



ANÁLISE COMPARADA DOS BANQUETES E FESTINS FUNERÁRIOS NAS CULTURAS GREGA E SAMBAQUIEIRA

Sandra Ferreira dos Santos [*in memoriam*]¹
Laboratório ARGO
Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Silvia Reis²
Laboratório ARGO
Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: A partir da comparação por categorias de comparáveis, é possível debatermos diferentes elementos e práticas culturais, e provocarmos novas ideias e perspectivas. Assim, apresentamos neste artigo o resultado de diálogos sobre banquetes e festins funerários na Grécia Antiga frente às práticas funerárias dos construtores de sambaqui do território brasileiro. Ambas as culturas supracitadas possuem elementos que revelam e velam, aos nossos olhos atuais, o que teriam sido diversas práticas funerárias, interpretadas e estudadas a partir de remanescentes humanos e da cultura material que permaneceu.

Palavras-chave: Banquete Funerário; Festim; Análise Comparada.

COMPARATIVE ANALYSIS OF BANQUETS AND FUNERARY FEAST IN THE GREEK AND SAMBAQUI CULTURES

Abstract: From comparing categories of comparables, it is possible to discuss different cultural elements and practices, and to bring about new ideas and perspectives. Thus, we present in this article the result of a debate about banquets and funerary feasts in Ancient Greece and the funerary practices of sambaqui builders in the Brazilian territory. Both cultures have elements that reveal and conceal, in our present eyes, what would have been different funerary practices, interpreted and studied from human remains and the remaining material culture.

Keywords: Funerary Banquet; Feast; Comparative Analysis.

Segundo Geertz,³ os símbolos sagrados, configurados nos rituais, funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade de vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre a ordem. A religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana.

¹ E-mail: sandraferreira@mn.ufrj.br.

² E-mail: sreis@mn.ufrj.br.

³ GEERTZ, Cliford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 67.

As informações mortuárias, portanto, representam a corporificação do comportamento social, econômico, tecnológico e religioso e reflete sentimentos e valores da sociedade.⁴ Assim, os rituais devem ser examinados tendo como contraponto o cotidiano: ambos são parte de uma mesma estrutura, como as duas faces de uma mesma moeda, expressando os mesmos princípios sociais. Através da análise de rituais, podemos observar aspectos fundamentais de como uma sociedade vive, se pensa e se transforma.⁵

Apesar de analisarmos os rituais funerários e as tumbas tendo em mente questões religiosas, econômicas, sociais e artísticas, esta análise é a análise de uma ação simbólica, ou seja, as pessoas usam símbolos em diálogo com uma estrutura social (relações de poder, afeições, deferência, papéis e regras, deveres e direitos), uma interpretação do sentido da vida cotidiana, dando a oportunidade de discutirmos as implicações da morte em outros domínios e ilumina questões como *status*, hierarquias políticas, diferenciação social e conflitos ideológicos.⁶

Os rituais dos quais resultaram a cultura material funerária constituíam um meio de expressão de cada sociedade de origem. Como toda atividade ritual, eram ocasiões de manipulação de um conhecimento simbólico que lhe era inerente, ou seja, a dinâmica de cada uma das ações rituais se desenvolvia segundo uma lógica que conferia sentido ao sistema ritual como um todo.⁷

Assim, a partir da proposição de Detienne⁸ – comparar o incomparável por meio da seleção de categorias de comparáveis – é possível realizar um exercício de análise comparada sobre as práticas funerárias na Grécia Antiga e populações sambaquieiras do território brasileiro. Para tanto, selecionamos a categoria banquete ou festim funerário, prática social que demarca um momento específico no processo de tratamento do morto pelos vivos.

⁴ HUMPHREYS, Sarah; KING, Helen. **Mortality and immortality: the anthropology and archaeology of death.** London: Academic, 1981. p. 79.

⁵ PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 43, 51.

⁶ MENESES, Ulpiano. A cultura material no estudo das sociedades antigas. **Revista de História**, São Paulo, n. 115, p. 103-117, 1983. p. 116; MORRIS, Ian. **Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity.** Cambridge: Cambridge University, 1992. p. 1-2.

⁷ MORRIS, Op. Cit., p. 9.

⁸ DETIENNE, Marcel. **Comparar o Incomparável.** São Paulo: Ideias e Letras, 2004.

O banquete funerário grego

Ao contrário do pensamento moderno, a morte para os antigos gregos não era um momento, mas um processo. O processo de morrer, no mais amplo senso, se estendia do momento em que se estabelecia que a pessoa estava morrendo (doença, inconsciência, ferimento etc.) até a completa cessação das ações sociais direcionadas aos seus restos mortais, tumba, monumento funerário e outros objetos que o representassem,⁹ ou seja, morrer para os gregos envolvia três estágios: estar morrendo, estar morto mas não estar enterrado e estar morto e enterrado. Cada um dos estágios exigia determinado comportamento dos sobreviventes. Era um processo no qual o morto e os vivos participavam.¹⁰

Após a morte de um dos membros da sociedade, as relações sociais devem se reorganizar e os direitos sobre as propriedades e as pessoas devem ser recolocados para preencher o vazio deixado pelo morto. Os familiares em luto devem se reajustar psicologicamente. Além disso, para os gregos antigos, após a morte, uma parte do morto deixava o corpo e começava um novo caminho em direção ao mundo dos mortos. Todo esse processo levava tempo e demandava diferentes tipos de atenção por parte dos vivos.¹¹

