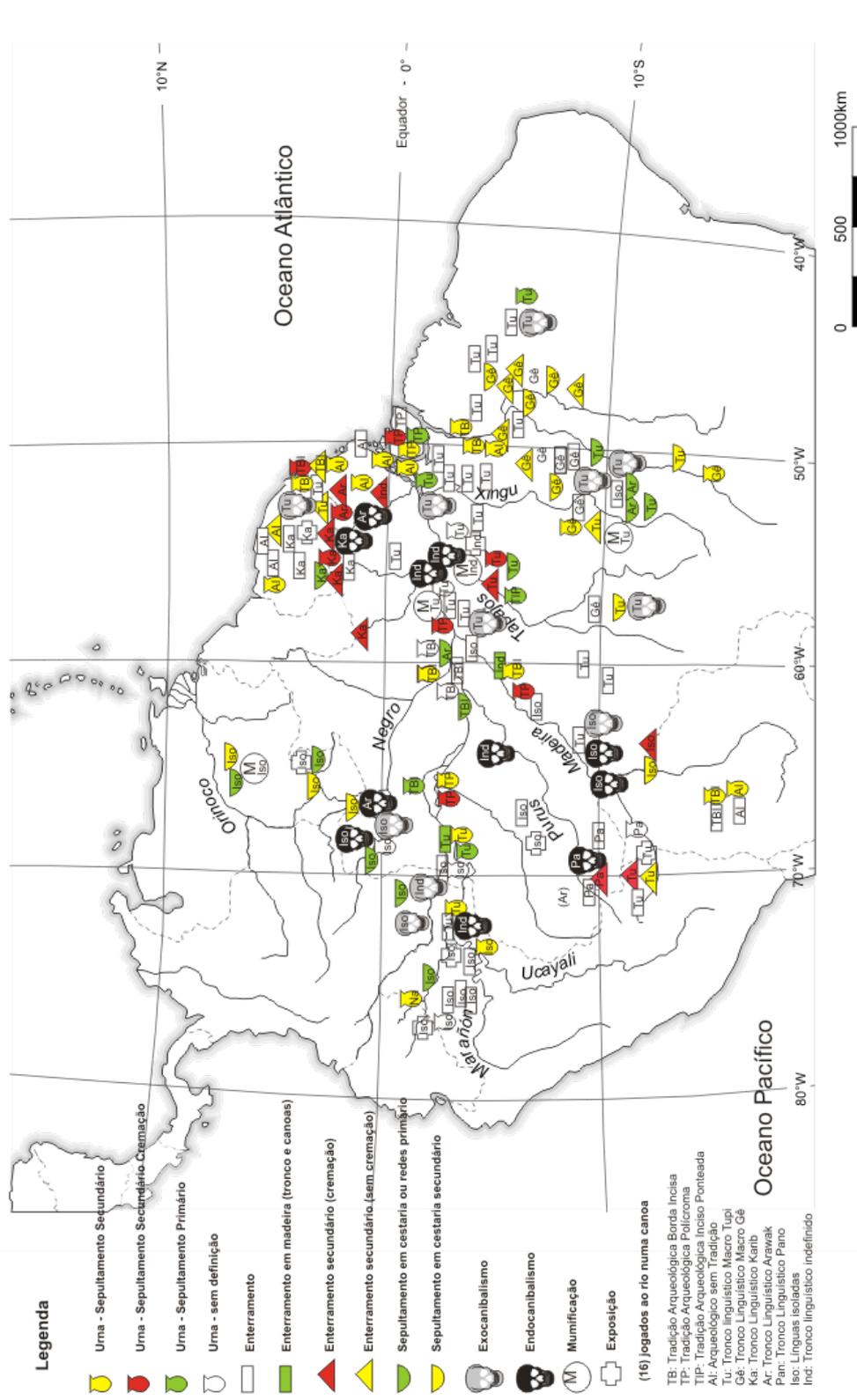
n/d = Não possuímos dados

Nota: o número entre parênteses no item “Número de Sepultamentos” indica outros contextos que foram definidos como funerários mesmo sem elementos ósseos presentes.

