



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ARQUEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA**

MARIANA ZANCHETTA OTAVIANO

**NARRATIVAS DESOBEDIENTES NA ARQUEOLOGIA: uma
proposta de interpretação para as estatuetas das estearias do
Maranhão**

Recife
2024

MARIANA ZANCHETTA OTAVIANO

**NARRATIVAS DESOBEDIENTES NA ARQUEOLOGIA: uma
proposta de interpretação para as estatuetas das estearias do
Maranhão**

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

Área de concentração: em Arqueologia e Conservação do Patrimônio Cultural.

Orientadora: Prof. Dr^a. Viviane Maria Cavalcanti de Castro

Recife

2024

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Otaviano, Mariana Zanchetta.

Narrativas desobedientes na arqueologia: uma proposta de interpretação para as estatuetas das estearias do Maranhão / Mariana Zanchetta Otaviano. - Recife, 2024.

376f.: il.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, 2024.

Orientação: Viviane Maria Cavalcanti de Castro.

Inclui referências, apêndices e anexos.

1. Arqueologia Crítica; 2. Arqueologia de Gênero; 3. Estearias. I. Castro, Viviane Maria Cavalcanti de. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

MARIANA ZANCHETTA OTAVIANO

NARRATIVAS DESOBEDIENTES NA ARQUEOLOGIA: uma proposta de interpretação para as estatuetas das estearias do Maranhão

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

Aprovada em: 13/12/2024

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Viviane Maria Cavalcanti de Castro (Orientadora)
Departamento de Arqueologia – UFPE

Prof. Dr. Alencar Miranda Amaral (Examinador Interno)
Departamento de Arqueologia – UFPE

Dr^a Suzana do Nascimento Veiga (Examinadora Externa)
Departamento de Filosofia - UFSM

Prof. Dr. Alexandre Guida Navarro (Examinador Externo)
Departamento de História – UFMA

Dr^a Monica Almeida Araujo Nogueira (Examinadora Externa)
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN

Dedico este trabalho às pessoas inconformadas.

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas foram importantes ao longo dos cinco anos em que estive escrevendo este trabalho. Meu agradecimento inicial vai para a minha mãe, Benedita Aparecida Zanchetta Otaviano, que pediu para que eu não desistisse e foi por ela que eu continuei a pesquisa. Também agradeço ao meu pai, Jair Carlos Otaviano, carinhosamente chamado de Jaca, por fazer minha vida mais alegre e, ao meu irmão, Hugo Zanchetta Otaviano.

Faço um agradecimento especial à minha família de São Paulo e à minha segunda família que foi construída em Minas, especialmente à Adriana e Rachel.

Agradeço às pessoas que a UFPE me presenteou em especial ao Francisco, que além de querido amigo, me ajudou em alguns aspectos desta pesquisa. Agradeço ainda ao Joadson por todas as vivências, a Juliane Guedes, Ravena, Lia, Carol, Poly, Maria Fernanda e Ray por todas as trocas. Faço um agradecimento especial à Rute, Dani e Mari, amigas de turma deste doutorado, que ao longo de cinco anos foram alicerces de apoio, amparo e cuidado.

Aos meus amigos e amigas da Univasf, em especial à querida Vanda, Lucas, Éder, Tamires e Bruno.

Às professoras e professores da Univasf e UFPE que fizeram e fazem parte da minha jornada arqueológica. Em especial ao Leandro Mageste, Ana Catarina, Demétrio, Scott e Daniela.

À Luciane, por toda paciência e atenção ao longo desse tempo.

Ao meu companheiro Thiago Figueiredo que conheceu a Mariana doutoranda e agüentou firme todas as minhas ausências, inconstâncias e ansiedades. Falando em companheirismo, agradeço aos meus amores que fizeram essa jornada ser mais fofa: Brahma, Chopp, Toquinho e DaMata.

Agradeço ainda aos amigos e amigas de São Luís, em especial ao Rafael Gaspar, sua mãe, Dona Maria, Luciana, Joyce, Glori e Wal Paixão. A todas e todos da Superintendência do Iphan/MA, especialmente à Ana Elisa por todo o apoio.

Às amigas e amigos do Iphan, especialmente às arqueólogas e arqueólogos de todas as Superintendências, do CNA e da CNL.

Agradeço às pessoas que pesquisam e fazem acontecer a arqueologia no Maranhão, em especial aos colegas Deusdédit, Danielly e Geifance,

Falando em arqueologia do Maranhão, agradeço o professor Alexandre Navarro, por ter aberto as portas de seu laboratório e me incentivado a pesquisar sobre as estearias do Maranhão, além de todas as sugestões e colaborações para este trabalho.

Agradeço ainda às demais pessoas da minha banca de qualificação e defesa, cujos apontamentos aprimoraram não somente meu trabalho, mas também minha forma de pensar. À querida Suzana Veiga, que vem democratizando os conhecimentos sobre o movimento feminista, por meio de suas pesquisas e cursos, fazendo chegar essas reflexões tão importantes a mulheres do Brasil e do mundo.

Ao estimado professor Alencar, que há muito tempo acompanha meus passos na arqueologia, com observações e críticas certeiras e cirúrgicas “O trabalho da vida nós fazemos durante a nossa vida”, muito obrigada!

À minha orientadora, Viviane Castro, por todos esses anos de cumplicidade e carinho, por todas as trocas, confortos e por me ensinar que a pesquisa não deve ser sinônimo de sofrimento.

À querida Mônica, que vem compartilhando comigo, junto da professora Viviane, a organização de simpósios temáticos sobre Arqueologia e Gênero e por todas as reflexões e escrevivências.

Agradeço ainda a todas as pessoas que não se intimidam com o crescente avanço do fascismo no Brasil, que mesmo sob tanta dificuldade, lutam pelo direito de ser como elas querem.

À gestão 2023-2024 da SAB Nordeste, à comissão científica e organizadora do evento, que fez desse encontro um dos mais lindos que já presenciei.

Não conseguiria chegar até aqui sem o apoio e incentivo de muitas pessoas, nesse processo desgastante, sei que me esqueci de muitos nomes, peço desculpas pela minha memória de centavos. Mas saibam: vocês estão no meu coração

E por fim, agradeço a você, que teve a curiosidade de ler esses agradecimentos até o fim e pelo interesse nesta pesquisa. Meu muito obrigada!

Repensar o passado
É uma transformação social
Cadê as mulheres que estavam aqui?
Não precisamos delas?
Basta de deixar tudo soar como o patriarcado quer!

A opressão tem origem com o mal
As pessoas têm a necessidade de lutar

O orgulho, a arrogância, a glória
Enchem a imaginação do domínio masculino
São demônios que destroem a potência da humanidade

Viva Hermila Galindo
Viva Manuela Sáenz
Viva Dandara, Tereza de Benguela
Maria Quitéria de Jesus
Todas as Panteras Negras
Maria Bonita, Dadá
Eu tenho certeza: elas também terão seu reconhecimento um dia!

(Releitura do “Monólogo ao Pé do Ouvido”, canção de Chico Science e Nação Zumbi, 1994)

RESUMO

O entendimento do gênero enquanto sexo ou do sexo enquanto gênero levou a um reducionismo interpretativo na arqueologia, que associa órgão sexual e gênero de maneira instantânea. Essa pesquisa mostra, por meio de uma arqueologia do gênero, como foram construídos os entendimentos sobre essa categoria e como isso acarretou a subjugação e dominação dos corpos de mulheres. A universalização do entendimento do que é o gênero contribui para que discursos médicos e patriarcais continuem a moldar e determinar o comportamento das mulheres. Nesse sentido, o entendimento de que os gêneros são construções sociais ampliam as perspectivas de compreensão e de interpretação de grupos humanos cuja cultura material subsidiam a pesquisa arqueológica. Nesse caminho, entender o que é arqueologia de gênero, feminista e queer auxilia a construção de compreensões críticas na e para a interpretação de dados arqueológicos. Outros subsídios como a etnografia também fornecem um descortinar de noções para se inferir sobre passados cujos códigos culturais nós não possuímos mais. O caso das estatuetas vem como um suporte crítico para a análise da construção do conhecimento e divulgação arqueológica, evidenciando como as narrativas são reflexos dos momentos históricos em que são construídas. As estatuetas das Estearias do Maranhão são utilizadas como suporte para a fabricação de novas possibilidades interpretativas para, além daquela que associa automaticamente sexo biológico ao gênero, baseada na análise de outros fatores que extrapolam as vulvas.

Palavras-chave: Arqueologia Crítica, Feminismo, Gênero, Estatuetas Arqueológicas, Estearias.

ABSTRACT

The understanding of gender as sex or sex as gender has led to an interpretative reductionism in archaeology, which instantly associates sexual organs and gender. This research shows, through an archaeology of gender, how understandings of this category were constructed and how this led to the subjugation and domination of women's bodies. The universalization of the understanding of what gender is contributes to medical and patriarchal discourses continuing to shape and determine women's behavior. In this sense, the understanding that genders are social constructions broadens the perspectives of understanding and interpreting human groups whose material culture supports archaeological research. In this way, understanding what gender, feminist and queer archaeology is helps to build critical understandings in and for the interpretation of archaeological data. Other subsidies such as ethnography also provide an insight into notions to infer about pasts whose cultural codes we no longer possess. The case of the statuettes provides critical support for the analysis of the construction of archaeological knowledge and dissemination, highlighting how narratives are reflections of the historical moments in which they are constructed. The statuettes from the Estearias do Maranhão are used as support for the creation of new interpretative possibilities, beyond the one that automatically associates biological sex with gender, based on the analysis of other factors that go beyond the vulva.

Keywords: Critical Archaeology, Feminism, Gender, Archaeological Figurines, Estearias.

RESÚMEN

La comprensión del género como sexo o del sexo como género ha llevado a un reduccionismo interpretativo en la arqueología, que asocia instantáneamente órgano sexual y género. Esta investigación muestra, a través de la arqueología de género, cómo se construyeron comprensiones sobre esta categoría y cómo esto condujo al sometimiento y dominación de los cuerpos de las mujeres. La comprensión universal del género contribuye a que los discursos médicos y patriarcales sigan dando forma y determinando el comportamiento de las mujeres. En este sentido, la comprensión de que los géneros son construcciones sociales amplía las perspectivas de comprensión e interpretación de los grupos humanos cuya cultura material sustenta la investigación arqueológica. En este camino, comprender qué es la arqueología de género, feminista y queer ayuda a construir comprensiones críticas en y para la interpretación de los datos arqueológicos. Otros subsidios, como la etnografía, también brindan una visión de nociones para inferir sobre pasados cuyos códigos culturales ya no poseemos. El caso de las figurillas surge como un apoyo crítico para el análisis de la construcción del conocimiento y la difusión arqueológica, resaltando cómo las narrativas son reflejos de los momentos históricos en los que se construyen. Las figurillas de Estearias do Maranhão son utilizadas como soporte para la fabricación de nuevas posibilidades interpretativas, además de la que asocia automáticamente el sexo biológico con el género, a partir del análisis de otros factores que van más allá de las vulvas.

Palabras clave: Arqueología Crítica, Feminismo, Género, Figurillas Arqueológicas, Estearias.

