

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Área de concentração em Arqueologia



Ciclo de vida no contexto sambaquieiro – Um estudo de caso feminista e *queer*

Manuela Tuerlinckx Costa Valle

Pelotas, 2022

Manuela Tuerlinckx Costa Valle

Ciclo de vida no contexto sambaquieiro – Um estudo de caso feminista e *queer*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, área de concentração em Arqueologia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia – Área de concentração em Arqueologia.

Orientadora: Prof(a). Dra. Loredana Ribeiro

Banca examinadora

Prof. Dr. Arkley Marques Bandeira (UFMA)

Prof(a). Dra. Caroline Borges (UFRPE e PPGAnt/UFPel)

Prof(a). Dra. Beatriz Ramos da Costa

Pelotas, 2022

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

V181c Valle, Manuela Tuerlinckx Costa

Ciclo de vida no contexto sambaquieiro : um estudo de caso feminista e queer / Manuela Tuerlinckx Costa Valle ; Loredana Ribeiro, orientadora. – Pelotas, 2022.

98 f. : il.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2022.

1. Teoria queer. 2. Crítica feminista. 3. Sambaqui de cabeçuda. 4. Literatura etnográfica. 5. Ciclos de vida. I. Ribeiro, Loredana, orient. II. Título.

CDD : 930.1

Agradecimentos

Antes mesmo de esboçar as linhas que construirão este pequeno ato de gratidão, pensei se devia fazê-lo de forma mais ou menos convencional. Pensei, portanto, “se em todas as páginas que seguirão fiz questão de aparecer, nesse momento faço questão de mostrar quem possibilitou que essas páginas fossem preenchidas, linha por linha”.

Talvez quem me lê perceba certa acidez em minhas palavras, e sei que por alguns momentos, essas palavras possam parecer presunçosas. Porém, tenho que explicar que elas não os são. A responsável por essa acidez não é a Manuela, é a Manu, uma criança lá da década de 1990. Essa sim, era teimosa, crítica, questionadora e argumentativa, já diziam meus pais e minha irmã. A eles, inclusive – Lilian, Luiz Antônio e Marina – que cansaram das frequentes perguntas sobre tudo (digo, tudo!) que eu fazia, meu eterno amor, carinho e gratidão.

Essa Manu também muito inquietou uma senhora que só desejava calma em seus dias, que se tornará impossíveis nos momentos em que elas passavam juntas. Era uma mistura de briga (de egos), de gritaria e, lá no fundo, reconhecimento. Às vezes, entre as duas, se reparasse bem, provavelmente veria um espelho, porque entre elas, era a única coisa que as dividia. A essa senhora, hoje digo: “eu entendo, não é fácil ter que ser forte quando a gente só quer – e precisa – ser leve”. Dona Ligia, eu agradeço e perdoo tudo o que necessita ser agradecido e perdoado entre nós.

Por detrás dessas páginas, há uma outra senhora. Essa, se parece mais com um anjo do que qualquer outra coisa que possa ser nomeada. Levo, marcado em meu corpo, umas de suas rosas. Se bem que pouco importa a marca no corpo, a marca d’alma é a que fez com que nós nos reencontrássemos. Dona Nilza.

Para não correr o risco de molhar as teclas do computador, reservo um pequeno recado a uma das pessoas que mais amei: foi difícil estar presente no mestrado em meio a tua partida, tia. Eu te amo.

A essas duas últimas pessoas, minhas mais marcantes memórias remontam a Manu espontânea, sincera e sem medo de ser quem é. E a isso, devo a elas. O “gurizinho da vó”, como dizia dona Nilza, nunca se incomodou com a troca de papel de gênero (se acostumem com essa palavra, porque essa dissertação é cheia dela...), pelo

contrário, o “gurizinho” cresceu, se tornou a Manuela, criticou e foi criticada e, por fim, escreveu as reflexões desse trabalho.

Mas, em momento algum, essa dissertação foi construída sob apenas duas mãos. Nas marcas das teclas do meu computador estão as digitais da Vitória. E sobre ela, é difícil escrever. Na verdade, não é fácil nem denominar a nossa relação. Juntas há 18 anos nos tornamos um pouco de tudo uma da outra. Enquanto uma cai, a outra levanta-a. Enquanto uma tropeça, a outra ajeita as pedras do caminho. Enquanto uma pega o copo, a outra ergue a cerveja. E assim, seguimos. Na certeza que uma sempre terá a outra, seja como rede de apoio, de crítica, de acolhimento, de sermão, segurança ou lar.

Já quem segura minha mão direita sobre o mouse é o Caetano. Mais do que parceria e incentivo – e, diga-se de passagem, que houve, e muito – ele, de alguma forma (que ainda não entendo como), conseguiu criar um lugar de tranquilidade e alívio em meio ao caos. Sonhos são possíveis de serem vividos, e me alegra poder vive-los contigo.

Em tempo, à Rafaela, à Lara, ao Jeferson, à Josi e a tantas outras pessoas que se fizeram presentes de alguma forma no percurso desse caminho: obrigada por terem trilhado ele comigo. Sem vocês, teria sido bem mais difícil.

Por baixo das minhas digitais, estão as digitais da minha orientadora, Loredana. Entre alguns momentos, as minhas digitais se confundem com as dela, e isso não teria como ser diferente. Tenho, nela, uma inspiração. Inspiração em como fazer diferente, como questionar (a Manu pequena vibra nessa parte) não somente as normas científicas, mas o modelo de mundo em que vivemos. Com ela, venho aprendendo a transformar – um pouco em mim e um pouco nos outros e, por ora, é o suficiente.

À professora Maria Dulce Gaspar: sou verdadeiramente grata por todas as contribuições a essa pesquisa. Tenho nela, igualmente, uma fonte de inspiração e admiração. À professora Caroline Borges e ao professor Rafael Milheira agradeço pelas sugestões e críticas absolutamente construtivas durante a qualificação. Através delas, se tornou mais fácil o processo de construção deste trabalho.

Ademais, agradeço ao Programa de Pós-graduação em Antropologia pelo acolhimento, sobretudo ao corpo docente. Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos que a

mim foi concedida. Desejo que as próximas pessoas que virão também possam usufruir de uma educação de qualidade assegurada pelo Governo Federal.

Resumo

Este trabalho tem o intuito de exercitar a desconstrução de preceitos normativos, por meio da teoria e da metodologia, aplicada à arqueologia. Resguardada pela teoria *queer* e pela crítica feminista à ciência, busquei encontrar outras possibilidades de perceber o passado. Para isso, recorri ao sambaqui de Cabeçuda (Santa Catarina), por entender que, a partir dos diversos dados que se tem a respeito dele e da sua fluidez no contexto mortuário, ele poderia servir como base de teste ao exercício que pretendo propor. Desse modo, esta pesquisa surge a partir de uma revisão bibliográfica; assim, dados já publicados a respeito desse sambaqui e dos corpos nele sepultados puderam servir como base para as análises e as hipóteses que foram sugeridas aqui. As interpretações propostas foram guiadas pelas lógicas indígenas, às quais tive acesso por meio de um apanhado de literaturas etnográficas. Ademais, os esforços feitos serviram para, de alguma forma, expor que a ciência moderna ocidental vem criando narrativas que muitas vezes são equivocadas sobre o passado. Este trabalho teve a intenção de questionar mais e responder menos, e, nesse exercício, pude observar algumas questões interessantes sobre as fases do ciclo da vida e sobre como elas poderiam ter sido representadas por meio dos tratamentos funerários. Levantei a possibilidade de que o que atualmente entendemos como infância não seria o mesmo para a população de Cabeçuda – pelo menos não no que se refere à idade que prevemos –, uma vez que foi possível perceber que as pessoas com 8 anos ou mais recebiam tratamento similar ao das pessoas mais velhas (que seriam consideradas, pela modernidade, adultas). Ademais, questiona-se o que a busca pela diferenciação sexual tem construído, de fato, nos estudos arqueológicos sobre populações que não se guiam por preceitos modernos e ocidentais.

Palavras-chave: teoria *queer*; crítica feminista; sambaqui de Cabeçuda; literatura etnográfica; ciclos de vida.

Abstract

This work aims to make an exercise whose attempt is the deconstruction of normative precepts, through theory and methodology, applied to archeology. Protected by queer theory and by the feminist critique of science, I sought to find other possibilities of perceiving the past. For this, I resorted to the sambaqui of Cabeçuda (Santa Catarina), for understanding that, from the various data that we have about it and its fluidity in the mortuary context, it could serve as a test base for the exercise that I intend to propose. Thus, this research arises from a bibliographic review, so data already published about this sambaqui and the bodies buried in them could serve as a basis for the analyzes and hypotheses that were suggested here. The proposed interpretations were guided by indigenous logics, which I had access to through a survey of ethnographic literature. Furthermore, the efforts made served to, in some way, expose that modern Western science has been creating narratives that are often mistaken about the past. This work was intended to ask more questions and answer less, and, in this exercise, I was able to observe some interesting questions about the phases of the life cycle and how they could have been represented through funeral treatments. I raised the possibility that what we currently understand as childhood would not be the same for the population of Cabeçuda – at least not in terms of the age we predict –, since it was possible to perceive that people aged 8 years or older received similar treatment to older people (who would be considered, by modernity, adults). Furthermore, it is questioned what the search for sexual differentiation has actually built up in archaeological studies on populations that are not guided by modern and western precepts.

Keywords: queer theory; feminist critique; sambaqui of Cabeçuda; ethnographic literature; life cycles.

Sumário

Introdução	10
1 Em Cena: Espetáculo das Teorias Feministas e <i>Queer</i> – Em Busca de Uma Reformulação da Ciência	17
1.1 As Construções da Ciência Moderna – Ato 1: O Nascimento do Sexo	18
1.1.1 E Por Acaso Ferramenta Tem Gênero?	25
1.2 Ato 2: O Papel da Bioarqueologia e do Corpo	30
1.3 Roubando a Cena: a Arqueologia	32
1.4 Revolução pela Teoria	35
2 Em cena: Os Ciclos de Vida	41
2.1 Ato 3: E Existe Infância Fora da Modernidade?	41
2.2 O Início de Uma Nova Cena: O Começo da Vida pelas Etnografias Indígenas	43
2.3 Aos Mais Velhos, Benquerença ou Hostilidade?.....	47
2.4 Encenando As Estruturas Funerárias e as Distinções de acordo com as Etapas Da Vida	49
3 Em Cena: As Possibilidades a respeito da Lógica Sambaqueira Vistas por meio dos Corpos Pertencentes a Cabeçuda	53
3.1 Ato 4: De Palanque! De Onde Vieram os Dados – Bibliografando-se.....	55
3.2 Diferenciações e Arranjos Sepulcrais Observados pela Literatura nos Contextos Funerários em Cabeçuda.....	61
3.3 Os Arranjos Sepulcrais em Cabeçuda	63
3.3.1 O Início do Ciclo da Vida	65
3.3.2 Os Arranjos Sepulcrais de Pessoas Maduras.....	71
3.3.3 Arranjos Sepulcrais das Pessoas Mais Velhas	79
Ato Final: Últimas Considerações	85
Referências	91

Introdução

Desde a graduação, questões de gênero me geravam interesse. A intenção era trabalhar com “mulheres” indígenas durante os primórdios da modernidade colonial. Naquele determinado período, ainda não tinha tido contato com as teorias feminista e *queer*, porém, a partir do momento em que me foi orientado criar familiaridade com essas teorias, meu horizonte se expandiu. Aprendi que gênero é uma construção ocidental moderna e que, ao revisitar o passado de mãos dadas com essa categoria, falsas interpretações poderiam surgir.

A partir desse entendimento, este trabalho surge, então, de um incômodo diante das suposições universais feitas a respeito dos comportamentos humanos e de um desconforto ao pensar que populações nativas são lidas por vieses sexistas, androcêntricos e tantas outras categorias arbitrárias, manifestando, em mim, uma inquietação ao perceber que normativas sociais e culturais modernas e ocidentais são estendidas a outros entendimentos de mundo. As teorias feministas e *queer* foram capazes de questionar o que havia sido tomado como inquestionável pela ciência, como as relações sociais, os preceitos e os comportamentos que foram preestabelecidos. Com isso, tornou-se meu objetivo analisar o contexto sambaquieiro a partir dos conjuntos funerários, o que se justifica pelo fato de que eles são amplamente conhecidos pela “falta de padrão” na organização mortuária. Ademais, como Oscar Martin Espinoza (2014) havia sugerido, um caminho possível para a investigação das diversidades nas organizações sociais é o estudo dos contextos fúnebres.

Há muitas décadas, os sambaquis e suas populações são objetos de estudos de diversas pesquisas, sob diversos olhares e por diferentes propósitos. Por isso, o repertório bibliográfico é bastante amplo, e, tendo em vista que essa pesquisa se dá a partir de revisões bibliográficas, era necessário um extenso e consagrado escopo a respeito do cenário arqueológico. Nessa circunstância, pareceu-me frutífera a chance de voltar a esses contextos me baseando em outras lógicas sociais, na intenção de construir pensamentos que capacitassem outras possibilidades interpretativas.

A fim de fugir da busca por sexo e gênero em contextos passados, propus procurar alternativas que justificassem os arranjos sepulcrais da população. Ciente de que esse

exercício se assemelha ao método de “tentativa e erro”¹, considero que seja válido aplicá-lo para fugir das prerrogativas modernas. Para que se tornasse possível elaborar alternativas distintas a fim de tentar compreender a população sambaquieira, foi realizada uma revisão bibliográfica a respeito dos dados que estão disponíveis sobre sambaquis. Com isso, destaco que o intuito não é produzir novos dados sobre essa ocupação indígena antiga, mas sim discutir que, a partir de uma metodologia desconstrutiva do próprio fazer arqueológico, podemos enxergar outras realidades socioculturais. Isto é, busquei, em um contexto arqueológico específico, práticas às quais a modernidade não está habituada, ressaltando que essa conduta pode se estender a muitos outros objetos de estudos.

Os sambaquis são sítios monticulares distribuídos por todo o litoral brasileiro, ocupando principalmente as regiões lagunares (Paulo DEBLASIS *et al.*, 2007). De forma bastante resumida, os sambaquis são compostos por várias espécies de conchas, de água doce e salgada, incluindo conchas de gastrópodes terrestres (Filipi POMPEU, 2015). Segundo Paulo DeBlasis *et al.*, (2007), observa-se um nítido padrão de interação desses sítios em relação às lagunas, construindo marcos territoriais e de identidade para comunidades sambaquieiras dispersas no entorno dessas regiões, sobretudo no Sul e no Sudeste do Brasil. Inclusive, no litoral Sul de Santa Catarina, os sambaquis podem atingir dimensões impressionantes, alcançando até 70 metros de altura e 500 metros de comprimento (Paulo DEBLASIS *et al.*, 2007).

De acordo com Daniela Magalhães Klokler *et al.* (2018), os moluscos e as demais conchas são parte fundamental da arqueologia dos sambaquis, contudo, a perspectiva processualista fez com que se pensasse neles apenas como material construtivo, embora estudos recentes proponham que o material conchífero significava mais do que isso, isto é, entende-se que ele estivesse estritamente relacionado aos rituais funerários.

Além disso, ao que tudo indica, aqueles de grandes dimensões foram erguidos ao decorrer de longos períodos, evidenciando padrões de ocupação bastante estáveis e prolongados (Paulo DEBLASIS *et al.*, 2007). Segundo Daniela Klokler *et al.* (2018), a

¹ Criado por Edward Thorndike, o método de tentativa e erro identificou que organismos (tanto animais quanto humanos) aprendem a partir das tentativas em solucionar determinado problema, assim, identificou-se que o processo é repetido até que se alcance o sucesso (Amanda da Silveira FRANCO *et al.*, 2020).

ocupação dessa população de pescadores-caçadores-coletores ao longo da costa brasileira começou há pelo menos 7.000 anos, e, aproximadamente em 4000 AP, a construção dos sítios aumentou sucessivamente no estado de Santa Catarina.

Ademais, os sambaquis, em sua maioria, expressam um extraordinário caráter funerário, e, por essa razão, infere-se que eles demarcam ancestralidade. Por terem sido construídos de maneira intencional e recorrente durante muito tempo, de acordo com Paulo Deblasis *et al.*, (2007), interpretou-se que existia um forte vínculo entre a sociedade sambaqueira e seus antepassados. Dessa forma, entendeu-se que esses sítios são sagrados e sacramentados em virtude das cerimônias funerárias ritualizadas (Paulo DEBLASIS *et al.*, 2007).

No caso de grandes sambaquis, sobretudo os sambaquis monumentais da região de Santa Catarina, Daniela Klokler *et al.* (2018) sugeriram que recursos aquáticos (peixes e moluscos) eram selecionados, capturados, processados, consumidos e depositados durante as atividades ligadas aos rituais funerários. No mesmo estudo, as autoras previram a importância desses elementos e os seus significados, isto é, uma vez que fazem parte dos rituais, eles assumem diferentes papéis e são ressignificados como o sistema de crenças conectado com a transcendência da vida e da morte.

O sambaqui de Cabeçuda gerou (e ainda gera) um grande impacto para a arqueologia brasileira de sambaquis, pois a pesquisa no sítio marcou o início da aplicação de métodos sistemáticos em estudos arqueológicos em sambaquis e a disseminação do debate sobre o significado desses sítios (Daniela KLOKLER *et al.*, 2018).

Segundo Daniela Klokler *et al.* (2018), notou-se, em Cabeçuda, que a dieta era principalmente marítima, com consumo de peixes de alto nível trófico ou de mamíferos marinhos. Além disso, a autora relata que é recorrente a presença, ainda que pequena, de mamíferos marinhos nas amostras coletadas na década de 1950 por Castro Faria (1955). Isto é, a população era, além de tudo, pescadora.

A vista disso, percebeu-se que o sambaqui de Cabeçuda, sítio tão caro à arqueologia situado no bairro de Cabeçudas, no município de Laguna (Santa Catarina), em um pontal entre a lagoa Imaruí e a lagoa Santo Antônio dos Anjos (Marina DI GIUSTO, 2017), seria de profunda relevância para este estudo, visto que os estudos referentes a sambaquis possibilitam explorar os padrões de ocupação e organização social da sua população.

As primeiras escavações de Cabeçuda remontam à década de 1950, realizadas por Castro Faria, pesquisador do Museu Nacional (Rio de Janeiro). Durante esse período, foi estimado que ele tivesse volume aproximado de 53.000 m² (Sheila Mendonça de SOUZA, 1995). Devido ao seu tamanho, ele foi considerado um sambaqui monumental e um dos maiores do Brasil. Inclusive, especula-se que ele tinha aproximadamente 100 m de diâmetro e 20 m de altura (Marina Di GIUSTO, 2017).

Durante o século XIX, ele sofreu muitas alterações com a construção da Ferrovia Dona Tereza Cristina, em 1884, e, no início do século passado, as perturbações persistiram devido à construção do Terminal Ferroviário de Cabeçuda e de uma ponte de ferro (Marina Di GIUSTO, 2017). Além disso, seu material construtivo conchífero foi amplamente explorado para a produção de cal. Atualmente, a única parte que se mantém resguardada é a área central (60 m de comprimento, 15 m de largura e 4 m de altura), segundo Marina Di Giusto (2017). Contudo, as últimas campanhas de escavação realizadas em Cabeçuda (2010-2012) constataram algumas zonas intactas no que se refere ao registro arqueológico.

Como dito, o sambaqui de Cabeçuda é bastante estimado à arqueologia, e isso ocorre também devido ao seu longo período de duração. Novas datações a respeito desse sítio foram obtidas, e elas abrangem o período de 4768-4329 a 1707-1526 anos cal AP. Isso significava que houve uma ocupação de longo prazo, de até 2500-3000 anos cal AP, tornando-o o sambaqui mais duradouro da região lagunar (Rita SCHEEL-YBERT *et al.*, 2020).

O sítio é formado por uma sequência de camadas compostas por conchas de berbigão limpas, intercaladas por camadas com composição conchífera semelhante, porém com presença de ossos de animais, principalmente peixes, carvões e, em menor quantidade, blocos de granito e diabásio (Castro Faria, 1955 *apud* Daniela KLOKLER, 2014). Segundo a autora, não há indícios de mudanças bruscas no que se refere ao material faunístico de Cabeçuda; dessa forma, o que comumente é encontrado na base do sítio (período mais antigo) também é encontrado no topo (período mais recente). Ademais, constata-se que ocorreram processamento e deposição do material faunístico e de malacofauna de maneira intencional no sambaqui (Daniela KLOKLER, 2016). No Capítulo 3, esse tópico será discutido.

Ainda no que se refere às camadas de Cabeçuda, há duas nítidas concentrações de indivíduos sepultados: a primeira delas se situa entre 1 a 3 m de profundidade, que corresponde ao período mais recente do sítio. A outra concentração se dá entre 6 e 8 m de profundidade e se relaciona ao período mais antigo. Além disso, segundo Daniela Klokler (2016), muitos desses sepultamentos estão acompanhados de contas em conchas, e é importante notar que, nos indivíduos infantis, ela é ainda mais significativa – em quantidade. Essa questão será abordada no decorrer do trabalho.

A imensa coleção do sambaqui de Cabeçuda, recuperada por Castro Faria na década de 1950, encontrava-se acondicionada na Reserva Técnica de Antropologia Biológica do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) (Alejandra SALADINO, 2016). O material que estava no acervo, segundo Rita Scheel-Ybert (2012), era uma das maiores coleções de remanescentes humanos pré-históricos litorâneos do país, com estimativa de 245 indivíduos exumados e o resgate de mais ou menos 130 indivíduos.

A segunda onda de intervenção arqueológica em Cabeçuda foi realizada entre 2010 e 2012 pela equipe de arqueologia do Museu Nacional da UFRJ em parceria com o Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da Universidade de São Paulo (USP). A terceira intervenção foi feita em 2012 pela equipe do Grupo de Pesquisa em Educação Patrimonial e Arqueologia (GRUPEP) da Universidade do Sul de Santa Catarina (UniSul), em uma iniciativa de salvamento. O material recuperado por Castro Faria e os relatórios de campo realizados em 2011-2012 pelo Museu Nacional infelizmente se perderam durante o incêndio de 2018 que acometeu o prédio em que ficava o Museu Nacional². Tendo em vista as irreparáveis perdas, a professora Rita Scheel-Ybert, coordenadora responsável pelas escavações realizadas em 2011, está em processo de refazer o relatório de pesquisa.

Diante do exposto, para a realização desta pesquisa, são apresentadas as informações das estruturas funerárias e dos indivíduos do sambaqui de Cabeçuda (SC) recuperadas por Castro Faria (1950), pela campanha do Museu Nacional juntamente com o MAE/USP (2010-2012) e pela arqueologia de salvamento realizada pelo GRUPEP-UniSul.

² Disponível em: https://www.museunacional.ufrj.br/see/o_incendio_de_2018.html. Acesso em 7 de março de 2022.

Utilizei duas principais fontes, sendo elas duas dissertações que tiveram contato direto com as fontes primárias, isto é, com os relatórios de campo e o material recuperado/acervo. Desse modo, pude construir uma tabela que abarca todas as informações possíveis que estavam disponíveis nas minhas fontes bibliográficas. Diversos dados foram assinalados, uma vez que a tabela se constitui com o número do indivíduo, o lócus em que o sepultamento estava inserido, se o sexo atribuído a ele era masculino, feminino ou não identificado, se era adulto ou infante, a idade, a posição do corpo e se o sepultamento era individual ou coletivo. Além disso, foi indicado se havia fogueira, ocre, material lítico, fauna, malacofauna, adorno em concha, artefato e carvão na estrutura funerária.

Por meio dos dados arqueológicos, das teorias feminista e *queer* e da literatura etnográfica, levantei a possibilidade de que outras percepções de mundo estivessem presentes nas diferenciações entre os sepultamentos. Entre essas percepções, estaria inserido o ciclo de vida, isto é, as fases de vida poderiam ser as principais motivadoras das distinções nos tratamentos funerários. A teoria *queer* foi utilizada não pela busca da sexualidade, mas sim como direção para outros caminhos não normativos.

Desse modo, o trabalho foi estruturado em três capítulos, além desta introdução. O Capítulo 1 versa especificamente a respeito das teorias e de que forma a arqueologia e a bioarqueologia lidam com os dados. Tratei de como as teorias podem influenciar positivamente o fazer arqueológico, a fim de construir análises sob vieses não normativos. No Capítulo 2, por meio da literatura etnográfica, foram apresentadas perspectivas indígenas sobre idade e ciclos de vida que contrariam a ciência ocidental, a fim de possibilitar que pensemos a população sambaquieira e suas práticas a partir de outras ópticas. O Capítulo 3 apresenta os dados – retirados das revisões bibliográficas – dos sepultamentos de Cabeçuda; com eles, foi possível buscar novas alternativas interpretativas com base nos Capítulos 1 e 2. Desse modo, foram observadas possíveis diferenciações relacionadas aos diferentes ciclos de vida.

Por fim, a fim de incluir uma alternativa às interpretações após tratar dos dados empíricos juntamente com as teorias e por meio das comparações dos resultados, sugeri que, porventura, os ciclos de vida fossem os balizadores sociais daquela sociedade. Saliento que este trabalho é um exercício de reflexão, de inquietação e de tendência a perturbar os pilares da ciência moderna normativa. Contudo, ainda é

somente um exercício, e, por isso, carece ser aperfeiçoado por aqueles e aquelas que virão.

1 Em Cena: Espetáculo das Teorias Feministas e *Queer* – Em Busca de Uma Reformulação da Ciência

A modernidade se iniciou há cerca de cinco séculos e vem se constituindo até hoje. Segundo Maria Lugones (2014), a modernidade surge, em primeiro lugar, nas campanhas coloniais (modernidade colonial) e, mais tarde, se fortalece na Revolução Industrial (modernidade capitalista). A modernidade organiza o mundo ontologicamente em termos de categorias homogêneas e separáveis, e essa lógica categorial dicotômica e hierárquica é central para o pensamento capitalista e colonial.

De forma semelhante, Londa Schiebinger (1986) destaca que algumas categorias vêm sendo criadas para definir os padrões sociais desde o século XVIII e definições da "natureza" humana foram usadas para justificar a divisão de pessoas em grupos, a fim de cumprirem papéis sociais muito diferentes. Dessa forma, as principais motivações da modernidade são: (1) desenvolver o capitalismo e a industrialização e (2) promover o crescimento das desigualdades no sistema-mundo (Oyèrónké OYĒWÙMÍ, 2004).

Contudo, as definições criadas pela modernidade não são naturais. Elas surgem, muitas vezes, no meio científico. Segundo Londa Schiebinger (1986), a ciência é moldada justamente pelas forças sociais. Assim, as criações dela também serão moldadas pelas normas sociais e culturas. Thomas Laqueur (2001) afirma que é a própria ciência que cria a diferenciação entre o feminino e o masculino, ou seja, essa diferença à qual o mundo moderno está habituado não é, de forma alguma, natural, e sim localizada no ocidente e datada na modernidade.

Maria Lugones (2014) destaca que a modernidade tenta controlar outros mundos com diferentes pressuposições ontológicas, a partir da negação e do apagamento de outros entendimentos sobre as relações sociais. Essa negação, segundo a autora, é a colonialidade, que é, por sua vez, inseparável da modernidade. Oyèrónké Oyĕwùmí (2004) também afirma que há uma forte hegemonia cultural euro-americana imposta à produção de conhecimento sobre o comportamento humano, a história, as sociedades e as mais diversas culturas. Diante disso, James Aimers e Dawn Rutecki (2016) concebem que representar pessoas do passado a partir de ideias euro-americanas tem grande potencial para resultar em uma representação que não condiz com as suas experiências.