Para verificar a distribuição das práticas funerárias identificadas foi elaborado um mapa (Figura 2) que considera a localização, o grupo linguístico ou tradição arqueológica ao qual pertence o sepultamento e o tipo de contexto (sepultamento direto, cremação etc.). Não foram feitas diferenciações cronológicas nesse mapa. Percebe-se a formação de alguns conjuntos: primeiro, a preponderância de sepultamentos secundários ou cremações em relação aos sepultamentos diretos e/ou primários, mas estes não deixam de existir; a leste há uma clara concentração de sepultamentos secundários que perpassam fronteiras linguísticas e temporais; outro elemento interessante é a faixa diagonal de cremações que vai da Guiana Francesa até às cabeceiras do rio Madeira; outro item observado de maneira independente é que, apesar de não ser tão nítido, há uma inversão na proporção de práticas endo e exocanibalísticas entre o leste e o oeste da Amazônia, possivelmente relacionado à concepção do ato de comer um morto, que, como mostra Conklin (2001), pode ser variada.

Ao considerar somente as práticas identificadas arqueologicamente, percebemos que os sepultamentos encontrados, em quase todos os casos, estão em urnas. Isso volta ao que foi mencionado anteriormente sobre a visibilidade das urnas em contextos arqueológicos e aos diferentes processos de conservação. Ou seja, mais urnas são achadas porque elas são mais visíveis e porque o material ósseo não se preserva bem fora delas.

Mapa da Amazônia representando as práticas funerárias arqueológicas e descritas etnograficamente simultaneamente.



Mapa . Anne Rapp Py-Daniel.

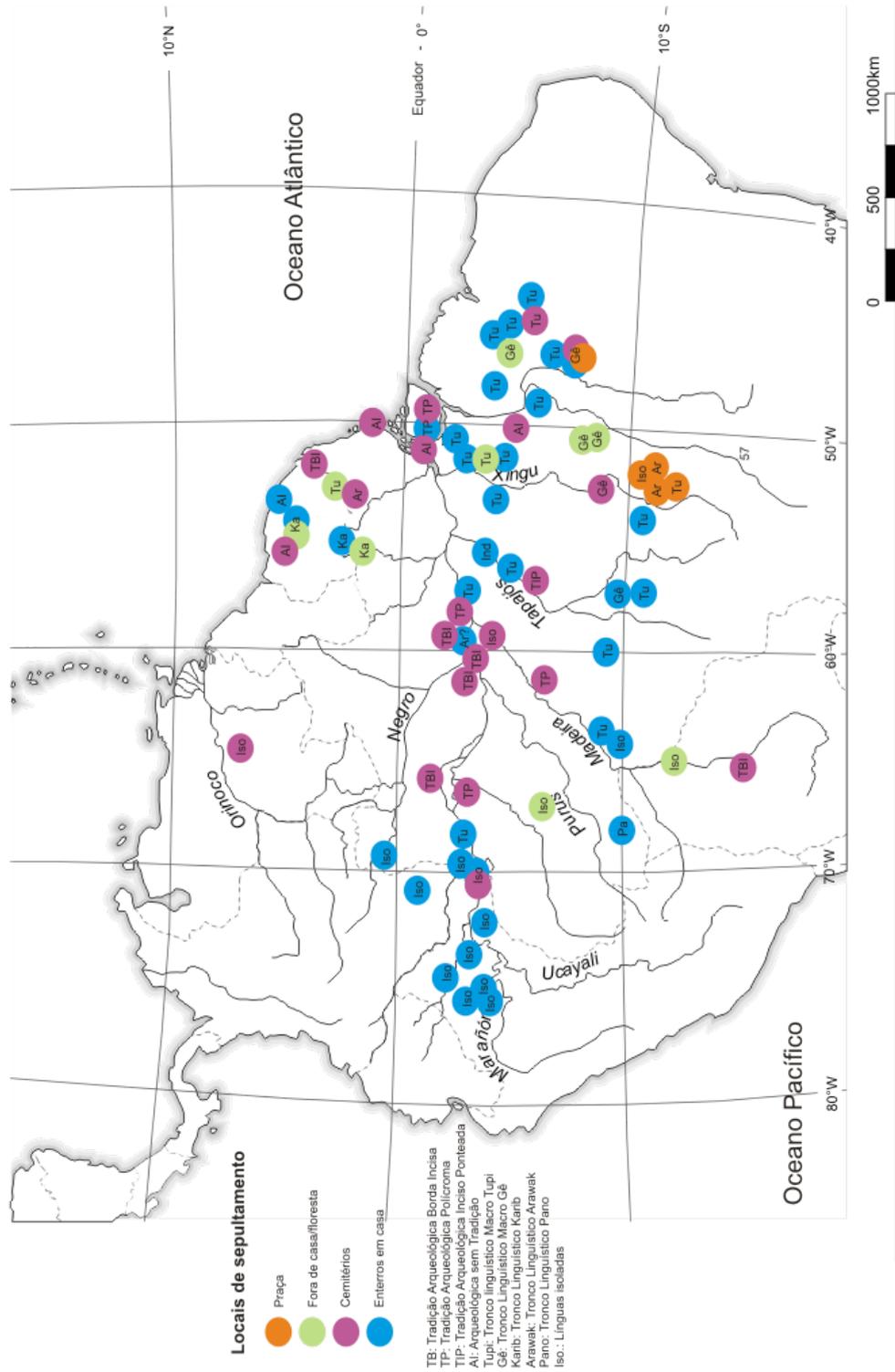
Figura 2: Mapa representando as diferentes práticas funerárias encontradas tanto na arqueologia quanto nos relatos etnográficos e descrições históricas