O período imediatamente após a morte é aquele em que os familiares mais próximos têm que lidar com demandas conflitantes. Por um lado, é esperado que eles, de alguma forma, acompanhem o morto na sua saída da sociedade e por outro lado, precisam se envolver com uma intensa atividade social, reafirmando relações e vínculos, mobilizando recursos para o funeral e para o entretenimento das visitas, legitimando uma ordem social alterada pela morte.¹²

Não pretendemos aqui analisar profundamente todas as fases do ritual funerário grego, uma vez que minha intenção é observar os aspectos simbólicos e sociais relativos ao banquete funerário e às oferendas votivas de comida e bebida que eram realizadas nos túmulos. No entanto, considerando que estas oferendas ocorriam em vários momentos, será necessário abordar brevemente as etapas do ritual realizado pelos gregos para os seus mortos.

⁹ HUMPHREYS, Sarah; KING, Helen. Op. Cit., p. 263.

¹⁰ GARLAND, Robert. **The greek way of death**. New York: Cornell University, 1995. p. 13.

¹¹ Ibidem. p. 13; HUMPHREYS, Sarah; KING, Helen. Op. Cit., p. 263.

¹² HUMPHREYS, Sarah; KING, Helen. Op. Cit., p. 266-267.

Na Grécia Antiga, a primeira fase do ritual funerário propriamente dito era a **Próthesis**, o momento em que o morto era preparado e exposto à visitação e à lamentação.¹³ Momento importante para a sociedade e para a família, que determinava os herdeiros do falecido e glorificava seus feitos em vida, bem como os de sua família, esta parte do ritual ficava a cargo das mulheres da família.

A segunda fase, chamada de **Ekphorá**, tratava-se da procissão que acompanhava o corpo até o local da deposição. No momento da deposição poderia ocorrer a inumação ou a cremação, que dependia da vontade da família e do morto. Algumas vezes eram realizados sacrifícios rituais na tumba, mas independente da sua realização (em Atenas, os sacrifícios nas tumbas foram proibidos após a promulgação das leis suntuárias de Sólon, em 594 a.C.), várias oferendas eram depositadas, consistindo em comida, bebida e objetos de vários tipos.¹⁴

Segundo Morris,¹⁵ é possível interpretar os símbolos presentes em um ritual de maneira direta, ou seja, as oferendas funerárias de comida e bebida serviriam para alimentar o morto, ajudando-o em sua viagem para o mundo dos mortos; para este autor, no entanto, há outras formas de realizar esta análise, tentando ir além desta via sem saída e perceber os demais simbolismos presentes na comida e na bebida, como, por exemplo, a manutenção do morto no grupo ou uma separação entre o mundo dos vivos e dos mortos, separando a comida destinada a cada um. Uma análise direta pode se mostrar simplista em uma sociedade repleta de símbolos como a da Grécia Antiga. Ou seja, uma ação pode conter inúmeros significados ou significados complexos, que não devemos subestimar.

As oferendas funerárias, mais do que objetos para o uso do morto, são formas de impressionar os vivos, de marcar limites familiares, identitários e hierarquias sociais.¹⁶ Serviam também, no caso grego, como forma de “burlar” regras sociais que eram contra os costumes estabelecidos (como por exemplo, a

¹³ GARLAND, Robert. Op. Cit., p. 21-37.

¹⁴ ARGOLO, Paula Falcão. **Imagens da família nos contextos funerários: o caso de Atenas no período clássico**. 2006. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. p. 53.

¹⁵ MORRIS, Ian. Op. Cit., p. 17-18.

¹⁶ DELGADO, Ana; FERRER, Meritxell. Alimento para los muertos: mujeres, rituales funerários e identidades coloniales. **Treballs d'Arqueologia**, Barcelona, n. 13, p. 29-68, 2007. p. 44.

limitação legal dos funerais e das lamentações e o uso alternativo de vasos de fundo branco com cenas de lamentação e de visitas às tumbas). Segundo Morris,¹⁷ não é preciso duvidar que comida e bebida alimentassem o morto, mas podemos pensar que estas oferendas tinham também outros significados. Prova disto são as oferendas de pães/bolos de mel (*melitoutta*), muito comuns na iconografia dos lébitos de fundo branco, que serviriam para presentear Cérbero - o cão de três cabeças que guardava a porta do mundo dos mortos - para que este permitisse a passagem do morto, que então, encontraria seu lugar apropriado.¹⁸

Na literatura há menções frequentes às oferendas de bebida - *choai* (mel, leite, água, vinho e azeite, que poderiam ser misturados ou colocados um de cada vez) - feitas nas tumbas, os copos e jarros encontrados ao redor dos túmulos podem ser testemunhos dessa libação póstuma. Durante a libação, o morto era invocado, por meio de Hermes, Gaia ou outros deuses ou *daímones*. Uma prece era, então, realizada para invocar o morto a proteger a família e a ser benevolente - fazer um pedido específico nesse momento parece ter sido uma prática comum. Em alguns casos, um canto podia ser realizado e o vaso que servira o *choai* podia ser quebrado próximo à tumba.¹⁹

Após a libação, eram realizadas outras oferendas para o morto. As oferendas típicas, retratadas na iconografia funerária, incluíam um cesto de alimento, uma hídria, um alabastro e um lécito. Entre os alimentos estavam ovos, romãs e a comida preferida do falecido. Cabe ressaltar que ovos e romãs são símbolos de fertilidade; a romã tinha ligação especial com Perséfone, esposa do deus dos mortos e a ligação do mundo dos mortos com a fertilidade dos solos era evidente na cultura grega. Esses itens eram depositados na própria sepultura ou em uma cova próxima. Muitas vezes estas oferendas eram queimadas, uma vez que se acreditava que desta forma chegariam mais rapidamente ao mundo dos mortos. Os enlutados, provavelmente permaneciam ao lado da cova, enquanto esses rituais

¹⁷ MORRIS, Ian. Op. Cit., p. 105.