LISTA DE FIGURAS

Nenhuma entrada de sumário foi encontrada.	
Figura 65: Estatueta não binária da cultura La Tolita-Tumaco	233
Figura 66: Estatueta Bonecas Hŷkŷnaritxoko dos Karajá	235

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Relação de identidades que não são cis e binárias etnograficamente relatadas
114

Quadro 2: Grupos indígenas no maranhão e sua filiação linguística 130

Quadro 3: Datações realizadas nos sítios arqueológicos trabalhados 203

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Denominação das estatuetas trabalhadas nesta tese	213
Gráfico 2: Integridade das peças analisadas	213

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO.....	17
2.	ARQUEOLOGIA DO CONCEITO GÊNERO	33
2.1	POR QUE ISSO NÃO É UM TRABALHO DE “IDEOLOGIA DE GÊNERO”?	34
2.2	ESCAVANDO O GÊNERO.....	40
2.3	ANTES DO GÊNERO, O TEMPERAMENTO	42
2.4	O DISCURSO MÉDICO	45
2.5	UMA PAUSA PARA OS FEMINISMOS	48
2.6	O OUTRO DO HOMEM.....	59
2.7	DO QUEER AO CUIR.....	74
2.8	GÊNERO - UMA FICÇÃO REGULADORA DOS CORPOS E DAS SUBJETIVIDADES	77
2.9	O GÊNERO E SEUS PROBLEMAS.....	83
3.	GÊNERO E ARQUEOLOGIA	90
3.1	A REPRESENTAÇÃO DO FEMININO	91
3.2	A DIVISÃO SEXISTA DO TRABALHO	98
3.3	DA ARQUEOLOGIA DE GÊNERO À ARQUEOLOGIA FEMINISTA.....	103
3.4	UMA HISTÓRIA QUE OUVI CONTAR.....	110
3.5	ARQUEOLOGIA FEMINISTA E ARQUEOLOGIA QUEER/CUIR: POR UMA ARQUEOLOGIA DESOBEDIENTE	117
4.	ARQUEOLOGIA DO MARANHÃO	128
4.1	MARANHÃO: POUCO SE SABE DO MUITO QUE ACONTECEU	128
4.2	FALAMOS DE QUEM QUANDO FALAMOS DE ARQUEOLOGIA PRÉ-COLONIAL?	136
4.3	AS ALDEIAS LACUSTRES	143
4.3.1	ESTEARIA ARMÍNDIO	153
4.3.2	ESTEARIA BOCA DO RIO	154
4.3.3	ESTEARIA CABOCLO.....	155
4.3.4	ESTEARIA LAGO DO SOUZA.....	155
4.3.5	ESTEARIA CABELUDO	156
4.3.6	ESTEARIA FORMOSO	157
5.	ESTATUETAS	159
5.1	O NASCIMENTO DA VÊNUS	160
5.2	A IMINENTE MORTE DA VÊNUS.....	168
5.3	NÃO EXISTE VÊNUS NO SUL GLOBAL	188
5.4	AS ESTATUETAS DAS ESTEARIAS DO MARANHÃO: POSSIBILIDADES EM MINIATURA	208
5.5	VISÕES FRAGMENTADAS: MINHA COSMOPERCEPÇÃO	221
6.	CONSIDERAÇÕES.....	252
	REFERÊNCIAS	259
	ANEXOS	277
	APÊNDICE	280

1. INTRODUÇÃO

Prezada pessoa que lê este trabalho, começo minha escrita fazendo uma indagação. Uma não, duas: Para quê fazer essa pesquisa? E para quem eu escrevo?

Sou arqueóloga e me atrevo a mergulhar em temas que não são inéditos na disciplina, mas que não são, necessariamente, uma expertise do mundo arqueológico. Falar de gênero, estudos queer, estudos feministas, para quê?

Essas perguntas iniciais têm o objetivo de me aproximar de você, de abrir meus questionamentos que muito antes de estarem aqui, registrados em um trabalho acadêmico, já rondavam minha mente e minhas reflexões. Prometo que me dediquei muito para poder trazer alguns conceitos e ideias com o objetivo de detonar reflexões no que tange a tentativa de desnaturalizar o naturalizado, de abrir as possibilidades e de entender que nem sempre o patriarcado foi prerrogativa de organização social.

Fiz essa pesquisa com o anseio de buscar subsídios teóricos e empíricos que explicassem melhor as coisas da maneira que elas estão e foram dadas e como (ou se) podemos (e devemos) pensar diferente.

Escrevo para as pessoas que pesquisam na arqueologia, para as pessoas curiosas, críticas, avaliadoras, escrevo para quem busca, assim como eu, romper com o que nos foi dado enquanto verdade. Escrevo para quem está inconformado.

Essa pesquisa visa muito mais ser útil do que ser inédita. Os temas abordados aqui já foram debatidos por muitas pessoas (Lima, 1997; Gilchrist, 1999; Voss, 2000; Schaan, 2001; Badinter, 2005; Barreto, 2005; Berrocal, 2009; Navarrete, 2010; Hernando, 2012; Lima;Castro; Silva, 2012; Díaz-Andreu, 2005; 2014; Barreta, 2017; Ribeiro, 2017; Sene, 2018; Ugalde,2019), portanto o meu trabalho organizou ideias e questiona possibilidades de aplicação empírica na materialidade trabalhada.

Escrever é para mim, assim como sei que é para muitas pessoas, um exercício árduo, com necessária concentração e organização dos pensamentos de maneira muito articulada, e, nem todos os dias consigo alcançar uma produção satisfatória. Devido a essa pressão de escrever, escrever bem, e escrever muito, alguns colegas veem a pós-graduação de maneira tortuosa, sacrificante, penosa e algumas vezes desistem.

A desistência da continuação dos estudos nem sempre está somente associada à pressão de desenvolver uma pesquisa de qualidade e expressá-la na escrita de maneira coerente e eloquente, muitos são os motivos para desistir.

Mas não quero falar aqui sobre desistir, apesar de ser um assunto muito importante para pensarmos o quão doentio tem sido o ambiente acadêmico¹. Quero falar sobre existir e resistir.

Tenho a sorte de possuir uma orientadora que me acompanha na pesquisa de uma forma muito liberta e fraterna, uma vez ela disse que a pesquisa do doutorado não deveria ser um sofrimento, que deveríamos pesquisar assuntos que nos fizessem sentido, que nos dessem satisfação. Por isso continuei.

Poderia começar a listar a quantidade de vezes que olhei para a pesquisa de maneira desanimada, sem acreditar que conseguiria escrever um texto coerente, que entregaria os manuscritos no prazo, que minhas ideias fossem aceitas, que eu conseguisse me expressar de maneira clara.

Refletindo sobre essas inseguranças tentei buscar, identificar as raízes das mesmas, não irei expor aqui todas as considerações que fiz e tenho feito acerca do tema, mas uma coisa deixo registrada: ser mulher é um desafio.

Por que ser mulher é um desafio? Eu poderia fazer uma lista gigantesca de itens, mas vou me ater à questão da legitimação do que nós, mulheres, produzimos. Na minha experiência acadêmica e profissional, por

¹ Não somente no mundo acadêmico, mas falando nesse aspecto, não podemos deixar de problematizar a questão da maternidade e a pesquisa, onde o modelo patriarcal deixa a cargo da mulher o cuidado de crianças, enfermos e idosos, acarretando uma maior demanda de trabalho, o que pode ocasionar, dentre tantas outras coisas, o abandono de pesquisas. Espera-se o mesmo rendimento acadêmico de mulheres e homens, quando no geral, as mulheres são as mais sobrecarregadas.

algumas vezes, me deparei com meu trabalho e minha produção sendo questionadas. Não é a questão de aceitar críticas, ao contrário: mas o quanto é tênue a linha que conduz da crítica para a misoginia

Questionam nossa capacidade física, questionam nossas considerações de pesquisa, explicam o que acabamos de falar, (re) dizem o que acabamos de dizer, supõem o que estamos pensando, esse movimento costuma ser sempre das mesmas personagens: homens cis héteros ocupando um espaço que já é seu e marcando esse lugar toda vez que alguma mulher “ousa” ocupá-lo.

Acredito que neste momento algum leitor deve estar pensando “Mas nem todo homem é assim”, mas infelizmente quase a totalidade das mulheres que conheço, na arqueologia, já passou por alguma situação desagradável pelo simples fato de ser mulher (não que ser mulher seja simples).

Foram vários os desafios deste estudo, desde pensar um projeto de pesquisa com a temática do gênero em arqueologia, em um momento político e social onde esta palavra, por si só, gerava protesto, até ser avaliada na banca de seleção de doutorado onde um dos avaliadores desdenhou da minha proposta de pesquisa, considerando que, trabalhar com gênero, era “forçar a barra”, mal sabe ele que nós trabalhamos com gênero o tempo todo, mas este costuma ser aquele gênero universal, o masculino.

Depois de aprovada no programa de pós-graduação, os desafios aumentaram, as leituras se aprofundaram e com elas mais e mais indagações surgiram. Existem momentos que não conseguimos mais sair do lugar, que achamos nossa pesquisa inválida, aquela síndrome de impostor bate forte, estagnei.

Foram muitos os livros, os artigos, PDFs, *lives*, conversas, grupos, cursos e disciplinas que li, fiz, ministrei e participei. Foram muitos os mundos com os quais me encontrei e muitas vezes me desencontrei.

As palavras que estão aqui são fruto de muitas pessoas, muitas ideias, algumas indignações e bastante cansaço. Essa é uma produção catártica.

Em minha trajetória acadêmica busquei construir trabalhos com a contribuição de narrativas contra-hegemônicas, que rompem com uma ordem

que muitas vezes se tornam opressoras. A arqueologia colaborativa foi um meio que encontrei para ouvir diferentes vozes sobre os contextos arqueológicos. Agora me atendo a uma crítica mais focada na teoria, em como os escritos se tornaram discursos de poder e quais as alternativas para desconstruir o que foi cristalizado enquanto verdade.

Para começarmos do início, que é o que se pressupõe de uma “Introdução”, falarei mais deste trabalho e você decide se continua a leitura ou não, ou se vai pular para os capítulos que mais lhe interessa (quem nunca fez isso?).

Este trabalho se trata de uma tese de doutorado produzida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco. Inicialmente queria identificar, no contexto arqueológico, possibilidades de inferência de gênero para grupos pré-coloniais em contextos específicos, mas posteriormente vi que a proposta deveria ser outra.

Realizando meus estudos nas temáticas de gênero e queer/cuir, percebi que a atribuição de gêneros para o contexto arqueológico que trabalho poderia reduzir minha pesquisa. O gênero é uma construção social e diz muito sobre o seu tempo. O gênero é uma categoria classificativa forjada na colonialidade (Haraway, 1995; Lugones, 2007; Ballestrin, 2013; Ribeiro, 2017).

Desse modo percebi que os estudos de gênero e queer/cuir vêm como subsídio para quebrar com uma lógica heterossexista na arqueologia, que são importantes ferramentas para pensarmos as diversidades dos corpos e das existências.

Este trabalho busca apresentar e discutir questões no âmbito da construção do conhecimento arqueológico, para entender, por exemplo, como algumas afirmativas se tornam verdades e por que estas se reproduzem nos discursos elaborados a partir das leituras dos registros arqueológicos.

Para tanto, algumas estratégias foram tomadas para que os objetivos da pesquisa fossem alcançados, como por exemplo, entender como a heteronormatividade e a binariedade compulsórias são dadas como naturais, além dos efeitos nas mentalidades como o estabelecimento do machismo e da misoginia.

Para pessoas desatentas, estes temas podem não estar relacionados à pesquisa arqueológica. Na verdade, estes temas estão arraigados no fazer científico e não é exclusividade no universo das pesquisas arqueológicas.

A ideia de um distanciamento científico prostrou-se no imaginário acadêmico de tal forma que somente com a aplicação de métodos científicos bem delineados seria possível chegar às respostas das hipóteses de pesquisas previamente pensadas. Esse dito distanciamento foi a tese argumentativa de defesa de que se fazia uma ciência distanciada do objeto, inclusive nas ciências humanas.

Quais processos se deram para um discurso se legitimar? Por que é tão forte, no imaginário coletivo, a ideia de que os homens caçavam e de que eles eram os provedores do grupo enquanto mulheres, idosos e crianças ficavam abrigadas no acampamento, exercendo funções “menos relevantes” para a subsistência do grupo?

O imaginário do “Man-the-Hunter Model” tem consequências psicológicas e educacionais, como já pontuaram Margaret Conkey e Janet Spector em seu texto que inaugura as discussões de gênero na arqueologia (Conkey; Spector, 1984).

Para algumas pessoas, essa afirmação pode parecer exagerada, mas apresento alguns exemplos. Os dois primeiros são exemplos pessoais, relacionados à minha prática arqueológica.

Uma vez, participando da escavação do Sítio do Meio, na Serra da Capivara, me deparei com pensamentos relacionados às pessoas que teriam fabricado aquelas ferramentas de pedra que encontramos aos montes no sítio. Em todo momento em que pensava nas pessoas que estiveram ali e que fizeram aquelas peças, uma coisa era única: eu só imaginava homens. E só consegui problematizar essa visualização que fazia do passado, quando, alguns anos mais tarde, comecei a pesquisar mais sobre estudos de gênero.

Recentemente, quando fazia vistorias em sítios arqueológicos do tipo Camboa², na ilha de São Luís do Maranhão, tive o mesmo tipo de pensamento. Enfim, nesse momento, e mesmo já realizando minha pesquisa de doutorado que versa sobre gênero, eu, mais uma vez, só consegui imaginar neste contexto homens fabricando as camboas e recolhendo os frutos do mar.