Ao considerar a proposta de Saxe (1970) e a análise dos locais de sepultar na Amazônia, abrem-se algumas pistas interpretativas. Por exemplo, a presença de cemitérios implica certa continuidade das populações numa mesma região, sem insinuar necessariamente em aldeias sedentárias. Na Amazônia, etnográfica ou arqueológica, existem alguns tipos de cemitérios perenes: cemitérios de urnas (ex. sítios Bom Jesus do Baré, São Miguel do Cacau, N.S.P. Socorro, cemitérios Gê), cemitérios em cavernas (conhecidos para os sítios Aristé e Maracá no Amapá) e poços funerários (ex. Sítio AP-CA-18, AP-CA-38), há também estruturas mistas onde sepultamento e vestígios de ocupação (possivelmente residencial) são encontrados (ex. Sítio Hatahara). Os cemitérios de urnas sem áreas residenciais identificadas nas proximidades, como as cavernas-cemitérios ou os poços funerários, não são indicações de que casas/aldeias eram ocupadas alhures de maneira permanente, contudo, esses locais são evidências de regiões usadas para enterramentos pela mesma população durante períodos significativos.

O abandono de casas após a morte de um membro da família é bem conhecido pela etnologia. Mais comumente realizado após a morte do “chefe” da casa, muitas vezes, isso implica numa mudança de casa (ex. Wari’) ou num deslocamento dentro de uma região específica (ex. Araweté). O enterramento desses indivíduos “sozinhos” num contexto residencial também não implica numa maior mobilidade do grupo.

Para verificar as preferências dos locais para enterramento, segue abaixo um mapa com a distribuição dos diferentes tipos de locais de enterramento por etnia ou por Tradição arqueológica (Figura 3). O mapa mostra que sepultamentos dentro da área residencial são os mais comuns através da Amazônia, quando considerados os relatos etnográficos (MENDONÇA DE SOUZA, 2010). Contudo, o mapa evidencia também que existem áreas de predomínio de cemitérios, como a Amazônia Central ou o extremo Baixo Amazonas, mas a maior parte desses contextos se refere a registros arqueológicos (existem poucos relatos de cemitérios na etnografia). Paralelamente somente no sudeste amazônico foram constatados enterramentos em praças de aldeias.

Mapa da Amazônia representando os locais de sepultamento arqueológicos e etnográficos.



Anne Rapp Py-Daniel.

## DISCUSSÃO E CONCLUSÃO

Ao se compreender a importância da morte e dos mortos em contextos amazônicos é reforçada a necessidade de se tratar os contextos funerários como estruturas centrais da vida de diversas sociedades dessa grande região. Contudo, a semelhança dos gestos funerários encontrados em diferentes regiões não pode cegar sobre o fato de que o significado e os processos históricos que levaram à institucionalização das práticas podem diferir consideravelmente. Como chama atenção Bendann (1969), as análises comparativas diretas, que não passam por filtros e/ou consideram as especificidades de cada contexto, não fazem avançar o conhecimento sobre a relação mortos/vivos. A atribuição de uma série de gestos a fenômenos psicológicos também não são o suficiente para explicar semelhanças no registro antropológico (BENDANN, 1969).