Por isso, neste estudo de caso da arqueologia, é pertinente historicizar e analisar criticamente alguns conceitos que são amplamente utilizados para interpretar populações passadas, embora nem sempre seja apropriado aplicá-los.

A fim de exemplificar essa afirmação, cabe mencionar que um dos preceitos amplamente difundidos ao investigar as práticas das populações antigas é o de economia e trabalho. No entanto, o primeiro conceito surge com Adam Smith, David Ricardo (ambos no século XVIII) e John Stuart Mill (século XIX), a partir de um estudo de processo de produção, distribuição, circulação e consumo de bens e serviços (Aloisio TEIXEIRA, 2000). Assim, ele nasce em um espaço-tempo bem delimitado, na modernidade e nos países europeus, a partir dos quais ele se difunde.

Segundo István Mészáros (2002) o capital é a base do estado moderno, o que o torna indispensável à sustentabilidade do sistema capitalista; isto é, o estado moderno e o capital são indissociáveis. Assim, o modo de produção – trabalho – se sustenta na produção de riqueza material que ampara o estado moderno. Dessa forma, o conceito de trabalho, como conhecemos hoje, surge juntamente com a modernidade, o que torna insustentável aplicá-lo a sociedades que estão fora da bolha moderna.

Incluir economia e trabalho (enquanto expressão capitalista) para interpretar populações nativas passadas não parece congruente, pois, além de tais categorias terem surgido na modernidade, as próprias populações indígenas atuais lidam com o assunto de forma bastante divergente da visão ocidentalizada. Por isso, esses termos me parecem pouco adequados para pensar a população indígena, em especial a sambaquieira, entendendo que ela não se assemelhava a tais pressupostos modernos ocidentais. Essa mesma lógica pode servir para outros seguimentos, como sexo, gênero, conceito e entendimento de infância, fase adulta, velhice etc.

Por acreditar que outras categorias e outros conceitos devem ser discutidos antes de serem aplicados a outros contextos, proponho a discussão dos pressupostos referentes às diferentes fases de vida (como será visto no Capítulo 3) e ao sexo (que será tratado a seguir).

1.1 As Construções da Ciência Moderna – Ato 1: O Nascimento do Sexo

Algumas suposições parecem intrínsecas à realidade, ou seja, parecem já fazer parte, de antemão, das análises e dos resultados nas pesquisas. Há muito tempo,

determinadas questões são dadas como certas pela ciência, antes mesmo de serem questionadas. Nesse sentido, Loredana Ribeiro (2017) assinala que o processo de produção do conhecimento científico é situado, parcial e permeado pelas categorias de pensamento.

Contudo, algumas questões que podem elucidar nossos sentidos para sair dessa emboscada, enquanto arqueólogas e arqueólogos, são: de onde vem essa categoria de pensamento que já damos como certa ao interpretar determinada população e/ou determinado contexto? Por que a consideramos inequivocamente presente em todo e qualquer contexto arqueológico? Muito do que pensamos, escrevemos e entendemos tem uma origem e local bastante específicos: a Europa dos séculos XVIII e XIX. Tratam-se de criações ocidentais e modernas a respeito de como nos lemos e de como interpretamos os comportamentos humanos. Uma dessas criações que permeiam nossas pesquisas é a categoria “sexo”.

Segundo Thomas Laqueur (2001), em algum momento do século XVIII, houve o estabelecimento do modelo de dois sexos. Como dito anteriormente, a ciência atuou de forma bastante explícita em algumas criações modernas, e esse é o caso da criação dicotômica do sexo, que teve seu alicerce e sua confirmação na medicina. A partir de circunstâncias sociais e políticas, viu-se a necessidade de construir certas diferenciações sociais, com a finalidade de que tais diferenciações propiciassem a criação dos papéis de gênero na sociedade europeia (Londa SCHIEBINGER, 1986). Dessa forma, a ciência do sexo binário nasceu de uma demanda cultural (Thomas LAQUEUR, 2001), para que, mantendo essas distinções entre os sexos – subsidiando biologicamente, então, o gênero –, a sociedade pudesse controlar os corpos, segundo o pensamento de Anne Fausto-Sterling (1993).

De forma semelhante, Londa Schiebinger (1986) questiona a razão pela qual a busca por diferenças sexuais se tornou uma prioridade da pesquisa científica e quais consequências estariam relacionadas a ela. Thomas Laqueur (2001) destaca que a política criou formas de constituir os sujeitos, bem como as realidades sociais, para, então, poder estabelecer relações de poder. Por isso, as circunstâncias políticas foram as responsáveis por produzir dois sexos opostos, com o auxílio da ciência moderna.

Dessa forma, a cultura ocidental e a modernidade se organizam institucionalmente com base nessas criações dicotômicas (Anne FAUSTO-STERLING, 1993),

justamente por perceberem que o sexo poderia servir como meio justificável para as diferenciações sociais. A partir do seu surgimento, a ordem “natural” – criada pela ciência – impõe que determinado grupo não só pode como deve dominar outro; assim se incrementa a hierarquia de poder na sociedade ocidental.

Porém, a partir da perspectiva de Mary Weismantel (2013) – arqueóloga trans – gênero e sexo são muito mais complexos e variados do que pode ser explicado pela ideologia binária (dominante na modernidade eurocêntrica). Thomas Laqueur (2001) já havia proposto que o sexo é situacional e explicável apenas dentro de um contexto específico, isto é, ele – assim como o ser humano – é contextual.

Desde a modernidade, a ordem social hierárquica e dicotômica foi biologicamente justificada a partir dessa interpretação sexual dimórfica (Lúcia CICCIA, 2021). Contudo, em termos biológicos reais, haveria uma gradação de possibilidades entre o macho e a fêmea. Lúcia Ciccía (2021) ressalta que, da expressão cromossômica, passando pela expressão genital, até a expressão cerebral, nossa diversidade e nosso dinamismo biológico superam a dicotomia reducionista. Ou seja, segundo a autora, ainda que o discurso científico predominante sustente tal interpretação, a biologia molecular, longe de reafirmá-la, mostra seu anacronismo.

Anne Fausto-Sterling (1993) analisa como o sistema médico ocidental de taxonomias sexuais teria dividido os corpos humanos em dois sexos biológicos e determinado que os comportamentos fossem imutáveis a partir do próprio sexo, como visto anteriormente. A autora também afirma que, ao insistirem em manter um sistema sexual bipartido, o Estado e sistema legal estão desafiando a natureza, pois, biologicamente falando, existem muitos graus entre fêmea e macho. Segundo ela, existem – no mínimo – cinco sexos biológicos, bem como três intersexos, denominados hermes, mermes e fermes. Em seu entendimento, essas três categorias merecem ser consideradas sexos adicionais, cada qual em seu próprio direito. E, por essas razões, nenhum esquema de classificação poderia fazer mais do que sugerir a variedade de anatomia sexual que pode ser encontrada na prática clínica.

A intersexualidade, como aponta Anne Fausto-Sterling (1993), é “notícia antiga”. Embora pessoas intersexo muitas vezes apareçam em histórias sobre a origem humana, com o início da modernidade, impôs-se, na Europa, no final da Idade Média,

que essas pessoas deveriam escolher um gênero e cumprir os papéis determinados por ele.

Pessoas intersexo não se encaixam em uma classificação binária, e, por isso, a modernidade não consegue exercer poder sobre elas. É justamente por esse motivo que há um constante empenho em fazer esses corpos serem apagados e/ou ilegíveis. Segundo a autora, a ciência, em seu mundo idealizado e platônico, considera os seres humanos perfeitamente dimórficos, embora esse dimorfismo absoluto seja dissociado até mesmo pela biologia básica.

A partir dessas reflexões, Rosemary Joyce (2011) propõe um compromisso com o exame empírico do que realmente é a variabilidade biológica. Assim, ela sugere que estudos exijam a implementação de modelos de interseccionalidade e desenvolvimento, em vez de suposições sobre experiências genéricas masculinas e femininas. Estevão Rafael Fernandez (2015) também chama a atenção para a necessidade de questionar veementemente essas categorias ao aplicá-las a realidades indígenas, uma vez que tais noções partem de relações de poder modernas, europeias e coloniais.

Para além das ciências biológicas, a ideia da existência de apenas dois sexos também perpassa a linguagem, uma vez que ela própria recusa outras possibilidades (Anne FAUSTO-STERLING (1993). Por essa razão, Maria Lugones (2014) destaca que traduzir termos indígenas (relacionados ao vocabulário de gênero) a partir da concepção dicotômica e hierárquica, que dá significado à distinção de gênero, é exercer a colonialidade da linguagem, apagando outras formas de experiência humana.

No livro Dossiê de linguagem neutra e inclusiva, organizado e escrito por Pri Bertucci (2021), a indígena trans Amanda Îaûara Ka'aeté, convidada a escrever sobre a língua tupi, elucida que:

A língua tupi funciona de forma curiosa para um cérebro acostumado com línguas de origem europeia, como o português que os colonizadores nos impuseram: ela não possui nenhum artigo nem nenhuma outra forma de marcar gênero em quase todas as suas palavras. [...] Em uma palavra: a maioria das palavras em tupi, além de não possuírem número ou determinação, não possuem gênero nenhum ou são neutras.

A diferenciação sexual na escrita – criada na modernidade – está presente na forma como constituímos nossas narrativas sobre o passado; ela faz parte da lógica que impulsiona a escrita. Assim, por meio da literatura, os textos promovem a diferenciação sexual, segundo Thomas Laqueur (2001). Contudo, ao que parece, a marcação do gênero fixo e imutável é inexistente fora da modernidade.

Os próprios métodos científicos normativos são o cerne do problema (Alison Wylie em entrevista à Kelly KOIDE *et al.*, 2014). A filósofa Maria Lugones (2014) ressalta que, ao analisarem sociedades que estão fora do espectro moderno e buscarem distinções sexuais, os cientistas acabam reafirmando a construção da distinção de gênero e sexo. Por essa razão, é fundamental que o gênero não viaje para fora da modernidade ocidental. Para isso, conforme atesta Mary Weismantel (2013), o primeiro passo na criação de uma arqueologia não normativa é utilizar o destrutivismo, isto é, arrancar as camadas de suposições infundadas sobre sexo e gênero que incrustam o registro arqueológico. Dessa maneira, poderemos, então, pensar de outras formas e criar possibilidades interpretativas.

Um dos motivos pelos quais a crítica à ciência é fundamental pode ser observado na produção de Alison Wylie (2014 em entrevista à Kelly KOIDE *et al.*, 2014), que relata que muitos antepassados aborígenes australianos estavam sendo lidos – erroneamente – como indivíduos masculinos, devido à robustez de seus esqueletos. Nesse caso, tomou-se como ponto de partida as referências ocidentais do dimorfismo sexual. Contudo, quando a coleção foi revisitada pela bioarqueóloga indígena Denise Donlon, constatou-se que a maior parte dela era composta por indivíduos femininos, ou seja, houve uma radical distorção da morfologia óssea daquela população. Dessa forma, tendo em vista que a dicotomia hierárquica homem-mulher e macho-fêmea é própria do pensamento colonial (Maria LUGONES, 2014), muitas narrativas arqueológicas precipitadas que estavam sendo disseminadas acabam permeando nossas próprias interpretações (Loredana RIBEIRO, 2017).

A situação observada no caso dos aborígenes australianos que foram analisados sob um extrapolado dimorfismo sexual, parece se repetir em algumas pesquisas em sambaquis no Brasil. Por exemplo, Sheila Mendonça de Souza (1991) atesta que a população sepultada nos sambaquis meridionais do Brasil tem, em geral, desenvolvimento “acentuado” dos esqueletos femininos, dificultando a estimativa de

sexo em alguns casos; por serem mais “robustos”, alguns esqueletos femininos são confundidos com esqueletos masculinos.

A fim de exemplificar essa prática, que acaba difundindo resultados precipitados no Brasil e, especificamente, nos sambaquis, veja-se o trabalho de Maria Carvalho de Mello Alvim (1978 apud Sheila Mendonça de SOUZA, 1991, p. 114) e suas colocações. A partir somente do método de observação, a autora generificou os corpos de maneira absolutamente dicotomizada e biologizante:

O dimorfismo sexual na série é muito acentuado. Os crânios masculinos são muito maiores e mais espessos, com as impressões das inserções musculares muito mais marcadas. Nos crânios masculinos, os arcos supraciliares são de extraordinário desenvolvimento, enquanto nos femininos eles são apenas esboçados [...] A mandíbula masculina é de extraordinário desenvolvimento, com as impressões das inserções musculares exageradamente marcadas e com apófises angulares muito acentuadas se orientando para frente e para baixo.

A partir do momento em que se percebeu que os ossos eram maiores e mais espessos em alguns indivíduos, eles foram, convenientemente, identificados como masculinos. Porém, como veremos adiante, empiricamente não é tão simples sexualizar um indivíduo.

Para não correremos o risco de nos distanciarmos muito no tempo (tendo em vista que o relato é da década de 1990), pode-se observar, a partir de Cláudia Rodrigues-Carvalho *et al.*, (2009, p. 17), como os pensamentos a respeito da população sambaqueira (a exemplo do sambaqui Zé Espinho, no Rio de Janeiro) ainda são movidos pela perspectiva moderna:

Uma exceção é o sambaqui Zé Espinho, com alta frequência de lesões (23,8%), o que eleva a frequência total para os grupos da região central do Rio de Janeiro (15,6%). Neste sítio, a maior frequência [de lesões] foi no sexo feminino (37,5%), sugerindo predominância de violência doméstica ou sequestro. Compatível com diferentes episódios acidentais ao longo da vida dos indivíduos, sugerindo que as fraturas ocorreram durante o mesmo evento. Essas características não sugerem acidentes durante atividades específicas, que apresentam padrões de fraturas específicos, mas provavelmente durante quedas, associadas à locomoção em áreas irregulares com rochas e através de falésias e morros, muito comuns no litoral brasileiro. Entre os homens, a violência deve estar associada aos contatos

intergrupais, o que é sugerido pela cerâmica tupi-guarani que ocorre no nível superior do local. (grifo nosso)

Nesse breve trecho, observa-se que os tipos de violências sofridas foram identificados baseados única e exclusivamente no sexo dos indivíduos. É importante, inclusive, questionar a validade de conceber violência doméstica fora do sexismo e misoginia que define a modernidade capitalista. A violência desencadeada pela hierarquia de gênero é um padrão típico e exclusivo da conduta ocidental capitalista; assim, quando a buscamos em outras sociedades, naturalizamos a violência de gênero em contextos incompatíveis com ela.

Desse modo, alguns trabalhos acabam reportando o dimorfismo sexual sem antes construir uma crítica em sua escrita e prática acadêmica. Nesse caso em específico, as análises dessa população são baseadas em comportamentos entendidos como inertes, independentemente do contexto histórico-cultural. Como afirmam James Aimers e Dawn Rutecki (2016), impor ideias não examinadas sobre sexo, sexualidade e outras categorias tem um forte potencial para representar pessoas de outros contextos de maneiras normativas que possivelmente não refletem suas experiências e seus comportamentos.

Além disso, por vezes, parece haver uma tentativa forçosa de encontrar, no registro arqueológico, comportamentos humanos supostamente naturais, em vez de socioculturais. Em Cláudia Rodrigues-Carvalho *et al.* (2009), as diferenciações de sexo e gênero justificam uma divisão sexual do trabalho no sambaqui de Cabeçuda (Santa Catarina):

Em relação às diferenças de sexo, a carga de trabalho é geralmente mais pesada nos homens do que nas mulheres, mas em alguns casos as mulheres de um local podem ter marcadores de atividade mais pronunciados do que os homens de outros locais. A divisão acentuada do trabalho sexual foi relatada apenas para o Sambaqui de Cabeçuda (SC), neste caso, a inserção de deltoideos pouco acentuada sugeria que o remo não era uma atividade regular para as mulheres [...] Este resultado mais uma vez destaca uma particularidade da série Ilhote do Leste, uma vez que, tradicionalmente, espera-se que os homens estejam envolvidos com a maior parte das atividades que demandem esforço físico mais intenso e, conseqüentemente, estejam também expostos a um maior risco de dano articular. (grifo nosso)

Observa-se que a percepção moderna de que para as mulheres a biologia é um destino – elas nascem assim, não se tornam, e vêm ao mundo para exercer papéis subordinados definidos por suas capacidades reprodutivas em qualquer contexto social (Alison Wylie em entrevista à Kelly KOIDE *et al.*, 2014) – impossibilita que pensemos de outras formas a respeito das populações. Porém, há de ser feito um esforço para rompermos com essa lógica que há tanto vem balizando nossas pesquisas e nossas narrativas. Ainda que a divisão do trabalho entre homens e mulheres possa ocorrer em contextos não modernos, ossificar gênero (ocidental) nos corpos se torna um problema.

Segundo Loredana Ribeiro (2017), a partir dessa lógica, admite-se que a hierarquia entre machos e fêmeas e uma mesma divisão sexual do trabalho sejam características próprias dos seres humanos; assim, por consequência, todo e qualquer comportamento humano divergente, bem como toda e qualquer experiência humana, é colocado à margem e lido como desviante ou exceção. Dessa forma, segundo James Aimers e Dawn Rutecki (2016), algumas das ideias que os arqueólogos estabelecem em suas interpretações representam, explicitamente, o essencialismo sexual (no passado e no presente), que faz parte do senso comum.

Dito isso, entende-se que o fazer de uma ciência que normatiza e enquadra diversos comportamentos que estão além da curva heterocisgênera apaga vivências e, como visto, limita as análises, restringindo-as a corpos rigidamente dimórficos (Pamela GELLER, 2019). Assim, outras formas de conceber o mundo são apagadas dos relatos arqueológicos, formas que estão fora do quadro normativo no qual nos habituamos. Pessoas indígenas que não cabem na dicotomia binária podem realizar tarefas a partir do gênero,³ mas a ciência moderna as lerá como anomalias. Por isso é tão necessário que sejam feitas análises críticas a respeito desses preceitos.

1.1.1 E Por Acaso Ferramenta Tem Gênero?

Vale ressaltar que não é somente a ciência que cria e perpetua as dicotomias hegemônicas. A religião católica, junto com o colonialismo, também tem um papel

³ Um exemplo é o caso da Majur Traytowu, mulher indígena trans que se tornou cacique na aldeia Apido Paru (Mato Grosso) em 2021, ocupando uma função que é “tipicamente” masculina, mesmo sendo uma mulher. Disponível em: <https://g1.globo.com/mt/mato-grosso/noticia/2021/08/16/indigena-transexual-se-torna-cacique-de-aldeia-em-mt-corpo-de-homem-e-espirito-de-mulher.ghtml>. Acesso em: 13 de junho de 2022.

fundamental nessas construções. A fim de demonstrar isso, utilizo uma carta escrita por Pero Correia em São Vicente (*apud* Estevão Rafael FERNANDES, 2016), em 1551, em que ele diz:

[...] assi em ter muitas mulheres e prégar polas manhãs de madrugada; e o peccado contra a natureza, que dizem ser lá [África] mui commum, o mesmo é nesta terra, de maneira que ha cá muitas mulheres que assim nas armas como em todas as outras cousas seguem officio de homens e têm outras mulheres com quem são casadas. A maior injuria que lhes podem fazer é chamal-as mulheres. (1931, p. 97, *apud* Estevão Rafael FERNANDES, 2016, p. 17) (grifo nosso)

A partir do relato de Pero Correia, podemos identificar duas questões importantes: em um primeiro momento, ele proporciona o reconhecimento do viés religioso responsável pelas narrativas normativas construídas. Em um segundo momento, ele nos mostra que, durante o período dos primeiros contatos entre os nativos e os europeus, corpos femininos praticavam atividades que a modernidade impôs que fossem estritamente ligadas ao universo masculino. Ou seja, na população à qual Pero Correia se referia, a divisão das tarefas a partir gênero não ocorria da forma como o ocidente esperava.

O relato apresentado serve para elucidar que a narrativa do uso de ferramentas e suas práticas é uma forte aliada da construção normativa do passado. Isso ocorre porque a generificação de instrumentos tem fundamentalmente moldado as interpretações de grupos de caçadores-coletores na arqueologia (Hannah COBB, 2006) e demais ciências⁴.

Dito isso, prestemos atenção ao que Luis Pezo-Lanfranco *et al.* (2020, p. 3) mencionam: “os marcadores de atividade osteológica também apontam a pesca como a característica mais marcante do estilo de vida de Jabuticabeira, com algumas diferenças relacionadas ao sexo”. Apesar de ressaltarem que a atividade da pesca

⁴ “O status, portanto, da mulher, tanto na sociedade !Kung, quanto em qualquer outra sociedade de caçadores-coletores, não está necessariamente vinculado ao seu papel como provedora [...] Tanto nos grupos caçadores-coletores, como praticamente em qualquer outro contexto social, [...] o homem desfruta inequivocamente de status mais elevado do que a mulher. [...] o papel masculino acaba sendo mais valorizado que o feminino [...] Nas sociedades caçadoras-coletoras, os homens é que caçam e, independentemente da qualidade ou quantidade de carne trazida para o acampamento, este é o trabalho mais valorizado pelo grupo.” *Texto do Professor do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, (RJ) Leopoldi, José. As relações de gênero entre os caçadores-coletores. Sociedade e Cultura [online]. 2004. Consulta Agosto de 2021. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70370105>.*

está relacionada ao sexo, as diferenças mencionadas pelos autores não são apresentadas no trabalho, ele utiliza o estudo de Adam Abbas (2013, p. 59) sobre os sepultamentos de Jabuticabeira II com o intuito de analisar a organização social através dos marcadores de estresse, o qual infere que:

Os altos índices de robustez encontrados em indivíduos de sexo masculino têm sido relacionados ao trabalho de mais alta intensidade que estes podem ter desempenhado. Com relação aos membros superiores, tal qual discutido anteriormente, os altos índices encontrados podem estar relacionados a atividades tais como a utilização de remos, além de pesca com redes ou ainda a caça com lanças e arcos, trabalhos geralmente associados ao sexo masculino.

A imposição da diferenciação sexual a determinadas atividades de populações passadas promovida pela arqueologia pode ser observada na divisão da atividade da pesca a partir do sexo, uma vez que a atividade é relacionada ao sexo masculino de forma implícita.

A manutenção dessas concepções na arqueologia esbarra ativamente na realidade em que vivemos. Aqui, observa-se uma via de mão dupla, na qual a narrativa normativa atual precisa ser retroalimentada pela narrativa da construção normativa do passado. Ou seja, para justificar diferenciações sexuais hoje, é preciso buscar no passado comportamentos que “comprovem” que elas sempre existiram, ao passo que, para aplicar a normatividade ao passado é necessário produzir um contexto material previamente generificado.

Desse modo, a hipótese da caça, isto é, a ideia de que os machos caçavam e proviam fêmeas e proles enquanto as fêmeas coletavam alimentos vegetais, investiam na família nuclear e assumiam os cuidados com a comunidade, atualiza a divisão do trabalho no passo a passo evolutivo, uma vez que a relação homem-provedor e mulher-genitora é intrínseca à lógica moderna (Loredana RIBEIRO, 2017). A noção moderna ocidental sobre a unidade familiar heterossexual também desempenha o mesmo papel, uma vez que, com frequência, é atribuída de forma inquestionável a grupos “pré-históricos” (Hannah COBB, 2006; Loredana RIBEIRO, 2017).

Assim, a narrativa é construída com base em uma falsa premissa, ainda que esta surja de forma muito verossímil. Joan Gero (1991, p. 169), em sua crítica à atribuição –

padrão e automática – de ferramentas a indivíduos masculinos, infere o motivo pelo qual ela ocorre na arqueologia:

Os homens ocidentais modernos geralmente fabricam ferramentas e as mulheres não. Às vezes é até postulado que apenas os machos são fortes o suficiente para fazer ferramentas de pedra. A ideologia ocidental moderna é subscrita por mais arqueólogos que realizam estudos litigiosos que ilustram homens fazendo e usando ferramentas de pedra, apropriando-se dessa arena produtiva como masculina até onde a humanidade pode ser estendida.

Dessa forma, Joan Gero (1991, p. 166) elucida que a ideologia de gênero moderna aparece nas interpretações arqueológicas o tempo todo, inclusive aplicada às populações que existiram em um período que antecede a própria modernidade:

Se a confecção de ferramentas elaboradas tem sido associada ao progresso da humanidade, outros vieses na análise lítica moderna também reforçam a equação de ferramentas com fabricantes e usuários do sexo masculino. Os estudos líticos serviram como um local para arqueólogos masculinos construir reputações e fazerem contribuições significativas para o estudo de tecnólogos líticos antigos.

Contudo, a autora refuta essa prática arqueológica e sugere que indivíduos do sexo feminino fabricavam ferramentas igualmente, pelo simples – e lógico – fato de que também as utilizavam. Além disso, ela suspeita que há uma desproporção na representação desses indivíduos em diversos sítios arqueológicos, conforme foi discutido anteriormente. Assim, sugere-se que é inconcebível pensar que somente as pessoas do sexo masculino eram responsáveis por determinadas atividades.

A fim de trazer a discussão para a realidade dos contextos arqueológicos sambaquieiros, segundo Eliana Escórcio e Maria Dulce Gaspar (2005), a partir das suas análises em relação aos sepultamentos do sambaqui de Corondó (Rio de Janeiro), elas sugeriram que a lógica patriarcal não foi aplicada aos registros arqueológicos desse sambaqui. Isso significa que atribuir arbitrariamente questões relacionadas ao uso de ferramentas ao sexo não é mais cabível. É fundamental rejeitar estereótipos de que materiais líticos e atividades como pesca e caça pertenciam invariavelmente ao universo masculino. Da mesma forma, deve-se rejeitar a atribuição de gênero a materiais e práticas (Loredana RIBEIRO, 2017).

A criação de uma identidade de gênero fixa para as pessoas e a compreensão que as ferramentas são igualmente atribuídas a essas identidades fixas através da divisão do trabalho, faz que com se crie categorias imutáveis de pessoas e de ferramentas. Em contraste, uma série de estudos recentes e detalhados demonstrou que classificar os tipos de ferramentas e os indivíduos em fixos e imutáveis é altamente problemático. Da mesma forma, os dados evidenciaram que uma série de interpretações inovadoras e radicalmente diferentes pode ser produzida (Hannah COBB, 2006).

Estudos mostraram que fazer, usar, curar e descartar ferramentas no período mesolítico envolvia práticas altamente corporais embutidas em entendimentos culturais mais amplos. Como tal, argumenta-se que as ferramentas atuaram como um nexos para as relações sociais [...] Assim, a produção de ferramentas teria exigido conexões, entre pessoas e entre diferentes materiais, práticas corporais individuais e ações em grupo. Além disso, as ferramentas eram feitas a medida que as pessoas também era feitas. [...] revelam relações complexas e mutáveis entre pessoas, lugares e animais. Por exemplo, certos locais parecem ter mantido conexões específicas entre humanos e animais como resultado da produção de ferramentas [...] Discussões sobre ferramentas e relações sociais no Mesolítico, baseiam-se em uma série de relatos etnográficos da Melanésia e do Sul da Índia, que atestam entendimentos de corpos não como fixos e limitados, mas definidos por meios permeáveis e partíveis. (tradução nossa)

Além disso, tanto a produção quanto o uso de ferramentas exigiam associações íntimas não apenas entre pessoas, mas entre pessoas e materiais de diversas fontes. A produção de ferramentas, portanto, exigia práticas de fragmentação de pessoas, materiais e essências dos lugares, e a transformação social e renegociação de todos esses

A fim de exemplificar, pensemos na categoria Two-Spirit (Rafael Estevão FERNANDES, 2015), que se refere a indígenas norte-americanos que se movem entre diversos papéis de gêneros. Em suas comunidades, tais indivíduos cumprem um papel cerimonial tradicional e sagrado de terceiro gênero. Assim, o que quero dizer é que nem todas as sociedades têm papéis rígidos de gênero. Além do caso das pessoas Two-Spirit, pensemos nos indivíduos Omeggid, pertencentes à comunidade Kuna Yala (Diego Madi DIAS, 2018). Trata-se de homens que se relacionam com homens e que costumam cumprir os papéis sociais femininos na aldeia. Fora da modernidade, os entendimentos sobre as relações humanas são menos enrijecidos,

como é possível observar no exemplo da comunidade Kuna Yala, em que ter um filho Omeggid é motivo de orgulho para as famílias. Em suma, minha intenção é expor que os papéis sociais divergem muito entre as culturas e que, muitas vezes, eles podem estar expressos no registro arqueológico e passar despercebidos por nós.