Pode parecer exagero dizer que a falta de estudos de gênero, ou melhor, que a produção de conhecimento heterocentrada influencie nas esferas educacionais e psicológicas, mas quando temos uma narrativa contada e (re) contada por tantos anos ela se naturaliza em nossas mentes a tal ponto que, mesmo alguém que estude essa temática não consegue se desvencilhar desse tipo de imaginação de maneira fácil³.

São muitos os exemplos que poderia citar para corroborar a preocupação de como a heteronormatividade compulsória, dentro das perspectivas desenvolvidas na arqueologia, são capazes de influenciar o jeito que entendemos as ações das pessoas no passado. Mas para não me alongar, deixarei um exemplo que presenciei recentemente.

Em um dos canais de streaming mais populares internacionalmente, foi lançado no ano de 2020 uma série brasileira chamada “Mundo Mistério” onde são apresentadas curiosidades diversas sobre história e ciências. No capítulo 4, intitulado “Do lobo ao cão” é exibido como ocorreu o processo de domesticação dos lobos, o que resultou nos cachorros domésticos que existem atualmente. No decorrer do episódio é exposta a afirmação de que as mulheres tiveram papel fundamental no processo de domesticação desses

²As camboas são estruturas de pedra que funcionam como uma espécie de curral. Quando a maré sobe traz com ela os frutos do mar e, quando desce, esses animais ficam cercados, funcionando assim como uma grande rede.

³ A lógica heteronormativa e patriarcal é uma construção também colonial e, por estarmos no Sul Global, os efeitos da colonização estão profundamente marcados nas nossas formas de ver, entender e ser o mundo. Segundo Aníbal Quijano (2000, p. 118) a colonialidade: “[...] demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais”

animais, pois, enquanto os homens saíam para caçar, as mulheres ficavam no acampamento, lidando com estes lobos.

Pode ser que as mulheres ficassem nos acampamentos enquanto os homens saíam para caçar? Sim. Mas será que todos os grupos agiam da mesma maneira? O que era ser homem ou ser mulher em cada grupo? Como eram os papéis de gênero? Quantos gêneros existiam?⁴ Será que as funções eram divididas por gênero, de acordo com as genitálias, ou segundo suas idades?

Mas por fim, a principal proposta desta pesquisa é trazer para a reflexão de que o passado dos grupos humanos não é único, não é um só. Existem muitas possibilidades de inferências para o fenômeno humano no passado.

Partindo do pressuposto de que o passado não é único, propõe-se a construção de passados múltiplos onde seja possível levantar diferentes inferências para se pensar os processos humanos e suas materialidades, agora arqueológicas.

Nesse sentido, busco trazer pontos de convergência entre a arqueologia feminista, de gênero e queer/cuir para embasar as dimensões representativas de como podem ser pensadas as pessoas no passado para além da heteronormatividade.

Entre estas arqueologias há uma agenda investigativa que converge para uma reflexão crítica do que tem sido posto enquanto verdade no tocante aos gêneros no passado, especialmente quando estes gêneros são tratados como reflexo do sexo.

Pensando na interdisciplinaridade da arqueologia acredito que, mais interessante para este estudo seria mesmo, então, trabalhar com os pontos de

⁴Segundo a Comissão de Direitos Humanos de Nova York, atualmente existem 31 identidades de gênero, entre elas estão: Agênero, andrógino, gênero de fronteira, gênero fluido, gênero neutro, gender-queer, gênero em dúvida, gênero variante, hijra, gênero não conformista, butch, bigênero, não-binário, male tofemale (MTF), femaleto male (FTM), terceiro sexo, nenhum, homem, mulher. Se no momento presente existem tantas identidades de gênero, será que no passado também não existiram diferentes identidades para além do homem e mulher? fonte: [https://www.ufmg.br/prae/diretoria-de-acoes-afirmativas/identidades-de-genero/#:~:text=Segundo%20a%20Comiss%C3%A3o%20de%20Direitos,female%20\(MTF\)%2C%20female%20to](https://www.ufmg.br/prae/diretoria-de-acoes-afirmativas/identidades-de-genero/#:~:text=Segundo%20a%20Comiss%C3%A3o%20de%20Direitos,female%20(MTF)%2C%20female%20to)

semelhança destas arqueologias, pensando na perspectiva do que posso utilizar destas para subsidiar minhas prerrogativas.

Nessa linha traçada, com as perspectivas que oferecerem subsídios para esta pesquisa, todas se encontram em um principal objetivo: abordar o conhecimento arqueológico partindo de uma oposição às práticas e discursos opressores, que se consolidaram com a experiência imperialista e colonizadora.

Essa virada de olhares para o Sul Global traz a contestação das ideias que foram construídas no Ocidente e que se entrelaçam e se consolidam com uma percepção capitalista de mundo.

Mas para o enquadramento desta pesquisa nos preceitos arqueológicos, é imprescindível o trabalho com a teoria feminista, pois desta surgem os debates relacionados ao gênero (Franchini, 2017). Sendo assim, para a Arqueologia de Gênero, o trabalho inaugural da temática, na arqueologia, que já possui mais de trinta anos, ainda se mostra atual por criticar um *status quo* arqueológico que se mantém ainda, muito presente nas representações sobre o passado.

Desse modo, o artigo “Archaeology and the Study of Gender. Advances in Archaeological Method and Theory” (Conkey; Spector, 1984) serviu como um início das questões que tangem o reflexo da sociedade moderna patriarcal nas interpretações arqueológicas, reforçando estereótipos de gênero, onde são marcadas as características até então estabelecidas para o que é ser masculino e feminino.

Entendo que, na arqueologia feminista, alguns subsídios para a compreensão das formulações e consolidações de narrativas serão contemplados no que pretendo discutir, entretanto acredito ser importante trazer pessoas que falam de outro âmbito, que não o arqueológico. Para subsidiar algumas discussões irei trabalhar com as ideias de Maria Lugones, filósofa e ativista feminista, que propõem uma metodologia da decolonialidade, com as epistemologias de fronteira (Lugones, 2021).

Segundo ela, a metodologia da decolonialidade é uma abordagem crítica que visa desconstruir os saberes e práticas coloniais, abrindo espaço

para formas de conhecimento alternativas e subalternizadas, com o objetivo de gerar transformações sociais e epistemológicas, dando “[...] ênfase em metodologias que incluem a colonialidade e a descolonialidade de gênero em trabalhos de investigação comprometidos, em quaisquer que sejam as características da luta [...]”⁵(Lugones, 2021, p. 75)

Pensando tanto em termos de relevância deste estudo diante das pesquisas contemporâneas quanto das áreas que pretendo trabalhar no âmbito da arqueologia, esta tese pode ser enquadrada nas arqueologias Feministas, de Gênero e Queer/Cuir, pode ainda ser arqueologia crítica, enfim, colocar em uma “caixa” não é a intenção.

Quanto aos problemas de pesquisa, faço uma breve reflexão, para aproximar a temática à nossa realidade social. Por exemplo, é comum vermos, nas redes sociais, vídeos de casais, onde mulheres em plena gravidez reúnem familiares e amigos, e, em tom de suspense, revelam o que todos que ali estão querem saber: o sexo do bebê que irá nascer...

Nessa revelação ou “chá revelação”, um padrão é identificado, se menina, as cores que envolvem o ritual são em tons de rosa, se menino, os tons são em azul. E este rito revela além do sexo do bebê, uma problemática: a associação do gênero aos órgãos genitais.

Mas por que é um problema a associação de gênero ao sexo⁶? Ou, por que seria um problema meninas usarem rosa e meninos usarem azul? Quando entendemos que os gêneros devem se comportar de acordo com determinados aspectos (ex: meninos usam azul, meninas usam rosa), estamos falando de construções culturais, que são estabelecidas no âmago das sociedades e, a associação direta de gênero aos órgãos sexuais, reduz drasticamente as percepções de mundo, pois este pressuposto dá a possibilidade de entendimento de somente dois gêneros: masculino/homem e feminino/mulher.

⁵ Original em espanhol: “[...] poner énfasis en metodologías incluyan la colonialidad y la descolonialidad de género en trabajos de investigación comprometida, cualesquiera que sean las características de la lucha específica[...]”

⁶ Esta crítica ao modelo binário tem como sua principal expoente a filósofa Judith Butler, que traz a discussão em sua obra: “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade” de 1990, 2002.

Ou seja, se partimos dos preceitos de que as mulheres têm um repertório de objetos e os homens têm outro, no contexto arqueológico, por exemplo, só serão possíveis duas leituras: a dos homens e a das mulheres⁷. Se entendermos que a atividade da caça é exclusiva dos homens, encontrar uma ponta de flecha em um enterramento, associado a um corpo feminino, por exemplo, poderá se tornar um estudo periclitante.

Os estudos de gênero nas ciências sociais vêm como uma posição teórica e reflexiva questionando os papéis e performances atribuídas aos gêneros, que recorrentemente foram associados ao sexo, ou seja, se possui pênis é homem, se possui vulva é mulher. Ser homem ou ser mulher, resumir a existência a esta condição binária, baseada nas genitálias, excluiu dos discursos, dos conhecimentos e das políticas públicas as pessoas que não se enquadram nesses padrões heteronormativos.

E ademais, o que significa ser homem ou ser mulher? Quais são os atributos, para além das genitálias, que correspondem ao que é ser uma mulher, por exemplo?⁸

Na arqueologia, por exemplo, os conhecimentos até então produzidos sobre os comportamentos sociais associados à divisão sexual do trabalho, por algum tempo, trouxeram um imaginário estereotipado, tratando diferentes grupos humanos como grupos homogêneos, cujas culturas se desenvolveram do mesmo jeito e nos mesmos moldes (Santos e Lopes, 2017; Patou-Mathis, 2022)

Essa homogeneização cria um entendimento universal dos gêneros, esse entendimento limita as possibilidades interpretativas, uma vez que dispõe em seu repertório ideias que se fecham em determinadas características nem sempre aplicáveis a todos os grupos e culturas⁹.

⁷ E ainda neste aspecto há outra problemática: a visualização de homens e mulheres **adultos**. Crianças e idosos costumam ser invisibilizados dos contextos, exceto em casos específicos, quando se estuda, por exemplo, enterramentos infantis. Ou seja, a infância e a velhice costumam não aparecer nas representações arqueológicas.

⁸ Essa discussão se encontra logo no início do livro “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade”, onde Butler questiona: “Ser mulher é um “fato natural” ou uma performance cultural?” p. 9, trazendo como ponto de reflexão a Drag Queen Divine.

⁹ Para essa discussão temos o texto Pierre de Clastres “O Arco e o Cesto”, onde, na etnografia e na análise da dinâmica cultural dos Guaiaqui são elencados diferentes gêneros de acordo com a utilização de objetos específicos. Nesse caso, para além de homem e mulher, foram

Onde na cultura material, na materialidade, ou nas coisas, encontradas em contexto arqueológico, a atribuição de gênero é possível? E quando possível, por quais motivos o entendimento do passado parece um reflexo das relações sociais estabelecidas em famílias brancas e burguesas de fins do século XIX?

Desse modo, esta pesquisa parte da premissa de que as inferências sobre os grupos humanos no passado, construídas no presente, são muito mais um reflexo das mentalidades das pessoas que as escreveram do que propriamente uma projeção objetiva de como se deram e como foram as relações humanas cujos objetos falam por eles. Na verdade, quem fala por eles são as pessoas que pesquisam suas coisas (Ingold, 2012).

A questão de gênero não é um problema de pesquisa exclusivo da arqueologia, essa questão é contemporânea e fala muito sobre as mentalidades atuais. Seria um problema se a arqueologia estivesse alheia a essas discussões, que se iniciaram na disciplina, ainda na década de 1980¹⁰.

Expostas essas questões, alguns são os problemas que julguei pertinentes para serem trabalhados na pesquisa de meu doutoramento. O primeiro versa sobre a representatividade do passado que foi construído pela própria disciplina.

Quando trago a questão da representatividade, indago sobre o problema da construção de um conhecimento arqueológico que traga maiores possibilidades interpretativas sobre o que foi o passado, como as pessoas viviam, como eram essas relações sociais.