Alguns elementos relacionados a escolhas culturais puderam ser identificados durante os levantamentos bibliográficos e estudos de contextos arqueológicos. Por exemplo, urnas, redes e cestarias cumprem um papel importante no momento de sepultar, elas isolam o corpo da terra, criam um ambiente diferenciado, possivelmente mais acolhedor, protetor (CHAUMEIL, 1997). Elementos em palha ou cascas de árvores são mencionados frequentemente na etnografia (ROSTAIN, 2011; CHAUMEIL, 1997). Entretanto, esse tipo de material não se preserva em contextos amazônicos por períodos prolongados. A partir dessas constatações e ao considerar contextos específicos, como por exemplo, o do sítio Hatahara (RAPP PY-DANIEL, 2009; 2010), que permitem entrever a existência de possíveis recipientes perecíveis (mas que não estão mais presentes), pode-se levantar a ideia de que existe sim uma concepção pan-amazônica sobre o modo de sepultar, onde o corpo não deve ficar em contato direto com o solo<sup>8</sup>. Existem exceções a esse padrão, mas não muitas. Outro elemento interessante a se pensar é que tanto o barro quanto a palha são matérias primas comumente usadas por populações amazônicas como marcadores de identidade, modeladas ou trançadas de maneira a formar padrões facilmente identificáveis por cada grupo (VAN VELTHEM, 2007; BARCELOS NETO, 2008).

O outro elemento aqui destacado foi a localização dos sepultamentos. Além de uma questão puramente territorial, a localização de um cemitério ou de enterramentos é, normalmente, repleta de significados. Carneiro da Cunha (1978) afirma que:

*Mais do que o lugar da morte, sujeito a circunstâncias imprevisíveis, o lugar do enterro é carregado de significado. É uma situação bem conhecida dos antropólogos a da ligação do túmulo com o que poderíamos chamar o “verdadeiro lugar do homem”. [...] Enraizar-se no lugar de origem, de nascimento, enraizar-se no lugar dos despojos dos ascendentes são duas opções igualmente plausíveis (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 35).*

A preponderância de sepultamentos dentro de áreas residenciais no último século pode estar relacionada a processos históricos recentes, contudo, precisa-se de um controle temporal melhor das mudanças culturais para se ter certeza. Percebe-se que a maior parte das populações indígenas, ou foi dizimada, ou perdeu suas terras e/ou foram obrigadas a se deslocar para sobreviver o que pode ter influenciado de maneira significativa o local de sepultar nos últimos séculos<sup>9</sup>.

Outro elemento de reflexão, trazido pelo estudo dos contextos funerários arqueológicos, é a grande dispersão das redes de contato e a mobilidade das populações

antigas. Se a distribuição de artefatos similares indica, no mínimo, contatos, a constatação de que cosmovisões também eram compartilhadas e, possivelmente, transmitidas reforça a ideia de interlocuções contínuas e não fortuitas. Hoje em dia, percebe-se uma restrição territorial cada vez mais importante das sociedades indígenas. Contudo, como qualquer população de sua época – e não representantes de períodos “pré-históricos” – as populações atuais vêm desenvolvendo novas maneiras de se comunicar tanto com outras sociedades indígenas quanto com a sociedade nacional.

Aqui, principalmente em função do tema do simpósio, escolhemos enfatizar as questões teóricas relacionadas à Morte na Amazônia, não foi possível apresentar todo o mapeamento relativo aos gestos diretamente envolvidos no ato de sepultar, e aos locais de sepultar – um ou vários, pois ambos são elementos com implicações importantes para a arqueologia. Assim, ao longo da pesquisa outros elementos também foram considerados, mas não puderam ser apresentados nesse artigo, como o material de acompanhamento, estruturas construídas ou utilizadas próximas aos sepultamentos, etc. (RAPP PY-DANIEL, 2015).