1.2 Ato 2: O Papel da Bioarqueologia e do Corpo

Em relação à bioarqueologia, Pamela Geller (2009) destaca que os conhecimentos bioarqueológicos dicotômicos propostos por Jane Buikstra, referência clássica na área, não precisam mais ser mais os únicos a guiar as pesquisas nesse campo de estudo. Pamela Geller (2019) também aponta de onde vêm os equívocos mais cometidos pelos bioarqueólogos, guiados pelo conhecimento clássico, e quais são as principais consequências deles. Entre os equívocos, estão as simplificações baseadas em uma teoria evolucionista positivista. Por consequência, os livros didáticos utilizados em sala de aula perpetuam representações padronizadas de esqueletos que nem sempre retratam a realidade. Dessa forma, algumas práticas passam a ser questionadas pela própria bioarqueologia.

Apesar do conhecimento de que os dados esqueléticos se enquadram em um espectro de medidas muito singular (Pamela GELLER, 2009), a variação humana é representada pela bioarqueologia de forma estritamente dimórfica. Isso ocorre porque, como visto, a própria ordem social dicotômica moderna impõe interpretações dimórficas das diferenças biológicas (Lúcia CICCIA, 2021).

Entretanto, Paula Gonzalez *et al.* (2007) afirmam que não há um padrão no dimorfismo sexual das populações. Além disso, conforme exposto anteriormente, as discussões sobre sexo são variadas e indicam que o tema não deve ser tratado de modo dicotômico. Ainda segundo a autora, técnicas visuais de análises morfológicas devem ser amplamente criticadas e questionadas, pois são altamente subjetivas, o que vai de encontro ao exposto neste capítulo sobre a atribuição de gênero e sexo a partir da medição dos ossos. Assumir que um indivíduo biologicamente reconhecido pelo ocidente como mulher, por exemplo, expressaria e exerceria questões de gênero “atuais” não faz sentido, assim como não convém presumir que tal indivíduo estaria associado ao universo feminino. De forma a elucidar, existem (e sempre existiram) corpos com vulva que performam e se identificam com a energia\o universo masculino

– e vice-versa –, como é o caso das pessoas Two-Spirit (Rafael Estevão FERNANDES, 2015)

A fim de propor saídas às condutas convencionais realizadas pela ciência, Pamela Geller (2019) sugere que se pense sobre a conexão entre o passado e o presente de forma relacional e não socialmente evolutiva como vem sendo feito. Ela propõe que o conhecimento seja construído por meio do “presentismo esclarecido”, que é, basicamente, a compreensão do passado em seus próprios termos, ao contrário do “presentismo”, que se baseia em suposições modernas ao abordar as populações passadas e suas relações.

Sendo assim, conforme afirmado anteriormente, é contundente reavaliar as categorias dicotômicas de sexo e gênero na arqueologia e questionar as atribuições da cultura material a partir do sexo (Alison Wylie em entrevista à Kelly KOIDE *et al.*, 2014). Dessa forma, talvez seja possível enxergar a complexidade das relações de gênero e sua fluidez, bem como nos instrumentalizarmos para identificar sua eventual ausência.

A partir do momento em que compreendemos que a maneira como pensamos sobre a experiência incorporada e sobre o que é natural, normal ou dado afeta nossa compreensão das experiências físicas das pessoas (Rosemary JOYCE, 2011) no passado, faz-se necessário refletirmos sobre o próprio corpo humano.

Ao propor essa discussão, utilizo o entendimento de Pamela Geller (2009) a respeito de “paisagem corporal” (bodyscape), que é, basicamente, a expressão ocidental a respeito do corpo ideal. Segundo a autora, por meio da representação idealizada e de significados redutivos, uma paisagem corporal produz e sustenta normas culturais e crenças excludentes. Com isso, a principal consequência dessa prática na arqueologia é a leitura simplificada e heteronormativa dos corpos, pressupondo que conceitos modernos também pertenciam às identidades sociais e às interações dos povos fora da bolha moderna ocidental.

Pamela Geller (2019) enfatiza que a bioarqueologia tem os dados brutos necessários para aprofundar os debates politizados e medicalizados sobre inúmeros tópicos de relevância sociopolítica, ou seja, ao mesmo tempo em que tem o poder de manter e perpetuar os conhecimentos estruturados sob a ótica normatizante, a bioarqueologia também tem a capacidade de mudar esses mesmos paradigmas, transformando as

perspectivas que foram criadas pelo viés regulatório e, conseqüentemente, evitando que as noções modernas interfiram no entendimento do passado.

A autora inclui que há outras pesquisadoras da área que oferecem várias definições de bioarqueologia que se afastam da concepção original. Dessa forma, a partir de novos métodos e novas técnicas, poderemos realizar uma crítica construtiva à ciência e para a ciência e, quem sabe, inferir novas possibilidades de entendimento das populações passadas. Além disso, outras categorias também admitem e viabilizam a reavaliação, para além de sexo e gênero, visto que a invenção moderna de organizar os comportamentos humanos de forma enrijecida serve somente para sua própria interpretação.

1.3 Roubando a Cena: a Arqueologia

Posto isso, voltemo-nos às práticas arqueológicas, especificamente. Segundo Mary Weismantel (2013), a arqueologia se parece um pouco com a história da medicina, em que médicos e acadêmicos descartam os corpos de evidências que não se enquadram perfeitamente no binarismo de gênero. No caso da arqueologia, arqueólogos e acadêmicos excluem comportamentos e práticas que não se encaixam na lógica normativa que se pretendia narrar. Em ambos os casos, aqueles que não são excluídos e marginalizados são taxados como exceções ou anomalias.

Eliana Escórcio e Maria Dulce Gaspar (2010) já elucidaram que o contexto da arqueologia foi constituído, por um bom tempo, a partir do entendimento dicotômico sobre a vida, a exemplo da relação homem-caçador x mulher coletora. Apesar de as autoras reconhecerem que tem surgido, cada vez mais, uma arqueologia baseada em novos vieses de pesquisa, as dinâmicas “clássicas” ainda são bastante presentes nos estudos arqueológicos. Contudo, pesquisas estabelecidas a partir de referenciais teóricos que permitem compreender realidades fora desse dualismo tornam a arqueologia mais assertiva.

Segundo Tim Yates (1993 *apud* Rosemary JOYCE, 2005), uma das saídas para se livrar dessa análise viciosa seria perceber o corpo – enquanto objeto de estudo arqueológico – como um platô sem características, “liso”. Assim, o corpo deveria ser visto tal qual esse platô quando analisado arqueologicamente. Aos poucos se vai pintando-o, assim como aos poucos se atribui características aos corpos, sem pressupostos preestabelecidos. (Rosemary JOYCE, 2005).

A mesma atenção crítica pode ser aplicada aos objetos ao analisarmos a cultura material e demais tecnologias. Como indica Hannah Cobb (2006), não há uma natureza fixa das investigações tecnológicas; desse modo, deve-se analisar os objetos arqueológicos de forma não estritamente clínica. Para isso, a autora sugere uma pesquisa apoiada na arqueologia *queer*.

O estudo *queer*, segundo Richard Miskolci (2009), começou com a análise das sexualidades e da heteronormatividade⁵ e, mais tarde, passou a explorar outros campos, aumentando sua gama de possibilidades. A produção *queer* sublinha a centralidade dos mecanismos sociais relacionados à operação do binarismo para a organização da vida social, dando mais atenção crítica a uma política do conhecimento e da diferença. A teoria é capaz de construir críticas aos discursos hegemônicos, questionando as narrativas produtoras dos “saberes” por meio de uma metodologia desconstrutivista, que parte de uma desconfiança em relação aos sujeitos normatizados e hierarquizados (Richard MISKOLCI, 2009). Além disso, seu estudo aponta que identidades são inscritas a partir de experiências culturalmente construídas em relações sociais e que o êxito de investigações que busquem articular essas esferas dependerá do desenvolvimento de metodologias que analisem as interdependências entre as categorias.

Por isso, é fundamental ter em mente que a fluidez das identidades em outros contextos culturais nem sempre pode ser traduzida em assinaturas arqueológicas universais (James AIMERS; Dawn RUTECKI, 2016). A partir desse entendimento, surge uma nova maneira de construir uma arqueologia mais engajada criticamente. Contudo, ressalta-se que, ainda assim, arqueólogas e arqueólogos ainda não conseguem ultrapassar alguns limites, uma vez que estão presos aos próprios termos. A visão dos pesquisadores modernos sobre a possibilidade humana é inevitavelmente limitada por seus próprios preconceitos culturais e por sua experiência pessoal. Para contornar essa limitação, sugere-se incorporar uma pluralidade de perspectivas aos estudos arqueológicos (Mary WEISMANTEL, 2013).

Alison Wylie (em entrevista à Kelly KOIDE *et al.*, 2014) aponta que uma arqueologia engajada criticamente tem a capacidade de mostrar que as características essenciais

⁵ A heteronormatividade expressa as expectativas, as demandas e as obrigações sociais que derivam do pressuposto da heterossexualidade como natural e, portanto, como fundamento da sociedade. É criada para regulação e controle (Richard MISKOLCI, 2009).

do mundo contemporâneo – que tratamos como inevitáveis – não foram sempre assim. A autora também revela que há uma gama de modos de vida muito mais ampla do que havíamos imaginado (Kelly KOIDE *et al.*, 2014) Por isso, tratar tais “características essenciais” como mutáveis é uma feliz opção em interpretações arqueológicas.

O fato é que a arqueologia não deu conta de interpretar casos que fugiram explicitamente da ordem moderna científica, como os casos relatados por Mary Weismantel (2013). Um exemplo é o corpo enterrado em Vix, na França. Trata-se de uma “mulher” que atingiu *status* político senhorial, geralmente reservado para os homens – segundo a ótica normatizante. A arqueologia também não foi capaz de compreender e interpretar um indivíduo intersexo com *status* de líder religioso (xamã), em parte devido ao seu corpo “incomum”, que era pequeno, assimétrico e, principalmente, mas não inteiramente, feminino (Mary WEISMANTEL, 2013).

Além desses, há o caso da Señora de Cao, referente a uma pessoa de sexo feminino atribuído que era xamã e governante da civilização Mochica, que ocupou a região norte do Peru há mais de 1700 anos (Cátia SANTOS, 2018). O contexto funerário pertencente a essa pessoa situa-se no sítio arqueológico de Huaca Cao Viejo, dentro do Complexo Arqueológico El Brujo. Na mesma região, na pirâmide Huaca Cao Viejo, foi encontrada uma câmara funerária de adobe pertencente à época Mochica Tardia, com esqueletos de pessoas com sexo feminino atribuído que teriam sido sacerdotisas, segundo Cátia Santos (2018).

De acordo com Mary Weismantel (2013), esses casos estão longe de serem isolados, uma vez que a evidência que desafia os modelos normativos é global e se estende por toda a história humana. Dessa maneira, nota-se que existem outras formas de experiência que passam despercebidas pela arqueologia, justamente porque são procurados, no passado, comportamentos e práticas “familiares”. No entanto, esse exercício acaba nos afastando da possibilidade de compreender determinadas realidades a partir da percepção arqueológica.

Dito isso, vale lembrar que sexo e gênero têm sido questões centrais para a arqueologia nos últimos tempos, embora exista a possibilidade de estarmos perdendo tempo ao procurar essas categorias em outras culturas. A questão é que não é preciso apagar, em nossas hipóteses, a categoria, mas sim admitir que ela (como

conhecemos) possivelmente não faria sentido algum em outros contextos. Dessa forma, em vez de tentarmos encaixar – a todo custo – categorias distantes em populações passadas, talvez seja mais válido buscarmos em seus semelhantes outras categorias a serem investigadas.

Esse é o caso deste trabalho, que busca nas referências etnográficas indígenas novas possibilidades a serem incluídas nas reflexões sobre a população sambaqueira. A partir dos dados arqueológicos e das noções etnográficas, por exemplo, percebe-se que a questão etária e geracional é de fundamental importância para muitas culturas, como veremos no Capítulo 3. Diante disso, convém voltarmos aos dados arqueológicos, a fim de buscar respostas a partir das diferenciações etárias. Contudo, proponho buscar respostas a partir das experiências e da compreensão sobre o ciclo de vida nas culturas dos povos originários, e não nas diferenciações e na compreensão ocidental a respeito das classes de idade.

1.4 Revolução pela Teoria

Diante da exposição das reflexões propostas, torna-se possível mudar o viés do *modus operandi* da pesquisa científica e, sobretudo, da arqueologia por meio da compreensão do que é uma pesquisa crítica feminista e *queer*, como realizá-la e como incorporar a teoria à prática.

Para além da crítica feminista, compreende-se que a teoria *queer* – adquirindo seu significado a partir da sua relação de oposição à norma – levanta questionamentos objetivando perturbar o sistema (Thomas DOWSON, 2000). A teoria tenciona categorias e descentraliza perspectivas que partem de sujeitos fixos e centrados (Estevão Rafael FERNANDES; Fabiano GONTIJO, 2019). Conforme enfatiza Richard Miskolci (2009), os teóricos *queer* focam suas análises nos discursos produtores de saberes sexuais a partir do método desconstrutivista, desconfiando de sujeitos sexuais estáveis. Contudo, podemos utilizar a teoria para ir além dos saberes sexuais, uma vez que o locus de investigação pode abranger e questionar outros saberes. Por meio da teoria *queer*, é possível reconhecer outras formas de conhecimento e outras lógicas de representação, bem como eventualmente reconstruir algumas práticas das sociedades e das culturas (Chelsea BLACKMORE, 2011).

Para Larissa Pelúcio (2014), o pensamento *queer* é uma teoria de combate. A autora compreende a teoria *queer* como um espaço de luta política e como uma arena de

embate de ideias que procura enfrentar a naturalização de uma série de opressões. Segundo Estevão Rafael Fernandes e Fabiano Gontijo (2019), a pesquisa *queer* evita o enquadramento do nosso olhar, com o intuito de impedir que nossos pontos de vista se tornem restritos. Assim, concretiza-se a necessidade de se atentar a um contexto mais amplo. Utilizando esse escopo teórico, a arqueologia *queer* nos capacita a pensar o que é frequentemente impensável para produzir passados insólitos (Thomas DOWNSON, 2000).

Dessa forma, segundo Fabiano Gontijo e Denise Shaan (2017), é possível pensar as relações sociais de populações passadas a partir das perspectivas de idade, ocupação, *status*, etnia, religião, corporalidade etc., além de criar renovados mecanismos teóricos e metodológicos de pesquisa.

Assim como a teoria *queer*, a pesquisa feminista se soma de forma positiva a esse processo de desconstrução, em especial à arqueologia, possibilitando a observação de novos resultados. A tarefa feminista se inicia quando se percebe a diferença colonial e se resiste ao próprio hábito epistemológico de apagá-la, segundo Maria Lugones (2014). Desse modo, a arqueologia demarca as maneiras como diferentes formas de corporificação foram historicamente produzidas, reproduzidas e transformadas (Rosemary JOYCE, 2005).

A crítica feminista é capacitada a rever os dados de pesquisas já realizadas e complementar informações e hipóteses sobre certas realidades sociais, como sugerem Fabiano Gontijo e Denise Shaan (2017). Além disso, segundo Chelsea Blackmore (2011), a teoria feminista foi capaz de desempenhar um papel de suma importância na reformulação da prática arqueológica. Para além das perguntas que ela aceita que façamos, ela permite que empreguemos novas metodologias.

Partindo de uma perspectiva bastante próxima, Alison Wylie (em entrevista à Kelly KOIDE *et al.*, 2014) também afirma que o projeto feminista torna possível descobrir que seus próprios pressupostos estão errados, permitindo, assim, a expansão do escopo de investigação. Em razão disso, construir uma arqueologia feminista requer uma crítica das concepções bioessencialistas sobre a natureza fixa de certas categorias, uma vez que:

Não se pode perguntar diretamente aos sujeitos como é o mundo a partir da perspectiva deles, enquanto seres dotados de gênero, e tampouco se pode

presumir que seus sistemas de sexo/gênero sejam parecidos com aqueles aos quais estamos familiarizados. O que uma perspectiva feminista pode trazer é apenas uma consciência dessa contingência – um cuidado em não presumir que normas patentemente etnocêntricas e anacrônicas de sexo/gênero possam ser projetadas no passado. (Alison Wylie em entrevista à Kelly KOIDE *et al.*, 2014, p. 569)

Ainda que se reconheça que uma boa ciência é aquela que entende que as interpretações das pesquisadoras e dos pesquisadores sobre as possibilidades humanas são, inevitavelmente, limitadas (Mary WEISMANTEL, 2013), ressalta-se que é fundamental questionar o *modus operandi* da arqueologia.

Por isso, busco análises arqueológicas por meio do questionamento e da desconstrução das categorias e das metodologias naturalizadas no discurso acadêmico (Chelsea BLACKMORE, 2011) com base na teoria feminista e *queer*. Utilizar essas ferramentas teóricas e metodológicas para desconstruir os modelos tradicionais impostos à organização social sambaqueira me parece uma boa maneira de tornar mais justo o olhar sobre a população. Assim, talvez seja possível propor novas hipóteses para essa cultura, de forma semelhante ao que Chelsea Blackmore (2011) fez nos estudos sobre a população maia:

Como a discussão anterior demonstra, uma perspectiva *queer* não é limitada a questões de sexualidade e gênero. Embora eu espere que esta pesquisa eventualmente inclua tais análises, a teoria *queer* fornece uma estrutura para desconstruir os modelos tradicionais da organização social maia antiga. Em sua capacidade de desconstruir e desnaturalizar supostas oposições binárias, a teoria *queer* tem muito a oferecer à arqueologia. (Chelsea BLACKMORE, 2011, p. 89)

De forma semelhante, desafiando as hipóteses “tradicionais”, foram feitas importantes análises sobre as estatuetas femininas de Çatalhöyük, na Turquia. Carolyn Nakamura e Lynn Meskell (2009) se debruçaram durante décadas sobre essa sociedade e, ao analisarem as estatuetas, não induziram a pesquisa a uma ótica binária, isto é, não assumiram que todos os humanos são femininos ou masculinos. Desse modo, as categorias que elas utilizaram foram desenvolvidas a partir de diferenças observadas dentro do próprio *corpus* de figuras, e, por meio desse movimento, elas perceberam a ausência do binarismo de gênero.

Essa percepção só foi possível porque elas partiram de metodologias e teorias feministas capazes de desconstruir as suposições que haviam sido feitas anteriormente. Além disso, estudos bioarqueológicos encontraram um padrão semelhante de corpos sem gênero (atividades do cotidiano eram praticadas por todos; todos apresentavam o mesmo índice de mortalidade e morbidade e compartilhavam da mesma dieta). Da mesma forma, os enterros também não marcaram diferenciação a partir do sexo. Assim, concluiu-se que a ausência de gênero (como concebemos hoje) era uma característica estrutural da sociedade em Çatalhöyük.

Em vez de relacionar as estatuetas ao sexo, Carolyn Nakamura e Lynn Meskell (2009) identificaram que elas estavam representando a abundância de recursos naturais de determinados períodos. Desse modo, elas eram expressões corporais idealizadas que expressavam, para além de abundância, duração e memória, ao contrário da narrativa que reduzia as estatuetas de Çatalhöyük à representação de mulheres jovens, férteis e reprodutoras. Ou seja, as estatuetas não representavam corpos necessariamente femininos, mas sim fartura. Embora a ciência ocidental promova uma leitura sexualizada de corpos com seios, nádegas e barrigas grandes, nesse caso, tais partes do corpo expressariam, conforme já explicitado, abundância, duração e memória, tendo em vista que imagens de corpos maduros são sugestivas de longevidade, saúde, realização e *status* de ancião. Assim, concluiu-se que as figuras humanas representadas pelas estatuetas faziam referência aos corpos envelhecidos (Carolyn NAKAMURA; Lynn MESKELL, 2009), fugindo da normativa do que se esperava delas.

Além da conclusão acerca dos corpos envelhecidos, o estudo previu que é possível enxergar outras possibilidades interpretativas a partir dos estudos arqueológicos baseados e comprometidos com a crítica científica.

Logo, como visto anteriormente, estudos sobre ciência e tecnologia tornaram disponível o argumento muito adequado sobre a construção social de todas as formas de conhecimento, sobretudo sobre as formas e as narrativas científicas (Donna HARAWAY, 1995). Ainda que o exposto possa representar apenas um grão de areia, espera-se que, de alguma forma, as reflexões propostas por este trabalho se aproximem de uma renovação epistêmica.

Por isso, justamente na tentativa de construir uma análise feminista crítica à ciência, o recorte deste trabalho não prevê separar indivíduos femininos dos masculinos, pois,

conforme dito anteriormente, (1) as análises bioarqueológicas podem estar equivocadas; (2) o sexo biológico não está ligado ao gênero – tendo em vista que ambos são uma construção social; e (3) o gênero pode ser fluido ou até mesmo inexistente. Dessa maneira, separar “homens” e “mulheres” nas análises pode nos enganar ou obscurecer aspectos mais salientes da experiência incorporada compartilhada (Rosemary JOYCE, 2011).

Em relação ao item 2 da enumeração, sabe-se que estimar o sexo dos sujeitos não informa as concepções de gênero das populações e suas performances, assim, torna-se inconcebível estabelecer essas relações ao analisar sociedades não modernas e não ocidentais (Fabiano GONTIJO; Denise SHAAN, 2017). A fim de exemplificar, a partir da arqueologia, John Monaghan (2001) mostrou que as distinções de gênero não eram tão estreitamente alinhadas com o sexo – especificamente com a genitália – na antiga população Mixtec (Sul do México). Isto é, ainda que houvesse distinções de gênero, elas não estariam relacionadas ao sexo biológico, justamente porque este é uma criação ocidental.

Entretanto, simplifica-se o olhar e facilita-se o trabalho de interpretação ao atribuirmos gênero aos remanescentes ósseos passados. Esse dualismo binário pode não fazer parte – e provavelmente não fazia – das sociedades passadas, principalmente da população sambaqueira, tendo em vista que, como veremos adiante, não há distinção sexual entre os indivíduos no tratamento fúnebre.

A mesma reflexão também cabe à questão da classificação etária, isto é, interpretar e supor que indivíduos infantis (de outros contextos históricos culturais) partilhavam das mesmas experiências das crianças ocidentais não é concebível. Os entendimentos a respeito dos “mais novos” variam muito de período para período e de cultura para cultura, ou seja, o próprio entendimento sobre infância é mutável, e não fixo. Igualmente, a categoria “infância” também é uma construção social, datada em um período e um espaço específicos. Todavia, essa discussão será feita em outro momento, no Capítulo 3.

A maneira como pensamos sobre a experiência corporificada – incluindo as fases da vida (como veremos no Capítulo 3) – e sobre o que é natural, normal ou dado afeta nossa compreensão das experiências físicas das pessoas do presente (Rosemary JOYCE, 2011) e do passado. Entretanto, é possível fazer um esforço, a fim de não

rotular outros corpos, outras identidades e outras expressões, considerando que pessoas não são, e sim estão.

Na tentativa de fazer isso acontecer, sugere-se que uma pluralidade de perspectivas seja incorporada às análises sobre o passado. Mesmo que nosso escopo teórico não dê conta da totalidade da pluralidade, o esforço em tentar chegar ao maior número possível de possibilidades é absolutamente válido para as interpretações e para a ciência, de modo geral. Ainda que não existam armas metodológicas que inviabilizem por completo os vieses modernos na ciência (Alison Wylie em entrevista à Kelly KOIDE *et al.*, 2014), uma ciência feminista e crítica é capaz de obter resultados mais satisfatórios.

Nikki Sullivan (2003) enfatiza que “desconstruir o ‘não natural’ e o ‘natural’” é importante, pois permite reconhecer a construção de significado e identidade e, assim, começar a imaginar formas alternativas de pensar e de viver. Por isso, não se deve ler uma sociedade a partir de um olhar dicotômico hierárquico, pois, desse modo, segundo Maria Lugones (2014), realidades, vivências e experiências podem ser apagadas. Para evitar isso, podemos substituir o olhar estreito e redutor da variação cultural por um mais flexível e sutil (Mary WEISMANTEL, 2013).

Assemelhando-me à proposta de Donna Haraway (1995), entendo que podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver (tanto no registro arqueológico quanto na teoria e na prática). A arqueologia cumpre, sem dúvidas, uma função social e, principalmente por isso, deve ser responsável por aquilo que produz.

2 Em cena: Os Ciclos de Vida

Interpretar indivíduos como crianças, adultos ou idosos somente a partir da idade biológica e supor que eles expressassem e compartilhassem a mesma experiência e o mesmo entendimento moderno a respeito das fases de vida parece dificultar nosso trabalho de criar hipóteses possíveis a contextos não modernos, uma vez que todo saber é localizado (Donna HARAWAY, 1995), isto é, o conhecimento científico é situado no contexto histórico. Assim, propus, neste trabalho, uma crítica metodológica feminista e queer, aproximando-me da literatura etnográfica como instrumento para construir novas interpretações.

De forma semelhante ao que Vanusa Vieira (2021) procurou fazer ao investigar pesquisas arqueológicas com populações indígenas caçadoras-coletoras do passado, também suscito indagações acerca de como parâmetros calcados em modelos transculturais e universalistas podem ter distorcido ou limitado o entendimento a respeito de outras realidades contextuais. Desenvolver conhecimentos menos descritivos e mais interpretativos, sem ter que apelar para analogias descontextualizadas, parece ser uma feliz opção ao analisar os ciclos de vida.

De fato, muitas informações são obtidas sobre contextos indígenas a partir da materialidade, e, por meio dela, interpretações se tornam possíveis. Para somar ao repertório, utilizo literaturas etnográficas, a fim de assimilar outras percepções. Dessa forma, a discussão sobre ciclos de vida e a importância dos contextos funerários para identificar diferentes fases da vida (e do corpo) em sociedades indígenas do passado foi reservada a este capítulo.

2.1 Ato 3: E Existe Infância Fora da Modernidade?

É importante que nos atentemos ao fato de que, como vimos anteriormente, a modernidade construiu diversas categoriais sociais com o intuito de criar e embasar relações de poder. E, nesse universo de criações, as categorias de idade foram incorporadas. Entre essas categorias, uma delas tem, inclusive, data de nascimento. A infância, juntamente com a categoria de sexo dicotômico, foi criada, segundo Philippe Ariès (1978), especificamente na Europa, no fim da Idade Média. Segundo o autor, a ideia de infância e, sobretudo, o sentimento de infância são uma categoria estritamente ocidental que foi sendo construída ao longo do tempo. A noção de infância que permeia a lógica moderna é fruto dela própria, bem como seus objetivos.

Segundo Analedy Barbosa e Maria das Graças Magalhães (2013), a modernidade ocidental vem criando conceitos, modelos e práticas para a infância.

Mas, afinal, o que é ser criança? No pensamento moderno ocidental, as crianças são tidas como seres insuficientes, incapazes e dependentes. Cria-se, assim, uma falsa impressão de que pessoas mais novas são menos significativas na vida em sociedade, entendendo-se que elas não seriam capazes de tomar decisões e não teriam autonomia. Esse sentimento é criado em consequência da ampla importância dada à fase adulta e somente a ela.