Acredito que este é um problema a ser resolvido uma vez que os discursos construídos ao longo dos anos da disciplina arqueológica privilegiaram o entendimento de um passado muito homogêneo, não levando

identificados outros dois gêneros. É ainda profícuo registrar que o termo “gênero” é um termo de classificação, no grupo dos Guaiqui os gêneros distintos estão associados ao panema, uma espécie de infortúnio.

¹⁰Texto considerado aquele que inaugura estas discussões no âmbito da arqueologia é de 1984, como o nome “Archaeology and the Study of Gender. Advances in Archaeological Method and Theory”, das arqueólogas Margaret Conkey e Janet Spector, sem tradução para o português. Entretanto, como veremos no capítulo sobre Arqueologia e Gênero, as discussões iniciam-se na década anterior, na Europa.

em consideração os múltiplos grupos indígenas e suas diversas maneiras de ser no mundo.

Quando levanto essa problemática, sei também que este aspecto não tem resolução simples, pois as informações sobre estes grupos originários vêm, em grande parte, de relatos de viajantes europeus que, em seus registros, suas observações dos aspectos da vida cotidiana foram influenciadas por seus olhares.

Também possuímos os estudos etnográficos, que fornecem informações para levantar hipóteses sobre diferentes formas para a compreensão dos grupos indígenas, mas que também não estão livres das influências dos seus interlocutores.

Para a resolução deste primeiro problema, trago a questão de que não há uma única verdade e sim que existem múltiplas possibilidades de ler, entender e interpretar os contextos arqueológicos, usando por base fontes que trazem informações sobre diferentes grupos indígenas (Otaviano, 2019).

Neste caminho acredito que propor uma única interpretação, geral e universalizante tem sido um grande problema, pois, neste aspecto, muitas formas de entender as culturas foram reduzidas a um único entendimento.

Sendo assim, há uma única maneira de interpretar dados arqueológicos? Acredito que não. Este problema será resolvido quando a disciplina arqueológica assumir que as culturas são muitas e que, quanto mais possibilidades de entendimento levantadas, mais situações podem ser elencadas para múltiplos entendimentos sobre o passado.

Nessa perspectiva, o trabalho de Yannis Hamilakis (2011) traz auxílio para se pensar as multi temporalidades no fazer arqueológico, o que inclui as formas de ver o registro arqueológico e a perda da “inocência política da arqueologia”¹¹

Então tenho mais outro problema de pesquisa: como construir um passado múltiplo? Este problema “problemático” envolve várias questões: as possibilidades que o contexto arqueológico propicia para a compreensão

¹¹ No original em inglês: loss of archaeology's political innocence.

desta cultura material; a quantidade de estudos que já foram realizados sobre um mesmo tema; as informações disponíveis sobre grupos indígenas; a viabilidade da utilização destas fontes; a resistência que alguns pesquisadores têm em aceitar (e creditar) pesquisas enviesadas em perspectivas hermenêuticas.

Como problema principal, trago a questão das possibilidades de entendimentos múltiplos¹², nesse sentido, o problema identificado é a compreensão monolítica do passado brasileiro, quando a arqueologia constrói conhecimentos que homogenizam os grupos ou os contextos arqueológicos.

Tentarei responder este problema trazendo mais possibilidades de hipóteses sobre os grupos, usando dados etnográficos e etnohistóricos para aumentar a gama argumentativa das possíveis utilizações e significações da cultura material e assim inferir sobre dinâmicas sociais, por exemplo.

Outro problema é como se dá a construção do conhecimento, que tem uma tendência a ser produzida por perspectivas epistemológicas dominantes, ou seja, a utilização de preceitos e teorias eurocentradas.

A proposta aqui não é rechaçar as epistemes que se forjaram absolutas, mas mostrar que elas não são únicas e que existem teorias e discussões que surgem no movimento de descolonização da dominação epistêmica, evidenciando que algumas narrativas se mantêm legítimas por questões de poder.

Mas dentre todos esses problemas ainda há o problema prático: será possível, partindo de um determinado contexto arqueológico, o estabelecimento de interpretações em negociação com as questões de poder dos discursos e dos entendimentos de gênero?

Desse modo, para além das discussões em âmbito teórico, trago para esta pesquisa um estudo de caso, na tentativa de aplicar empiricamente os

¹²A questão dos entendimentos múltiplos vem como propostas diferentes de ler uma mesma cultura material. Essas propostas estão no campo do fazer arqueológico e excluem entendimentos que possam criar discursos homofóbicos, machistas, racistas, xenofóbicos, etc. Quando falo de entendimento múltiplo, falo de uma arqueologia revisitada, com propósito científico e também político. No caso desta pesquisa, o múltiplo está relacionado à epistemologia, cosmologia e a não compactuação com padrões heteronormativos impostos pelo patriarcado.

problemas até então elencados. Para tanto, trabalho com sítios arqueológicos classificados como estearias, localizados no Maranhão e, mais especificamente, com as estatuetas de barro encontradas nestes diferentes sítios palafíticos.

A opção por trabalhar com esta tipologia de materialidade das Estearias também traz a pretensão de resolução de outros problemas de pesquisa. O primeiro deles é a questão do desenvolvimento e publicidade das pesquisas arqueológicas no Maranhão, pois parece haver um vazio de pesquisas nessa região do Brasil, mesmo estando ela tão próxima (e inserida em partes) do contexto amazônico.

São poucas as pessoas que pesquisam e que se debruçaram para compreender e contextualizar arqueologicamente a região e assim, as pesquisas sobre esses contextos, ainda são poucas, em comparação a outras regiões do Brasil¹³. Desse modo, um primeiro problema a ser resolvido é realizar discussões arqueológicas inseridas no macrocontexto do Maranhão.

Há também o problema que é o trabalho com as estatuetas cerâmicas, este tipo de materialidade ainda é pouco difundido nas pesquisas arqueológicas brasileiras em comparação com as publicações internacionais. Sendo assim esta pesquisa pretende trazer à tona esta discussão, inserindo o debate na publicação deste estudo.

Neste âmbito, traz-se a convergência de todos os problemas de pesquisas: a aplicabilidade das proposições teóricas elencadas na pesquisa para a construção do conhecimento arqueológico.

Logo, propõe-se a utilização dos preceitos até então debatidos em âmbito teórico na prática. Ou seja, experimentar a viabilidade da aplicação dos preceitos de gênero e de múltiplos entendimentos para as estatuetas em âmbito mundial para compreender as das estearias.

¹³ Essa afirmação se embasa no levantamento bibliográfico realizado para esta pesquisa de doutorado. No capítulo específico sobre Arqueologia do Maranhão as referências serão apresentadas e discutidas

Porém, levanta-se outra questão: em contextos pré-coloniais, onde as fontes escritas são tão escassas, será possível a atribuição de diferentes perspectivas interpretativas para as materialidades arqueológicas?

O problema do gênero vem como um meio para descortinar outras possibilidades de inserção de sujeitos nestes contextos, trazendo para o debate muito mais uma perspectiva enquanto teoria para a compreensão dos grupos do que, de fato, revelar esses gêneros.

Como subsídio, utilizo a Arqueologia Feminista, de Gênero e Queer/Cuir, que, em pontos de convergência, trabalham para desconstruir preceitos heteronormativos, machistas e opressores no entendimento do fenômeno humano no passado.

Para tanto, estruturei essa tese buscando a viabilidade de apresentação dos temas abordados visando à fluidez dos caminhos que levam de uma temática à outra.

Desse modo o trabalho é dividido em duas partes, a primeira parte vai tratar do gênero enquanto categoria analítica, onde uma breve introdução dá início ao que foi se entendendo, ao longo do tempo, do que é gênero.

Na história do conceito, ou uma “Arqueologia do gênero” iremos passar do determinismo biológico, à identidade de gênero, à desnaturalização do gênero e apresentar os debates atuais sobre o tema. Minha ideia foi trabalhar com a arqueologia em duas perspectivas: primeiro a da investigação bibliográfica para a construção e sedimentação de ideias e entendimento do que é o gênero, por isso Arqueologia do Gênero, para depois discutir sobre o gênero na arqueologia.

Gênero e Arqueologia vêm como um capítulo que busca mostrar que a imagem de outras pessoas que não o homem enquanto sujeito universal, é apagada das construções narrativas científicas, não sendo necessariamente uma questão unicamente da arqueologia. Apresento a ideia de que a arqueologia sempre foi uma arqueologia de gênero e exponho alguns trabalhos que foram se fortalecendo nas temáticas dos estudos de gênero, feminista e queer na arqueologia.

A segunda parte versa sobre o estudo de caso em si, que são as estatuetas. Assim como na parte anterior, uma introdução abre a sessão, acompanhado de uma contextualização arqueológica do Maranhão.

Com essas informações, as estatuetas passam a ser trabalhadas, optei por apresentar uma perspectiva global na arqueologia, a fim de mostrar as materialidades já evidenciadas e os estudos realizados para então adentrar no objeto de estudo.

Por fim, será realizada uma discussão sobre todo o exposto.

2. ARQUEOLOGIA DO CONCEITO GÊNERO

Neste capítulo irei apresentar uma arqueologia do conceito “gênero”. O objetivo desta parte é apresentar pesquisas e estudos que auxiliem na compreensão de uma categoria que foi naturalizada para o entendimento cisgênero da arqueologia e da ciência, e denunciar essa forma de dominação do conhecimento. Nesse caminho analítico vamos perceber como as ideias sobre a mulher, o gênero e a sexualidade foram desenvolvidas no seio das ideias modernas, burguesas e capitalistas, noções que foram incorporadas nos discursos arqueológicos.

Quando digo “arqueologia do conceito gênero” estou falando de uma forma para analisar o discurso que se deu em torno do termo “gender” nas ciências, nos enunciados e nos saberes.

Para Foucault (2013), as práticas discursivas são situadas nos locais e espaços que foram construídas, na ciência, nas funções enunciativas e nos conceitos que se tornam importantes para determinada episteme e como isso está diretamente relacionado ao saber/poder.

Para Maria Lugones, as maneiras de conhecer e entender o mundo emergem de contextos históricos, culturais e sociais, que foram excluídos ou silenciados pelas narrativas coloniais, isso inclui um enfoque no entendimento de como o colonialismo e o patriarcado se entrelaçam para moldar a opressão de diferentes grupos (Lugones, 2010; 2021)

Visando entender a ordem interna que constitui um determinado saber, esta arqueologia do gênero vai mostrar como alguns discursos foram elaborados no tempo e no espaço e suas implicações para a sistematização e crítica do que é o fenômeno humano tomando como premissa o gênero.

Essa discussão traz para o centro do debate questionamentos de como a ciência, forjando uma ideia de neutralidade, acabou reproduzindo perspectivas misóginas para a interpretação de contextos arqueológicos inclusive.

A arqueologia do saber, enquanto procedimento, escava quais foram os processos que cristalizaram as formas. Nesse caso nossas referências bibliográficas, enquanto forma, representam nossas camadas de análise, onde irei mostrar como pressupostos teóricos e metodológicos podem estar equivocados, pois partem de uma lente retrógrada.

2.1 Por que isso não é um trabalho de “Ideologia de Gênero”?

Porque Eurídice vejam vocês, era uma mulher brilhante. Se lhe dessem cálculos elaborados ela projetaria pontes. Se lhe dessem um laboratório ela inventaria vacinas. Se lhe dessem páginas brancas ela escreveria clássicos. Mas o que lhe deram foram cuecas sujas, que Eurídice lavou muito rápido e muito bem, sentando-se em seguida no sofá, olhando as unhas e pensando no que deveria pensar. (Batalha, 2016, p. 12)

Talvez gênero não seja isso que você está pensando, ou talvez seja muito mais do que achamos que sabemos. O termo gênero tornou-se, na história recente do Brasil, uma palavra que aclama certa ponderação e, dependendo do contexto, pode ser rechaçado, invocando medo e desconforto.

O que presenciamos é o advento de um pensamento ultraconservador que, ao invés de estudar ou de conhecer sobre o que fala, prefere o sensacionalismo e explora o obscurantismo para propagar ideias sem fundamentos, como o termo “ideologia de gênero”.

Como um dos objetivos desta pesquisa é mostrar que algumas verdades são, na verdade, fruto de processos históricos que consolidaram determinadas condições de ser, ver e viver no mundo, é necessário entender que essas formas de regulação do saber também são formas de dominação (Quijano, 2000; Foucault, 2013; Lugones, 2021).