## PRACTICES FUNERAL IN THE AMAZON: THE DEATH, THE DIVERSITY AND SITES BURIAL

*Abstract: in this study we sought to establish a dialogue with some theoretical concepts from Anthropology (Theory of Practice and Identity) applied to the study of funerary contexts. These concepts were associated with the methodology of the archeology of death (Duday and Masset) and applied to the context of Amazonian archeology. As a result, there is now an initial overview of gestures and funerary practices from different parts of the Amazon, which form a body of data that can be compared to the theories of occupation of the region.*

*Keywords: Amazonian Archaeology. Funeral Practices. Gestures.*

### Notas

- 1 A arqueonatologia ou arqueologia da morte foi inicialmente conhecida como “anthropologie de terrain”, os conceitos e métodos começaram a ser definidos por Claude Masset e Henri Duday em 1986.
- 2 “Fase arqueológica” para Willey e Philips (1958) era definida a partir de elementos diagnósticos com dispersão temporal e espacial limitadas.
- 3 À cada Tradição estariam associadas diferentes fases com cronologias distintas, contudo ao elaborar as Tradições, Meggers e Evans propuseram uma sequência cronológica de surgimento das mesmas, a primeira seria Hachurado-Zonado, seguido por Borda Incisa, posteriormente por Polícromo e por fim Inciso Ponteadado. Almeida (2013), Moraes (2013), Neves *et al.* (2014) e outros apresentam redefinições e novas datas para esses instrumentos.
- 4 Os Wari’ foram contatados a partir do meio do século XX no Estado de Rondônia, eles pertencem ao grupo linguístico Txapakura.
- 5 Como para muitas outras etnias, as maneiras tradicionais de se “lidar” com um corpo nas populações Wari’ foram abolidas por influência de religiosos e do estado brasileiro, o que causou muito estresse dentro das comunidades ver os trabalhos de Beth Conklin e Aparecida Villaça para mais informações.
- 6 Para análise dos sepultamentos em campo e dos vestígios ósseos em laboratório foram formulados protocolos (RAPP PY-DANIEL 2015) levando em consideração a identificação dos ossos, a integridade dos ossos e das estruturas, a associação entre elementos ósseos e/ou artefatos, etc. A partir da análise detalhada do contexto e dos ossos buscou-se diferenciar processos tafonômicos dos gestos de tratamento do corpo.

- 7 Nesses sítios arqueológicos foram encontrados sepultamentos primários e/ou secundários fora de urnas, em alguns casos havia provavelmente um invólucro perecível, em outros não foi possível fazer qualquer tipo de inferência (RAPP PY DANIEL 2009, 2015).
- 8 Em grande parte das sociedades utiliza-se algum tipo de invólucro para proteção dos corpos. Na Amazônia outro elemento interessante é a escolha do tipo de invólucro, que se repete frequentemente.
- 9 Ao lidar com o material etnográfico também temos que considerar a possibilidade de influência das religiões estrangeiras, que forçaram suas concepções de mundo sobre as populações locais.

## Referências

- ALMEIDA, Fernando, O. de. *A Tradição Polícroma no Alto Rio Madeira*. Tese (Doutorado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai – rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2008.
- BARRETO, Cristiana N. G. B. *Meios místicos de reprodução social arte e estilo na cerâmica funerária da Amazônia antiga*. Tese (Doutorado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- BARTEL, Brad. A historical review of ethnological and Archaeological analyses of mortuary practice. *Journal of Anthropological Archaeology*, n. 1, p. 32-58, 1982.
- BENDANN, Effie. *Death customs: an analytical study of burial rites*. London: Dawsons of Pall Mall, 1969.
- BINFORD, Lewis. Mortuary practices: their study and their potential. *Memoirs of the Society for American Archaeology: Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*, Washington D.C., n. 25, p. 6-29, 1971.
- \_\_\_\_\_. Archaeology as anthropology. In: LEONE, Mark P. *Contemporary Archaeology*, Carbondale, Southern Illinois Press, 1973, p. 93-101.
- BLOCH Maurice e Jonathan PERRY. Introduction: death and the regeneration of life. In: BLOCH, Maurice e PERRY, Jonathan *Death and the regeneration of life*. New York. Cambridge University Press, 1996, p. 1-44.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. New York: Cambridge University Press, 1977.
- BROCHADO, José P. *An Ecological Model of the Spread of Pottery and Agriculture in the Eastern South America*. Tese (Doutorado em Antropologia). Departamento de Antropologia, Universidade de Illinois, Urbana, 1984.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. M. L. *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela M. L.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinamba. *Journal de la Société des Américanistes*. N. 71, p. 191-208, 1985.
- CARR, Christopher. Mortuary practices: their social, philosophical-religious, circumstantial, and physical determinants. *Journal of Archaeological Method and Theory*, vol. 2, n. 2, p.105-200, 1995.
- CHAPMAN, Robert. Mortuary Analysis: a matter of time?. In: RAKITA Gordon F. M., BUIKSTRA, Jane. E., BECK, Lane A.; WILLIAMS, Sloan R. *Interacting with*