No universo bibliográfico arqueológico, o cenário se assemelha a essa noção. Por muitas vezes, as análises são, inclusive, direcionadas por esse pensamento, como bem vemos no estudo de Andrea Lessa e João Medeiros (2001), em que estes analisaram as violências que acometiam a população sambaqueira de Cabeçuda (Santa Catarina) e Arapuan (Rio de Janeiro):

Apenas indivíduos adultos foram analisados, admitindo-se que a expressão da violência sobre crianças e adolescentes só seria observada em casos muito específicos de violência doméstica contra estes segmentos, ou em caso de guerra ou massacre. (Andrea LESSA; João MEDEIROS, 2001)

Isto é, presumiu-se que indivíduos que pertenceriam às supostas categorias de infância e adolescência partilhariam das mesmas experiências modernas impostas a elas. Fredrik Fahlander (2011) destaca que certas características das crianças, a partir da ótica moderna, são lidas como naturais, ou seja, as crianças são sujeitos passivos com determinadas características (por exemplo, a própria vulnerabilidade delas). Contudo, é fundamental não supor que a infância é universal e atemporal, segundo Phillipe Ariès (1978), visto que ela é definida como uma categoria social que produz e reconstrói a cultura em que está inserida (Natália STOFEL, 2013).

Tendo em vista que o contexto cultural é o principal ator na construção da categoria, pois é a partir dele que ela é moldada (Clarice COHN, 2013), não são as faixas etárias – os ciclos biológicos – as responsáveis pela sua criação, e sim as necessidades da sociedade. Por isso, quando nos referimos à infância, estamos nos referindo à lógica ocidental do conjunto de práticas estipulados. A infância não é uma fase natural da vida. Suas características foram atribuídas a ela, bem como os sentimentos e as relações associados a ela diferem de acordo com o contexto histórico e cultural.

O entendimento de ciclos biológicos como marcadores de etapas é a forma que o mundo moderno ocidental encontrou para se organizar, se sistematizar e se categorizar. Contudo, essa não é a única maneira de entender a infância, e sim somente uma das várias formas como ela pode se configurar. O arqueólogo Fredrik Fahlander (2011) salienta que é difícil encontrar crianças ou o próprio conceito de infância em contextos históricos recuados no tempo.

Papéis sociais desenvolvidos por crianças são diversos e múltiplos, e, como aponta Clarice Cohn (2005), “em outras culturas e sociedades a ideia de infância pode não existir, ou ser formulada de outros modos. O que é ser criança, ou quando acaba a infância, pode ser pensado de maneira muito diversa em diferentes contextos socioculturais”.

Por essas razões, é problemático levar o conceito de infância e as condutas preestabelecidas pela modernidade ao analisarmos contextos culturais não modernos, visto que isso simplificaria a complexidade social das populações antigas, segundo Fredrik Fahlander (2011). O autor propõe que pensemos em experiências infantis, em vez de em crianças, pois as individualidades carecem ser consideradas em nossos estudos. Ele também assinala que as histórias e as trajetórias de vida são muitas e heterogêneas e que não é possível reconhecer a ambiguidade social e a diversidade mantendo uma vaga distinção entre pressupostos dos comportamentos “esperados” das crianças, dos adultos e dos idosos pela lógica moderna e ocidental. Desse modo, torna-se imprescindível se desfazer da visão adultocêntrica em nossas análises sobre o passado e se afastar da fórmula já pronta quando voltamos a contextos culturais tão recuados no tempo.

2.2 O Início de Uma Nova Cena: O Começo da Vida pelas Etnografias Indígenas

A fim de elucidar que existem diferentes entendimentos sobre o que é ou não infância, busco, na literatura etnográfica, algumas percepções indígenas sobre essa categoria. Também recorro a elas em uma tentativa de encontrar outras percepções das categorias de idade que ajudem a orientar a discussão sobre os ciclos de vida no contexto sambaquieiro. Entende-se que a compreensão do que é – ou não – ser criança difere de acordo com o espaço e o tempo, dado que o conceito de infância é, por si só, uma construção social. Assim, constatou-se que os pensamentos indígenas

entendem as crianças de forma adversa ao prisma moderno ocidental – que torna as crianças dependentes físicas e emocionalmente, por essência.

Os Mbya Guarani, por exemplo, segundo Natália Stofel (2013), não dividem a vida em classes de idade, e sim em rituais de passagem. A autora, em um trabalho de campo etnográfico em Tekoá Porã (Rio Grande do Sul), trabalhou com as crianças e os adultos Mbya Guarani, com o intuito de entender os significados do cuidado infantil entre eles. Assim, observou-se que o primeiro ritual de passagem é a própria concepção de um novo ser, ainda no útero. A próxima fase da vida é marcada pelo nascimento da criança e pelos cuidados pós-parto, em que o corpo da criança e dos pais é construído. No primeiro banho, ocorre o nascimento social da criança. Antes do batizado, as crianças (*titis*, na língua Mbya Guarani) não têm a alma fixada por completo no corpo, e a maior preocupação é que o *nhe*“é (a alma divina, que mantém a conexão com o mundo celeste) se desprenda do corpo. Assim, há uma série de cuidados especiais e individualizados com essas crianças que se encontram na condição de *titis*.

A contar do momento em que a criança recebe sua palavra-alma (nomação), há uma ruptura de fases, uma vez que, agora, ela está pronta para ser inserida em uma condição mais coletiva na vida da comunidade. Essa inserção se dá por meio da nomação guarani, o *nimogaraí*. A partir desse instante, a criança terá um lugar entre os vivos, assumindo por completo a humanidade. Assim, é pelo rito de nomação que a criança é, primeiro, individualizada e, depois, agregada à sociedade.

Igualmente, Maria Aparecida Bergamaschi (2008) fez algumas observações e reflexões a respeito da infância Guarani entre os *Tekoá Anhetenguá*. A autora aponta que recriminações não são comuns na aldeia, pois os comportamentos e as características individuais das crianças são respeitados. Assim, constrói-se um respeito mútuo entre as pessoas que estão em diferentes fases da vida. Além disso, crianças pequenas são zeladas por todos da comunidade, que dedica uma atenção maior a elas.

Segundo Marcelo Laric (1993 *apud* Maria Aparecida BERGAMASCHI, 2008), os ciclos da vida Guarani são marcados por etapas, e, entre elas, há três que dizem respeito ao que chamamos de infância. A primeira se estende do nascimento até os 3 anos de idade, em que tudo é aprendido por meio da imitação. A segunda, dos 3 aos 6 anos,

diz respeito à curiosidade em relação às ações comunitárias. A terceira, dos 7 anos em diante, prevê uma maior participação – que se dá de forma gradativa – no meio social da comunidade. Ademais, as crianças Guaranis mantêm um eixo de ligação com o mundo espiritual e o mundo material, podendo, inclusive, ter relação com o mundo divino. Por essa razão, o tratamento dedicado a elas é diferenciado (Antonella TASSINARI, 2007).

Comumente, nas culturas indígenas, é observada a compreensão de que a transmissão dos saberes deve ser horizontal – e não hierarquizada, como sugere a modernidade. Entre os Galibi Marworno (Camila CODONHO, 2007), por exemplo, são as próprias crianças que ensinam umas às outras, a partir de uma perspectiva recíproca.

Em diversas lógicas indígenas, as crianças são as responsáveis por fazer a mediação das relações entre os vivos e os mortos, como é o caso da comunidade Maxakali (Miriam ALVAREZ; Kioko MAXKALI, 2004). Nela, há um ritual de iniciação em que encenações de crianças falecidas, representadas por crianças vivas ornamentadas, são recebidas por suas mães. Esse ritual é de suma importância na sociedade, e a iniciação de jovens só pode ser realizada por meio dele.

Uma lógica semelhante permeia a cultura Piaroa, segundo Antonella Tassinari (2007). Uma vez que os espíritos das crianças ainda não estão fixos no corpo, elas são capazes de manter conexões espirituais, e, devido a esse fato, o tratamento da comunidade para com elas é diferenciado. Entre os Kaingang, a importância dos bebês, segundo Hanna Limulja (2007), começa logo no início da vida; assim, recém-nascido e placenta recebem cuidado especial.

Roberto Sanches Sobrinho (2014), na tentativa de aprender a respeito da concepção de infância da comunidade *Sataré-mawé*, observou que o final da infância é marcado pelo Ritual Tucandeira⁶. Esse ritual é responsável por dividir dois mundos: o infantil e o adulto. É por meio desse rito de passagem que o menino se torna homem, aos 13 anos de idade. Já entre as mulheres, a passagem está ligada à primeira menstruação, independentemente da idade.

⁶ Ritual em que meninos colocam a mão em uma luva de palha trançada cheia de formigas Tucandeiras com os ferrões virados para dentro da luva. A mão é inserida na luva mais ou menos vinte vezes. Além disso, o ritual é marcado por testes de caça e purificação (Roberto Sanches SOBRINHO, 2014).

Antonella Tassinari (2007) indica que, entre a cultura Kayapó, as pessoas, assim como os corpos, são constantemente construídas, e são as crianças as responsáveis por buscar os saberes, e não o contrário – na visão adultocêntrica, é dever do adulto instigar e ensinar a criança. Assim, observa-se, nesse cenário, um exemplo dos malefícios de usar conceitos modernos em outros contextos, posto que as lógicas ocidentais são, frequentemente, inexistentes. Entre os Kayapó, existe uma lógica oposta à lógica moderna, pois são os pais que mudam de *status* quando o primeiro filho nasce. O mesmo acontece com os avós, ou seja, no caso deles, a partir do momento em que têm seu primeiro neto, seu *status* aumenta na comunidade, o que permite participar de diferentes segmentos sociais e ocupar um lugar de maior prestígio. Isto é, não são os filhos e os netos que herdam prestígio dos pais e dos avós, mas sim o contrário.

Segundo Maybury-Lewis (*apud* Antonella TASSANARI, 2007), entre os Xavante, a lógica de *status* herdado também subverte os pressupostos modernos, visto que são os filhos que representam o aumento do prestígio político do pai, ampliando seu poder na comunidade. Segundo o autor, os pais carregam seus filhos no colo com muito orgulho, pois, ao fazê-lo, também ostentam seu próprio *status*.

À vista disso, os Xavante e os Kayapó podem nos ajudar a pensar de forma diferente da qual fomos acostumados a enxergar – pela lente moderna – a respeito das relações entre os mais velhos e os mais novos. Foi construído, pelo ocidente, a noção de que os adultos estão, de forma natural, no centro da sociedade. São eles os responsáveis pelo funcionamento do sistema-mundo e, a margem deles, estão os mais novos e os mais velhos, sob constantes cuidados – pois, esses, requereriam tais cuidados devido suas fragilidades.

Observa-se, a partir dos exemplos mencionados, que a lógica adultocêntrica move as organizações sociais modernas. Por exemplo, como exposto anteriormente, na sociedade moderna ocidental, são os filhos que herdam o prestígio social dos pais. Contudo, ao sairmos dessa bolha, percebemos que essa relação não é natural, e sim naturalizada. Estando imersos no ambiente epistêmico moderno, nossa visão sobre os mundos se afunila. Por algumas vezes, é possível que diferentes práticas e experiências humanas que fogem do nosso conhecimento ou de nossa capacidade de imaginação passem despercebidas por nós.

Antonella Tassanari (2007) elencou algumas características que parecem ser comuns ao entendimento de infâncias indígenas – ainda que não haja um único modo de exercer a infância, visto que há diversas formas de entendê-la. Entre elas, estão a autonomia e a individualização das crianças, que contrariam o que a modernidade impôs à infância, ao passo que, de acordo com o pensamento moderno, elas são tidas como incapazes e vulneráveis. Além disso, há o reconhecimento de diferentes habilidades entre as crianças indígenas, o que diverge bastante da concepção ocidental, que frequentemente compreende as crianças como ineptas.

O reconhecimento das crianças indígenas passa também pela sua capacidade de (1) estabelecer conexões espirituais e (2) mediar diferentes grupos sociais (Antonella TASSANARI, 2007). Inclusive, uma grande parte da importância das crianças indígenas está diretamente ligada às funções de convergência que elas são capazes de criar. Entende-se que crianças são elementos-chave na socialização e na interação de grupos sociais. Segundo a autora, são reconhecidas, nas crianças, as potencialidades que as permitem ocupar espaços de sujeitos plenos e produtores de sociabilidade. De forma divergente, sabe-se que a modernidade tende a minimizar a relevância das crianças na sociedade.

2.3 Aos Mais Velhos, Benquerença ou Hostilidade?

O envelhecimento é um fenômeno natural e universal, mas a representação da velhice é culturalmente determinada. Assim, segundo Filipa Marques *et al.* (2015), torna-se de fundamental importância incorporar perspectivas transculturais, a fim de desafiar as visões dominantes do mundo ocidental.

Verifica-se, por meio de diversos dados, que a sociedade ocidental tende a segregar os mais velhos⁷. Por exemplo, houve um aumento de 33% na procura por asilos públicos somente nos últimos cinco anos no Brasil. Segundo Giorgia Cavicchioli e Vicente Vilargada (2021), o desamparo familiar cresce mais rápido do que a expectativa de vida (considerando que 60 anos é o período que marca o início da velhice no Brasil⁸). Em reportagem, Valter Alves, de 64 anos, afirma que “por causa

⁷ Reportagem sobre o abandono de idosos e o aumento da procura por casas de repouso no Brasil. Disponível em: <https://istoe.com.br/o-abandono-dos-idosos-no-brasil/>. Acesso em 13 de junho de 2022.

⁸ Reportagem sobre a alteração no período que marca a velhice no Brasil. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/624432-projeto-muda-de-60-para-65-anos-idade-para-pessoa-ser>. Acesso em 13 de junho de 2022.

da idade, as pessoas acham que você não consegue mais fazer as mesmas coisas” (Giorgia Cavicchioli e Vicente Vilargada, 2021). Como consequência disso, essas pessoas ficam à margem da sociedade.

Os estereótipos que envolvem a velhice são uma construção social, e, segundo Mariza Tavares (2017)⁹, o estereótipo prevalente – em um mundo responsável por colocar a juventude em um pedestal – é de que envelhecimento é sinônimo de decadência. Morte, custos, aposentadorias, netos e declínio físico e cognitivo são comumente associados à velhice de maneira demasiadamente pejorativa.

A fim de inspecionar o envelhecimento a partir de outras perspectivas culturais, buscou-se, na literatura etnográfica, outras percepções a respeito desse período. Percebeu-se, então, que, de forma contrária ao tratamento ocidental, as sociedades não modernas comumente tendem a tratar os mais velhos com respeito e admiração (Filipa MARQUES *et al.*, 2015).

Segundo Marina Marcela Herrero (2018), o velho indígena é fundamental para a sobrevivência e a continuidade dos povos. A autora afirma que os mais velhos são os guardiões, os transmissores dos valores, da identidade cultural e das tradições. Entre os Wayana, os Kalapalo e os Guarani, por exemplo, os mais velhos jamais representam um fardo a ser carregado pelos mais novos. Desse modo, eles formam parte indispensável do tecido social da comunidade e na organização dela.

Em estudo entre os Suyá, Anna Cruz Silva *et al.* (2007) observou que os mais velhos adquirem maior *status* nesse período da vida, se distinguindo das demais fases, inclusive, com grande participação dos processos decisórios e dos ritos cerimoniais. No mesmo estudo, os Kyikatêjê afirmaram à autora que o papel do mais velho na comunidade é resguardar a memória e a tradição e, principalmente, ensinar aos mais novos o modo de vida.

A mesma lógica perpassa outras comunidades indígenas. Na cultura Baniwa, por exemplo, segundo Guto Paschoal (2002), os idosos são extremamente importantes, principalmente devido aos conhecimentos espirituais desenvolvidos por eles, uma vez

⁹ Reportagem sobre o preconceito contra os idosos do jornal O Globo. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/blog/longevidade-modo-de-usar/post/preconceito-contra-os-idosos-tem-que-ser-combatido-em-quatro-frentes.html>. Acesso em 13 de junho de 2022.

que os xamãs mais influentes só atingem altos níveis de habilidades espirituais após longos períodos de experiência.

Diferentemente da faixa etária proposta pela modernidade atual (que identifica como idosos aqueles acima dos 60 anos), segundo Inês Castilho (2019), para grande parte dos povos indígenas, as pessoas com 45 anos já são consideradas anciãs. É a partir dessa idade que a função de transmitir experiências aos mais novos da comunidade se torna uma responsabilidade genuína. Além disso, a autora destaca que, nas culturas indígenas, não é esperado que os mais velhos cumpram os papéis destinados aos mais novos, não por esses povos considerarem os mais velhos incapazes de fazê-lo, mas sim porque eles já fizeram o bastante – isto é, já contribuíram para a sociedade. Assim, é dever dos mais novos acolhê-los, em forma, inclusive, de agradecimento. Sabe-se, igualmente, que o senso de coletividade é mais significativo nos contextos nativos. À vista disso, os mais novos atendem aos mais velhos, em prol do coletivo.

De maneira a elucidar, entendeu-se que a velhice, de acordo com as lógicas indígenas, é de acolhimento, respeito e escuta. E, de forma adversa, de acordo com as lógicas modernas, a velhice é um lugar de desamparo, desvalorização e marginalização.

2.4 Encenando As Estruturas Funerárias e as Distinções de acordo com as Etapas Da Vida

Como propõe Maria Dulce Gaspar (1995), entendo que os exemplos etnográficos demonstram que cada cultura elabora de maneira particular o destino espiritual e material dos mortos. Desse modo, a fim de estabelecer possíveis relações, busquei compreender as possibilidades culturais que estariam por trás dos arranjos sepulcrais do objeto de estudo deste trabalho com base nas leituras etnoarqueológicas.

Entendendo que os rituais de morte possivelmente representavam as práticas sociais da população, as etnografias de sociedades fornecem dados etno-históricos que possibilitam o estabelecimento de analogias e possíveis interpretações (Rafael DEMINICIS; Tiago MUNIZ; Carolina D'ALMEIDA, 2022). Dessa forma, as informações etnográficas deverão servir como base para hipóteses que podem ser confirmadas ou invalidadas pela evidência arqueológica. Assim como Felipe Beltrão *et al.* (2015)

propõem, destaco que o interesse em estudar o ritual funerário visa indicar a humanidade dos povos indígenas.

Sérgio Francisco da Silva (2008) assinala que as observações etnográficas oferecem aos arqueólogos a possibilidade de criar modelos de procedimentos e concepções para a interpretação de traços culturais sobre a morte. O autor buscou um apanhado de relatos etnográficos e, a partir dele, pôde observar que os costumes mortuários, em muitas sociedades, distinguem crianças de adultos. Além disso, ele constatou que, entre vários grupos, a deposição de recém-nascidos e crianças jovens é caracterizada pela ausência. O autor, no que se refere à última preposição, acredita que a ausência pode ser uma consequência da alta taxa de natalidade entre os povos indígenas não modernos. Contudo, como bem observamos a partir da literatura etnográfica apresentada no Tópico 3.2, na maioria das culturas indígenas, as crianças são tratadas, em vida, de forma especial. Possivelmente por essa razão, seus sepultamentos eram igualmente diferenciados, ainda que a diferença se dê pela ausência.

Entre os nandi, Nilo-hamitas da África Oriental (Ucko, 1969 *apud* Sérgio Francisco da Silva, 2008), os sepultamentos dos recém-nascidos e das pessoas muito idosas são divergentes dos sepultamentos dos adultos devido às associações sobrenaturais e espirituais que esses dois grupos expressam. Dessa maneira, os mais novos e os mais velhos compartilham de um tratamento distinto dos adultos e similar entre si.

Entre os Araweté, da Amazônia Oriental, no Brasil, as crianças pequenas são enterradas dentro de casa; já os adultos, longe dela (Viveiros de Castro, 1986). Os Chana, do delta do Rio Paraná, na Argentina, também enterravam as crianças de forma diferente dos adultos – elas eram inseridas em urnas cobertas de ocre e terra (Alfred Métraux, 1947 *apud* Sérgio Francisco da Silva, 2008). Os Jivaro, do Equador e do Peru, também utilizavam urnas funerárias apenas para as crianças (Alfred Métraux, 1947 *apud* Sérgio Francisco da Silva, 2008). De forma semelhante aos Araweté, os Macuní, de Minas Gerais e de Porto Seguro, enterravam as crianças nas cabanas, e os adultos, no mato, longe delas (Alfred Métraux, 1947; Curt Nimuendaju, 1963 *apud* Sérgio Francisco da Silva, 2008).

Entre os Kaingang de Palmas, descritos por Baldus (1979 *apud* Sérgio Francisco da Silva, 2008), o morto é considerado poderoso, justamente por ter constituído, em vida,

uma parte da comunidade. Além disso, o local destinado aos mortos representa a ligação entre o próprio grupo e a afirmação de ancestralidade.

Segundo Felipe Beltrão *et al.* (2015), entre os Apinayé, o cuidado com os mortos é influenciado pelo senso de coletividade do grupo. Entre os Tapirapé, apontam as/os autoras/es, a aplicação do urucu nos cabelos é realizada no rapaz durante sua iniciação na sociedade; na moça, quando cessa a primeira menstruação; e, no morto, durante o ritual funeral. Tais observações permitiram que eu pensasse na possibilidade de que esse ritual estaria marcando uma ruptura de fases, sendo destinado tanto para a iniciação da vida social quanto para o final/o recomeço do ciclo de vida.

Felipe Beltrão *et al.* (2015) também relatam que, quando a pessoa mais antiga entre os Aikewára morre, para que ela possa completar seu ciclo de vida, são necessários alguns cuidados funerários especiais. Já entre os Tembé, foi construída uma necrópole dedicada somente às crianças.

Sérgio Francisco da Silva (2008) ressalta que, em muitas sociedades, as crianças só eram consideradas totalmente humanas após determinada idade, e, pelo que observamos no Tópico 2.2, a ligação das crianças que ainda não têm sua alma fixada no corpo com o universo espiritual é altamente marcante. Da mesma forma, observou-se, a partir da discussão dos Tópicos 2.2 e 2.3 deste capítulo, que existem diferenças entre as fases de vida, marcadas, sobretudo, pelo início e pelo final dela. Notou-se, nos rituais funerários, o mesmo comportamento. Dessa maneira, foi possível observar que percepções muito semelhantes em relação ao ciclo de vida são comuns a lógicas nativas. Além disso, segundo Felipe Beltrão *et al.* (2015), um dado parece ser evidente: o cuidado destinado por diversas comunidades indígenas ao tratamento dado aos mortos. Desse modo, são marcadas questões com o estabelecimento de especificações funerárias diferenciadas, determinadas por demandas sociais, como a faixa etária.

A exemplo dos Kaiová (Guto Paschoal, 2002), que marcam um novo período de vida por meio do ritual de perfuração dos lábios dos meninos aos 8 anos de idade, percebe-se que, além das diferenças que marcam as rupturas de fases em vida, também há diferenciações que marcam os rituais da morte – isto é, as diferenciações a respeito dos entendimentos sobre os ciclos são marcadas nas estruturas funerárias. Com isso,

cabe a reflexão acerca das possibilidades de verificação desses contextos no registro arqueológico e se torna possível inferir certas práticas culturais e possíveis preceitos sociais.

Conforme é perceptível nos relatos etnográficos, em diversas estruturas funerárias, há nítida distinção nos sepultamentos das pessoas mais novas e mais velhas das comunidades. Na literatura etnográfica, notou-se que, em algumas culturas, os mais novos e os mais velhos são tratados – em vida – de forma diferente do restante da comunidade, bem como que essa diferenciação está relacionada à ligação espiritual que esses dois grupos podem ter.

A partir desses processos de reflexão acerca de alguns entendimentos que diversos povos originários têm a respeito de infância, é incontestável que a categoria “infância” estabelecida pelo prisma moderno e ocidental só faz sentido no seu próprio contexto. Fora dele, cabem outros entendimentos e outras lógicas que devem ser levados em consideração. Tendo em vista a importância do que os dados dos contextos funerários e as informações etnográficas são capazes de oferecer, pensou-se a respeito da população sambaqueira de Cabeçuda. Assim, foram utilizados os dados de seus sepultamentos e suas características para pensar a respeito das possíveis identidades culturais.

3 Em Cena: As Possibilidades a respeito da Lógica Sambaqueira Vistas por meio dos Corpos Pertencentes a Cabeçuda

Apesar de Cabeçuda ser um sítio arqueológico em estudo pela arqueologia brasileira há muitas décadas, existem questões antigas sem resposta e outras que apenas recentemente começaram a ser formuladas. Uma das questões que guiam arqueólogas e arqueólogos, inclusive a mim, é: por que é tão difícil identificar padrões nos sepultamentos sambaqueiros? Eles não existem ou estamos procurando de modo inadequado?

Alguns trabalhos atestaram que os sambaqueiros enterravam seus mortos com base na diferenciação sexual (p. ex., Marco Aurélio Nadal de MASI, 2012; Cláudia RODRIGUES-CARVALHO; Andrea LESSA; Sheila Mendonça de SOUZA, 2009). Afinidades biológicas como responsáveis pelos padrões de sepultamento, isto é, indivíduos de uma determinada área no sítio apresentarem uma afinidade biológica maior entre si do que em relação aos demais indivíduos, também ainda não foram comprovadas (Mercedes OKUMURA; Sabine EGGERS, 2012), apesar de serem uma possibilidade.

A fim de somar com o repertório de possibilidades a serem testadas, proponho pensar o sambaqui para além das normas ocidentais (assim como é proposto no Capítulo 2) e, a partir disso, buscar encontrar novas maneiras de compreender os arranjos sepulcrais. Destaco, de antemão, que o levantamento bibliográfico aqui feito não é demasiado extenso, pois o intuito não é produzir contribuições inéditas sobre sambaquis, mas pensar outros caminhos para a análise dos dados disponíveis. Baseado em teorias feministas e *queer*, e com apoio de etnografias indígenas, este estudo busca questionar algumas narrativas arqueológicas sobre sepultamentos sambaqueiros e propor outros olhares sobre os arranjos sepulcrais desses povos. Dessa forma, busquei analisar e comparar os corpos e os enxovais fúnebres de modo mais próximo dos entendimentos indígenas sobre ciclo de vida e suas fases.

É importante mencionar as informações disponíveis a respeito da expectativa de vida da população sambaqueira, posto que este trabalho pretende se debruçar nas diferentes fases de vida. De fato, a literatura específica já sugere que há diferenças de tratamento a partir das fases de vida. Para Marco Aurélio De Masi (2012), que se propôs a inferir o tipo de organização social da população do sambaqui de Rio

Vermelho II (SC), “para os caçadores coletores costeiros, gênero e idade são os determinantes principais nas práticas mortuárias, definindo-se sociedades tribais de baixa complexidade social”. Ainda que a maioria das conclusões do autor sejam atravessadas – uma vez que os dados de Cabeçuda e outros sambaquis não coincidem com a diferenciação por gênero, tendo em vista que esse conceito é estritamente ocidental –, a diferenciação por meio da idade, proposta por Marco Aurélio De Masi (2012), pode ser desenvolvida. Como visto, Castro Faria já havia notado na década de 1950 que existia uma distinção entre os sepultamentos dos infantes e os sepultamentos do restante dos indivíduos (Alejandra SALADINO, 2016). Rita Scheel-Ybert *et al.* (2020) igualmente relataram diferenciações entre os sepultamentos infantis e os demais em Cabeçuda.