As ficções políticas encarnadas (Preciado, 2011), ou seja, as invenções que se transformam em realidade, produzem concreções que dominam as formas de leitura do real, do que é aceitável. Assim, são estabelecidas normas específicas para o reconhecimento das normalidades, inclusive a normalidade do corpo (Butler, 2002) e o que não está na norma é, por consequência, anormal.

Nessa condução do que é reconhecível, as ficções que nos tomam como a realidade, ditam como é ser homem, o que é ser mulher e esses espectros instituíram os gêneros.

A dita “ideologia de gênero” é uma confusão associada aos estudos de gênero, e é combatida por querer “desmoralizar a sociedade”, uma estratégia discursiva ofensiva reacionária que, em linhas gerais, além de desinformar, prega que as pessoas que estudam e trabalham com a temática de gênero querem perverter a população.

Primeiramente, “ideologia de gênero” não existe, mas facilmente encontramos menções à temática em buscas na internet. Nestas buscas podemos identificar sites que vão desfazer a ideia deturpada de que esta “ideologia”, que, ensinada nas escolas, busca acabar com as famílias e instituir nas crianças algo contra a natureza humana, explicando que esta dita “ideologia” na verdade se trata dos estudos de gênero e para tanto explicam correntes teóricas feministas, movimentos sociais, o Plano Nacional de Educação (PNE), entre outras referências¹⁴.

E iremos encontrar artigos que falam o contrário. Trago aqui uma lista elencada por um site de extrema direita, de “entretenimento e educação”¹⁵ que ao explicar para seus assinantes o que é ideologia de gênero, mostra os perigos que a sociedade tem de enfrentar para que suas crianças não sejam subvertidas.

Dentre os itens mencionados na lista estão: anular a divisão natural e bipolar entre homem e mulher; opor-se à natureza do indivíduo; destruir a noção de família tradicional; incentivar a educação sexual nas escolas; permitir que até mesmo crianças sejam submetidas à cirurgia de mudança de sexo; legitimar perversões sexuais previamente consentidas; impor leis que forcem os outros a aceitar os

¹⁴Sites consultados:

<https://apublica.org/2016/08/existe-ideologia-de-genero/><https://campanha.org.br/analises/rogerio-diniz-junqueira/a-ideologia-de-genero-existe-mas-nao-e-aquilo-que-voce-pensa-que-e/> acessados no dia 24/10/2022

¹⁵<https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/ideologia-de-genero> acessado no dia 24/10/2022

diversos gêneros; criar uma linguagem própria; punir quem não seguir as imposições¹⁶.

Pois bem, alguns dos itens elencados referem-se de fato às temáticas abordadas nos estudos de gênero, tais como a divisão binária entre homem e mulher, abrindo assim a possibilidade de se compreender diferentes gêneros para além do sexo (Butler, 2003; Preciado, 2011) e criar uma linguagem própria, na tentativa de inserção de outros gêneros, para além do masculino e do feminino (Nelson, 2008; Hartemann, 2019).

Mas observem, citei um site de extrema direita e é nítida a aplicação de um terror, especialmente quando dizem que a ideologia de gênero vai “legitimar perversões sexuais previamente consentidas; punir quem não seguir as imposições” há uma deturpação do que as pesquisas e os movimentos sociais que lidam com a temática, estariam na tentativa de estarecer e acabar com os ditos “cidadãos de bem” por meio de uma ditadura imoral.

Fiz essa breve explicação sobre os temores da “ideologia de gênero”, pois é importante entendermos que há uma cisão na sociedade brasileira atual, onde, de um lado, são difundidas mentiras que se tornam verdades de maneira muito rápida, em que os discursos científicos são desvalorizados em detrimento de manchetes chamativas e, de outro lado, as pessoas que combatem essa desinformação.

A grande questão é que essa cisão não é tão nítida e encontramos pessoas, dentro dos locais de produção de conhecimento, por exemplo, que compactuam com as informações falsas, por ignorância ou incompetência ou por ambas. Nesse sentido, até mesmo na Universidade, trabalhar com a temática de gênero pode ser um estigma.

Quanto à “ideologia de gênero”, no que tange à historização do termo, na década de 1990, por influência da igreja católica, como uma estratégia “político-discursiva poderosa contra o feminismo e sua proposta de reconhecimento e avanço em matéria de direitos sexuais e reprodutivos” (Miskolci; Campana, 2017, p. 726)

¹⁶ <https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/ideologia-de-genero> acessado no dia 24/10/2022

iniciou-se um delineamento do que hoje é entendido como uma afronta à moralidade.

Antes de se tornar papa, o então cardeal Joseph Aloisius Ratzinger escreveu o que segue, no ano de 1997:

Atualmente se considera a mulher como um ser oprimido; assim que a liberação da mulher serve de centro nuclear para qualquer atividade de liberação tanto política como antropológica com o objetivo de liberar o ser humano de sua biologia. **Se distingue então o fenômeno biológico da sexualidade de suas formas históricas, às quais se denomina “gender”, mas a pretendida revolução contra as formas históricas da sexualidade culmina em uma revolução contra os pressupostos biológicos.** Já não se admite que a “natureza” tenha algo a dizer, é melhor que o homem possa moldar-se ao seu gosto, tem que se libertar de qualquer pressuposto de seu ser: o ser humano tem que fazer a si mesmo segundo o que queira, apenas desse modo será “livre” e liberado. **Tudo isso, no fundo, dissimula uma insurreição do homem contra os limites que leva consigo como ser biológico.** Se opõe, em seu extremo último, a ser criatura. O ser humano tem que ser seu próprio criador, versão moderna de aquele “serei como deuses”: tem que ser como Deus (Ratzinger, 1997, p.142 apud Miskolci, Campana, 2017, p.726, grifos meus)

Vemos nessa citação um ataque ao pensamento feminista, às feministas e aos estudos de gênero. Segundo Miskolci, Campana (2017), este texto de Ratzinger estava voltado para criticar o que, no ano de 1995, foi discutido na Conferência Mundial de Beijing sobre a Mulher, organizada pelas Nações Unidas.

Foi nesta conferência que o termo “mulher” foi substituído para o termo “gênero” (gender), indicando a sua utilização aplicada a uma perspectiva de gênero para lidar com as questões econômicas e para a destinação de políticas públicas (Declaração e Plataforma de Ação de Beijing, 1995), essa postura assume que há uma desigualdade estrutural das mulheres e que uma perspectiva de gênero seria o melhor caminho para abordar essas questões.

A utilização do termo gênero, buscando uma perspectiva mais ampla para a lida com as questões em nível estatal e mundial desagradou à igreja e os setores mais conservadores, como podemos ver abaixo:

Essas declarações, que tinham um alcance global, colocaram a categoria “gênero” no centro dos debates que giravam em torno do papel da mulher, provocando uma importante reação por parte de diversos setores religiosos conservadores e, em especial, da própria Igreja Católica. Assim, por causa dessa conferência, o papa João Paulo II, em sua “Carta às mulheres”, se referiu à **necessidade de defender a identidade feminina desde uma perspectiva essencialista** e, alguns anos depois, na “Carta aos bispos”, de

31 de maio de 2004, **manifestou-se contra o discurso feminista, reiterando que a maternidade era um elemento-chave da identidade feminina** (Miskolci;Campana, 2017, p.727, grifos meus)

Nessa citação podemos ver como as estruturas machistas e patriarcais operam de forma institucionalizada, seja na política, seja na Igreja, seja até mesmo nas instituições de ensino.

Todo esse debate em torno do termo “gender” levou à culminância do que se passou a entender como “ideologia de gênero” onde se ficava cada vez mais claro que é uma proposta de combater o pensamento de pauta identitária (feminismos, estudos queer, por exemplo) criticando perspectivas que avancem para além dos essencialismos de gênero.

Mas o termo “ideologia de gênero” vai ser utilizado, no Brasil e na América Latina, em um documento conhecido como “Documento de Aparecida” fruto da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe (Celam) do ano de 2007, neste é citado que:

Entre os pressupostos que enfraquecem e menosprezam a vida familiar, encontramos **a ideologia de gênero, segundo a qual cada um pode escolher sua orientação sexual, sem levar em consideração as diferenças dadas pela natureza humana**. Isso tem provocado modificações legais que ferem gravemente a dignidade do matrimônio, o respeito ao direito à vida e a identidade da família (Celam, 2007, p.30, grifos meus).

A família é o ponto que se enfraquece com a “ideologia de gênero”, uma família que é formada por um homem e uma mulher, com o intuito da procriação, essa é a família aceita, oficial, as outras formas de organização familiar são desconsideradas. Também versa sobre os direitos reprodutivos das mulheres e sua sexualidade, uma vez que nesta carta o aborto, como já era de se esperar, é veemente rechaçado e a heteronormatividade é compulsória.

Entretanto a falácia da “ideologia de gênero” ultrapassou os domínios da Igreja Católica, o relativismo moral passou a ser uma obsessão dos neopentecostais, dos grupos pró-vida, de defensores da “família tradicional” do movimento “Escola sem Partido”, esses grupos discursivos de ação (Alvarez, 2014) não são caracterizados como um movimento social em si, mas pessoas localizadas em diferentes esferas, até mesmo divergentes, mas que pautam a sua moral como a correta.

A essa moral não é admitida outras formas de ser e existir no mundo que ultrapassem a ideia heterossexual. Deixo claro aqui que esta pesquisa, por trabalhar com a temática de gênero, pode ser confundida com um estudo de “ideologia de gênero”, termo que lembra até mesmo uma ditadura.

O que quero com este trabalho é oferecer a você, que me lê, subsídios para entender como o conceito gênero foi sendo construído e entendido na história e como a utilização dele é cara para a reflexão crítica sobre os modos como interpretamos as materialidades arqueológicas. Desnaturalizar o que nos foi imposto enquanto natural.

“Hoje, com a ascensão da política racista e xenofóbica de extrema direita em países como Hungria, França, Brasil, Polônia e Estados Unidos, é imprescindível lutar por versões mais matizadas e completas da história” (Ghodsee, 2021, p. 25)

Neste ponto do trabalho quero também apresentar o termo patriarcado, tendo em vista que alguns conceitos podem não ser tão conhecidos e considero este essencial para compreender a condição de meninas e mulheres e demais pessoas que não sejam homens cis, por exemplo, além de vislumbrar crítica ao que nos foi imposto enquanto natural.

Uma obra primorosa e bem completa sobre o tema é de autoria de Gerda Lerner, historiadora norte-americana, cujas pesquisas geraram o primeiro curso sobre História das mulheres, em 1963 (segunda onda do feminismo). Em seu livro “A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens” ela nos mune da informação de que o patriarcado, enquanto sistema é histórico, ou seja, pode ser localizado no tempo, desse modo, se ele tem início na história, ele também pode ser extinto pelo processo histórico (Lerner, 209, p.31).

Ou seja, a dominação de homens sobre as mulheres não existe por causa do determinismo biológico (uma ideia de que essa subjugação seria natural), mas existe e é identificado historicamente, e, portanto, passível de ser modificado.

Mas o que é patriarcado? Segundo Lerner é a dominação masculina sobre as mulheres (relações de poder e domínio) e esta dominação está em todos os

âmbitos, desde a vida privada à pública, passando pelas instituições de poder, ensino, saúde etc.

Nas palavras da autora:

Patriarcado, em sua definição mais ampla, significa a manifestação e institucionalização da dominância masculina sobre as mulheres e crianças na família e a extensão da dominância masculina sobre as mulheres na sociedade em geral. A definição sugere que homens têm o poder em todas as instituições importantes da sociedade e que mulheres são privadas de acesso a esse poder. Mas não significa que as mulheres sejam totalmente impotentes ou privadas de direitos, influência ou recursos. Uma das mais árduas tarefas da História das Mulheres é traçar com precisão as várias formas e maneiras como o patriarcado aparece historicamente, as variações e mudanças em sua estrutura e função, e as adaptações que ele faz diante de pressão e das demandas das mulheres (Lerner, 2019, p.290)

E ainda, segundo a socióloga brasileira Heleieth Saffioti (2001):

No exercício da função patriarcal, os homens detêm o poder de determinar a conduta das categorias sociais nomeadas, recebendo autorização ou, pelo menos, tolerância da sociedade para punir o que lhes apresenta como desvio. Ainda que não haja nenhuma tentativa, por parte das vítimas potenciais, de trilhar caminhos diversos do prescrito pelas normas sociais, a execução do projeto de dominação-exploração da categoria social homens exige que sua capacidade de mando seja auxiliada pela violência (Saffioti, 2001, p.115)

Partindo desses entendimentos primeiro precisamos compreender que se trata de um conceito ocidental e para o Brasil, precisamos nos atentar também que a colonialidade acrescentou camadas a este patriarcado.