¹⁸ GARLAND, Robert. Op. Cit., p. 113.

¹⁹ Ibidem. p. 37; ARRUANATEGUI, Gisele. **O culto de Perséfone e os *pínakes* de Locres: um exercício de interpretação.** 2002. 261f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. p. 156. Disponível em: <<http://www.geocities.com/textosbec/arrunate.doc>>.

eram realizados, o ápice de toda a cerimônia de sepultamento.²⁰ Enfeites, vasos, fitas, ramos e flores também eram colocados nos túmulos (ou pintados nas estelas) e tinham a intenção de agradar o morto, para que este não se sentisse ofendido e esquecido e pudesse prejudicar os vivos. Pessoas que morriam antes de se casar eram enterradas com as roupas que usariam nesta ocasião, pois se acreditava que se casariam no mundo dos mortos.²¹ Os mortos em guerra e heróis tinham uma dieta especial em seu banquete funerário – as primeiras frutas da estação e, na descrição de Plutarco (Arist. 21.3), um touro negro.²²

Lécitos de fundo branco e outros vasos (*aribaloí* – vasos de perfume, *loutrophoroi* – vasos que levavam a água do banho nos casamentos e funerais, *hydriai* – vasos de água), vasos de metal e vasos de cerâmica também faziam parte do enxoval funerário e possuíam significados muito além do seu uso prático. Os lécitos de fundo branco, por exemplo – vasos figurados que ganharam notoriedade nas tumbas do Cerâmico a partir de 470 (até c. 400 a.C.) – passaram a substituir as estelas, proibidas por lei neste período, passando a ser utilizados como monumentos, com a tarefa principal de dar visibilidade a túmulos privados e veicular aos passantes uma propaganda sobre a virtuosidade do morto ali enterrado, razão pela qual ele deveria ser lembrado. Estes vasos também possuíam em sua iconografia todos os elementos julgados necessários ao ritual funerário e que foram limitados pelas leis de Sólon: mulheres, lamentações e oferendas. Serviram, assim, como forma de burlar uma lei que ia contra os costumes estabelecidos e a piedade para com os mortos.²³

Após o funeral, os parentes e amigos retornavam à casa do morto e lá se realizava um banquete – *peridípnon* – no qual os participantes entoavam canções em honra do falecido.²⁴

Existem diferenças fundamentais entre este banquete e aquele realizado na tumba. Apesar de vários itens de comida e bebida serem ofertados aos mortos na

²⁰ GARLAND, R. Op. Cit., p. 39; 113; FLORENZANO, M.B.B. **Nascer, viver e morrer na Grécia Antiga**. São Paulo: Atual, 1996. p. 75; ARRUANATEGUI, Gisele. Op. Cit., p. 157-159.

²¹ GARLAND, R. Op. Cit., p. 25; ARRUANATEGUI, Gisele. Op. Cit., p. 149.

²² GARLAND, R. Op. Cit., p. 113.

²³ HUMPHREYS, Sarah; KING, Helen. Op. Cit., p. 105.; ARGOLO, Paula Falcão. Op. Cit., p. 58.

²⁴ GARLAND, R. Op. Cit., p. 39; FLORENZANO, M.B.B., p. 75; ARRUANATEGUI, Gisele. Op. Cit., p. 157-159.

sua tumba, é interessante observar que durante as libações, não há registro de que os vivos consumissem também comida junto à tumba e principalmente que compartilhassem a mesma comida oferecida aos mortos. O que podemos supor, portanto, é que o banquete feito para o morto em sua tumba e o banquete em sua honra feito pelos vivos após o enterramento serviam para marcar a diferença e a distância entre os dois mundos: o mundo dos vivos do mundo dos mortos. Serviam também para fortalecer os laços familiares e de amizade entre o grupo, separando-os pela exclusão, daquele que, agora morto, já não fazia parte do mesmo mundo.²⁵ Refeições pós-funeral são conhecidas em muitas culturas, e segundo Van Gennep,²⁶ serviam para reunir os membros sobreviventes do grupo, da mesma maneira que uma corrente deve ser rejuntada quando um dos seus elos se quebra.