Ainda que, por enquanto, não haja dados sobre expectativa de vida da população sambaqueira de Cabeçuda, Stephan Naji *et al.* (2022) identificaram que a maior taxa de mortalidade entre os adultos está entre 20 e 29 anos (mais baixo) e 40 e 49 anos (mais alto). E, entre todos os grupos, a mortalidade mais baixa está no grupo dos mais jovens, entre 15 e 19 anos, e dos mais velhos, acima de 70 anos. Além disso, é relatado que há uma quantidade bastante significativa de jovens adultos, e há uma notável ausência de indivíduos após os 60 anos. Além disso, Stephan Naji *et al.* (2022) e Luis Pezo-Lafranco *et al.* (2020) também constataram que faltam dados para avaliar a estrutura de óbitos na amostra de Cabeçuda.

O estudo de Luis Pezo-Lanfranco *et al.* (2020) aponta que os hábitos de desmame e dietas induzem a doenças que causam mortalidade nos primeiros anos de vida. Enquanto amamentação e desmame em períodos adequados melhoram a saúde do bebê, diminuindo a taxa de mortalidade, o desmame precoce resulta em saúde frágil e aumento da taxa de mortalidade durante os primeiros anos de vida.

Luis Pezo-Lanfranco *et al.* (2020) concluíram que os indivíduos de Jabuticabeira II (sambaqui da mesma região lagunar que se assemelha tanto no espaço-tempo como na monumentalidade), apresentavam deficiências na alimentação infantil. A partir disso, reflete-se que esse possa ser um dos motivos da grande quantidade de infantes que estavam morrendo, sobretudo os bebês, nos sambaquis da região lagunar de Santa Catarina. Assim, um possível desmame precoce e o déficit alimentar, como se apresentam nos dados, expõem uma possibilidade de interpretarmos a razão pela qual tantos bebês e infantes pequenos faleciam. Do mesmo modo, estima-se que

aqueles que morreram antes dos 3 anos de idade – idade média do desmame entre essa população – provavelmente passaram pelo desmame precoce. Contudo, as causas das mortes desses indivíduos – tanto de Jabuticabeira II quanto de Cabeçuda – ainda não são definitivas.

No que tange à resolução desse problema (expectativa de idade da morte), Luis Pezo-Lafranco *et al.* (2020) atestam que

Como falta um estudo demográfico detalhado em Jabuticabeira II e a idade média de óbito dos indivíduos de Jabuticabeira II é desconhecida, a idade de 35 anos foi arbitrariamente escolhida como ponto de corte para diferenciar “morte precoce” de “morte tardia”, assumindo que os Jovens Adultos (<35 anos) morreram em uma idade precoce inesperada. (p. 7, tradução nossa)

Ao passo que muitas pessoas morriam nos primeiros anos de vida, constatou-se que aquelas que sobreviveram a estresses recorrentes nas fases juvenis sobreviveriam com sucesso até idades mais avançadas (fase madura e anciã). Entretanto, mesmo diante desses resultados, Luis Pezo-Lafranco *et al.* (2020) afirmam que é necessário um estudo demográfico detalhado em Jabuticabeira II, e, por isso, a idade média de óbitos dos indivíduos é desconhecida – coincidentemente, o mesmo acontece para o sambaqui de Cabeçuda.

Isto é, não se sabe a expectativa de vida sobre a população sambaqueira, segundo Luis Pezo-Lafranco *et al.* (2020) e Stephan Naji *et al.*, (2022), as médias de idade ainda carecem investigação. Por esse motivo, lido com as idades (e os agrupamentos a partir delas) relacionando eles às diferenças nos acompanhamentos funerários percebidas pelas diferentes fases da vida.

3.1 Ato 4: De Palanque! De Onde Vieram os Dados – Bibliografando-se

As informações contidas nos próximos parágrafos são referentes aos indivíduos recuperados por Castro Faria e Museu Nacional/Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE). Elas foram retiradas da dissertação de mestrado da Alejandra Saladino (2016), apresentada no Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu Nacional. Seis indivíduos (30, 16, 31, 28, 16.2 e B2) foram recuperados por Castro Faria e revisitados por Daniela Magalhães Klokler (2016). Apenas um indivíduo (sepultamento P7) descrito na dissertação foi recuperado pelas intervenções do Museu Nacional entre 2010 e 2012. Há também um indivíduo (sem numeração na bibliografia, então denominei-o indivíduo 2) descrito na dissertação que

não foi possível inferir se foi recuperado nas intervenções da década de 1950 ou nas intervenções da década de 2010.

Assim, totalizam-se oito indivíduos (30, 16, 31, 28, 16.2, p7, 2 e B2) descritos e retomados por Alejandra Saladino (2016).

Ressalta-se que Alejandra Saladino (2016) teve acesso ao acervo da coleção do Museu Nacional e aos cadernos de anotações de Castro Faria que estão, atualmente, sob responsabilidade do Arquivo de História da Ciência do Museu de Astronomia e Ciências Afins (MAST). O acesso à documentação de campo de Castro Faria é extremamente difícil e nunca foi consolidado (Alejandra SALADINO, 2016), e, em meio a pandemia de Covid-19, a possibilidade de acessá-la se tornou ainda mais árdua.

Como dito na introdução deste trabalho, todas as coleções relacionadas às estruturas funerárias recuperadas pelo Museu Nacional faziam parte do seu próprio acervo. As atividades realizadas nas campanhas de 2010 a 2012 foram registradas no Relatório de Pesquisa de Campo do Projeto de Pesquisa do Museu Nacional. Contudo, infelizmente, tanto as coleções resgatadas do sítio quanto o Relatório de Pesquisa realizado em campo foram perdidos durante a tragédia que acometeu o Museu Nacional em 2018.

Devido à dificuldade de acesso aos cadernos de campo de Castro Faria e às perdas ocasionadas pelo incêndio no Museu Nacional, as fontes apresentadas neste trabalho são fontes secundárias.

Segundo Alejandra Saladino (2016), o relatório era absurdamente bem detalhado e preciso em relação às informações. Além disso, o material continha o registro de 37 estruturas funerárias. A campanha realizada na década de 2010 pautou as seguintes informações como base para a organização das fichas: tipo de sepultamento, posição e deposição do corpo, localização, idade aproximada, estado de conservação, descrição acerca da dentição e presença de complementos funerários.

Aqui, cabe salientar que o *locus* 1 – escavado nas intervenções de 2010 a 2012 – e o *locus* 6 – que será tratado adiante – são os mais próximos um do outro em relação à distância espacial. Além disso, foram encontrados materiais líticos em todos os níveis em ambos. Nestes, os adornos em concha aparecem majoritariamente em infantes. Tendo em vista as semelhanças entre esses dois *locus*, como Renata Estevam da

Silva (2020) assinala, teria sido absolutamente relevante os dados originais da intervenção sobre o *locus* 1 para o enriquecimento desse trabalho. Porém, os relatórios queimados durante o incêndio do Museu Nacional ainda estão sendo reorganizados e pretende-se torná-los acessíveis nos próximos meses (Rita SCHEEL-YBERT, comunicação pessoal, 2021).

Uma vez que não é possível, nesse momento, acessar as informações referentes ao *locus* 1, voltemo-nos a coleção de Castro Faria – através do trabalho de Alejandra Saladino (2016) – e à coleção do GRUPEP, tratada no próximo parágrafo.

Dessa forma, o restante dos indivíduos que foram analisados nesse trabalho são os dezessete (sepultamentos: 24, 23, 25, 3, 9, 13, 5, 11, 20, 6, 12, 21, 8, 7, 16, 15 e 10) que Renata Estevam da Silva (2020) apresenta em sua dissertação de mestrado, apresentada ao Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Ela descreveu todas as fichas de campo feitas pelo GRUPEP-Arqueologia da UNISUL, em 2012 – realizada a partir de uma arqueologia preventiva – transcrevendo os relatórios e corrigindo os eventuais equívocos deles. Desse modo, foi realizado, por ela, a transcrição da documentação original de campo, a partir do relatório da pesquisa organizado por Deisi Farias (2014 *apud* Renata Estevam da SILVA, 2020).

A documentação primária trabalhada por ela foi produzida pelo projeto “Diagnóstico Arqueológico Pré-Histórico, Histórico e Subaquático na Área de Duplicação da BR 101, Trecho Ponte de Cabeçadas, Laguna/SC”, realizado em 2012. O salvamento foi realizado pela equipe do GRUPEP-Arqueologia da UNISUL, em parceria com MAE/USP e Museu Nacional/UFRJ. Foi incluído nas análises fotos, croquis, perfis, descrições, fichas e cadernos de campo. Dessa forma, Renata Estevam da Silva (2020) pôde trabalhar com os dados primários das estruturas funerárias que se encontravam no *locus* 6 do sítio, recuperados pelo GRUPEP.

Ressalta-se que o *locus* 6 trata-se de uma área de 50m², os quais 20m² foram escavados, e a escolha do *locus* se deu, pois, o sambaqui seria afetado pela duplicação da BR 101, que previa a construção da ponte Anita Garibaldi. Ademais, todos os sepultamentos estão concentrados – e sobrepostos – nessa área que dispõe cerca de 20m². Renata Estevam da Silva (2020) constata que eles parecem formar um semicírculo com a parte externa do arco mais próxima a parte do sítio que não foi escavada.

Assim sendo, foram estabelecidas as seguintes datas: 2756 – 2895 cal. AP e 2797-3003 cal. AP. Salienta-se que, somente foi disponibilizado as datações dos indivíduos 5 (2797-3003 cal. AP), 15 (2859-3065 cal. AP) e 20 (2756-2895 cal. AP), já as datações para os demais indivíduos mantem-se indisponíveis. Dessa forma, as datações dos indivíduos deste *locus* se tornam 500 anos mais antigos dos que os escavados por Castro Faria (Renata Estevam da SILVA, 2020), como veremos adiante. Perguntei-me se a distância temporal poderia influenciar demasiadamente nas minhas investigações comparativas, contudo, uma vez que me proponho a pensar em outras possibilidades de análise a partir de outras metodologias, trazer novos dados sobre os sambaquis, como anteriormente posto, não se torna fundamental nesse primeiro momento.

Além do mais, ainda que haja diferenciações nos sepultamentos estudados por Castro Faria (Museu Nacional) e GRUPEP, fica indicado que a “manutenção de um espaço funerário comum para indivíduos de diferentes idades, inclusive crianças e neonatos, e uma forte concentração de oferendas funerárias, em especial ocre e adornos em conchas, principalmente em sepultamentos infantis se mantem ao longo do tempo” (Rita SCHEEL-YBERT *et al.*, 2020, p. 192). Devido aos processos culturais de longa duração, entendeu-se que seria frutífero continuar as comparações entre os indivíduos.

Os dados referentes aos acompanhamentos funerários e demais informações sobre os sepultamentos foram retirados das bases bibliográficas aqui anteriormente expostas, as dissertações de mestrado de Alejandra Saladino (2016) e da Renata Estevam da Silva (2020).

Da dissertação de Alejandra Saladino (2016) obteve-se as informações a seguir: 6 indivíduos infantes (30, 16, 16(2), 31, 28), sendo que 1 deles será tratado por essa pesquisa como possível maduro (P7), e é o único que pertence a coleção da década de 2010 do Museu Nacional; e 2 indivíduos sem identificação da idade (2 – numeração minha – e B2). Sendo assim, 7 indivíduos foram estudados por Castro Faria (1950) e revisitados por Daniela Klokler (2016) e um (P7) estudado pela equipe do Museu Nacional (2010-2012). Castro Faria escavou o topo do sítio, ou seja, os indivíduos recuperados por ele são do período mais recente de ocupação. Referentes a datação direta de alguns sepultamentos estabeleceu-se o período de 2300-1500 cal AP (Rita SCHEEL-YBERT *et al.*, 2020). Já a campanha mais recente do Museu Nacional,

trabalhou na base do sítio, assim, as datações para essa coleção são de 5000-3500 cal AP, contudo, vale lembrar que nesse trabalho somente será tratado um indivíduo pertencente a esta coleção.

Em relação aos dados retirados da dissertação de Renata Estevam da Silva (2020), obteve-se as seguintes informações: 3 indivíduos intrauterino ou recém-nascido, 10 indivíduos maduros (de 8 a 40 anos), 3 indivíduos maduros mais velhos (mais de 45 anos) e 1 indivíduo de idade não identificada, totalizando-se 17 indivíduos recuperados no sítio. Toda a coleção foi recuperada pela equipe do GRUPEP-UNISUL, em 2012, e as datações obtidas a partir dessa campanha são de 2756-3003 cal AP, conforme a Tabela 1.

Tabela 1: Datação dos indivíduos do *locus* 6 (pertencentes à coleção GRUPEP/INISUL) do sambaqui de Cabeçuda.

<i>Indivíduo</i>	20	5	15
<i>Datação</i>	2756-2895 cal. AP	2797-3003 cal. AP	2859-3065 cal. AP

Destaca-se, primeiramente, que as informações utilizadas são, em muitos casos, diferentes entre si, pois, como são utilizadas duas fontes de abastecimento de dados e cada fonte tem seu interesse próprio de pesquisa, a quantidade de informações e a qualidade delas divergem entre si. Dessa forma, todos aqueles sepultamentos relatados por Renata Estevam da Silva (2020) são descritos minuciosamente; já os sepultamentos tratados por Alejandra Saladino (2016) são frequentemente menos especificados. Assim, aqui serão tratadas todas as características disponíveis para os sepultamentos, embora algumas sejam mais completas do que as outras, isto é, por vezes, faltam informações nas bibliografias consultadas. Por exemplo, os sepultamentos que foram retirados do trabalho de Alejandra Saladino (2016) não contêm os níveis das camadas nas quais os indivíduos estavam inseridos e sim eventualmente a profundidade (ainda que não tenham em todos os sepultamentos); em contrapartida, os indivíduos tratados por Renata Estevam da Silva (2020) têm seu nível das camadas arqueológicas estabelecido. Dessa maneira, as informações que constam nesse trabalho são as que foram informadas pelas dissertações.

Além disso, cabe ressaltar que, no decorrer das próximas páginas, durante a exposição dos acompanhamentos funerários dos indivíduos sepultados, algumas

características e alguns nomes de materiais líticos serão listados, contudo, ressalto que há uma ausência de explicações específicas a respeito desses artefatos nas fontes-bases consultadas ao longo esta pesquisa. Assim, foi incluído o advérbio latino *sic* ao lado de todos aqueles objetos que não foram identificados ou explicados. Ademais, não foi possível incluir imagens neste trabalho, uma vez que utilizo mais de uma fonte bibliográfica, e, por isso, as especificidades das imagens, bem como sua utilização ou não, foram conduzidas de acordo com as escolhas das autoras. Assim, para não correr o risco de tornar desiguais as comparações, optei por não incluir imagens, tendo em vista que elas estariam presentes somente em alguns sepultamentos, e não em todos.

A fim de comparar os sepultamentos do sítio entre si, em busca de eventuais arranjos ou composições de sepultamentos, tomou-se por referência as informações presentes nas etnografias indígenas a respeito do ciclo de vida, como discutido no capítulo anterior.

Alejandra Saladino (2016) havia constatado – bem como Renata Estevam da Silva (2020) – que os estudos das práticas mortuárias sambaquieiras são um grande desafio. Apesar de todos os esforços feitos, por diferentes grupos de pesquisadores em diferentes períodos da história, as autoras evidenciaram a falta de descrições arqueográficas completas e detalhadas dos contextos funerários de Cabeçuda. Contudo, apesar do uso de diferentes fontes, construídas com intenções diferentes, foi feito um esforço para que o maior número de informações possíveis fosse anexado ao banco de dados, como antes exposto.

Destaca-se que, a partir do momento em que é feita uma pesquisa a partir de dados bibliográficos já publicados, alguns pontos devem ser esclarecidos. Entre eles, a existências de algumas variáveis em relação as especificidades das informações sobre as estruturas funerárias. As maiores causas dessas variáveis são (1) o período em que foram descritas, (2) o compromisso de detalhamento e especificações, (3) as circunstâncias variantes (questões geracionais de quem escreve, década que foram obtidos os resultados, tecnologia de pesquisa etc.) e o (4) interesse de pesquisa de quem fez as identificações. Mesmo assim, é feito um esforço a fim de otimizar as informações requeridas para as análises aqui propostas.

Ainda que existam diferenças de idade nas datações das áreas escavadas, Renata Estevam da Silva (2020) atesta que há permanências constantes nos dois períodos – mais tardio e mais recente – dessa forma, entende-se que, possivelmente, as práticas sociais e culturais permaneceram em períodos de longa duração. Assim, nesta pesquisa, são estabelecidas comparações entre estruturas funerárias de *locus* diferentes, de acordo com a Tabela 2.

Tabela 2: Datações disponíveis para as três intervenções arqueológicas no sambaqui de Cabeçuda.

	Museu Nacional (2010-2012)	GRUPEP/UNISUL (2012)	Castro Faria (1950)
Coleção			
Datação	5000-3500 cal AP	2756-3003 cal AP	2300-1500 cal AP

3.2 Diferenciações e Arranjos Sepulcrais Observados pela Literatura nos Contextos Funerários em Cabeçuda

Segundo levantamento feito por Alejandra Saladino (2016), não há diferença entre os sexos ao que se refere a presença de adornos em conchas (na coleção recuperada por Castro Faria). Renata Estevam da Silva (2020) também constata que não há diferenciação de sexo na quantidade de indivíduos femininos e masculino sepultados, existem, aproximadamente, 50% de cada no *locus* 6.

Para além de Santa Catarina, Eliana Escórcio e Maria Dulce Gaspar (2005) também buscaram investigar diferenciadores sociais e de sexo nos sepultamentos de alguns sambaquis do Rio de Janeiro. Tal qual Cabeçuda, não obtiveram resultados que comprovassem tais diferenciações.

A respeito das características gerais de Cabeçuda, conforme discussões na bibliografia consultada, não foi possível ver diferenciação nos sepultamentos a partir da sexuação do corpo. Não há distinções nos sepultamentos entre indivíduos femininos e masculinos, mas, segundo Rita Scheel-Ybert *et al.* (2020), há uma distinção explícita entre os sepultamentos de indivíduos bebês e infantes e os demais. Nas análises feitas na década de 1950 por Castro Faria (*apud* Alejandra Saladino, 2016), o autor relata que há uma maior frequência de adornos em conchas entre os infantes. O mesmo relato foi encontrado no estudo de Sheila Mendonça de Souza (1991). Em relação aos adornos em conchas, cabe salientar que as bibliografias consultadas mencionam ora contas em concha e ora somente adornos (sem precisar

de que tipo). Ao fim, compreendi que seria melhor colocá-los todos em uma mesma categoria: “adornos em concha” (ainda que durante o texto eu os especifique tal qual as bibliografias os descrevem).

Segundo as expedições da década de 2010 (Museu Nacional), as contas em conchas só estariam presentes nos sepultamentos dos infantes, porém Castro Faria (1959 *apud* Renata Estevam da SILVA, 2020) relatou que contas também foram encontradas com os adultos. Contudo, não se pode descartar a possibilidade de os adornos em contas encontrados em sepultamentos múltiplos terem sido originalmente acompanhamento fúnebre de neonatos (Renata Estevam da SILVA, 2020). Bebês recém-nascidos podem não ter sido identificados nas intervenções da década de 1950 devido a suas pequenas estruturas ósseas, que facilmente se confundem, na evidência arqueológica, com material faunístico (Daniela KLOKLER, 2016).

Segundo Rita Scheel-Ybert *et al.* (2020), a manutenção de um espaço funerário comum para indivíduos de diferentes idades, inclusive crianças e neonatos, e a forte concentração de oferendas funerárias, em especial ocre e adornos em conchas (pingentes e contas de colares), principalmente em sepultamentos infantis, parece ter se mantido ao longo do tempo no sambaqui de Cabeçuda. Isto porque, ainda segundo as autoras, tais aspectos se destacam como elementos comuns entre as diferentes fases do sítio.

Assim como Maria Dulce Gaspar, Maria Luiza Heilborn e Eliana Escórcio (2011) entendem que a diferenciação de gênero é produto da cultura e não de um substrato natural, pensar em diferenciações etárias a partir da experiência moderna para os sambaquis não é justificável, uma vez que as diferenciações etárias também são produto da cultura. Contudo, a questão é que parecem existir diferenciações etárias nos sambaquis pelo que se percebe a partir dos tratamentos funerários, porém divisões etárias a partir das lógicas indígenas que serviram como base e direcionamento para a interpretação sobre as normas sociais da população sambaquiteira, e não os entendimentos a respeito de idade e condutas baseados nos preceitos ocidentais do que é ser criança (e a partir de que idade), adulto e idoso.

Em relação aos arranjos percebidos em Cabeçuda, Renata Estevam da Silva (2020) menciona que os sepultamentos fletidos são de indivíduos mais velhos; as sepulturas múltiplas possuem um indivíduo mais velho do sexo feminino, acompanhado de

outro(s) mais novo(s); os acompanhamentos funerários líticos estão associados a indivíduos mais novos, quanto mais jovem o indivíduo no sepultamento, maior a quantidade de lítico associada (ainda que não seja informado a quantidade); e os acompanhamentos funerários malacológicos estão associados aos indivíduos infantis.

A fim de interpretar os dados, mas, antes, a fim de justificar a necessidade de nos desfazermos das categoriais modernas para pensar a população sambaqueira, trago o resultado da pesquisa de Cosimo Posth *et al.* (2018). Análises de DNA permitiram concluir que indivíduos do sambaqui Jabuticabeira II (2000 AP) tinham genes semelhantes aos genes dos atuais Kaingang (pertencentes ao grupo Je). Com isso, sugeriu-se que esses dois grupos compartilham específicas afinidades genéticas.

Tendo isso em vista, por que há a tentativa frustrada de assemelhar a população sambaqueira às normas modernas e ocidentais? Justifica-se, mais uma vez, o porquê de se aproximar das realidades nativas para entender as práticas da população sambaqueira, entendendo que não existe razão para usar padrões ocidentais na realização de tais análises, uma vez que a própria genética nos mostra uma evidente ligação dos sambaqueiros com os povos indígenas atuais. Ainda que os dados obtidos não tratem do sítio aqui posto para discussão, entendeu-se que é mais válido aproximar-se da lógica nativa do que de uma lógica distante para investigar as práticas da população de Cabeçuda.

3.3 Os Arranjos Sepulcrais em Cabeçuda

Foram analisadas informações sobre 25 indivíduos sepultados no Cabeçuda com as seguintes idades atribuídas: três intrauterinos ou com até três meses de vida; três pessoas de 4 a 7 anos; duas identificadas apenas como infantes sem idade precisada, 11 pessoas de 8 a 40 anos, três pessoas com mais de 45 anos, três pessoas com idade não precisada (nem ao grupo etário que teria pertencido). Dentre esses indivíduos, 5 foram classificados como masculinos, 7 como femininos e 13 não tiveram o sexo determinado. A amostra foi reduzida a 25 indivíduos devido às atuais limitações impostas pela impossibilidade de acesso à documentação primária de Cabeçuda.

Para construir a Tabela 3, que serviu como banco de informações para este estudo, todas as informações disponíveis foram elencadas a fazer parte da síntese de conteúdo. Dessa forma, foram assinaladas as seguintes descrições dos sepultamentos: o número do indivíduo ou sepultamento, o *locus* em que ele se

encontrava, se era feminino, masculino ou sexo não identificado, se era maduro ou infante, a idade, o tipo de sepultamento (primário ou secundário), a posição do corpo, e se tratava-se de um sepultamento individual ou coletivo. Já em relação aos acompanhamentos, foram descritos nos termos descritos pelas autoras das dissertações consultadas: fogueira, ocre, material lítico, adornos em concha, artefatos não líticos (como artefatos construídos em ossos, por exemplo), carvão, fauna e malacofauna.

Dessa maneira, a síntese da Tabela 3 tem o intuito de sistematizar os sepultamentos, suas características e suas informações, a fim de facilitar a leitura e a compreensão dos dados que serão dispostos adiante.

Tabela 3: Informações dos sepultamentos dos 25 indivíduos analisados pertencentes ao sambaqui de Cabeçuda.

Descrição Geral					Acompanhamentos							
Indivíduo	Sexo	Idade	Posição do corpo	Individual ou Coletivo	Fogueira	Ocre	Material lítico	Fauna	Malacofauna	Adornos	Artefatos	Carvão
30	NI	infante*	NI	I						x		
24	NI	36 semanas (IU) - 1 mês (RN)	NI	C (junto ao 5 e 25)		x				x		
23	NI	30 dias	DD	I	x	x	x	x	x	x		
16	NI	bebê	NI	C (junto ao 16.2)						x	x	
25	NI	1 - 3 meses	NI	C (junto ao 5 e 24)		x				x		
31	NI	4 anos	NI	C						x		
28	NI	7 anos	NI	I						x		
16.2	NI	7 anos	NI	C (junto ao 16)						x	x	
P7	NI	8 anos	DD	I		x		x	x	x	x	x
3	NI	9 anos	DD	I	x	x	x	x	x		x	x
9	NI	9 - 12 anos	DD	C (junto ao 10)		x	x	x	x			
13	M	14 anos	DD	C (junto ao 12 e 8)	x	x	x	x	x			x
5	F	15 - 17 anos	DD	C (junto ao 24 e 25)	x	x	x	x	x	x	x	x
11	NI	16 - 18 anos	DD	I	x	x	x	x	x			x
20	F	19 - 25 anos	DV	I		x		x	x			x
6	M	25 - 30 anos	DV	I		x	x	x	x			x
12	F	25 - 30 anos	DD	C (junto ao 13 e 8)	x	x	x	x	x			x
21	M	25 - 35 anos	NI	C (junto ao 7)	x	x	x		x			
8	F	30 - 40 anos	DV	C (junto ao 12 e 13)		x	x	x	x			x
7	F	> 45 anos	DLE	C (junto ao 21)	x	x	x	x	x			x
16	M	> 45 anos	DLD	I	x		x	x	x			x
15	M	> 50 anos	DLE	I	x		x	x	x			x
2	F	NI	DV	I								
B2	F	NI	NI	I					x	x	x	
10	NI	NI	DD	C (junto ao 9)	x	x	x	x	x		x	x

*NI = Não Identificado, M = Masculino, F = Feminino, IU = Intrauterino, RN = Recém-nascido, DD = Decúbito Dorsal, DV = Decúbito Ventral, DLE = Decúbito Lateral Esquerdo, DLD = Decúbito Lateral Direito, I = Individual, C = Coletivo.

Cabe salientar que considereei fauna e malacofauna elementos de comparação válidos devido ao fato de que, segundo Daniela Klokler (2014), os materiais faunísticos encontrados nas estruturas funerárias e nas camadas de cobertura – grande quantidade de ossos de peixes juntamente com conchas – possivelmente fizeram parte de festins fúnebres e foram depositados de maneira intencional ao sepultamento. Conchas de moluscos, principalmente berbigões, são considerados, para além de material construtor, correspondentes de resíduos de banquetes funerários (Daniela Klokler, 2016). Juntamente com os restos faunísticos (escolhidos para estarem ali), as conchas de molusco fazem parte do processo de sepultamento. Assim, por considerar que os restos alimentares, os restos faunísticos e o material construtivo são possíveis resquícios dos festins fúnebres (Daniela Klokler, 2016), optou-se por tratá-los como categorias de análises.

Tendo justificado o motivo pelo qual utilizei as categorias de análises mencionadas, pôde-se avançar em algumas questões gerais a partir das informações reunidas. Procurei, na etnografia, explicações para as diferenças observáveis nos conjuntos de sepultamentos. Destaco que a pesquisa foi guiada pelo ciclo de vida, de forma que as análises começaram pela primeira fase da vida, partiram para a velhice e, por fim, chegaram ao período entre as fases da vida, isto é, a fase madura.

3.3.1 O Início do Ciclo da Vida

Avançando nas comparações entre os sepultamentos de Cabeçuda considerados infantis na bibliografia consultada, notei que enterramentos de pessoas entre 0 e 7 anos se assemelham entre si, enquanto se distinguem dos demais sepultamentos. Há, inclusive, razões para avançar em uma possível diferenciação interna a esse grupo de 0-7 anos, como se verá adiante.