Agora vamos fazer uma arqueologia sobre o que se entende por gênero, como esse conceito foi se delineando ao longo dos estudos e dos anos e como a perspectiva é aplicada na Arqueologia.

2.2 Escavando o gênero

Considere: qualquer um pode trabalhar em qualquer coisa. Parece muito simples, mas os efeitos psicológicos são incalculáveis (...) Fardo e privilégio são compartilhados de modo bem igualitário; todos têm o mesmo risco a correr ou a mesma escolha a fazer. Considere: uma criança não tem nenhum relacionamento homossexual com sua mãe ou seu pai. O mito de Édipo é inexistente... Considere: não existe nenhuma divisão da humanidade em metade forte e fraca, protetor/protégida, dominante/submissa, dona/escrava, ativa/passiva. Na verdade, pode-se verificar que toda a tendência ao dualismo que permeia o pensamento humano é muito reduzida, ou alterada, aqui em Inverno. (Le Guin, 2019, p.105)

Essa análise tem por pressuposto compreender que os discursos oficiais emitidos por enunciados científicos estão envolvidos de poder e de influências de sua própria época, pelas pessoas que os elaboraram, devendo ser observado os contextos em que foram gerados.

Para começar esta arqueologia, o leitor tem de estar consciente de que faço um recorte temporal, essa transformação regulada do que já existe, partindo das minhas leituras e do meu julgamento do que considero importante e pertinente constarem em minha pesquisa, assumo assim a total falta de ambição de apresentar um panorama conclusivo sobre o desenvolvimento dos estudos sobre os gêneros.

Mais ainda, para esta análise Donna Haraway, vai nos dizer que partindo da ideia de que a ciência dominante possui uma imbricação entre o saber e o poder: “Saberes localizados requerem que o objeto do conhecimento seja visto como um ator e agente, não como uma tela, ou um terreno, ou um recurso” (Haraway, 2009, p.69).

E ainda, evocando a metáfora da peça de teatro de Gerda Lerner para uma análise crítica da história e dos conhecimentos: “Observar a História registrada como se fosse uma peça nos faz perceber que a história das atuações ao longo de milhares de anos foi registrada apenas por homens e contada com as palavras deles” (Lerner, 2019, p.38)

Sendo assim, acredito ser pertinente começar a falar sobre o gênero da forma mais simples, trazendo os conceitos apresentados em dicionário, para então nos aprofundarmos nos demais campos em que o gênero foi pensado.

No Dicionário Brasileiro Michaelis da Língua Portuguesa¹⁷, acessado na internet, podemos encontrar 13 significados para a palavra gênero, para não nos alongarmos muito, apresento os que melhor podem elucidar as questões que serão desenvolvidas nesta pesquisa. Desse modo, selecionei as duas primeiras definições

¹⁷ <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/g%C3%AAnero/>
acessado em 25/10/2022

que constam no dicionário supracitado, as demais estão inseridas em âmbitos específicos como as artes plásticas, a biologia, a geometria e a literatura.

Gênero:

1. Conceito de ordem geral que abrange todas as características ou propriedades comuns que especificam determinado grupo ou classe de seres ou de objetos;
2. Grupo de seres ou objetos de mesma origem, de iguais ou semelhantes características essenciais ou de uma ou mais particularidades similares. (Dicionário Michaelis, 2022, verbete gênero)

As noções sobre gênero foram construídas de forma multidisciplinar e perpassam diferentes fronteiras, para uma ideia inicial, percebemos que o gênero versa sobre algo com características específicas, de particularidades similares.

Em outras palavras, transportando a ideia para a categoria gênero ligada ao sexo, tão comum no entendimento geral, por exemplo, o que se espera é que quem possui pênis se comporte enquanto homem e quem possui vagina se comporte enquanto mulher, separados os sexos em gêneros, correspondentes às suas propriedades comuns.

Mas o que é ser homem e o que é ser mulher? O gênero foi inventado por quem?

2.3 Antes do gênero, o temperamento

Foi, na primeira metade do século XX, que os estudos sobre a categoria gênero começaram a ser desenvolvidos. Antes da implementação do termo “gender”, a antropóloga Margaret Mead (1979,2000), intitulava os papéis sociais enquanto “temperamento”.

Em sua pesquisa realizada em meados da década de 1930, que depois se tornou o livro “Sexo e Temperamento” ela pesquisou três diferentes grupos étnicos na região da Nova Guiné. Seu objetivo era identificar nestes grupos se os órgãos genitais e os comportamentos sociais (temperamentos), que seria um dom individual inato, possuíam algum padrão, ou segundo suas palavras, se havia um “condicionamento das personalidades sociais dos dois sexos”. (Mead, 2000, p. 09).

Sua pesquisa foi pioneira ao mostrar que os papéis sociais para homens e para mulheres se diferenciavam entre as culturas, mostrando assim que não havia uma padronização do temperamento sexual.

Em seus trabalhos, ao longo de dois anos, ela analisou os Arapesh (plácidos montanheses), os Mundugumor (ferozes canibais) e os Tchambuli (elegantes caçadores de cabeças) e observou que as diferenças entre os sexos se manifestavam em comportamentos, valores, crenças e atitudes diferentes e que estes são construídos, são texturas sociais e que não são universais tampouco naturais.

Em resumo, o que Margaret Mead constatou foi que, na sociedade Arapesh as atribuições sociais tanto para “homens” quanto para “mulheres” eram as mesmas, que o órgão sexual em nada diferenciava o temperamento e seus valores.

Os Arapesh apresentavam comportamentos que seriam presumidos para as mulheres ocidentais, como uma personalidade mais delicada, passiva e sensível.

Os Mundugumor também não possuíam diferenças entre o sexo e seus temperamentos, ou seja, o sexo não implicava em uma distinção das funções sociais, “homens” e “mulheres” tinham as mesmas atribuições, porém, diferentemente dos Arapesh, seus comportamentos estavam mais associados ao individualismo, à dominação, violência e atitude sexual não afetiva, comportamentos até então previstos para os homens ocidentais.

Nesse sentido podemos observar que não existem padrões do que é ser feminino ou masculino nesses grupos, que os temperamentos se manifestam de forma igual entre mulheres e homens.

Já os Tchambuli possuíam diferenciação de temperamento de acordo com seus órgãos genitais, mas Margaret Mead observou neles uma oposição das diferenças sociais em comparação à sociedade social. As mulheres Tchambuli eram impessoais e dominadoras, já os homens eram afetivos, delicados e submissos.

Fazendo uma análise da obra “Sexo e Temperamento” podemos observar que a binariedade está condensada no olhar da antropóloga, que relatou possíveis

diferenças (ou não) mediante os sexos e, por consequência, só se teve acesso a um ou dois temperamentos.

Em consequência de uma visão estruturada no binarismo, Margareth Mead classificou as pessoas com temperamento fora dos padrões estipulados pelos grupos como “desajustado”, “aberrante” e “invertido nato” (Mead, 1979). Nessa seara, foi utilizada a designação berdache, termo cunhado por europeus para designar pessoas indígenas da América, que não performavam as normas de gênero, sobre essas pessoas, Mead faz a seguinte descrição:

Observei com alguns detalhes o comportamento de um jovem índio americano que era, com toda a probabilidade, um invertido nato, durante o período em que justamente estava tornando explícito o seu travestismo. [...] Conforme foi crescendo, começou a especializar-se em ocupações femininas e a usar roupa branca feminina, embora exteriormente ainda preferisse trajes masculinos [...] nas festas em que os sexos dançavam separadamente, começava a noite vestido como homem e dançando como homem e depois, como se agisse sob irresistível compulsão, começava a aproximar-se cada vez mais das mulheres e, ao fazê-lo, colocava uma jóia atrás da outra. Finalmente aparecia um xale, e, no término da noite, estava vestido qual um berdache, um travesti. As pessoas já estavam referindo-se a ele como “ela”. Citei este caso no presente contexto para deixar claro que se trata do tipo de indivíduo desajustado (Mead, 1979, p. 281).

Será que seria possível outro temperamento, não necessariamente associado ao órgão genital? Provavelmente esse recorte analítico está intrinsecamente associado à própria condição sobre o que esperava dos papéis sociais no mundo social, impossibilitando ver algo que ainda não era percebido, ou seja, gêneros (nesse caso, temperamentos) que extrapolam os genitais.

Mesmo com uma análise embasada na binariedade, Mead traz exemplos e reflexões que nos ajudam a pensar sociedades para além do modelo patriarcal, machista e burguês quando ponderamos relações familiares, por exemplo. A autora ainda diz: “[...] embora toda cultura tenha de algum modo institucionalizado os papéis dos homens e das mulheres, não foi necessariamente em termos de contraste entre as personalidades prescritas dos dois sexos, nem em termo de dominação ou submissão” (Mead, 2000, p.24).

Observem que reflexões acerca dos papéis sociais em associação ao sexo (papéis sexuais) já estavam sendo debatidas no tocante à padronização e

universalização dos mesmos, entretanto estes pressupostos não foram considerados nas primeiras elaborações do seria o gênero e os papéis de gênero.

A perspectiva dos papéis sexuais permite contestar pressupostos biológicos sobre os comportamentos de homens e mulheres, ao afirmar que as atitudes de uns e outros são diferentes porque respondem a diferentes expectativas sociais. Entretanto, nessa abordagem, as relações entre os sexos eram analisadas sem prestar atenção às desigualdades, às relações diferenciadas de poder entre homens e mulheres. Essa produção não demonstrava interesse em destacar nem compreender os fatores que contribuem para situar as mulheres em posições inferiores. (Almeida; Szwako, 2009, p.130)

2.4 O discurso médico

Já o conceito gênero/ gender foi elaborado na primeira metade do século XX, por equipes médicas que trabalhavam com crianças entendidas como “hermafroditas” (Dorlin, 2021, p.35), ou seja, sem sexo determinado, também conhecidas como “intersexo”.

Esses médicos construíram um protocolo de redesignação do sexo para os recém-nascidos “hermafroditas” e nesse ínterim definiram o que seria o “papal de gênero” (Dorlin, 2021, p.35).

[...] o desafio era redesignar um “sexo” a uma criança que testemunhava uma ambiguidade sexual desde o nascimento. O problema não é que o corpo não tem sexo ou não é *sexuado* – ele, de fato, é; o problema não é que o processo físico-anatômico da *sexuação* não funcionou – ele funcionou; o problema, para os médicos, é que funcionou *mal*, isto é, não originou uma identidade sexual identificável como “macho” ou “fêmea”. Nesse sentido, a intervenção consiste em modificar os corpos intersexo para lhes designar não um sexo (afinal eles á tem um), mas o sexo *correto*. (Dorlin, 2021, p.35, 36)

Com operações cirúrgicas, acompanhamento psicológico e tratamentos hormonais essas crianças “intersexo” passavam a obter um “sexo” definido. A este sexo era designada a coerência dos comportamentos, inclusive o sexual, que deveria ser heterossexual.

São dois os principais nomes que trabalharam com a intersexualidade e desenvolveram protocolos para os papéis de gênero, Robert Stoller, psiquiatra

pioneiro no uso do termo “gender” no contexto psicanalítico e John Money, psicólogo que trabalhou com identidade sexual.