*the dead: perspectives on mortuary archaeology for the new millennium*, Gainesville, University Press of Florida. 2008. p. 25-40.

CHARLES, Douglas K. The archaeology of death as anthropology. In RAKITA, Gordon F. M. BUIKSTRA, Jane. E., BECK, Lane A. e WILLIAMS, Sloan R. *Interacting with the dead: perspectives on mortuary archaeology for the new millennium*, Gainesville, University Press of Florida. 2008. p. 15-24.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, n. 83, p. 83-110, 1997.

CONKLIN, Beth A. *Consuming grief – compassionate cannibalism in an Amazonian society*. Austin: University of Texas Press, 2001.

DUDAY, Henri. L'archéotananatologie ou l'archéologie de la mort. In: DUTOUR, Oivier, HUBLIN, Jean-Jacques e VAN DER MEERSCH, Bernard *Objets et méthodes en paléanthropologie*. Paris. Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS), 2005. p. 153-216.

DUDAY, Henri e Claude MASSET (editores) *Anthropologie physique et archéologie: méthodes d'étude des sépultures*. Paris: Editions du CNRS, 1986.

DUIN, Renzo. *Wayana socio-political landscapes: multi-scalar regionalality and temporality in Guiana*. Tese (Departamento de Antropologia), Universidade da Flórida, Gainesville, 2009.

GARCIA, Lorena L. W. G. *Arqueologia na região dos Interflúvios Xingu-Tocantins – a ocupação Tupi no Cateté*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

GARWOOD, Paul. Ritual Tradition and the Reconstitution of Society. In: Paul GARWOOD, David JENNINGS, Robin SKEATES e Judith TOMS, *Sacred and Profane: Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*. Oxford: Oxbow. 1989. p. 10-32.

HECKENBERGER, Michael. *The ecology of power: culture, place and person-hood in the southern Amazon, AD 1000-2000*. New York: Routledge, 2005.

HERTZ, Robert. *Death. The right hand*. Glencoe. Tradução de Rodney e Claudia Needham: The Free Press. 1960 [1907].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

MCCALLUM, Cecilia. Morte e pessoa entre os Kaxinawá. *Mana*, Rio de Janeiro, vol.2, n. 2, p. 49-84. 1996.

MEGGERS, Betty J.; Clifford EVANS. An experimental formulation of horizon styles in the tropical forest of South America. In: LOTHROP, Samuel. *Essay in pre-columbian art and archaeology*. Cambridge. Harvard University Press. 1961, p. 372-388.

MENDONÇA DE SOUZA, Sheila. M. F. O silêncio bioarqueológico da Amazônia: entre o mito da diluição demográfica e a diluição biológica na floresta tropical. In: PEREIRA, Edithe e GUAPINDAIA, Vera *Arqueologia Amazônica*. Belém, Museu Paraense Emilio Goeldi, vol.1, p. 425-445, 2010.

MORAES, Claide P. *Amazônia ano 1000: Territorialidade e conflito no tempo das chefias regionais*. Tese (Doutorado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

103 NEVES, Eduardo G. *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia*

*Central (6.500 AC – 1.500 DC)*. Tese (Livre-docência em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

NEVES, Eduardo G., GUAPINDAIA, Vera L. C., LIMA, Helena P., COSTA, Bernardo L. S.; GOMES, Jaqueline. A tradição Pocó-Açutuba e os primeiros sinais visíveis de modificações de paisagens na calha do Amazonas. In: ROSTAIN, Stéphen. *Amazonia Memorias de las Conferencias Magistrales Del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, Quito. Ikiam. Secretaria de Educacion Superior, Ciencia, Tecnología e Innovation, EIAA 3. 2014. p. 137-158.