No total são oito enterramentos¹⁰, todos eles acompanhados de adornos em concha. A posição do corpo não foi identificada em quase nenhum desses indivíduos devido ao tamanho dos esqueletos. Observa-se que 75% desses enterramentos pertenciam a sepultamentos coletivos e 25% a sepultamentos individuais, isto é, a preferência parece ser por sepultamentos coletivos.

¹⁰ Ressalta-se que os indivíduos dos sepultamentos 30, 16, 16 (2), 31 e 28 foram estudados por Castro Faria e enumerados por ele (Alejandra SALADINO, 2016). Já os indivíduos 23, 24 e 25 foram enumerados pelo GRUPEP (Renata Estevam da SILVA, 2020). Ademais, destaca-se que não foi possível atribuir sexo a nenhum infante devido às condições taxonômicas.

Duas das pessoas mais novas analisadas – identificadas como indivíduo 24¹¹, de 36 semanas (intrauterino) a 1 mês de vida, e indivíduo 25, de 1 a 3 meses de vida –, pertencem a um sepultamento coletivo (junto com o indivíduo 5, de 15 a 17 anos), com ocre em toda a estrutura e artefato em osso cetáceo polido e 27 adornos feitos em valvas de *Anomalocardia flexuosa* perfuradas (pingentes) (pertencente à coleção do GRUPEP analisada por Renata Estevam da Silva, 2020).

Já a terceira pessoa mais nova é o indivíduo 23¹², com 30 dias de vida, em decúbito dorsal, em um sepultamento individual. Destaca-se, porém, que ele estava junto com ossos dispersos (ossos longos, dentes e epífises com marcas de queima) que não estavam associados a outros sepultamentos da área. Nesse sepultamento, havia concentração de sedimento de queima, ocre espalhado por todos os ossos, um seixo lítico em forma oval, sedimentos de fauna miúda e escamas de peixe, além de grande quantidade de malacofauna. O sepultamento também era adornado com miçangas (contas) de semente, 800 adornos *Olivella sp.* (possível colar), sendo 761 do tipo simples sem ápice e 39 do tipo simples sem ápice e com perfuração, e valvas perfuradas de *Anomalocardia flexuosa*.

Do ponto de vista do acompanhamento funerário, observa-se que os indivíduos 23, 24 e 25, com idades atribuídas entre 36 semanas de gestação e um a três meses de vida, apresentam em comum a presença de ocre em seus sepultamentos. O ocre apenas aparece nos recém-nascidos e nas pessoas maduras, não acompanhando as crianças maiores de 3 a 4 anos. Sugiro que tal diferenciação servisse para representar a primeira fase do ciclo de vida. Além desta, pensei na possibilidade de que talvez os pingentes também poderiam marcar alguma diferenciação, visto que eles aparecem majoritariamente com os intrauterinos e recém-nascidos (o único indivíduo – que será visto adiante – que também tem pingente em seu enxoval fúnebre é a pessoa de 8 anos com severa patologia congênita, assim, levantei a hipótese de que o pingente estava marcando a presença de uma doença).

O sepultamento 16 diz respeito a um bebê sem idade precisada, enterrado em um sepultamento coletivo (junto com o indivíduo 16.2, de 7 anos, que será descrito adiante) com contas discoides em concha, conchas simples perfuradas, pingente em

¹¹ Inserido no nível 15, entre as camadas 3 e 4, junto com o indivíduo 25 (Renata Estevam da SILVA, 2020).

¹² Inserido no nível 21 (Renata Estevam da SILVA, 2020).

Pinctada imbricata e uma placa de osso (Coleção Castro Faria, revisitada por Daniela Klokler, 2014). Devido à raridade da espécie selecionada para o pingente e à particularidade de sua produção, a autora sugere que a pessoa que o utilizava possivelmente apresentava posição diferenciada no grupo.

Desse modo, partindo da hipótese recém mencionada de que somente indivíduos neonatos estivessem sendo sepultados com pingentes, parece-me fazer sentido supor que o indivíduo 16 se tratava de um intrauterino ou de um recém-nascido e que o pingente era seu. Talvez as contas pertencessem a pessoa de 7 anos, e o pingente, ao bebê, uma vez que os únicos adultos que estavam acompanhados de pingentes eram a pessoa de 8 anos com severa patologia (indivíduo p7) e uma pessoa (indivíduo 5, de 15 a 17 anos) que havia sido sepultada com dois bebês.

Dando seguimento à apresentação dos indivíduos, partimos para aqueles que já passaram da primeira fase do ciclo da vida (intrauterinos e recém-nascidos). O indivíduo 30, sem idade precisada, e o indivíduo 31,¹³ com 4 anos de idade, pertencem a um sepultamento coletivo (junto com outros 10 indivíduos que não foram identificados em relação a idade, sexo e demais características¹⁴). O sepultamento apresentou milhares de contas simples (2.436) e contas discoides (500), além de possível artefato lítico. Daniela Klokler (2014) salienta que havia outra estrutura funerária que se assemelhava à sepultura dos indivíduos 30 e 31. Tratava-se de uma sepultura coletiva com no mínimo uma criança e mais de 240 contas simples em concha, quantidade que chamou a atenção da pesquisadora, porém demais informações (tais como: lugar específico no sítio, datações, quantidade de pessoas et.) sobre essa sepultura não foram disponibilizadas.

Segundo Renata Estevam da Silva (2020), no material das intervenções no sambaqui na década de 2010, as contas em conchas aparecem somente entre os infantes. Embora a idade desses indivíduos não tenha sido precisada pela autora, penso que seja válido averiguar se tais adornos estejam somente presentes nos sepultamentos das pessoas maiores de 3 meses até os 4 anos, uma vez que a tendência da tabela

¹³ Ambos enterrados entre 7m e 7,5m de profundidade (Daniela KLOKLER, 2014).

¹⁴ Há a possibilidade de algum desses 10 indivíduos ser bebê devido ao grande número de contas identificadas nessa estrutura. Daniela Klokler (2014) indica essa possibilidade quando menciona que havia presença de neonatos (os quais ela própria revisitou) na estrutura.

indica a possibilidade dessas contas estarem entre esse grupo, contudo, em relação a essa questão, carecem maiores análises.

O enterramento 28 é relativo a uma pessoa com idade atribuída de 7 anos, em um sepultamento individual, com adornos de conchas simples perfuradas (Coleção Castro Faria, revisitada por Daniela Klokler, 2014).

O indivíduo 16.2,¹⁵ de 7 anos de idade, foi enterrado em um sepultamento coletivo (junto com indivíduo 16, mencionado anteriormente) com contas discoides em concha, conchas simples perfuradas, pingente em *Pinctada imbricata* e uma placa de osso (Coleção Castro Faria, revisitada por Daniela Klokler, 2014).

Daniela Klokler (2014), ao visitar a coleção das amostras de adornos em concha dos indivíduos de Cabeçuda coletadas por Castro Faria, relatou que a presença de contas simples, possivelmente relacionadas a algum tipo específico de adorno, não é necessariamente ligada à algum período específico de ocupação. Segundo a autora, parece haver constância durante todo o período de duração do sítio em relação a essa prática funerária, sugerindo que contas simples estivessem associadas a um segmento específico da sociedade e fossem marcadoras de distinções.

Os sepultamentos 16, 16.2, 28, 30 e 31 têm em comum a presença de contas em concha e/ou conchas perfuradas. Idades entre 4 e 7 anos foram atribuídas a três deles e dois não receberam estimativas de idade, mas acredita-se que, pela presença de contas, fossem bebês ou crianças pequenas. Tem-se, desse modo, dois arranjos diferenciados de enterramentos de crianças no Cabeçuda: um deles (sepultamentos 23, 24, 25) diferenciando fetos e/ou recém-nascidos a partir do ocre e um segundo (sepultamentos 16, 16.2, 28, 30 e 31) diferenciando crianças até 7 anos por meio de contas em concha. Cabe agora buscar entender esses arranjos diferenciados à luz dos entendimentos indígenas sobre o início da vida a partir das etnografias indígenas.

Para isso, voltemo-nos aos Mbya Guarani, tratados no capítulo anterior, os quais entendem que, antes do ritual da nomeação (que só ocorre quando começam a caminhar), as crianças não têm a alma fixada no corpo. Assim, sua maior preocupação é que o *nhe*“ë (a alma divina, que mantém a conexão com o outro mundo) se

¹⁵ Possivelmente, Castro Faria (1955), ao escavar a sepultura 16, não numerou os indivíduos que estavam nela, e sim a própria sepultura. Por isso, Alejandra Saladino (2016) se refere ao sepultamento 16 e aos dois indivíduos dela como somente “16”. Contudo, a fim de evitar confusão, “renomeei” os indivíduos em “indivíduo 16” e “indivíduo 16.2”, para poder analisá-los individualmente.

desprenda do corpo. A partir desse entendimento, existe uma série de cuidados especiais para com essas crianças (Natália Sevilha STOFEL, 2013).

Amparando-se à lógica Mbya Guarani, talvez seja possível pensar que os sepultamentos (23, 24 e 25) sejam relativos a “pessoas de pessoalização não iniciada”, ou seja, não introduzidas à vida em comunidade, assim demandando alguma forma de diferenciação dos demais, para que quem os visse após a morte pudesse reconhecê-los previamente.

Para alguns povos indígenas, por exemplo, os Maxakali, os bebês são a ponte entre o mundo dos vivos e dos mortos, isto é, eles são os mediadores entre aqueles que já morreram e aqueles que estão vivos (Miriam ALVAREZ; Kioko MAXKALI, 2004). Se o sambaqui é uma ponte entre os vivos e os mortos (Daniela KLOKLER, 2016), é possível que os sambaquieiros que cumpriam esse papel de ponte entre os dois mundos recebessem tratamento diferenciado – tanto em vida quanto na passagem para o mundo dos mortos.

Talvez seja válido pensar que em Cabeçuda as pessoas mais novas tivessem *status* por si só, em vez de adquiri-lo por “mérito” ao longo da vida – em consonância com Eliana Escórcio e Maria Dulce Gaspar (2005), que refutam a ideia de o *status* social ser adquirido ao longo da vida – já que muitos adornos elaborados estão entre os infantes. Entre os próprios Kayapó, por exemplo, herda-se um maior *status* social depois do nascimento do primeiro filho e, mais tarde, um *status* ainda maior após o nascimento do primeiro neto (Flávia MELLO, 2006). Isto é, são as crianças as responsáveis por atribuir maior prestígio aos pais e aos avós, e não o contrário.

Para os Myba Guarani, o ciclo de vida é dividido em etapas marcadas por rituais de passagem. A primeira etapa da infância Guarani corresponde ao período entre o nascimento e até aproximadamente os 3 anos de idade; a segunda, dos 3 aos 6 anos; e a terceira, momento em que se inicia um novo ciclo de vida, se dá dos 7 anos em diante, quando há uma maior inserção no meio social da comunidade (Marcelo Laricq, 1993 *apud* Maria Aparecida Bergamaschi, 2008). Em relação às marcações das diferentes fases do ciclo da vida, observou-se a diferenciação a partir de diferentes idades nos sepultamentos de Cabeçuda.

Sugiro que intrauterinos e recém-nascidos têm a primeira fase da vida marcada por meio de ocre e, talvez, pingentes; que indivíduos de 7 anos estariam sendo marcados pelas conchas simples perfuradas¹⁶.

Por fim, o indivíduo B2 se trata de uma pessoa com sexo feminino atribuído, sem idade identificada, em sepultamento individual, com conchas simples, conchas simples perfuradas, conchas bivalves e um artefato nacarado. Por essa pessoa estar acompanhada de adornos em concha, pensei na possibilidade de ela fazer parte do grupo das pessoas no início do ciclo da vida.

Em suma, percebi uma diferenciação nos enterramentos dos intrauterinos e recém-nascidos pela presença do ocre. Essa diferenciação se deu ao compará-los com o enxoval fúnebre das demais pessoas nessa primeira fase do ciclo da vida (maiores de 3 meses a 7 anos). Inclusive, em relação a essas últimas, notei diferença nos enterramentos destas com as pessoas maiores de 8 anos (as quais serão descritas e discutidas no próximo tópico). Ainda em relação aos sepultamentos dessas pessoas maiores de 3 meses a até 7 anos, não consegui diferenciar diferentes etapas por meio dos acompanhamentos funerários. Porém, talvez seja um avanço, nesse sentido, conseguir diferenciar os intrauterinos e recém-nascidos, ao buscar classificações etárias sociais mais próximas dos povos indígenas que dos ocidentais. A seguir, na Tabela 4, dispõe-se as características a respeito do primeiro arranjo sepulcral.

Tabela 4: Características dos sepultamentos das pessoas intrauterinas e recém-nascidas.

<i>Indivíduo</i>	24	25	23
<i>Sexo</i>	NI	NI	NI
<i>Idade</i>	36 semanas (IU) - 1 mês (RN)	1 - 3 meses	30 dias
<i>Posição do corpo</i>	NI	NI	DD
<i>Individual ou Coletivo</i>	C (junto ao 5 e 25)	C (junto ao 5 e 24)	I
<i>Fogueira</i>			x
<i>Ocre</i>	x	x	x
<i>Material lítico</i>			x
<i>Fauna</i>			x
<i>Malacofauna</i>			x
<i>Adornos</i>	x	x	x
<i>Artefatos</i>			
<i>Carvão</i>			

¹⁶ Destaco que o único sepultamento com pessoa menor de 7 anos com concha simples perfurada é o indivíduo 16 (bebê), mas que compartilhava do mesmo enxoval fúnebre do indivíduo 16.2 (7 anos).

Já a Tabela 5 abrange todos os indivíduos que ainda pertenceriam ao primeiro Ciclo de Vida, porém já passados dos 3 meses.

Tabela 5: Características dos sepultamentos das pessoas maiores de 3 meses até 7 anos.

<i>Indivíduo</i>	30	16	31	28	16.2
<i>Sexo</i>	NI	NI	NI	NI	NI
<i>Idade</i>	infante*	bebê	4 anos	7 anos	7 anos
<i>Posição do corpo</i>	NI	NI	NI	NI	NI
<i>Individual ou</i>		C (junto ao			
<i>Coletivo</i>	I	16.2)	C	I	C (junto ao 16)
<i>Fogueira</i>					
<i>Ocre</i>					
<i>Material lítico</i>					
<i>Fauna</i>					
<i>Malacofauna</i>					
<i>Adornos</i>	x	x	x	x	x
<i>Artefatos</i>		x			x
<i>Carvão</i>					

3.3.2 Os Arranjos Sepulcrais de Pessoas Maduras

Os 13 sepultamentos de pessoas com idades identificadas entre 8 e 40 anos mostram características semelhantes que os aproximam entre si e os diferenciam dos demais. Observei que parece haver uma preferência por sepultamentos coletivos, 60% deles são coletivos, os outros 40%, individuais, assim como observado para pessoas de 0 a 7 anos.

Antes de nos atentarmos às especificações de cada um desses indivíduos, salienta-se que as estruturas funerárias pertencentes aos sepultamentos 3, 9, 13, 5, 11, 20, 6, 12, 21 e 8 foram catalogadas por Renata Estevam da Silva (2020). Assim, todas as informações e as características aqui expostas para esses indivíduos foram assinaladas por ela e pelo relatório do GRUPEP, tendo este trabalho somente descrito *ipsis litteris* o que já havia sido apontado. Além disso, destaca-se que a numeração dos indivíduos foi determinada pelo GRUPEP-UNISUL.

Chamo atenção que os materiais líticos desses indivíduos são todos aqueles que Renata Estevam da Silva (2020, p. 65) considerou como acompanhamentos funerários¹⁷. Já em relação ao material faunístico:

[...] material estudado é relativo apenas àquele coletado durante a escavação e o peneiramento do sedimento em campo, onde as peças foram resgatadas. As amostras analisadas, relacionadas apenas aos sepultamentos, somam 766 peças de espécies semelhantes às encontradas no restante do sítio. Os peixes ósseos aparecem em maior frequência, seguido dos mamíferos, moluscos (diferentes de *Anomalocardia flexuosa*) peixes cartilaginosos, répteis e aves.

O indivíduo 13¹⁸, com sexo masculino atribuído, de 14 anos, em decúbito dorsal, o indivíduo 12¹⁹, com sexo feminino atribuído, de 25 a 30 anos, em decúbito dorsal, e o indivíduo 8, descrito adiante, estavam em um mesmo sepultamento e compartilhavam ocre e carvão. Em relação às diferenças encontradas entre os indivíduos 12 e 13 e o indivíduo 8, os indivíduos 12 e 13 compartilhavam o mesmo enxoval fúnebre, que apresentava fogueira, carvão, ocre e materiais líticos (um espatuliforme, um gume transversal, um almofariz plano e um fragmento de artefato). Além disso, apresentavam fauna miúda. De malacofauna, identificou-se *Anomalocardia*. Já o indivíduo 8 (sexo feminino atribuído, com 30 a 40 anos, em decúbito ventral), que também foi enterrado nesse mesmo sepultamento – junto aos corpos 12 (de 25 a 30

¹⁷ “[...] nesta pesquisa foram tomadas as seguintes decisões metodológicas para o que se considerou acompanhamentos funerários líticos: 1 – Durante o campo os vestígios líticos relacionados aos sepultamentos foram coletados sem a informação de um nível Z, o que dificulta o mapeamento da relação específica entre um determinado lítico e o corpo, sendo necessário considerar que alguns líticos estão na área do sepultamento como componentes do sedimento. 2 – Os líticos considerados como acompanhamentos foram referidos nesta dissertação a partir de dois itens dos atributos de análise: família e classe (anexo 03) mas nem todas as classes foram consideradas. A tabela 4 especifica quais classes foram consideradas como acompanhamentos funerários e quais não foram. 3 – Dentro do atributo família o vestígio ‘FCR’ não foi considerado como acompanhamento por se tratar de materiais termicamente alterados, as denominadas pedras fraturadas pelo fogo (fire-cracked rocks) (Farias, 2014). Estas não foram consideradas como artefatos de acompanhamento, por serem um *proxi* de outras estruturas, por exemplo fogueiras, estas sim elementos potencialmente integrantes do funeral, ou ainda por integrarem sedimento redepositado (VILLAGRAN, 2014). 4 – A classe ‘sem descrição (s/d)’ e ‘indefinido’ dos vestígios das famílias Elaborados e Depressões Cupuliformes e Manos permaneceu inclusa, mesmo que não refine a identificação do vestígio, pois essas famílias são consideradas artefatos. 5 – A classe ‘fragmento de lasca e lasca’ da família Lascados e a classe ‘lasca, fragmento de seixo e sem descrição (s/d)’ da família Fragmentados não foram consideradas acompanhamentos. Ainda que estes objetos pudessem estar dispostos em associação ao sepultamento de forma intencional (Souza, et al 2013), optou-se por não os incluir devido a sua relação espacial específica com os sepultamentos não ter sido registrada. 6 – A família seixos foi excluída em todos os casos menos um pela falta de registro da relação espacial específica com os sepultamentos. O único objeto desta família incluído é um adorno que aparece claramente associado nas fotografias com a região sub-auricular do indivíduo 16, o que levou a sua interpretação nesta dissertação como um adorno auricular (*piercing*). Como ele foi classificado na análise original do material lítico como seixo essa classificação foi mantida.” (Renata Estevam da SILVA, 2020, v. 1, p. 62)

¹⁸ Estava inserido no nível 24 (Renata Estevam da SILVA, 2020).

¹⁹ Inserido no nível 24 (Renata Estevam da SILVA, 2020).

anos) e 13 (de 14 anos), apresentava materiais líticos diferentes daqueles que estavam com os indivíduos 12 e 13 (um raspador vertical lascado e um almofariz plano). Em relação à fauna, foram identificados especificamente como seu enxoval fúnebre ossos de peixes, fragmentos indeterminados, vértebras, costelas, articular, plana faringiana e espinha carbonizada com marcas de corte.

O indivíduo 20²⁰ se refere a uma pessoa com sexo feminino atribuído, de 19 a 25 anos, em decúbito ventral e em sepultamento individual. A estrutura apresentava ocre e pouquíssima fauna (segundo relatório, quase ausente). De malacofauna, tinha-se *Anomalocardia flexuosa* e gastrópodes (*Cerithium eburneum*, *Thais haemastoma*). Também havia presença de carvão.

O indivíduo 6²¹, com sexo masculino atribuído, tinha de 25 a 30 anos, estava em decúbito ventral e em sepultamento individual. Apresentava ocre próximo à face e material lítico (1 fragmento lascado – bico). Em relação à fauna, foram identificados ossos de miraguaia. De malacofauna, tinha-se *Anomalocardia flexuosa* (maior parte fechada) e conchas de gastrópodes. Além disso, a estrutura apresentava presença de carvão.

O indivíduo 21²² se tratava de uma pessoa com sexo masculino atribuído, de 25 a 30 anos, cuja posição do corpo não foi possível identificar. Essa pessoa estava em sepultamento coletivo (junto com o indivíduo 7, de mais de 45 anos). Além disso, o sepultamento apresentava fogueira, ocre e 1 fragmento de artefato lítico. Em relação à malacofauna, identificou-se *Anomalocardia flexuosa*.

O indivíduo 5²³ se tratava de uma pessoa com sexo feminino atribuído, de 15 a 17 anos, em decúbito dorsal e em sepultamento coletivo (junto com os indivíduos 24 e 25, intrauterino e de 1 até 3 meses, respectivamente, tratados no item anterior). A estrutura funerária apresentava duas fogueiras, ocre e materiais líticos (um duplo da família depressões cupuliformes, dois bolas, um gume transversal em lâmina e um bico lascado). Em relação à fauna, tinha-se ossos miúdos de peixes ósseos, peixes cartilagosos, ossos de mamíferos, ossos de aves e outros ossos não identificados.

²⁰ Inserido no nível 29 (último nível da camada arqueológica) (Renata Estevam da SILVA, 2020).

²¹ Inserido no nível 26 (Renata Estevam da SILVA, 2020).

²² Inserido no nível 21 (Renata Estevam da SILVA, 2020).

²³ Estava inserido no nível 15, entre as camadas 3 e 4 (Renata Estevam da SILVA, 2020).

De malacofauna, identificou-se *Anomalocardia flexuosa* (muitas fechadas), outros moluscos e gastrópodes. Ademais, identificou-se presença de carvão.

O indivíduo 11²⁴, de sexo não identificado, tinha de 16 a 18 anos e estava em decúbito dorsal e em sepultamento individual. A estrutura funerária apresentava fogueira, ocre e acompanhamentos funerários elaborados a partir de material lítico (um almofariz côncavo, manos [sic], artefato de bico, bolas com sulcos, gume transversal [coberto de ocre] e fragmentos de artefatos). Em relação à fauna, identificou-se ossos miúdos. A respeito da malacofauna, tinha-se *Anomalocardia flexuosa*, conchas bivalves e gastrópodes. Também havia presença de carvão no sepultamento.

O indivíduo 3²⁵ se trata de uma pessoa de sexo não identificado, de 9 anos de idade, em decúbito dorsal, pertencente a um sepultamento individual. Havia presença de três fogueiras, ocre e material lítico (duas bolas, oito fragmentos de artefato, cinco artefatos [buril, discoide, bico, raspador vertical e raspador lateral duplo] e um batedor/raspador). Em relação à fauna, foram apresentados ossos miúdos: esporões, dente de raia, vértebra de peixe cartilaginoso e fêmur de mamífero terrestre. De malacofauna, havia *Anomalocardia flexuosa* e conchas de gastrópodes. Por fim, também foram encontrados fragmentos de carvão e um artefato construído em osso de mamífero.

Em relação ao indivíduo 9, sabe-se que era uma pessoa de 9 a 12 anos, de sexo não identificado, em decúbito dorsal e em um sepultamento coletivo, junto com o indivíduo 10²⁶, de sexo e idade não identificados, em decúbito dorsal. Em comum entre os indivíduos, tinha-se ocre, dentes de miraguaia, esporões de raia e *Anomalocardia flexuosa*. Especificamente com o indivíduo 9, tinha-se material lítico (um artefato lítico [bola]) e malacofauna – gastrópodes e ostras. Especificamente com o indivíduo 10, tinha-se uma fogueira e 12 acompanhamentos líticos (um risolis [sic], uma chapeleta dupla, um indefinido, dois fragmentos de artefato, um raspador lateral, três manos [sic] polidores, um manos [sic] em disco, um manos [sic], um manos [sic] com suportes alongados). Em relação à fauna, tinha-se escápulas, otólitos e vértebra de peixe cartilaginoso. Identificou-se também uma vértebra de cetáceo polida, além de carvão.

²⁴ Inserido no nível 18 (Renata Estevam da SILVA, 2020).

²⁵ Estava inserido no nível 17, entre as camadas 3 e 4 (Renata Estevam da SILVA, 2020).

²⁶ Tal qual o indivíduo 9, estava inserido no nível 19, entre as camadas 4 e 5 (Renata Estevam da SILVA, 2020).

Devido às características dos acompanhamentos funerários (material lítico e cetáceo polido – tal qual o indivíduo 5, de 15 a 17 anos), deduziu-se que o indivíduo 10 pertencia ao grupo das pessoas de 8 anos ou mais, tendo em vista que os menores de 7 anos não apresentam material lítico. Da mesma forma, a posição do corpo em decúbito dorsal corroborou a dedução, visto que a posição do corpo das pessoas menores de 7 anos não foi identificada.

O indivíduo p7 se trata de uma pessoa de sexo não identificado com 8 anos de idade que apresentava uma deformação severa na caixa torácica. Estava em decúbito dorsal, em um sepultamento individual, com ocre em grande quantidade e fauna (entre ela, um otólito de corvina). Apresentava grande quantidade de conchas não modificadas, conchas modificadas de gastrópodes, conchas perfuradas de *Olivella sp.* (possível cinto) e *Olivella vesica*. Além de inúmeras contas de ápices cortados e perfurados (possível colar), também continha pingente de concha, 3 dentes de tubarão perfurados e trabalhados e artefatos em conchas. O sepultamento está situado na base do sítio – período mais antigo –, porém ainda não existem datações disponíveis para ele. As informações sobre o sepultamento pertencem à coleção do Museu Nacional das expedições de 2010 a 2012, descritas por Alejandra Saladino (2016). A autora buscou questionar a razão de ele se distinguir dos outros, visto que, segundo ela, ele possivelmente recebeu um tratamento diferenciado.

Para além dos acompanhamentos e de suas quantidades, me provoca reflexão é que esse sepultamento pertence a uma pessoa com severa deformação no tórax, possivelmente causada por uma enfermidade congênita, segundo Alejandra Saladino (2016). O quadro caminha da seguinte forma: uma pessoa que nasceu com uma doença severa e que, eventualmente, requereu cuidados específicos durante a vida (devido a severa deformação no tórax) foi tão ricamente ornamentada ao ser sepultada que chegou à iminência de se distinguir de forma única, fazendo-se notar mesmo após milênios da sua morte. Talvez essa tenha recebido tratamento diferencial durante o festim fúnebre devido a sua aparência física.

A partir das análises, criou-se a hipótese de que os indivíduos p7, 3 e 9 podiam estar sinalizando o período da primeira menstruação, uma vez que esses indivíduos têm entre 8 e 12 anos de idade, coincidindo justamente com o período da menarca, que ocorre, geralmente, a partir dos 9 anos de idade (Amy LACROIX *et al.*, 2021). Quando comparamos os sepultamentos desses indivíduos com os demais, nota-se que eles

se distinguem das pessoas menores de 7 anos (as quais todas apresentam adornos em concha, e destaco a presença de ocre nos bebês e recém-nascidos, o qual sugeri que pudesse marcar a primeira fase da vida) e se assemelham àquelas com idades entre 14 e 40 anos (os quais apresentam material lítico²⁷, malacofauna, fauna e ocre).