A terceira fase do ritual funerário grego consistia nas visitas à tumba, que deveriam ser realizadas pelos parentes mais próximos, em especial pelas mulheres da família. Estas visitas e os atos praticados na tumba faziam parte dos ritos necessários à entrada do morto no Hades. As visitas eram feitas no terceiro (*ta trita*) e no nono (*ta enata*) dia após a morte, no trigésimo dia (*ta triakostia*) após a morte e havia uma visita anual. Há indicações de que fossem feitas também visitas mensais à tumba.²⁷

Nestas visitas, repetiam-se as homenagens e as oferendas de comida, bebida e enfeites. Além disso, colocava-se na tumba a sujeira varrida da casa do morto, ato necessário à purificação da casa e das pessoas que lá viviam.²⁸

O culto às tumbas parece ter tido como fundamento que os cuidados com a estela e a tumba afetavam diretamente o estado do morto no outro mundo. Desta forma deveriam ser feitos pelos parentes mais próximos. As consequências – inclusive legais – para aqueles que não cumprissem os ritos e a ansiedade das pessoas em terem quem realizasse seu culto funerário demonstra que isso era levado muito a sério pelos gregos antigos.²⁹

²⁵ GARLAND, R. Op. Cit., p. 39-40; ANDRADE, Marta Mega. A dimensão religiosa das práticas funerárias: o “caso” de Atenas. **Phoenix**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p.140-158, 2008.

²⁶ VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 139.

²⁷ ARGOLO, Paula Falcão. Op. Cit., p. 58.

²⁸ GARLAND, R. Op. Cit., p. 39-40; FLORENZANO, M. B. B. Op. Cit., p. 72 ARRUANATEGUI, Gisele. Op. Cit., p. 157.

²⁹ ARGOLO, Paula Falcão. Op. Cit., p. 58.

Estes festins funerários, realizados periodicamente, reforçavam os laços das pessoas da família com seus antepassados lá sepultados. Através destas celebrações, os membros da sociedade exibiam sua posição social e se reafirmavam como membros do grupo, legitimando este pertencimento através de sua genealogia. As mulheres, em especial, tinham um papel central neste ritual, pois era através delas que se reificavam os laços familiares e com a comunidade.³⁰

Festim sambaquieiro

Dentre as sociedades que povoaram o que agora entendemos como território brasileiro, os construtores de sambaquis permanecem como um dos grandes desafios para a antropologia e arqueologia. Os sambaquis são os vestígios mais visíveis e reconhecidos deixados por seus autores, abordados por algumas correntes de análise como sítios com múltiplas funções, tendo sido habitacionais e funerários.³¹ Dessa forma, analisar sambaquis é ao mesmo tempo um exercício de análise dos próprios estudos sobre sambaquis, das diferentes abordagens e leituras. Apesar de contarmos como objeto de estudo uma rica gama de cultura material, encontramos como mais um desafio, para além dos códigos sociais que não compartilhamos, a ausência de fontes escritas, história oral e relatos de outras populações que tiveram contato com os construtores de sambaquis.

O primeiro período de estudos sobre sambaquis foi marcado pela polarização em duas correntes, questionando se seriam de origem natural ou artificial. Para a corrente naturalista, os sambaquis seriam montes naturais de acúmulo de conchas, sendo a presença de remanescentes humanos acidental. Nesse viés, também podiam ser considerados como evidências do Dilúvio.

Para a corrente artificialista, sambaquis seriam principalmente evidências de atividade de coleta e descarte de populações pretéritas. Seriam assim depósitos de lixo, nos quais a presença de remanescentes humanos indicaria o estágio evolutivo (dentro de uma perspectiva de evolucionismo social) como primitivos

³⁰ DELGADO, Ana; FERRER, Meritxell. Op. Cit., p. 57.

³¹ KNEIP, Lina. O Sambaqui de Manitoba I e Outros Sambaquis de Saquarema, RJ. **Documento de Trabalho Série Arqueologia**, Rio de Janeiro, v. 5, p. 1-91, 2001.; BARBOSA-GUIMARÃES, Márcia. O lixo e o luxo: as premissas teórico-metodológicas e a noção de sambaqui. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 63, p. 1-24, 2003.

que teriam abandonado os indivíduos que faleceram no próprio local de coleta.³² No entanto, alguns autores aparecem como exceção, como Wiener,³³ cogitando a possibilidade que os sambaquis teriam sido construídos como monumentos funerários.

Atualmente, diversos sambaquis, principalmente da região Sul do Brasil, mostram-se principalmente funerários, como marcos paisagísticos. Segundo DeBlasis e Gaspar,³⁴ se os grandes sambaquis funerários nos permitem evidenciar e debater o projeto construtivo desses espaços funerários, sambaquis menores, da região de Santa Catarina, sem presença de sepultamentos ou vestígios de atividade, desafiam ainda mais nossa busca por compreender as práticas de seus construtores. Roksandic et al.³⁵ optam pelo uso do termo sítios de matriz de conchas, diante da cada vez mais evidente diversidade e complexidade dos sítios classificados como *shell mounds*, *middens* ou sambaquis. Dessa forma, a presença marcante de conchas como material construtivo acaba por tornar-se um viés de análise, colocando na mesma análise práticas e populações distintas, com ordenações do espaço sagrado e profano que a princípio parecem similares.

O sambaqui sem sepultamentos seria um projeto inacabado ou vestígio de uma prática distinta? Como monumento, seria a memória de uma sociedade, de sua identidade no tempo, marco de seus ancestrais e palco no qual comungam com os mortos e reforçam os laços do corpo social. Os ritos fúnebres e o retorno ao espaço fúnebre celebram não só os mortos como também os vivos. A energia social empreendida para o planejamento, construção e manutenção de um sambaqui denota a mobilização de um vasto grupo em prol de um bem comum.

³² PENNA, Domingos S. Ferreira. Breve notícia sobre os sambaquis do Pará. **Archivos do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 85-99, 1876.