NILSSON STUTZ, Liv. A Baltic way of death? A tentative exploration of identity in Mesolithic cemetery practices. In: LARSSON, Asa M.; PAPMEHL-DUFAY, Ludvig *Uniting sea II: stone age societies in the Baltic sea region*. Uppsala. OPIA Series 51, Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University. 2010a. p. 127-144.

\_\_\_\_\_. The way we bury our dead. Reflections on mortuary ritual, community and identity at the time of the Mesolithic-Neolithic transition. *Documenta Praehistorica* Vol. XXXVII, p. 33-42. 2010b.

RAKITA, Gordon; BUIKSTRA, Jane E. Introduction. In: RAKITA Gordon F. M., BUIKSTRA Jane E., BECK, Lane A. e SLOAN R. Williams (eds.). *Interacting with the dead: perspectives on mortuary archaeology for the new millennium*. Florida. University Press of Florida, 2008, p. 1-11.

RAPP PY-DANIEL, Anne. *Arqueologia da morte no Sítio Hatahara durante a Fase Paredão*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

\_\_\_\_\_. O que o contexto funerário nos diz sobre populações passadas: o sítio Hatahara. In: PEREIRA, Edithe e GUAPINDAIA, Vera *Arqueologia Amazônica*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, vol.2, p. 629-653, 2010.

\_\_\_\_\_. Como os contextos funerários nos ajudam a entender os vivos na Amazônia Pré-Colombiana. In: ROSTAIN, Stéphen (ed) *Antes de Orellana Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. Quito. IFEA, FLACSO, Embajada de los EE. UU. 2014, p. 157-165.

\_\_\_\_\_. *Os contextos funerários da arqueologia da calha do Rio Amazonas*. Tese (Doutorado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

ROSTAIN, Stéphen. La mort amérindienne en Amazonie. In: GRUNBERG, Bernard. *Les indiens des petites Antilles: des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne*. *Cahiers d'histoire de l'Amérique coloniale*. Paris : L'Harmattan, n. 5, p. 221-254, 2011.

SANTOS-GRANERO, Fernando. The Arawakan matrix: ethos, language, and history in native South America. In: HILL Jonathan D. e SANTOS-GRANERO, Fernando. *Comparative Arawakan histories – rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana e Chicago. University of Illinois Press, 2002. p. 25-50.

SAXE, Arthur A. *Social dimensions of mortuary practices*. Tese de Doutorado em Antropologia (Departamento de Antropologia). Universidade de Michigan. Ann Arbor, 1970.

TAYLOR, Anne-Christine. Remembering to forget: identity, mourning and memory 104

among the Jivaro. *Man*. New Series, Londres, vol, 4, n. 28, p. 653-678, 1993.

\_\_\_\_\_ The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, vol, 2, n. 2, p. 201-215, 1996.

UCKO, Peter, J. Ethnography and archaeological interpretation of funerary remains. *world archaeology*. Nova York, vol. 2, n. 1, p. 262-280, 1969.

VAN GENNEP, Arnold. *Les Rites de Passage: Étude systématique des rites de la porte et du deuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.* Paris: Mouton & Co and Maison des Sciences de l'Homme, 1969 [1909].

VAN VELTHEM, Lucia H. Trançados indígenas norte amazônicos: fazer, adornar, usar. *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, vol. 2, n. 4, p. 117-146, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

\_\_\_\_\_ *Encontros*. Rio de Janeiro: Editado por Renato Sztutman. Azougue Editorial, 2008.

WAGLEY, Charles e Eduardo GALVÃO. The Tapirapé. In: The tropical forest tribes. In: STEWARD, Julian H. *Handbook of South American Indians*. Smithsonian Institution Washington, vol. 3, p. 167-178, 1948.

WILLEY, Gordon; PHILLIPS Philip. *Method and theory in american archaeology*. Chicago: Phoenix Books, 1958.