Entendo que, a partir dos 8 anos, uma ruptura no ciclo da vida poderia estar sendo marcada por uma maior inserção na vida comunitária. Em relação ao indivíduo P7, especificamente, ele talvez se distinga dos demais também relacionados à uma nova fase no ciclo da vida devido a sua deformação torácica; no caso a distinção poderia estar relacionada à valorização de sua aparência (ao contrário do estigma atribuído pelo capacitismo nas sociedades ocidentalizadas).

De acordo com a literatura etnográfica, a mudança de fase no ciclo de vida entorno dos sete anos coincide com uma maior inserção na vida comunitária e também com a chegada da menarca, a primeira menstruação (Roberto Sanches SOBRINHO, 2014). Vale salientar que a indicação do período de pré-menstruação ou menstruação não pressupõe que os indivíduos p7, 3 e 9 possuíam genitália feminina, visto que indivíduos com genitália masculina também podem participar do momento de reclusão, como assinala Dary Ribeiro (1986, p. 49) ao mencionar as práticas de reclusão Kudina entre os Kadiweu:

[Kudina] referem-se a homens que assumiam a condição de mulheres, vestindo-se, sentando-se, comendo e falando como as damas; casando-se com homens da tribo e até concorrendo mensalmente à reclusão das menstruadas, para assim participar das fofocas das aldeias. Alguns padrões específicos de desenhos são atribuídos, ainda hoje, a esses kudina.

O sepultamento 2 (numeração minha, pois ele não foi nomeado na referência) corresponde a uma pessoa com sexo feminino atribuído, em um sepultamento individual, em decúbito ventral e sem nenhum acompanhamento (Alejandra Saladino 2016). Como foi identificado que o corpo havia sido depositado em decúbito ventral, pensei na possibilidade de que a pessoa teria morrido durante o período de 8 a 40 anos, uma vez que os sepultamentos de pessoas maiores de 45 parecem que foram diferenciados no que diz respeito à posição do corpo, como se verá adiante.

²⁷ O único sepultamento desse grupo que não apresentou material lítico é o sepultamento P7. Sugiro avaliarmos se a ausência desse material não estaria relacionada a severa patologia dessa pessoa, proponho pensarmos na possibilidade deste, assim como os mais novos e os mais velhos, ser atendidos pela comunidade, como será discutido adiante.

Nota-se que a maioria dos indivíduos de 8 a 40 anos apresentam ocre, fauna, malacofauna (sendo a maior parte *Anomalocardia flexuosa*), carvão e material lítico. Em relação à presença de fogueira e material lítico, nota-se algo curioso: os três indivíduos em decúbito ventral (indivíduo 20, com sexo feminino atribuído, 19 a 25 anos; indivíduo 6, com sexo masculino atribuído, 25 a 30 anos; e indivíduo 8, com sexo feminino atribuído, 30 a 40 anos) são os que menos apresentaram material lítico consigo (tomando-se, no máximo, 2 acompanhamentos por pessoa), além de não terem apresentado fogueira. Em contrapartida, todos aqueles em decúbito dorsal (indivíduo 3, sexo não precisado, 9 anos; indivíduo 9, sexo não precisado, 9 a 12 anos; indivíduo 13, com sexo masculino atribuído, 14 anos; indivíduo 5, com sexo feminino atribuído, 15 a 17 anos; indivíduo 11, sexo não precisado, 16 a 18 anos; e indivíduo 12, com sexo masculino atribuído, 25 a 30 anos) apresentaram maior quantidade de material lítico, bem como fogueira.

Entre aquelas pessoas em decúbito ventral, duas tiveram sexo feminino atribuído, e uma, sexo masculino atribuído. Da mesma forma, entre aquelas em decúbito dorsal, duas tiveram sexo feminino atribuído, e uma, sexo masculino atribuído. Por isso, sugiro que não há divisão sexual das pessoas em relação à cultura material (especificamente, material lítico). Observei, também, que a posição do corpo possivelmente não era definida pelo sexo da pessoa.

Foi levantada a possibilidade, por Alejandra Saladino (2016), de que as diferenças em relação à posição do corpo (decúbito ventral ou dorsal) poderiam estar relacionadas à diferença do período de ocupação. Porém, a partir das informações referentes à campanha realizada pelo GRUPEP, notei que indivíduos contemporâneos foram diferenciados no sepultamento por meio da posição do corpo. São eles: indivíduo 20 (2756-2895 cal AP), sepultado em decúbito ventral, e indivíduo 5 (2797-3003 cal AP), sepultado em decúbito dorsal (Renata Estevam da SILVA, 2020). Dessa maneira, ainda que exista uma diferença em relação ao tempo, não parece que no máximo 200 anos bastariam para que significativas mudanças nas práticas culturais mortuárias ocorressem (Paulo DEBLASIS *et al.*, 2007), tendo em vista que estamos tratando de um sambaqui que perdurou ininterruptamente por mais de 2 mil anos e não demonstrou drásticas variações culturais, segundo Rita Scheel-Ybert *et al.* (2020). Isto é, as diferenças culturais parecem não abalar as principais estruturas dos arranjos, mas

não foi possível inferir quais possibilidades estariam por trás da diferenciação na posição do corpo.

A posição do corpo, portanto, não parece relacionada a diferentes períodos de ocupação do sítio, nem ao “sexo”, nem à fase do ciclo de vida. Há que se ter em mente, então, que a posição do corpo pode estar vinculada a distinções na trajetória de vida da pessoa (atividades e papéis sociais) que não deixam marcas ósseas e cuja materialidade, como tantas outras, ainda nos escapa.

A fim de exemplificar as exposições feitas a respeito desse arranjo sepulcral, por ordem crescente de idade, tem-se a Tabela 6.

Tabela 6: Características dos sepultamentos das pessoas de 8 anos até 40 anos.

<i>Indivíduo</i>	P7	3	9	13	5
<i>Sexo</i>	NI	NI	NI	M	F
<i>Idade</i>	8 anos	9 anos	9 - 12 anos	14 anos	15 - 17 anos
<i>Posição do corpo</i>	DD	DD	DD	DD	DD
<i>Individual ou Coletivo</i>	I	I	C (junto ao 10)	C (junto ao 12 e 8)	C (junto ao 24 e 25)
<i>Fogueira</i>		x		x	x
<i>Ocre</i>	x	x	x	x	x
<i>Material lítico</i>		x	x	x	x
<i>Fauna</i>	x	x	x	x	x
<i>Malacofauna</i>	x	x	x	x	x
<i>Adornos</i>	x				x
<i>Artefatos</i>	x	x			x
<i>Carvão</i>	x	x		x	x

<i>Indivíduo</i>	11	20	6	12	21	8
<i>Sexo</i>	NI	F	M	F	M	F
<i>Idade</i>	16 - 18 anos	19 - 25 anos	25 - 30 anos	25 -30 anos	25 - 35 anos	30 - 40 anos
<i>Posição do corpo</i>	DD	DV	DV	DD	NI	DV
<i>Individual ou Coletivo</i>	I	I	I	C (junto ao 13 e 8)	C (junto ao 7)	C (junto ao 12 e 13)
<i>Fogueira</i>	x			x	x	
<i>Ocre</i>	x	x	x	x	x	x
<i>Material lítico</i>	x		x	x	x	x
<i>Fauna</i>	x	x	x	x		x
<i>Malacofauna</i>	x	x	x	x	x	x
<i>Adornos</i>						
<i>Artefatos</i>						
<i>Carvão</i>	x	x	x	x		x

3.3.3 Arranjos Sepulcrais das Pessoas Mais Velhas

Os três indivíduos maiores de 45 anos compartilhavam os mesmos arranjos funerários. Os sepultamentos que fazem parte desse grupo de pessoas são os indivíduos 7, 16 e 15, todos recuperados pela intervenção realizada pelo GRUPEP-UNISUL e descritos por Renata Estevam da Silva (2020), todos do período mais recente de ocupação, uma vez que a escavação foi feita no topo do sítio. Ainda que se trate de apenas três pessoas, entendeu-se que seria válido construir hipótese a respeito desse período de vida.

Infelizmente, não foram disponibilizados dados sobre os indivíduos anciões recuperados na década de 1950 – intervenções na camada relativa ao período mais recente de ocupação. Entretanto, mesmo com as poucas informações sobre os sepultamentos das pessoas mais velhas, se seguirmos a lógica dos sepultamentos recuperados em outros momentos, acredito que as estruturas funerárias dos indivíduos supermaduros do período mais recente de Cabeçuda também podem ter sido diferenciadas das demais. Inclusive, Renata Estevam da Silva destaca que, em relação à posição dos corpos, no período mais antigo de ocupação (que foi estudada por Castro Faria), a posição sobre um dos lados e em colocação fletida, com as mãos na altura da cabeça ou do peito, parece ter sido reservada apenas para os indivíduos mais velhos. Ou seja, talvez faça sentido supor que as pessoas mais velhas de outros períodos – especificamente, que estavam base do sítio escavada por Castro Faria – também eram diferenciadas das pessoas com menos idade.

O indivíduo 16²⁸ é uma pessoa com sexo masculino atribuído com mais de 45 anos, em decúbito lateral direito, em sepultamento individual. A sepultura apresentava concentrações de malacofauna, carvão e fogueira. Além disso, o indivíduo apresentava um *piercing* (em região subauricular) em material lítico.

O indivíduo 15²⁹ (2859-3065 cal. AP), de sexo masculino, com mais de 50 anos, foi depositado em decúbito lateral esquerdo, em sepultamento individual, com presença de fogueira. Além de bastante fauna e malacofauna na estrutura, havia presença de carvão e material lítico (lascas e 1 bola).

²⁸ Inserido no nível 19 (Renata Estevam da SILVA, 2020).

²⁹ Inserido no nível 21 (Renata Estevam da SILVA, 2020).

O indivíduo 7³⁰, uma pessoa do sexo feminino com mais de 45 anos, foi depositada em decúbito lateral esquerdo em uma sepultura coletiva (junto com o indivíduo 21, de 25 a 35 anos de idade). Observou-se fogueira, carvão e ocre. Também foi identificado material lítico acima do sepultamento, além de um fragmento basal do tipo bipolar e de um gume transversal. A estrutura funerária continha 34 dentes (não é especificado de qual espécie), 1 placa faringea de *Pogonias cromis*, 1 otólito *Micropogonias furnieri* e fragmentos de ossos de peixes. De malacofauna, tinha-se concentração de conchas junto com o sepultamento. Segundo Renata Estevam da Silva (2020), não foi possível inferir quais acompanhamentos estavam com cada um dos indivíduos. No entanto, já que as outras pessoas maiores de 45 anos não apresentavam ocre em seu sepultamento, talvez o ocre da estrutura funerária pertencesse ao indivíduo 21.

Com o intuito de descrever as características funerárias de cada pessoa sepultada nesse arranjo sepulcral, tem-se a Tabela 7.

Tabela 7: Características dos sepultamentos das pessoas maiores de 45 anos até 50+.

<i>Indivíduo</i>	7	16	15
<i>Sexo</i>	F	M	M
<i>Idade</i>	> 45 anos	> 45 anos	> 50 anos
<i>Posição do corpo</i>	DLE	DLD	DLE
<i>Individual ou Coletivo</i>	C (junto ao 21)	I	I
<i>Fogueira</i>	x	x	x
<i>Ocre</i>	x		
<i>Material lítico</i>	x	x	x
<i>Fauna</i>	x		x
<i>Malacofauna</i>	x	x	x
<i>Adornos</i>			
<i>Artefatos</i>			
<i>Carvão</i>	x	x	x

A respeito das comparações feitas, tornou-se evidente que os sepultamentos das pessoas supermaduras têm fogueira, pouco material lítico – Renata Estevam da Silva (2020) não especifica a quantidade em números, somente salienta que se tratava de pouco material lítico –, carvão e malacofauna. Esses são os únicos indivíduos da

³⁰ Inserido no nível 21 (Renata Estevam da SILVA, 2020).

amostra depositados em decúbito lateral (esquerdo ou direito), uma vez que as pessoas menores de 45 anos estão em decúbito dorsal ou ventral. Assim, entendeu-se que os indivíduos mais velhos se diferenciavam dos indivíduos menores de 45 anos devido sobretudo à posição do corpo, com presença de material lítico em pequena quantidade.

Em relação à fauna, não foi possível inferir alguma interpretação, visto que o número de indivíduos limita os resultados. O mesmo ocorre ao relacionarmos os sepultamentos individuais (2) e os sepultamentos coletivos (1), já que o número de indivíduos também limita os resultados proporcionais. Já em relação ao ocre, o único indivíduo que o apresenta é o indivíduo 7, sepultado junto com o indivíduo 21, de 25 a 30 anos. Desse modo, talvez seja o caso de avaliar se o ocre não marcaria apenas os recém-nascidos e as pessoas no “auge” da vida (8-40 anos), estando ausentes dos sepultamentos de crianças entre 3 a 4 e 7 anos e das pessoas mais velhas.

A etnografia destaca que os anciões, nas lógicas indígenas, são tratados de forma diferente das demais pessoas devido à idade (como visto no Capítulo 2), pensou-se na hipótese de nenhum dos indivíduos aqui analisados pertencer, de fato, ao universo dos anciões, já que seus sepultamentos apresentaram poucas diferenças em relação aos demais (isto é, a valorização do ancião prevista na etnografia não foi observada nos rituais fúnebres analisados). Contudo, ainda que tenham sido identificadas poucas diferenças, é inegável que elas estão presentes entre os indivíduos maiores de 45 anos e os indivíduos menores de 45 anos. Por isso, sugeri que essas pessoas estavam marcando outra fase do ciclo da vida: não seriam nem anciões nem maduros, e sim maduros mais velhos.

Assemelho-me ao ponto de vista de Renata Estevam da Silva (2020) quando ela propõe a possibilidade de que a pessoa não precisasse mais se preocupar com as atividades “do cotidiano” a partir de uma determinada idade, de forma que os artefatos “do cotidiano” não eram sepultados com ela. Como dito no início deste capítulo, o senso de coletividade possivelmente se fazia presente nessas circunstâncias. Sendo assim, a partir das análises comparativas feitas, infere-se que as pessoas mais novas e os maduros mais velhos possivelmente eram atendidos pela comunidade. Fundamenta-se essa hipótese na ausência dos materiais líticos, geralmente relacionados às atividades do “cotidiano”, nos sepultamentos de pessoas de até 7

anos e na pouquíssima quantidade destes nos sepultamentos de pessoas acima de 45 anos.

Seria possível, então, inferir que uma das distinções sociais da população se daria a partir do ciclo de vida, sendo os mais novos – até 7 anos – e os mais velhos – mais de 45 anos – os escolhidos e os “preteridos” a receber tratamento diferencial, tanto durante a permanência no mundo dos vivos quanto durante o ritual de passagem para o mundo dos mortos? Pensar a vida em termos cíclicos, em que são valorizados os mais novos e os mais velhos, talvez seja uma possibilidade para interpretarmos os dados do registro arqueológico sambaquieiro.

A fim de corroborar com essa hipótese, acerca dos sepultamentos em Cabeçuda, ressalta-se que:

[...] os casos de adornos sugerem uma tendência etária no tipo de adorno usado pelos indivíduos, chamando a atenção que sejam exatamente os indivíduos mais jovens e um dos mais velhos os únicos a apresentarem adornos confeccionados em materiais duráveis, e que apenas os mais novos estivessem adornados com colares. (Renata Estevam da SILVA, 2020, p. 160)

Em outros contextos não ocidentais, como na sociedade Iorubá (Nigéria), Oyèrónkè Oyèwùmí (2004) destaca que o princípio organizador da família é baseado na idade das pessoas. Esse princípio é chamado de Antiguidade e é dinâmico e fluido – o que era novo um dia vai ser velho. Em vista disso, assimila-se que a vida enquanto ciclo é um entendimento recorrente fora do contexto moderno, e todas as conclusões aqui propostas sugerem a diferença a partir dos ciclos de vida. Pensar a população sambaquieira a partir dessa lógica, ou de forma semelhante, talvez nos permita interpretar, por meio dos dados que temos dos sepultamentos – em que os mais novos e os mais velhos se diferenciam –, que o motivo seja justamente os dois estarem nas fases da vida mais elementares. Questões geracionais talvez sejam os principais motivadores das diferenciações sociais, e pode ser que o padrão que tanto buscamos nos sepultamentos esteja firmado nisso, e não no sexo.

Assim, dispõe-se a Tabela 8 com as comparações feitas a partir das diferentes fases de vida com base nos acompanhamentos funerários.

Tabela 8: Síntese das comparações entre os acompanhamentos funerários de cada arranjo sepulcral percebido.

	Intrauterinos e recém-nascidos (0-3 meses)	>3 meses-7 anos	8-40 anos	45+
Adorno em concha*	X	X		
Fogueira			X	X
Carvão			X	X
Ocre	X		X	
Material lítico			X	-X
Fauna			X	X
Malacofauna			X	X

X = Demonstra presença do acompanhamento.

-X = Marca a diferença de quantidade de material consigo.

*Sendo eles os adornos em concha em geral (contas simples, contas discoides, conchas perfuradas etc.)

Desse modo, diante do exposto e por meio das comparações e das observações feitas, podemos dispor as informações da seguinte forma: os sepultamentos das pessoas intrauterinas e recém-nascidas apresentam ocre, diferentemente dos sepultamentos das pessoas mais velhas desse grupo (4 a 7 anos), as quais não apresentam. O enxoval fúnebre dos recém-nascidos e intrauterinos também apresentam adornos em concha e, nesse aspecto, se assemelham aos sepultamentos das pessoas de 4 a 7 anos. Isto é, intrauterinos e recém-nascidos apresentam ocre e adornos em conchas em seus sepultamentos, e pessoas de 4 a 7 anos apresentam somente adornos em concha.

Segundo Daniela Klokler (2016), atentar-se aos vestígios dos animais nos sepultamentos é de fundamental importância. Assim, chama a atenção que as pessoas sepultadas em Cabeçuda consideradas pertencentes ao primeiro ciclo de vida (até os 7 anos) não apresentem fauna nem malacofauna em seus sepultamentos, bem como, em contrapartida, as pessoas maiores de 8 anos, possivelmente já pertencentes a outra fase da vida, apresentem tanto fauna quanto malacofauna. Em relação a esse grupo das pessoas mais velhas (8 a 40 anos), percebi, além do exposto acima, que a todas elas são comuns a presença de ocre, material lítico e carvão. Em

contrapartida, a ausência de adornos em concha também é comum a todas. Ao último ciclo da vida trazido aqui por este trabalho (pessoas com 45 anos ou mais), percebi a presença de fogueira em todos os sepultamentos, material lítico (com, no máximo, dois artefatos por pessoa), malacofauna e carvão.

Sendo assim, o que difere os arranjos dos sepultamentos das pessoas de 8 a 40 anos dos arranjos das pessoas de 7 anos ou menos (sem contar os intrauterinos e recém-nascidos, pois sugeri que eles estariam marcando a primeira fase do ciclo da vida, por meio da presença do ocre) são os adornos em concha, o ocre, a malacofauna e a fauna. Em relação às semelhanças, nada foi observado.

Entre os arranjos das pessoas de 8 a 40 anos e os arranjos das pessoas maiores de 45 anos, o que se distingue é a posição do corpo e a quantidade de material lítico. Em contrapartida, o que se assemelha entre os sepultamentos desses dois grupos é a ausência de adornos em concha e a presença de malacofauna.

Já o que diferencia os arranjos das pessoas maiores de 45 anos dos arranjos das pessoas de 7 anos ou menos é a fogueira e o material lítico. O que coincide entre esses dois grupos é a ausência de ocre. Sobre o ocre, cabe observar que há ocorrência apenas nos sepultamentos das pessoas de 8 a 40 anos, e dos intrauterinos ou recém-nascidos.

Ato Final: Últimas Considerações

De forma a recapitular os assuntos abordados por este trabalho, voltemo-nos ao Capítulo 1, o qual teve a intenção de sugerir metodologias que permitissem criar alternativas possíveis de se esquivar da ciência que normativa e torna os corpos e os comportamentos humanos fixos. Para isso, por meio de um apanhado teórico, utilizei a crítica feminista e a teoria *queer*, visto que, por meio da prática desconstrutivista, elas visam construir novas compreensões a respeito da própria ciência e das experiências humanas e levantar questionamentos objetivando perturbar sistemas (Thomas DOWSON, 2000). Busquei outras metodologias – não normativas – justamente por entender que interpretar o passado e suas populações a partir de vieses modernos e ocidentais possivelmente não se torna benéfico, pois, dessa forma, narrativas equivocadas são construídas. Oscar Martin Espinoza (2014), Mary Weismantel (2013), Richard Miskolci (2009) entre outros, chamam a atenção para a existência de corpos e experiências que são excluídos dos discursos elaborados dentro dos limites das práticas científicas, e, nesse contexto, a arqueologia feminista procura indagar as construções genéricas discursivas sobre o passado, com o intuito de se desfazer delas. Por meio da teoria *queer*, é possível reconhecer outras formas de conhecimento e outras lógicas de representação (Chelsea BLACKMORE, 2011).

Com o propósito de elucidar a forma como eventualmente a ciência opera, mostrou-se como às vezes algumas metodologias arqueológicas funcionam por meio dos preceitos modernos. Mary Weismantel (2016), por exemplo, em estudo sobre a região andina, utilizando-se de uma metodologia desconstrutivista, notou que a economia daquela região estava sendo retratada pela arqueologia há muito tempo de uma maneira que a assemelhava à lógica capitalista. Na contramão dessa perspectiva, a autora sugeriu, a partir do seu estudo, que a economia da comunidade andina estaria baseada em uma lógica de reciprocidade, ou seja, bastante divergente do sistema capitalista ao qual aquela população estava sendo aproximada. Isto é, novas possibilidades interpretativas foram possíveis de serem realizadas, a partir de métodos não normativos de estudo.

Há algumas décadas, debruçamo-nos sobre os sambaquis a fim de entender o modo de vida da sua população. Contudo, ainda há algumas dúvidas a respeito dela. Sugeri que análises feitas pelo viés da diferenciação sexual – e sua procura incessante pelo sexo – talvez não gerem resultados tão profícuos, sobretudo se vinculadas ao gênero.

Para tentar se desvincular das categorias normativas modernas – por entender que atribuir características, como diferenciações sexuais atreladas ao gênero, uma vez que o gênero em si é uma ficção cultural e um efeito performativo de atos repetidos (Oscar Martin ESPINOZA, 2014) a corpos e experiências com base em um roteiro preestabelecido, se torna prejudicial no fazer arqueológico –, investigou-se alternativas às razões que justificariam as diferenciações nos contextos funerários. Por essa razão, e com o intuito de buscar alternativas interpretativas, fez-se o exercício de procurar em outros lugares possibilidades que pudessem justificar, de alguma forma, os arranjos dos sepultamentos no sambaqui de Cabeçuda. Assim, busquei adotar a compreensão de Pamela Geller (2019) de “presentismo esclarecido”, isto é, compreender o passado em seus próprios termos, e não fazer suposições sobre ele a partir das relações modernas.

Dessa maneira, ao propor a investigação das práticas mortuárias sambaquieiras, percebi, a partir da literatura, que estruturas funerárias das pessoas mais novas e das pessoas mais velhas estavam chamando a atenção, recorrentemente, de quem as descrevia. Então, pensei na possibilidade de que essas duas etapas da vida se diferenciasssem de alguma forma.

Para investigar essa possível diferenciação, foi necessário me sortir de leituras etnográficas, para tentar compreender como o ciclo da vida é entendido pelas ópticas indígenas. Dessa forma, tornar-se-ia possível aproximar a lógica sambaquieira das lógicas indígenas e, talvez, afastá-las da lógica ocidental. Segundo Oscar Martin Espinoza (2014), dados etnográficos são evidências que podemos considerar como pontos de partida nas nossas investigações críticas a respeito do passado, seguindo a linha de um tratamento metodológico sistemático e rigoroso.

De fato, a partir do apanhado etnográfico, foi possível observar que a relação de diversas culturas indígenas é baseada nos ciclos da vida. Ficou nítido que há uma enorme admiração e reconhecimento dos mais novos em relação aos mais velhos, por tudo aquilo que eles representam, pelo seu legado ancestral, por tudo aquilo que eles já foram e pelo que ainda serão. Igualmente, há um enorme respeito aos mais novos (1) por eles terem muitas vezes ligação com o mundo espiritual e (2) por representarem o início de um novo ciclo.

Posto isso, a fim de averiguar mais profundamente as diferenciações pelos ciclos de vida, no Capítulo 3, foram apanhados, na bibliografia, dados sobre os sepultamentos do sambaqui de Cabeçuda. A partir deles, construí uma tabela com o intuito de sistematizar as informações. Destaco, novamente, que foi escolhido o sambaqui de Cabeçuda (Santa Catarina) para ser uma base de teste devido as informações disponíveis que se tem a respeito das estruturas funerárias do sítio. Assim, nos dados retirados das bibliografias consultadas – dissertação de Renata Estevam da Silva (2020) e Alejandra Saladino (2016) –, observou-se diferença no tratamento funerário das pessoas mais novas e das pessoas mais velhas. Com base nisso, pude criar algumas hipóteses interpretativas em relação às diferenças nos sepultamentos das pessoas que foram enterradas em Cabeçuda.

Saliento que as comparações foram feitas de acordo com a idade, e, a partir dos acompanhamentos funerários, foi possível perceber que havia relação dos tratamentos dados com as diferentes fases da vida. Por exemplo, pude observar que as pessoas maiores de 8 anos estavam sendo sepultadas da mesma forma que as pessoas maduras (>8 anos a 40 anos). A vista disso, sugeri que existe a possibilidade de que os indivíduos com 8 anos ou mais fossem considerados maduros socialmente.

Oscar Martin Espinoza (2014) assinala que, quando nos comprometemos com a narrativa desconstrutiva, podemos englobar a complexidade social a partir da compreensão de um ponto de partida que nos permite reconhecer relacionamentos, laços das esferas sociais de organização, ciclo da vida, religião, etc. Dito isso, atentemo-nos ao fato de que se as pessoas de 8 anos tivessem sido consideradas “crianças” enquanto eu analisava os acompanhamentos funerários provavelmente não teria sido possível perceber que eles são muito mais semelhantes às pessoas de até 40 anos do que às pessoas menores de 7 anos. Ou seja, tornou-se de fundamental relevância não levar o conceito de infância – tal qual estamos habituados – para o contexto sambaquieiro.

Em relação aos sepultamentos das pessoas mais novas e aos abundantes enxovais fúnebres (Eliana ESCÓRCIO; Maria Dulce GASPAR, 2005), nosso primeiro pensamento é que, provavelmente, determinada pessoa, que está em uma estrutura funerária ricamente adornada, teria sido filho de pais com grande prestígio social. Assim, a hierarquia social teria sido transferida de pais para filhos. Contudo, nesse momento, lembremos dos bebês e das crianças de comunidades indígenas trazidas

neste trabalho. Entre os Kayapó, por exemplo, herda-se um maior *status* social depois do nascimento do primeiro filho e, mais tarde, um *status* ainda maior após o nascimento do primeiro neto (Flávia MELLO, 2006). Isto é, são as crianças as responsáveis por atribuir maior prestígio aos pais e aos avós, e não o contrário.

A literatura etnográfica proporciona que pensemos de tal forma: seriam os filhos os responsáveis por aumentar o *status* social dos pais? Pensar de uma forma não adultocêntrica se faz interessante para que possamos criar hipóteses a respeito das relações entre idades na população sambaqueira. Igualmente, torna-se válido questionar se a lógica sambaqueira não seria oposta à lógica adultocêntrica.