³³ WIENER, Carlos. Estudo sobre os sambaquis do sul do Brazil. **Archivos do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 1-20, 1876.

³⁴ DEBLASIS, Paulo; GASPAR, Madu. Os sambaquis do sul catarinense: retrospectiva e perspectivas de dez anos de pesquisas. **Especiaria: Cadernos de Ciências Humanas**, Ilhéus, v. 11, n. 20-21, p. 83-125, jul./dez. 2008, jan./jun. 2009.

³⁵ ROKSANDIC, Mirjana et al. Cultural Dynamics of Shell-Matrix Sites: Diverse Perspectives on Biological Remains from Shell Mounds and Shell Middens. *In: _____*. (Org.). **Cultural Dynamics of Shell-Matrix Sites**. Albuquerque: University of New Mexico, 2014.

“Os mortos devem ser alimentados”³⁶ é a tese que permeia a análise dos *shell mounds* como estruturas funerárias nas quais a realização de festins é parte integrante da relação dos vivos com os mortos. Principalmente nas últimas duas décadas, estudos sobre sambaquis têm focado nas possíveis evidências de festins. A presença de conchas e ossos de peixes a princípio era entendida como descarte ou ainda sinal de moradia. Todavia, as análises da complexidade da arquitetura de diversos sambaquis apontam para contextos diversificados, de estruturas funerárias construídas e mantidas por milênios a cemitérios com momentos distintos de apropriação, até mesmo reapropriação por outros grupos para moradia.³⁷

Em meio à diversidade de sambaquis construídos ao longo da costa brasileira e ambientes fluviais, nota-se a recorrência de certos elementos, dos quais o uso de conchas, em maior ou menor intensidade. Estudos com isótopos estáveis apontam para uma dieta na qual moluscos não figuram como principal fonte de alimentação.³⁸ A utilização das conchas seria de caráter arquitetônico em prol da construção do espaço funerário e simbólico em sua seleção, com presença de certas espécies apenas na estrutura e outras escolhidas como parte do acompanhamento funerário. Por exemplo, no caso do sambaqui Cabeçuda, a estrutura funerária é majoritariamente composta por *Anomalocardia sp.*, ao passo que em certos sepultamentos são encontrados adornos feitos com gastrópodes.³⁹

³⁶ LUBY, E. M.; GRUBER, M. F. The dead must be fed: symbolic meanings of the shellmounds of the San Francisco Bay area. **Cambridge Archaeological Journal**, Cambridge, v. 9, n. 1, p. 95-108, 1999.

³⁷ GASPAR, Maria Dulce et al. Sambaqui de Amourins: mesmo sítio, perspectivas diferentes. Arqueologia de um sambaqui 30 anos depois. **Revista del Museo de Antropología**, Córdoba, v. 6, n. 1, p. 7-20, 2013; BIANCHINI, Gina Faraco et al. Processos de formação do sambaqui Jaboticabeira-II: interpretações através da análise estratigráfica de vestígios vegetais carbonizados. **Revista do Museu Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 21, p. 51-69, 2011; GASPAR, Maria Dulce. Considerations of the sambaquis of the Brazilian coast. **Antiquity**, Durham, v. 72, n. 277, p. 592-615, 1998.

³⁸ BASTOS, M. Q. R. et al. Análise de Isótopos de Carbono e Nitrogênio: dieta antes e após a presença de cerâmica no sítio Forte Marechal Luz. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 24, p. 40-53, 2014; PLENS, Cláudia. O papel dos amontoados de conchas no sambaqui fluvial. **Revista de Arqueologia**, Pelotas, v. 22, n. 2, p. 77-93, ago./dez. 2009.

³⁹ REIS, Silvia; HERINGER, Pedro Colares; RODRIGUES-CARVALHO, Claudia. Análise Preliminar do Sepultamento de uma Criança do Sambaqui de Cabeçuda, Santa Catarina. In: REUNIÃO DA SAB SUDESTE, 4., Rio de Janeiro. **Pôster...** Rio de Janeiro: UERJ, 2012.

Segundo Plens,⁴⁰ uma das hipóteses possíveis para o uso de conchas é a construção de um espaço propício à preservação do morto. A concentração de conchas proporciona um ambiente alcalino, favorável à preservação dos ossos, contornando o problema da acidez do solo em certas regiões. Segundo a mesma autora, a seleção das conchas utilizadas como acompanhamento funerário também poderia indicar diferenciação social.

Os vestígios faunísticos encontrados apontam para a dupla hipótese de consumo e oferenda. Em sua maioria são encontrados desarticulados, com marcas de queima e por vezes associados a fragmentos de material vegetal carbonizado. A distribuição de fogueiras pode indicar a realização da preparação do material que viria a ser consumido ao passo que marcas de estaca podem sugerir uma divisão e significação diferenciada do espaço, seja por setores de manejo, moradia e funerário.⁴¹

O que encontramos em comum nos sambaquis com presença de sepultamentos é o preparo de um espaço determinado para os mortos, com acompanhamentos funerários que não necessariamente apontam para distinção de papéis sociais ou gênero, mas apontam muitas vezes mudanças nas práticas funerárias ao longo do tempo, como mudanças na posição dos mortos (se fletidos ou estendidos, se em direção a leste ou norte). Tais mudanças levam-nos a questionar se em certa medida refletiriam mudanças também em uma cosmogonia ou imaginário social, seja pela dinâmica viva da cultura de cada grupo ou ainda também em diálogo com momentos distintos em sua história.