Na década de 1950, psicólogos que acompanharam o tratamento de crianças “intersexo” realizaram pesquisas sobre as ligações entre a identidade profunda de um indivíduo (identidade central), as suas estruturas anatómicas, a sua fórmula cromossômica e os seus efeitos hormonais. Esta investigação foi desenvolvida principalmente por dois laboratórios norte-americanos: um na Faculdade de Medicina da Universidade Johns Hopkins (Baltimore) e dirigido por John Money (inicialmente, em colaboração com John e Joan Hampson); o outro na Faculdade de Medicina da Universidade da Califórnia, Los Angeles (UCLA) e dirigido por Robert Stoller. O termo “gênero” foi introduzido pela primeira vez no contexto desta pesquisa. John Money utilizou-o em 1955 para diferenciar o sexo biológico de uma criança da sua identidade sexual - isto é, o facto de se perceber como homem ou mulher e de adoptar comportamentos consistentes com essa identidade (Money 1955). Esta distinção entre sexo biológico e identidade sexual esteve no centro do trabalho de Robert Stoller, *Sex and Gender*, publicado em 1968, que popularizou a noção de género entre psicólogos e investigadores de ciências sociais (Stoller 1968). É também o tema principal do livro de Money e sua colaboradora, Anke Ehrhardt, *A Man and a Woman; um menino e uma menina*, que analisa pesquisas sobre crianças “intersexo” a partir da distinção entre sexo biológico e sexo social¹⁸ (Money, Ehrhardt 1972). (Löwy, 2003, p. 86, 87)

Em linhas gerais, Robert Stoller e John Money buscavam por um “sexo correto” para as crianças intersexo, mas o que seria isso? Para eles seria o comportamento sexual coerente com sua genitália partindo de uma ideia de comportamento heterossexual. Ou seja, a orientação sexual não teria um fundamento inato, podendo ser o órgão transformado mediante cirurgia e tratamento hormonal e o comportamento sexual, o desejo sexual e a identidade de género seriam moldadas partindo do sexo designado. (Dorlin, 2021).

¹⁸ Original em francês: Dans les années 1950, Les psychologues qui avaient suivi le traitement des enfants “intersexe” ont tenté de prouver les liens entre l'identité profonde d'un individu (core identity), ses structures anatomiques, sa formule chromosomique et ses effets hormonaux. Ces recherches furent surtout développées par deux laboratoires nord-américains: l'un à l'école de médecine de l'Université Johns Hopkins (Baltimore) et dirigé par John Money (au début, en collaboration avec John et Joan Hampson); l'autre à l'école de médecine de l'Université de Californie à Los Angeles (UCLA) et dirigé par Robert Stoller. Le terme “genre” fut introduit pour la première fois dans le cadre de ces recherches. John Money l'utilisa en 1955 pour différencier le sexe biologique d'un enfant de son identité sexuelle — c'est-à-dire le fait de se percevoir comme un homme ou comme une femme, et d'adopter un comportement conforme à cette identité (Money 1955). Cette distinction entre sexe biologique et identité sexuelle fut au centre de l'ouvrage de Robert Stoller, *Sexe et genre*, publié en 1968, et qui a popularisé la notion de genre parmi les psychologues et les chercheurs en sciences sociales (Stoller 1968). Elle est aussi le thème principal du livre de Money et de sa collaboratrice, Anke Ehrhardt, *Un homme et une femme ; un garçon et une fille*, qui analyse les recherches sur les enfants “intersexe” en s'appuyant sur la distinction entre sexe biologique et sexe social

Ou seja, independente de suas subjetividades, gostos e desejos, antes de tudo, seu órgão genital é o responsável por ditar quais serão suas preferências e como deverão ser seus comportamentos, baseados nos papéis de gênero diretamente associados à vagina ou ao pênis. Podemos ver como há um retrocesso em relação às pesquisas de Margareth Mead, por exemplo.

Robert Stoller e John Money trabalhavam sobre essa perspectiva e entendiam que os comportamentos sociais estariam ligados às genitálias não como fundamento inato, mas passível de readequação. “O comportamento sexual ou a orientação para o sexo macho ou para o sexo fêmea não tem um fundamento inato” (Money, 2000, p.46).

A divulgação dessas pesquisas clínicas gerou diversas manifestações, especialmente entre o movimento feminista Norte Americano e Europeu, que já apontavam o equívoco das assertivas de Stoller e Money (Dorlin, 2021).

Entretanto, um caso clínico assumido por John Money, e que na literatura é conhecido como o originador do conceito gênero, está diretamente associado ao caso que ficou conhecido como a história de Bruce/Brenda, que apresento abaixo:

Após um acidente no processo de circuncisão aos nove meses de idade, que deixaria Bruce sem pênis, seus pais recorreram a Money. À época, este considerou que a melhor solução era “redesignar” sexualmente a criança, tornando-a uma menina. Um menino “biológico” afinal não pode ter uma identidade sexual “normal” sem pênis. Após uma castração e um tratamento hormonal, Bruce torna-se então Brenda, pouco antes de seus três anos. (Dorlin, 2021, p.37).

Até então, os trabalhos de Money eram voltados para crianças intersexo, o caso acima citado foi uma experiência nova, já que Bruce nasceu com pênis, mas o mesmo foi dilacerado em sua circuncisão. Seguindo as premissas já adotadas em suas pesquisas, uma pessoa sem pênis não poderia ser homem, logo Bruce tornou-se Brenda, caso este que deu também o início do que seria o tratamento médico para a transexualidade.

Com este caso Money queria “demonstrar a flexibilidade da divisão sexo/gênero” (Löwy, 2003, p.91)

O entendimento era de uma naturalização do sexo/gênero, sob a ideia de que as genitálias emanam o gênero. Bruce passou por uma orquiectomia (retirada dos testículos) e por tratamento hormonal para tornar-se Brenda e, por algum tempo, era referência no quesito plasticidade do gênero, sendo esse passível de ser moldado, considerado um caso de sucesso.

Mas Brenda era Bruce, independente das roupas e do órgão genital, na adolescência não mais se identificou enquanto mulher, trocou de nome, assumiu seu verdadeiro gênero e casou-se com uma mulher. O caso que sedimentaria as hipóteses de Money e Stoller que o sexo determinaria o gênero na verdade mostrou o contrário, além de suscitar questionamentos quanto à binaridade de gêneros e até mesmo como os órgãos sexuais são entendidos, nesse sentido:

[...] a bicategorização sexual dos indivíduos em “machos” e “fêmeas” seria muito mais o resultado de fatores exógenos do que na determinação endógena. Isso coloca em questão não apenas a causalidade “natural” do sexo (macho e fêmea) em relação ao gênero (homem e mulher) e à sexualidade (heterossexualidade) defendida pela maioria dos escritos médicos do século XX, mas a nossa própria definição de sexo biológico. (Dorlin, 2021, p.38).

Mas então, o que é ser homem, o que é ser mulher? Como essas questões foram trabalhadas? Os órgãos genitais são determinantes das relações sociais e nas determinações de gênero?

Existe uma teoria sobre o gênero ou podemos dizer que são noções e/ou percepções sobre o gênero? Nesse sentido Raewyn Connel e Rebecca Pearse lançam uma importante reflexão, que nos ajudará a pensar as conceituações e construções sobre o gênero, e que nos levará para a próxima parte do trabalho:

Ideias são criadas em circunstâncias de mudanças, por pessoas vindas de diferentes trajetórias e com treinamentos diversos. A história lança sobre elas diferentes problemas. Não surpreende que formulem seus projetos intelectuais de diferentes maneiras. Para entender as teorias do gênero, é necessário encontrar os e as intelectuais que as produziram e considerar as situações em que se inseriram. (Connel; Pearse, 2015, p.122)

2.5 Uma pausa para os feminismos

Acredito ser importante, nesta parte, situar mesmo que epidermicamente, o que é o feminismo, pois este movimento foi e é fundamental para a detonação de críticas especialmente quanto à produção científica (e sua dita objetividade) e é, a partir deste movimento crítico, que os debates de gênero, seus alcances e aplicações serão gerados.

Segundo Céli Pinto (2010, p.15): “O movimento feminista tem uma característica muito particular que deve ser tomada em consideração pelos interessados em entender sua história e seus processos: é um movimento que produz sua própria reflexão crítica, sua própria teoria”.

É comum encontrar o movimento feminista dividido em “ondas”, fala-se da primeira, segunda, terceira e a mais atual, a quarta onda. Entretanto, essa divisão em “ondas do feminismo” é arbitrária e não releva, por exemplo, o movimento de mulheres antes das sufragistas.

Muito antes das mulheres brancas burguesas requisitarem seu direito ao voto, mulheres já lutavam por sua sobrevivência, seu direito de existir. Silvia Federici (2017) relata, por exemplo, a questão da caça às bruxas e como o proletariado medieval lutou e resistiu contra o poder feudal, será que havia mulheres nessas lutas? Será que as mulheres já não se organizavam?

Sim, as mulheres já se destacavam e lutavam, dentro de suas possibilidades, muito antes de surgir o que conhecemos como feminismo. Possuíam consciência crítica e contestavam (Franchini, 2017).

Olympes de Gouges, por exemplo, em 1791 na França, contrapôs a “Declaração Universal dos Direitos do Homem”, com o primeiro manifesto público em favor dos direitos da mulher, conhecido como “Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã” onde, entre vários pontos, considerada ilegítima as ordens constitucionais que não estejam em consonância com a participação e consentimento das mulheres. (Bonacchi, 2010).

Só para fazer uma breve lista, que será injusta, mas se pretende elucidativa, posso citar Dandara, Aqualtune, Juana Inés de la Cruz, Maria Ortiz, Clara Camarão,

Bárbara de Alencar, Bartolina Sisa, Maria Firmina dos Reis, as mulheres sem nome dos movimentos Heréticos e Milenaristas da Europa, dentre tantas outras¹⁹.

Em certo, o que aconteceu foi um roubo da história das mulheres e de seus feitos, “Existe pouco material significativo sobre mulheres, e o que existe é puramente descritivo” (Lerner, 2019, p.32).

Conscientes da injustiça e do apagamento de diversos nomes, o que temos é a divisão da histórica que situa o movimento feminista em “ondas” no sentido de mobilização por demandas, “Uma “onda” feminista, foi um momento histórico relevante de efervescência militante e/ou acadêmica onde determinadas pautas e questões das mulheres se insurgiram e dominaram o debate” (Franchini, 2017, p.01).

A primeira onda feminista insurgiu na Inglaterra, em fins do século XIX, onde mulheres se organizaram para lutar por seus direitos (de trabalhar para além dos afazeres domésticos, o de votar e de participar da vida pública e política).

A reivindicação pelo direito de votar foi a primeira a se popularizar, onde mulheres se reuniram em grandes manifestações em Londres e não sem resistência foram presas e estigmatizadas. “Em 1913, na famosa corrida de cavalo em Derby, a feminista Emily Davison atirou-se à frente do cavalo do Rei, morrendo. O direito ao voto foi conquistado no Reino Unido em 1918” (Pinto, 2010, p.15).

A luta marcada pelo direito ao voto da primeira onda do feminismo também é conhecida por movimento sufragista e se expandiu entre toda Europa e a por alguns países da América, incluindo o Brasil.

As sufragetes brasileiras foram lideradas por Bertha Lutz, bióloga, cientista de importância, que estudou no exterior e voltou para o Brasil na década de 1910, iniciando a luta pelo voto. Foi uma das fundadoras da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, organização que fez campanha pública pelo voto, tendo inclusive levado, em 1927, um abaixo-assinado ao Senado,

¹⁹Para saber mais sobre essas e outras mulheres, recomendo alguns sites:

[Dandara, Aqualtune e Luiza Mahin: Mulheres negras na luta contra a escravidão no Brasil](#)

[Ir. Juana Inés da Cruz: Biografia e Obras - Maestrovirtuale.com](#)

[Quem foi Clara Camarão, heroína indígena brasileira](#)

[Bárbara de Alencar: Uma guerreira da “legião de sonhadores” - Revista Continente](#)

[Bartolina Sisa: uma lutadora aimará contra o Império espanhol - Capire](#)

[Maria Firmina dos Reis - Literatura Afro-Brasileira](#)

pedindo a aprovação do Projeto de Lei, de autoria do Senador Juvenal Larmartine, que dava o direito de voto às mulheres. Este direito foi conquistado em 1932, quando foi promulgado o Novo Código Eleitoral brasileiro. (Pinto, 2010, p.16)

Cumpramos destacar que a primeira onda do feminismo é feita por uma mobilização de mulheres brancas, em sua maioria burguesa, as mulheres negras, por exemplo, já trabalhavam para além do ambiente familiar há muito tempo, por consequência da escravização dos povos africanos empreendida pelos europeus.

Em Ohio – EUA, em uma convenção sobre os direitos das mulheres, Sojourner Truth, descendente de africanos e ex-escravizada, proferiu o icônico discurso "Ain't I A Woman?"/ "Eu não sou uma mulher?", em protesto às ideias defendidas pelos homens de que as mulheres seriam mais frágeis e por isso não deveriam ter os mesmos direitos que eles.