Sendo assim, a fim de corroborar com as interpretações já sugeridas por outras pesquisadoras e pesquisadores nessa tentativa de entender as diferenças nos sepultamentos das pessoas de Cabeçuda em relação às diferentes fases de vida, por meio de paralelos etnográficos e dados arqueológicos, considerarei que talvez seja válido pensar que as pessoas mais novas tenham *status* por si só, em vez de adquiri-lo por “mérito”.

Além disso, pensei na possibilidade de a população de Cabeçuda se assemelhar à lógica Guarani, a qual entende que as crianças são seres mediadores de entidades cósmicas (Antonella TASSINARI, 2007) e, por isso, têm grande importância na sociedade, uma vez que, ao que parece – pela observação e pela comparação dos sepultamentos –, a presença do ocre poderia estar marcando a fase do ciclo vida: intrauterina e recém-nascido. De fato, a literatura etnográfica demonstra que há uma diferenciação para o início da vida entre muitas comunidades indígenas, assim como é entre os Kaingang, por exemplo, em que a importância dos bebês começa logo no início da vida – assim, recém-nascido e placenta recebem cuidado especial (Hanna LIMULJA, 2007). No caso das pessoas que já teriam passado por essa primeira fase e que têm até 7 anos, identifiquei que há uma característica em comum entre elas: adornos em concha. Miriam Alvarez e Kioko Maxkali (2004) destacam que as crianças Maxakali são as mediadoras dos mundos dos vivos e dos mortos. E se esse fosse o caso da população sambaqueira? E se for essa a razão pela qual as pessoas no início da vida se fazem sempre presente nos contextos funerários – os quais chamam a atenção pelo cuidado e pelo tempo que foi demandando, além de partilharem enxoval fúnebre semelhante?

Os enquadramentos feitos partindo de pensamentos modernos ocidentais, como, por exemplo, a arqueologia guiada por sexo associado ao gênero, dificultam que percebamos outras perspectivas. Nesse sentido, provooco os saberes relacionados à população sambaquieira, uma vez que, por exemplo, associar sexo ao gênero não gerou resultados. Como Maria Dulce Gaspar, Maria Luiza Heilborn e Eliana Escorcio (2011) destacam, plasticidade e ausência de papéis de gênero rigidamente definidos parecem ser características marcantes da sociedade sambaquieira. Por isso, acredito que seja válido testarmos outras alternativas que respondam as nossas questões e, por meio desse tensionamento, sugiro que a idade talvez chegue mais perto de responder nossas dúvidas.

Entre as pessoas de 8 a 40 anos, por exemplo, notei que algumas características do enxoval fúnebre recorrentemente as acompanhavam: ocre, material lítico, fauna, malacofauna e carvão. Já os sepultamentos das pessoas mais maduras – acima de 45 anos – se diferenciavam dos demais grupos. As pessoas mais velhas tinham consigo fogueira, material lítico (não ultrapassando dois artefatos por pessoa), malacofauna e carvão.

Diante do exposto, sugeri que talvez seja o caso de avaliar se o ocre não marcaria apenas os intrauterinos e os recém-nascidos e as pessoas no “auge” da vida (8 a 40 anos), estando ausentes nos sepultamentos das pessoas entre 3 meses a 4 anos, 7 anos e das pessoas mais velhas (acima de 45 anos). Cabe analisar também se a ausência de material lítico ou a presença em pouca quantidade estava marcando um cuidado maior da comunidade em relação aos mais novos e aos mais velhos, uma vez que esses não precisariam se ocupar das tarefas que carecem ser realizadas por meio desses materiais.

Ademais, proponho que pensemos a população de Cabeçuda a partir de uma perspectiva bastante plástica e fluida, assim como a construção do próprio sambaqui (Rita SCHEEL-YBERT *et al.*, 2020). A fim de trazer uma reflexão e tracejar uma comparação, pensemos nos nossos locais deliberados aos mortos: destinamos aos corpos caixas retangulares e, a eles, reservamos lugares apáticos e distantes. Talvez a explicação para essa conduta esteja na nossa própria sociedade, visto que ela não é plástica. Normas e condutas são postas em rótulos, e todos devem se enquadrar a elas e, possivelmente, essa forma rígida de viver se reflete nos nossos locais destinados à morte.

Se partimos desse pressuposto, faz sentido pensar que a população sambaqueira também refletisse seu modo de vida nos locais destinados aos mortos, ou seja, fluida e plástica. Porém, essa é só uma forma alternativa do pensamento arqueológico empenhado em compreender a singularidade das pessoas como agentes sociais estruturados em relação às complexas interações humanas.

Com esse propósito, é importante utilizar uma metodologia desconstrutivista, bem como a teoria *queer* e a crítica feminista oferecem, além de estar aberto a perceber que nossos próprios pressupostos podem estar equivocados (Alison Wylie em entrevista à Kelly KOIDE *et al.*, 2014). Despir-se das categorias tidas como fixas e imutáveis e buscar em outros campos de conhecimento (como na literatura etnográfica, por exemplo) possíveis respostas para as questões que trazemos acaba por abrir um leque das possibilidades interpretativas. Ressalto que a abordagem aqui proposta é *queer* não pela busca da sexualidade, mas pela antinormatividade que a teoria tem a capacidade de nos fornecer devido à desconfiança em relação aos sujeitos normatizados e hierarquizados que a ciência constrói (Richard MISKOLCI, 2009). Isto é, o fazer arqueológico baseado na teoria *queer* e na crítica feminista permite que enxerguemos que os pressupostos essenciais do mundo moderno e ocidental nem sempre foram/são tão essenciais (Alison Wylie em entrevista à Kelly KOIDE *et al.*, 2014). A crítica feminista, ao rever dados empíricos, é capaz de complementar informações e hipóteses a respeito de diversos contextos arqueológicos (Fabiano GONTIJO; Denise SHAAN, 2017), assim como este trabalho se propôs a fazer.

Maria Dulce Gaspar (1995) havia proposto que as populações sambaqueiras apresentavam uma “individualidade coletiva”. Tendo isso em vista, talvez seja válido observar mais profundamente, e em um banco de dados mais numeroso, se as hipóteses aqui propostas fazem sentido a outros sítios. De todo modo, a intenção deste trabalho foi questionar as diretrizes modernas que são impostas a contextos não modernos. Como exercício de reflexão, entendo que utilizar metodologias que desafiem subjugações preestabelecidas sejam altamente favoráveis a nós, pesquisadoras e pesquisadores.

Referências

- ABBAS, Adam Reiad. Os sepultados de Jabuticabeira II, SC - insights e inferências sobre padrões fenotípicos, análise de modo de vida e organização social através de marcadores de estresse músculo-esquelético. 2013. Dissertação (Mestrado em Biologia Genética) - Instituto de Biociências, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/41/41131/tde-24072013-084501/en.php>. Acesso em: 09 ago. 2022.
- AIMERS, James; RUTECKI, Dawn M. Brave new world, interpreting sex, gender, and sexuality in the past. *SAA Archaeological Record*, v. 16, p. 13-17, 2016.
- ALVAREZ, Miriam; MAXKALI, Kioko. A criança indígena e os processos de formação, aprendizagem e escolarização. *Revista Antropológicas*, Recife, n. 15, v. 1, p. 49-78, 2004.
- ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1981.
- ARTHUR, Kathryn Weedman. *The lives of stone tools: crafting the status, skill, and identity of Flintknappers*. Tucson: University of Arizona Press, 2018.
- BELTRÃO, Jane Felipe; LOPES, Rhuan Carlos dos Santos; CUNHA, Mainá Jailson Sampaio; MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré; DOMINGUES, William César Lopes; TOMÉ, Tiago Pedro Ferreira. Vida & morte entre os povos indígenas. *Espaço Ameríndio*, v. 9, n. 1, p. 206, 2015.
- BANDEIRA, Arkley Marques. A teoria queer em uma perspectiva brasileira: escritos para tempos de incertezas. *Revista de Arqueologia Pública*, v. 13, n. 1, 2019
- BARBOSA, Analedy Amorim; MAGALHÃES, Maria das Graças Sandi Dias. A concepção de infância na visão Philippe Ariès e sua relação com as políticas públicas para a infância. *Examãpaku*, v. 1, n. 1, p. 1-8, 2013.
- BARROS, Julia Xavier; SANCHES, Bruno R. da Silva. Patrimônio como categoria de luta LGBT+? *Revista Pública de Arqueologia*, v. 12, n. 1, 2019.
- BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Infância nas aldeias Guarani: um modo próprio de estar dos Kyringüe. *Revista Contexto e Educação*, v. 23, n. 79, p. 237-247, 2013.
- BIANCHINI, Gina F. *Fogo e paisagem: evidências de práticas rituais e construção do ambiente a partir da análise antracológica de um sambaqui no litoral sul de Santa Catarina*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- BLACKMORE, Chelsea. How to queer the past without sex: queer theory, feminisms and the Archaeology of Identity. *Archaeologies*, v. 7, p. 75-96, 2011.
- CASTILHO, Inês. A arte de envelhecer – e ensinar – dos povos verdadeiros. 2019. *Blog da Redação*. Disponível em: <https://outraspalavras.net/blog/a-arte-de-envelhecer-e-ensinar-dos-povos-verdadeiros/>. Acesso em: 09 ago. 2022.
- CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. *Araweté os deuses canibais*. Rio de Janeiro: ANPOCS, Zahar 1986.

CAVICCHIOLI, Giorgia; VILARDAGA, Vicente. *O abandono dos idosos no Brasil*. IstoÉ, 2021. Disponível em: <https://istoe.com.br/o-abandono-dos-idosos-no-brasil/>. Acesso em 03 jun 2022.

CICCIA, Lúcia. Dimorfismo sexual: natural? Uma reinterpretação crítica das diferenças biológicas. *Revista Bioética*, v. 29, n. 1, p. 66-75, 2021.

COBB, Hannah. (Dead) bodies that matter? Examining prehistory from a queer perspective. *Feminist Review*, n. 8, 2006.

CODONHO, Camila. *Aprendendo entre pares: a transmissão horizontal de saberes entre as crianças indígenas Galibi-Marworno (Amapá, Brasil)*. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2007.

COHN, Clarice. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2005.

COHN, Clarice. Concepções de infância e infâncias. Um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 13, n. 2, p. 221-244, 2013.

CORREIA, Larissa dos Santos; SARAIVA, Marina Rebeca de Oliveira. *Criança é tudo igual?* O problema da homogeneização do conceito de infância e os caminhos para uma antropologia da criança. *In: V CONEDU (Congresso Nacional de Educação)*, 2018.

DEBLASIS, Paulo; KNEIP, Andreas; SCHEEL-YBERT, Rita; GIANNINI, Paulo César; GASPAS, Maria Dulce. Sambaquis e paisagem - dinâmica natural e arqueologia regional no litoral do sul do Brasil. *Arqueologia Sul-Americana*, v. 3, n. 1, p. 29-61, 2007.

DEMINICIS, Rafael Borges; MUNIZ, Tiago Silva Alves; D'ALMEIDA, Carolina Alves. Manguêbeat e arqueologia: será que dá "samba aqui"? Um ensaio etnoarqueológico por ontologias relacionais. *Tessituras*, v. 10, n. 1, p. 266-291, 2022.

DIAS, Diego Madi. O parentesco transviado, exemplo guna (Panamá). *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, v. 29, 2018

DOWSON, Thomas A. Why queer archaeology? An introduction. *World Archaeology*, v. 32, n. 2, p. 161-165, 2000.

ESCÓRCIO, Eliana; GASPAS, Maria Dulce. Indicadores de diferenciação social e de gênero dos pescadores-coletores que ocuparam a região dos Lagos-RJ. *Laboratório de Antropologia e Arqueologia*, v. 2, n. 3, 46-64, 2005.

ESCÓRCIO, Eliana; GASPAS, Maria Dulce. Um olhar sobre gênero: estudo de caso – sambaquieiros do RJ. *Revista de Arqueologia*, v. 23, n. 1, p. 72-89, 2010.

MARTÍN, Oscar Espinoza. Pasados que importan: arqueología del género en los Andes. *Revista de Investigaciones del Centro de Estudiantes de Arqueología*, n. 8, p. 63-81, 2014.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys, Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, v. 185, p. 7-12, 2014.

- FAHLANDER, Fredrik. Subadult or subaltern? Children as serial categories. *In: MOORE, Mike Lally Alison (ed.). (Re)thinking the little ancestor: new perspectives on the archaeology of infancy and childhood.* Oxford: Archaeopress, 2011. p. 14-23.
- FAUSTO-STERLING, Anne. *Myths of gender: biological theories about women and men.* Nova York: Basic Books, 1992.
- FAUSTO-STERLING, Anne. Os cinco sexos: porque macho e fêmea não são o bastante. Tradução de Alice Gabriel. *The Science*, p. 20-24, 1993.
- FERNANDES, Estevão Rafael. *Decolonizando sexualidades: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos.* 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.
- FERNANDES, Estevão Rafael. Homossexualidade indígena no Brasil: um roteiro histórico-bibliográfico. *ACENO*, v. 3, n. 5, p. 14-38, 2016.
- FERNANDES, Estevão; GONJITO, Fabiano. Diversidade sexual e de gênero e novos descentramentos: um manifesto queer caboclo. *Amazônica*, v. 8, n. 1, p. 16-22, 2016.
- FERNANDES, Rafael Estevão; GONJITO, Fabiano. Como ser um queer não enquadrado: axialidades radicais para tempos obscurantistas. *Revista Pública de Arqueologia*, v. 13, n. 1, 2019.
- FIGUTI, Levy; PLENS, Cláudia; DEBLASIS, Paulo. Small sambaquis and big chronologies: shellmound building and hunter-gatherers in neotropical highlands. *Radiocarbon*, v. 55, n. 2-3, p. 1215-1221, 2013.
- FISCHER, Patrícia Fernanda. Os moleques do morro e os moleques da praia: estresse e mortalidade em um sambaqui fluvial (Moraes, vale do Ribeira de Iguape, SP) e em um sambaqui litorâneo (Piaçaguera, Baixada Santista, SP). 2012. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- FRANCO, Amanda da Silveira *et al.* A lei do efeito e a curva de aprendizagem de E. L. Thorndike: como se formam associações entre eventos. *In: NEVES FILHO, Hernando Borges et al. (orgs.). Re-search: Recriando experimentos da Psicologia em videogames.* Fortaleza: Imagine Publicações, 2020. p. 29-40.
- GASPAR, Maria Dulce. Espaço, ritos funerários e identidade pré-histórica. *Revista de Arqueologia*, v. 8, n. 2, p. 221-237, 1994-95.
- GASPAR, Maria Dulce; HEILBORN, Maria Luiza; ESCORCIO, Eliana. A sociedade sambaqueira vista através do sexo e gênero. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 21, p. 17-30, 2011.
- GELLER, Pamela. Bodyscapes, biology, and heteronormativity. *American Anthropologist*, v. 111, n. 4, p. 504-516, 2009.
- GELLER, Pamela. The fallacy of the transgender skeleton: deep time perspectives on contemporary issues. *In: BUIKSTRA, Jane (ed.). Bioarchaeologists speak out.* New York: Springer, 2019. p. 231-242.

- GERO, Joan. Genderlithics: women's role in stone tool production. *In*: GERO, Joan; CONKEY, Margaret (eds.). *Engendering archaeology: women and prehistory*. Oxford: Wiley, 1991. p. 163-193.
- DI GIUSTO, Marina Nogueira. *Os sambaquieiros e os outros: estresse e estilo de vida na perspectiva da longa duração – o caso do Litoral Sul de Santa Catarina*. 2017. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- GONJITO, Fabiano de Souza. Biologia, direito, perspectiva queer e intersexualidade. *Teoria Jurídica Contemporânea*, v. 3, n. 1, p. 120-139, 2018.
- GONTIJO, Fabiano; SHAAN, Denise. Sexualidade e teoria queer: apontamentos para a arqueologia e para antropologia brasileiras. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 2, p. 51-70, 2017.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995.
- HARTEMANN, Gabby. Nem ela nem ele - por uma arqueologia (trans*) além do binário. *Revista de Arqueologia Pública*, v. 13, n. 1, 2019.
- HERRERO, Marina Marcela. Um olhar sobre o envelhecer numa aldeia indígena. *Estudos sobre Envelhecimento*, v. 29, n. 72, p. 86-97, 2018.
- JOYCE, Rosemary. Archaeology of the body. *Annual Review of Anthropology*, v. 34, p. 139-158, 2005.
- JOYCE, Rosemary. Exploring sex and gender in Bioarchaeology: some comments. *Ancient bodies, ancient lives*, 2011. Disponível em: <https://ancientbodies.wordpress.com/2011/04/02/exploring-sex-and-gender-in-bioarchaeology-some-comments/>. Acesso em: 01 ago. 2022.
- KLOKLER, Daniela. Adornos em concha do sítio Cabeçuda. *Revista de Arqueologia*, v. 27, n. 2, p. 150-169, 2014.
- KLOKLER, Daniela. *A fauna do sambaqui cabeçuda: 65 anos depois*. III Encontro Latinoamericano de Zooarqueologia. Universidade Federal de Sergipe, Aracaju, 2016.
- KLOKLER, Daniela; GASPAR, Maria Dulce; SCHEEL-YBERT, Rita. Why clam? Why clams? Shell mound construction in Southern Brazil. *Journal of Archaeological Science: Reports*, v. 20, p. 856-863, 2018.
- KOIDE, Kelly; FERREIRA, Mariana Toledo; MARINI, Marisol. Arqueologia e a crítica feminista da ciência: Entrevista com Alison Wylie. *Scientiæ Studia*, v. 12, n. 3, p. 549-90, 2014.
- LACROIX, Amy; GONDAL, Hurria; SHUMWAY, Karlie; LANGAKER, Michelle. Physiology, Menarche. *StatPearls*, 2021.
- LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo – corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LESSA, Andrea; MEDEIROS João Cabral de. Reflexões preliminares sobre a questão da violência em populações construtoras de sambaquis: análises dos sítios

Cabeçuda (SC) e Arapuan (RJ). *Revista do Museu Nacional e Etnologia*, n. 11, 2001.

LESSA, Andrea; SOUZA, Sheila Mendonça de. *Bioarqueologia dos grupos Sambaqui: morfologia esquelética, estresse físico e trauma. Humanos: evolução e meio ambiente. XV Congresso Internacional da União Internacional para Ciências Pré-Históricas e Proto-Históricas*, 2006.

LIMULJA, Hanna Cibele Lins Rocha. *Uma etnografia da Escola Indígena Fen'Nó à luz da noção de corpo e das experiências das crianças Kaingang e Guarani*. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

LÓPEZ, Laura Cecília. O corpo colonial e as políticas e poéticas da diáspora para compreender as mobilizações afro-latino-americanas. *Horizontes Antropológicos*, v. 21, n. 43, 2015.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos feministas*, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MARQUES, Filipa Daniela; SOUSA, Liliana Marques; VIZZOTTO, Marilia Martins; BONFIM, Tania Elena. A Vivência dos mais velhos em uma comunidade indígena Guarani Mbyá. *Psicologia & Sociedade*, v. 27, n. 2, p. 415-427, 2015.

MASI, Marco Aurélio Nadal de. Análise das práticas mortuárias e hierarquia social no sambaqui Porto do Rio Vermelho II, lagoa da Conceição, ilha de Santa Catarina, SC. *Revista Clío Arqueológica*, v. 27, n. 2, 2012.

MELLO, Aline; DIAS, Camila; BADARÓ, Carolina, MORAIS, Gabriela; COSTA, Gleice; ROCHA, Kelly; REZENDE, Valquíria. As multifacetadas da infância: um olhar interpretativo de uma turma de pedagogia. *Petpedagogia*, 2018.

MELLO, Flávia. Reflexões sobre infância e Educação Guarani. Trabalho apresentado no *Ciclo de Discussão sobre experiências e pesquisas a respeito da educação e infância indígena - NEPI/UFSC*, 2006.

MÉSZÁROS, István. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.

MISKOLCI, Richard. A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normatização. *Sociologias*, v. 11, n. 21, p. 150-182, 2009.

MONAGHAN, John. Physiology, production, and gendered difference: the evidence of Mixtec and other Mesoamerican societies. In: KLEIN, Cecelia F. (ed.). *Gender in Pre-Hispanic America*. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 2001. pp. 285–304.

MOREIRA, Lília Maria de Azevedo. Desenvolvimento e crescimento humano: da concepção à puberdade. In: MOREIRA, Lília Maria de Azevedo (org.). *Algumas abordagens da educação sexual na deficiência intelectual*. 3. ed. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 113-123.

NAKAMURA, Carolyn; MESKELL, Lynn. Articulate bodies: forms and figures at Articulated bodies: shapes and figures in Çatalhöyük. *Journal of Archaeological Method and Theory*, v. 16, n. 2, p. 205-230, 2009.

NEVES, Walter Alves; PROUS, André; GONZÁLEZ-JOSÉ, Rolando; KIPNIS, Renato; POWELL, Joseph. Early Holocene Human Skeletal Remains from Santana

do Riacho, Brazil: implications for the Settlement of the New World. *Journal of Human Evolution*, v. 45, n. 1, p. 19-42, 2003.

NAJI, Stephan; BLONDIAUX, Joël; SOUZA, Sheila Mendonça de; ZENG, Iris; BOCQUET-APPEL, Jean-Pierre. Estimating a mortality profile of fisher-gatherers in Brazil using cementochronology. In: NAJI, Stephan; RENDU, William; GOURICHON, Lionel (eds.). *Dental Cementum in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. p. 322-337.

OKUMURA, Mercedes; EGGERS, Sabine. O que a biologia não explica: grupos de afinidade no sambaqui Jabuticabeira II (Jaguaruna, SC). *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 22, p. 97-109, 2012.

OYĔWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Tradução de Juliana Arapujo Lopes. 2004. Título original: *Conceptualizing gender: the eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of african epistemologies*.

PASCOAL, Guto. Anciãos transmitem cultura indígena. 2002. *Comciencia*. Disponível em: <https://www.comciencia.br/dossies-1-72/reportagens/envelhecimento/texto/env06.htm>. Acesso em: 10 ago. 2022.

PEZO-LANFRANCO, Luis; FILIPPINI, José; GIUSTO, Mariana di; PETRONILHO, Cecília; WESOLOWSKI, Veronica; DEBLASIS, Paulo; EGGERS, Sabine. Child development, physiological stress and survival expectancy in prehistoric fisher-hunter-gatherers from the Jabuticabeira II shell mound, South Coast of Brazil. *PLoS One*, v. 15, n. 3, 2020.

POMPEU, Filipi. *Cronologia e práticas funerárias dos Sambaquis dos estados do Paraná e Santa Catarina*. 2015. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

POSTH, Cosimo *et al.* Reconstructing the deep population history of central and South America. *Cell*, v. 175, n. 5, p. 1185-1197, 2018.

PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. *Revista Estudos Feministas*, v. 19, n. 1, 2011.

RIBEIRO, Darcy. “Arte Índia”. In: RIBEIRO, Darcy (ed.). *Suma etnológica brasileira - Volume 3: Arte Índia*. Petrópolis: Vozes, 1986. P. 24-64.

RIBEIRO, Loredana. Crítica feminista, arqueologia e descolonialidade – sobre resistir na ciência. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 1, p. 210-234, 2017.

RODRIGUES-CARVALHO, Claudia *et al.* Cabeçuda II: um conjunto de amoladores-polidores evidenciados em Laguna, SC. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 21, 2011.

RODRIGUES-CARVALHO, Claudia; LESSA, Andrea; SOUZA, Sheila Mendonça de. Bioarqueologia dos grupos Sambaqui: morfologia esquelética, estresse físico e trauma. *Humanos: evolução e meio ambiente*, v. 22, 2009.

ROSA, Helena Alpini. *Educação guarani: as ressignificações históricas e culturais nas relações sociais da aldeia de linha limeira, terra indígena Xaçecó, SC*. 2017.

Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina , Florianópolis, 2017.

SALADINO, Alejandra. *A morte enfeitada: um olhar sobre as práticas mortuárias dos construtores do sambaqui Cabeçuda a partir de um sepultamento infantil*. 2016. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

SANTOS, Cátia Roberta Alves dos. *A Señora do Cao: o papel político da mulher no período clássico peruano*. 2018. Trabalho de conclusão (Graduação em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

SCHEEL-YBERT, Rita. *Gente, plantas e bichos: uma investigação multidisciplinar sobre o ritual funerário em dois importantes sambaquis do sul de Santa Catarina*. Relatório de pesquisa, 2012.

SCHEEL-YBERT, Rita; RODRIGUES-CARVALHO, Claudia; DEBLASIS, Paulo; GASPAR, Madu; KLOKLER, Daniela Magalhães. Mudanças e permanências no Sambaqui de Cabeçuda (Laguna, SC): das escavações de Castro Faria às questões atuais. *Revista de Arqueologia*, v. 33, n. 1, p. 169–197, 2020.

SCHIEBINGER, Londa. Skeletons in the closet: the first illustrations of the female skeleton in eighteenth-century Anatomy *Representations*, n. 14, p. 42-82, 1986.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, v. 18, 2012.

SILVA, Anna Cruz de Araújo Pereira; SILVA JR, Paulo Isan Coimbra da. *Para além de um estatuto: direitos e obrigações de velhos indígenas*. In: XVI Congresso Nacional, 2007.

SILVA, Renata Estevam da. *(Re)Começando do princípio: o que a arqueografia de uma área funerária do Sambaqui de Cabeçuda pode nos ensinar sobre práticas funerárias sambaquieiras?* 2020. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

SILVA, Sérgio Francisco Serafim Monteiro da. Arqueologia e etnografia das práticas funerárias: informações sobre o tratamento do corpo em contextos rituais e de morte. *Canindé - Revista do Museu de Arqueologia de Xingó*, n. 11, p. 111-160, 2008.

SOBRINHO, Roberto Sanches Mubarac. Ser criança indígena: vozes que ecoam suas culturas da infância. *Textura*, n. 32, 2014.

STOFEL, Natália Sevilha. *O que está destinado a reunir: cuidado infantil entre os Guarani Mbya*. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências) - Pós-Graduação em Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

SOUZA, Sheila Maria Ferraz Mendonça de. *Aplicação de funções discriminantes à estimativa de sexo em ossos humanos pré-históricos*. 1991. Dissertação (Mestrado

em Anatomia Humana) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1991.

SOUZA, Sheila Maria Ferraz Mendonça de. *Estresse, doença e adaptabilidade: estudo comparativo de dois grupos pré-históricos em perspectiva biocultural*. 1995. Tese, 1995.

SULLIVAN, Nikki. *A critical introduction to Queer Theory*. New York: New York University Press, 2003.

TASSINARI, Antonella. Concepções indígenas de infância no Brasil. *Tellus*, v. 7, n. 13, 2007.

TEIXEIRA, Aloisio. Marx e a economia política: a crítica como conceito. *Econômica*, v. 2, n. 4, p. 85-109, 2000.

TAVAREZ, Mariza. Preconceito contra os idosos tem que ser combatido em quatro frentes. 2017. *Longevidade: modo de usar*. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/blog/longevidade-modo-de-usar/post/preconceito-contra-os-idosos-tem-que-ser-combatido-em-quatro-frentes.html>. Acesso em: 04 ago 2022.

VIEIRA, Danusa. Sobre técnicas e tecnologia: uma perspectiva feminista dos estudos de artefatos líticos. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 36, p. 95-108, 2021.

WEISMANTEL, Mary. Towards a transgender archaeology, a queer rampage through prehistory. In: STRYKER, Susan; AIZURA, Aren (eds.). *The transgender studies reader 2*. Oxon: Routledge, 2013. p. 319-334.

WEISMANTEL, Mary. Cholas y pishtacos: relatos de raza y sexo en los Andes. *VIRAJES*, v. 22, n. 2, p. 291-295, 2016.