Cada sepultamento aponta para a mobilização de uma dada energia social para sepultar o morto como também um projeto de ordenação e manutenção do espaço funerário. A presença de buracos de estaca e estruturas de combustão em alguns sítios, como Jabuticabeira II,⁴² sugerem uma estruturação simbólica do espaço, um *habitus* compartilhado. Cada indivíduo sepultado, para além da diversidade de acompanhamentos funerários, é encontrado coberto por vestígios

⁴⁰ PLENS, Cláudia. Op. Cit., p. 91.

⁴¹ GASPAR, Maria Dulce; BARBOSA, Débora; BARBOSA, Márcia. Análise do processo cognitivo de construção do Sambaqui da Boa Vista I (RJ). **CLIO: Arqueológica**, Recife, v. 1, n. 10, p. 103-123, 1994.

⁴² KOKLER, Daniela. Consumo ritual, consumo no ritual: festins funerários e sambaquis. **Habitus**, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 83-104, 2012.

faunísticos, camadas compostas principalmente por conchas e espinhas de peixes. É possível entrever momentos distintos de interação, da preparação do espaço individual de sepultamento, à deposição do corpo e o tratamento dado a este pelos vivos. A interpretação dos vestígios faunísticos como parte de um festim, seja dos vivos dedicado ao morto ou em conjunto, ou ainda como oferenda, nos traz ainda mais uma questão: seria o festim composto por alimentos típicos do cotidiano ou teriam algum tipo de seleção especial para o ritual funerário? A ausência de sítios de moradia para análise torna ainda mais desafiador debater as práticas funerárias dos grupos sambaquieiros, sem a possibilidade de investigar os limites dos espaços profanos e sagrados.

Banquetes e festins

A partir de uma cosmogonia ou ainda de uma hierofania, o espaço é mapeado pelo grupo. Eliade⁴³ argumenta que, para um indivíduo religioso o espaço não é homogêneo. O sagrado diferenciaria certos espaços, sendo o espaço profano homogêneo, indistinto. O mundo seria ontologicamente fundado pela manifestação do sagrado, sendo este um ponto fixo, norteador da compreensão do espaço e orientação futura.

Todavia, quando não há a manifestação do sagrado, é possível provocar o surgimento de sinais, seja para encontrar um lugar auspicioso para um templo ou para uma aldeia. Uma evocação por meio de instrumentos pelos quais sinais do sagrado podem vir a apontar o local devido, guiar através da homogeneidade do espaço. O uso de animais é uma das formas de buscar esse direcionamento, seja pela caça, na qual o lugar da vitória é o marco, seja pelo sacrifício do animal doméstico deixado a vagar, a encontrar o espaço sagrado dentro de um determinado tempo. Assim, o grupo não seria livre para escolher o local, mas deve descobrir o espaço sagrado por meio de sinais.⁴⁴

A consagração de um espaço se dá pela repetição da cosmogonia. Mesmo em sociedades nômades existem exemplos do sagrado como norte, como o poste sagrado dos achilpas, que guia o grupo em seu caminho. Como ponto fixo, mantém

⁴³ ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 25.

⁴⁴ Ibidem. p. 31.

a coesão do cosmos e, mesmo em suas peregrinações, todo espaço que adentram torna-se parte de seu mundo. Um mundo que carregam – seja qual for o caminho – e a perda desse norte pode resultar em catástrofe. Eliade⁴⁵ aponta para o relato de Spencer e Gillen, no qual a quebra do poste causa tal impacto no grupo que ficaram sem rumo e acabaram por se deixarem definhar e morrer.

Segundo Berger,⁴⁶ independentemente da crença de uma vida após a morte, o indivíduo pode entender que terá uma continuidade na imortalidade do grupo, ao estar em harmonia com a ordem do cosmos, a qual “inclui e assim legitima os ciclos do nascimento, decadência e regeneração”. Os antepassados estão dentro do indivíduo da mesma forma que este vê que continuará em seus descendentes. Haveria, assim, uma continuidade entre indivíduo e coletividade, entre sociedade e natureza:

A vida do indivíduo está embutida na vida da coletividade, assim como esta se encontra, por sua vez, embutida na totalidade do ser, tanto humano como não-humano. O universo inteiro está permeado das mesmas forças sagradas, desde o *mana* na sua forma pré-pessoal original até às personificações animísticas e mitológicas posteriores. Assim, a vida dos homens não é nitidamente separada da vida que se expande pelo universo. Enquanto permanecem dentro do *nomos* socialmente estabelecido, participam de um ser universal que também consigna um ‘lugar’ aos fenômenos do sofrimento e da morte.⁴⁷

Assim, a escolha de um lugar para sepultar os mortos perpassa o mapeamento do espaço sagrado. O espaço dos mortos pode estar em uma continuidade do espaço dos vivos, pode ser ainda o mesmo espaço físico em meio à aldeia, ou ainda pode ser localizado em oposição.

Os Bisaya (Bornéu) apenas visitam o cemitério no qual se encontram as tumbas de seus antepassados no momento de realizar a devida cerimônia, sendo um espaço interdito no restante do tempo. Segundo relato de Cottle,⁴⁸ o primeiro passo da visita é a limpeza do caminho, uma vez que o cemitério é distante o suficiente para ser proibitivo, mas em certa medida próximo,

⁴⁵ Ibidem. p. 36.

⁴⁶ BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 2004. p. 74.

⁴⁷ Ibidem. p. 73.

⁴⁸ COTTLE, Alice. Grave-visiting, Spirituality and Animistic Beliefs amongst the Bisaya of Rural Borneo. **Ethnographic Encounters**, St. Andrews, v. 2, n. 2, p. 38-48, 2012.

possibilitando a visita no momento correto, uma vez por ano. O grupo de familiares trabalha em conjunto para chegar à tumba da linhagem a ser visitada, tendo cada tumba diversas sepulturas. A visita é feita levando alimentos e guloseimas preferidas de cada antepassado (no caso do relato de Cottle, observou-se apenas a visita ao avô e bisavô). O grupo apenas se alimenta do que sobra depois de realizada a oferenda ao familiar em questão.

A visita ao cemitério se estende também aos vivos que lá foram celebrar seus mortos, transformando um espaço desolado em um espaço vivo e alegre durante um dia. Para os Bisaya, o mundo espiritual é paralelo ao mundo dos vivos e é necessário manter essa separação. O contato indevido com os mortos, o adentrar a floresta que separa a vila do cemitério, é perigoso. Cottle⁴⁹ identifica que nesse sistema os mortos têm poder sobre os vivos através dos sonhos ao passo que os vivos retêm parte do controle a partir do sepultamento e da entrega de presentes. O cemitério é construído pelos vivos, e os mortos, para manter sua identidade com os vivos, devem participar dos festins.

Alimentar os mortos, ou honrá-los por meio de um festim, mostra-se como prática social em diálogo com uma cosmogonia ou imaginário social que ordena e identifica o mundo no qual os vivos se realizam e constroem suas histórias. Assim, ao compararmos o que a princípio nos parece incomparável, banquetes funerários gregos e festins sambaqueiros, é possível notar, primeiramente, a presença de recursos usados para a alimentação. Cabe indagar em que medida tais recursos são utilizados como parte do ritual dos comensais e o valor simbólico ou significado atribuído a cada elemento do banquete funerário.

Como vimos, pesquisas indicam que várias sociedades distantes física e temporalmente – como é o caso da sociedade grega e da sambaqueira – utilizam recursos semelhantes para honrar seus mortos. Além da preocupação com o morto em si, é também muito provável que a intenção dos banquetes e festins realizados na tumba e fora dela por ocasião da morte de um membro do grupo, seja marcar e reforçar a diferença entre os mundos dos vivos e dos mortos. Essa necessidade se faz premente, na medida que na sua ausência os dois espaços podem se fundir,

⁴⁹ Idem.

levando à desarticulação da ordem do mundo e ao caos. A manutenção do morto em seu lugar próprio é fundamental para a manutenção da própria vida. Além disso, um morto satisfeito com os rituais realizados em seu nome não voltará ou intercederá contra os vivos.

O mundo inferior é também reconhecidamente ligado à fertilidade. Honrar e alimentar os mortos é também garantir a fertilidade dos solos. Os festins funerários são, portanto, formas de relacionamento entre vivos e mortos que garantem o vínculo e a boa “convivência” entre os grupos, mesmo que se deseje demarcar territórios próprios.

Pensar sobre esta relação é também levar em consideração a possibilidade de que estas sociedades, uma vez que realizam rituais para alguém que já está morto, creem na existência de um local onde a vida continua de uma ou outra forma. No caso grego, sabemos que essa crença era real. Seria o mesmo caso da sociedade sambaqueira? Esses antigos habitantes do Brasil acreditariam que os mortos migrariam para um lugar somente deles onde a vida continuaria? Ou seria uma continuação do mundo dos vivos, em complementaridade em vez de oposição?

Considerações finais

Se o acesso a fontes escritas nos traz elementos indispensáveis para a decodificação das práticas funerárias nas antigas cidades gregas, somente no questionamento frente a cultura material remanescente torna-se possível buscar entender os silêncios e as diversas leituras possíveis, para as quais falta-nos o *habitus* e os diferentes *ethos* de cada sociedade, no tempo e no espaço. Ao compararmos com a hipótese de um festim sambaqueiro, somos confrontados com os desafios de uma cultura material específica de um espaço o qual ainda tentamos decifrar. Se os sambaquis em sua maioria contêm elementos caracterizantes de um espaço funerário, ao mesmo tempo, como registro incompleto (destruído e descaracterizado) e sem tradução, evidenciam os limites da análise.

A própria categoria comparável selecionada, banquete/festim, evidencia questionamentos essenciais na caracterização do que entendemos como um

momento específico de prática social imbuído de um determinado significado no qual alimentos são compartilhados entre os partícipes, vivos ou mortos. Evidencia, especialmente, a fragilidade da análise em relação à sociedade (ou sociedades) construtora de sambaquis: outrora vistos como montes de descarte alimentar, os sambaquis cada vez mais se mostram como espaços funerários, uma parte muito específica do que teria sido a vida de seus construtores. Por outro lado, em relação à sociedade grega antiga, ratifica o importante diálogo entre História e Arqueologia, entre os diversos discursos e práticas. Sobretudo, ao compararmos sociedades tão distantes, nesta busca de familiarizar o que nos é distante, e estranhar o que nos é familiar, buscamos o exercício contínuo de problematizar os limites e potenciais da análise científica no processo de construção do passado no presente.

Referências

- ANDRADE, Marta Mega. A dimensão religiosa das práticas funerárias: o “caso” de Atenas. **Phoinix**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 140-158, 2008.
- ARGOLO, Paula Falcão. **Imagens da família nos contextos funerários: o caso de Atenas no período clássico**. 2006. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- ARRUANATEGUI, Gisele. **O culto de Perséfone e os pínakes de Locres: um exercício de interpretação**. 2002. 261f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Disponível em: <<http://www.geocities.com/textosbec/arrunate.doc>>.
- BARBOSA-GUIMARÃES, Márcia. O lixo e o luxo: as premissas teórico-metodológicas e a noção de sambaqui. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 63, p. 1-24, 2003.
- BASTOS, M. Q. R. et al. Análise de Isótopos de Carbono e Nitrogênio: dieta antes e após a presença de cerâmica no sítio Forte Marechal Luz. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 24, p. 40-53, 2014
- BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 2004.

BIANCHINI, Gina Faraco et al. Processos de formação do sambaqui Jabuticabeira-II: interpretações através da análise estratigráfica de vestígios vegetais carbonizados. **Revista do Museu Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 21, p. 51-69, 2011.

COTTLE, Alice. Grave-visiting, Spirituality and Animistic Beliefs amongst the Bisaya of Rural Borneo. **Ethnographic Encounters**, St. Andrews, v. 2, n. 2, p. 38-48, 2012.

DEBLASIS, Paulo; GASPAS, Madu. Os sambaquis do sul catarinense: retrospectiva e perspectivas de dez anos de pesquisas. **Especiaria: Cadernos de Ciências Humanas**, Ilhéus, v. 11, n. 20-21, p. 83-126, jul./dez. 2008, jan./jun. 2009.

DELGADO, Ana; FERRER, Meritxell. Alimento para los muertos: mujeres, rituales funerários e identidades coloniales. **Treballs d'Arqueologia**, Barcelona, n. 13, p. 29-68, 2007. p. 44.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FLORENZANO, M.B.B. **Nascer, viver e morrer na Grécia Antiga**. São Paulo: Atual, 1996.

GARLAND, Robert. **The greek way of death**. New York: Cornell University, 1995.

GASPAS, Maria Dulce. Considerations of the sambaquis of the Brazilian coast. **Antiquity**, Durham, v. 72, n. 277, p. 592-615, 1998.

_____; BARBOSA, Débora; BARBOSA, Márcia. Análise do processo cognitivo de construção do Sambaqui da Boa Vista I (RJ). **CLIO: Arqueológica**, Recife, v. 1, n. 10, p. 103-123, 1994.

_____. et al. Sambaqui de Amourins: mesmo sítio, perspectivas diferentes. Arqueologia de um sambaqui 30 anos depois. **Revista del Museo de Antropologia**, Córdoba, v. 6, n. 1, p. 7-20, 2013

GEERTZ, Cliford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HUMPHREYS, Sarah; KING, Helen. **Mortality and immortality: the anthropology and archaeology of death**. London: Academic, 1981.

KNEIP, Lina. O Sambaqui de Manitiba I e Outros Sambaquis de Saquarema, RJ. **Documento de Trabalho Série Arqueologia**, Rio de Janeiro, v. 5, p. 1-91, 2001.

KOKLER, Daniela. Consumo ritual, consumo no ritual: festins funerários e sambaquis. **Habitus**, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 83-104, 2012.

LUBY, E. M.; GRUBER, M.F. The dead must be fed: symbolic meanings of the shellmounds of the San Francisco Bay area. **Cambridge Archaeological Journal**, Cambridge, v. 9, n. 1, p. 95-108, 1999.

MENESES, Ulpiano. A cultura material no estudo das sociedades antigas. **Revista de História**, São Paulo, n. 115, p. 103-117, 1983.

MORRIS, Ian. **Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity**. Cambridge: Cambridge University, 1992.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

PENNA, Domingos S. Ferreira. Breve notícia sobre os sambaquis do Pará. **Archivos do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 85-99, 1876.

PLENS, Cláudia. O papel dos amontoados de conchas no sambaqui fluvial. **Revista de Arqueologia**, Pelotas, v. 22, n. 2, p. 77-93, ago./dez. 2009.

REIS, Silvia; HERINGER, Pedro Colares; RODRIGUES-CARVALHO, Claudia. Análise Preliminar do Sepultamento de uma Criança do Sambaqui de Cabeçuda, Santa Catarina. *In*: REUNIÃO DA SAB SUDESTE, 4., Rio de Janeiro. **Pôster...** Rio de Janeiro: UERJ, 2012.

ROKSANDIC, Mirjana et al. Cultural Dynamics of Shell-Matrix Sites: Diverse Perspectives on Biological Remains from Shell Mounds and Shell Middens. *In*: _____. (Org.). **Cultural Dynamics of Shell-Matrix Sites**. Albuquerque: University of New Mexico, 2014.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1977.

WIENER, Carlos. Estudo sobre os sambaquis do sul do Brazil. **Archivos do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 1-20, 1876.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:

Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Setor de Antropologia Biológica -
Departamento de Antropologia. Quinta da Boa Vista, s/n. São Cristóvão.
CEP: 20940-040 - Rio de Janeiro, RJ - Brasil.

Recebido: 19/03/2018
Aprovado: 05/05/2018