Muito bem crianças, onde há muita algazarra alguma coisa está fora da ordem. Eu acho que com essa mistura de negros (negroes) do Sul e mulheres do Norte, todo mundo falando sobre direitos, o homem branco vai entrar na linha rapidinho. Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? Daí eles falam dessa coisa na cabeça; como eles chamam isso... [alguém da audiência sussurra, "intelecto"). É isso querido. O que é que isso tem a ver com os direitos das mulheres e dos negros? Se o meu copo não tem mais que um quarto, e o seu está cheio, por que você me impediria de completar a minha medida? Daí aquele homenzinho de preto ali disse que a mulher não pode ter os mesmos direitos que o homem porque Cristo não era mulher! De onde o seu Cristo veio? De onde o seu Cristo veio? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com isso. Se a primeira mulher que Deus fez foi forte o bastante para virar o mundo de cabeça para baixo por sua própria conta, todas estas mulheres juntas aqui devem ser capazes de consertá-lo, colocando-o do jeito certo novamente. E agora que elas estão exigindo fazer isso, é melhor que os homens as deixem fazer o que elas querem. Agradecida a vocês por me escutarem, e agora a velha Sojourner não tem mais nada a dizer²⁰.

²⁰Discurso traduzido por Osmundo Pinho, disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>

É importante também situar o leitor que estamos falando de fins do século XIX e início do século XX e temos nesse contexto uma sociedade marcada pela industrialização, pelo cientificismo, pelo capitalismo, além da escravidão, misoginia, exploração das classes subalternas e que as mulheres tiveram de travar muitos embates e movimentos para defender suas demandas e reivindicações (Franchini, 2017) e ainda:

[...] as mulheres brancas estadunidenses não demoraram a reagir contra esse movimento abolicionista, alegando, basicamente, que o ganho da liberdade por parte dos homens negros resultaria em perda de direito para elas, mulheres brancas. Então, ao mesmo tempo que lutavam por direitos para si mesmas, algumas participavam de grupos como o KKK, por exemplo. O que explica muita coisa em termos da desconfiança do movimento negro com boa parte da branquitude feminista (Franchini, 2017, p.05)

É marcante a questão das diferenças entre classe e da raça e entende-se ainda que a primeira onda do feminismo seja considerada um movimento liberal, tendo em vista que se buscava direitos como a liberdade civil e a ocupação do espaço público, em especial para as mulheres brancas. Entretanto:

[...] a maioria das manifestantes presentes nas grandes manifestações que deram visibilidade a essa onda era da classe trabalhadora, lutando contra as péssimas condições de vida e trabalho a que estavam submetidas. Em comum, partilhavam com as feministas de outras classes a esperança de que, uma vez obtido o direito de votar e o acesso aos lugares de decisão política, seria possível alterar as leis e instituições que as exploravam e oprimiam como mulheres e como trabalhadoras (Zirbel, 2021, p.14)

Após a primeira onda do feminismo a exemplificação de cada onda resumidamente fica mais difícil, pois muitas são as referências e principalmente, as ondas não se encerram, elas são marcadas no tempo, mas continuam.

Por exemplo, temos feministas de segunda onda mesmo já tendo acontecido a terceira onda e vivendo o advento da quarta, como citei anteriormente, as ondas são uma metodologia de divisão histórica de um movimento que ainda estamos experienciando.

As ondas do feminismo podem ser pensadas assim:

Tais momentos representariam o “ponto alto” ou de maior força de cada onda. No entanto, assim como uma onda marítima é formada por um conjunto de fenômenos, podemos pensar as ondas do feminismo de maneira mais orgânica e não como algo que despenca, repentinamente, na

realidade social e, certo tempo depois, desaparece. Podemos pensá-las de maneira mais contínua, geradas pela ação de milhares de mulheres, de diferentes locais, etnias, gerações e visões de mundo (Zirbel, 2021, p.10, 11)

Dito isso, para entendermos a segunda onda precisamos nos situar no tempo, ela começa em fins dos anos 1950 (e termina em 1980), o mundo acabou de enfrentar a Segunda Guerra Mundial e nesta, muitas mulheres estiveram ativamente atuantes em diversos setores, produzindo alimentos e têxteis, trabalhando como mineiras, bombeiras, no campo da saúde dentre outros, as realidades sociais haviam mudado:

Após a segunda guerra, alguns Estados cederam à pressão das mulheres e reconheceram-lhes alguns direitos, como o de votar (França, 1944; Itália, 1945; Bélgica, 1948; Croácia e Eslovênia 1945; Albânia, 1946; Iugoslávia, 1947). Em 1948, a Declaração Universal dos Direitos Humanos reconheceu a igualdade entre os sexos, assim como a igualdade entre os cônjuges. No entanto, campanhas foram realizadas para convencer as mulheres, em especial as de classe média e brancas, a retomarem suas posições de esposas submissas e 'do lar'. Além disso, as instâncias decisórias (na política, nas igrejas, nas indústrias, nas ciências, na justiça, etc.) seguiam sob o controle de homens, na maioria brancos e com maior poder aquisitivo (Zirbel, 2021, p.15,16)

Entretanto, o que podemos concluir com a passagem acima é que, mesmo com mudanças significativas quanto à atuação profissional de mulheres e a conquista do direito de votar, uma situação se mantinha inerte: o domínio de homens brancos nas esferas de poder.

É muito importante atenção a essa questão, os homens, brancos, com maior poder aquisitivo sempre estiveram no controle de narrativas, de políticas, de instituições, as implicações desse tipo de dominação estão expressas em todos os âmbitos existentes, desde formulação de políticas públicas que visam e beneficiam uma determinada classe até a produção de conhecimento.

Quando falo de produção de conhecimento, eles vão desde os discursos médicos produzidos, como por exemplo, os de Stoller e Money, que não viabilizavam outras perspectivas para além do gênero enquanto sexo tratando seus pacientes sob a égide de uma heteronormatividade compulsória a até mesmo à produção de conhecimento arqueológico, que irei explorar com mais profundidade no próximo capítulo.

Os heróis, os revolucionários, os estadistas, os médicos, os pesquisadores são todos “os”, a história humana é masculina. É a história do homem, onde “[...] as categorias e experiências masculinas são tidas como universais por todas as pessoas. E essas categorias hegemônicas são continuamente reforçadas através de termos, como por exemplo, “A origem do homem” [...]” (De Los Santos Rodrigues, 2019, p.22)

Mas essa crítica não é minha, quiçá nova, é no movimento de segunda onda do feminismo que este debate passa a se fortalecer e se institucionalizar em universidades, grupos organizados, em publicações e em panfletos, por exemplo.

[...] geralmente, quando nos referimos ao feminismo de segunda onda, costumamos querer dizer mais especificamente do que chamamos de feminismo radical (de raiz), um movimento que teve seu início (e sua fase mais ativa) nas décadas de 60 e de 70, pois toda a movimentação feminista daquela época foi pautada na teoria radical que versa sobre a nossa condição de exploradas por conta do nosso sexo e das nossas funções reprodutivas. Isso pautou as discussões da segunda onda que se caracterizou por uma fase de luta por direitos reprodutivos e discussões acerca da sexualidade. (Franchini, 2017, p.6)

Nesse contexto, uma nova geração de mulheres, com acesso à universidade ou alguma instrução, passará a questionar as realidades sociais sob as quais estavam subjugadas. Estudos mais específicos sobre a condição da mulher passaram a ser desenvolvidos e todo um levante de quebra paradigmática sobre a condição feminina na sociedade passou a ser construído, rompendo com as tradições impostas pelo patriarcado.

A conscientização feminista revolucionária enfatizou a importância de aprender sobre o patriarcado como sistema de dominação, como ele se institucionalizou e como é disseminado e mantido. Compreender a maneira como a dominação masculina e o sexismo eram expressos no dia a dia conscientizou mulheres sobre como éramos vitimizadas, exploradas e, em piores cenários, oprimidas (hooks, 2020, p.26)

Voltando às ondas, uma publicação vem como fortalecedora desta forma em que as mulheres estavam empreendendo de questionar a ordem vigente, a publicação, em 1949 da obra “O segundo sexo” da filósofa Simone de Beauvoir circulava pelos grupos de mulheres, teorizando o que há muito já era vivido na prática.

Beauvoir elabora a questão de a mulher ser o “outro” do homem, sendo, por isso inferior e diferente. A mulher seria então todo um conjunto de atributos que o homem não quer para si.

Ela fala ainda do “eterno feminino” que seria tudo aquilo que reduz a mulher em sua feminilidade, concretizando sua condição de fêmea, em sua biologia. O eterno feminino, enquanto o que seria uma essência feminina era em si um produto de dominação masculina (Beauvoir, 2016).

Outra obra que também se destacou na segunda onda do feminismo foi o trabalho de Betty Friedan “A mística feminina”, publicado em 1963, que denunciava como meios publicitários e a educação fortaleciam a ideia de que as mulheres deveriam ficar em casa, cabendo a elas as incumbências das tarefas domésticas, como a sociedade reduzia a existência feminina enquanto “donas de casa” (Zirbel, 2021), e ainda “[...] o trabalho de Audre Lorde e de Adrienne Rich sobre a lesbianidade e sobre como a heterossexualidade foi moldada para ser um sistema de opressão das mulheres para perpetuar o poder social masculino nas esferas de classe e raça também” (Franchini, 2017, p.8).

São nesses contextos que se iniciam as discussões sobre a divisão entre sexo e gênero e que serão mais bem abordados na próxima parte deste trabalho.

Em resumo, a segunda onda foi marcada pelas discussões em âmbito acadêmico, em mobilizações de rua e protestos e é conhecida também pela expressão “sisterhoodispowerful” – a irmandade entre mulheres é poderosa, de KathieSarachild, com as premissas para a elaboração do termo sororidade.

Em termos teóricos e reflexivos, as mulheres da segunda onda estavam problematizando e buscando respostas sobre a condição feminina e os motivos de opressão das mulheres, constataram que a situação de inferioridade em relação aos homens se dava em decorrência de seu sexo e sua capacidade reprodutiva (Franchini, 2017; Zirbel, 2021).

Na Europa e nos Estados Unidos da América as três grandes linhas teóricas da segunda onda ficaram conhecidas como feminismo radical, feminismo liberal e o feminismo socialista, entretanto não apenas esses feminismos, concomitantemente

“[...] feministas negras, latinas, lésbicas, anarquistas e ecologistas também estavam produzindo suas ferramentas teóricas e reflexões sobre a realidade” (Zirbel, 2021, p.19).

Este recorte bem superficial da segunda onda, por mais que se pretenda breve, não pode deixar de registrar que ações coletivas de mulheres foram organizadas por todo o mundo, trazendo para a pauta questões anticolonialistas e antirracistas, educação, licença maternidade, direitos reprodutivos (como o acesso ao aborto e anticoncepcionais) e o lesbianismo (Zirbel, 2021).

E ainda:

As ditaduras militares implantadas na América Latina (Paraguai, Uruguai, Argentina, Chile, Peru, Bolívia, Guatemala, República Dominicana, Brasil), intensificaram o conservadorismo e a violência, assim como a censura. Reuniões públicas foram proibidas ou eram vigiadas, impedindo a organização de muitos grupos. Por conta disto, a luta contra a ditadura foi um dos elementos centrais dos feminismos latino-americanos, assim como a luta por melhoria das condições materiais da vida das mulheres (creches, transporte público, luta contra a carestia etc.) (Zirbel, 2021, p. 17,18).

O movimento feminista de segunda onda, como observamos, foi muito diverso, com diferentes vertentes de atuação e em diferentes contextos, entretanto outra pauta que também foi dividida entre essas mulheres: a questão do trabalho feminino.

Apesar de diversas diferenças, as feministas de segunda onda e as mulheres socialistas/marxistas se uniam em diversas pautas: a crítica à jornada dupla/tripla de trabalho das mulheres, à diferença de ganhos econômicos entre homens e mulheres, e à divisão sexual do sistema educacional e do mercado de trabalho. Autoras como Sheila Rowbotham e Angela Davis exploraram essas questões, sendo que esta última expandiu a discussão para incluir também as variáveis de raça e de classe (à discussão de gênero) (Franchini, 2017, p.9).

Dentre tantas reflexões e contribuições, a segunda onda foi também responsável por questionar a própria ciência e propôs novas formas de teorizar o mundo, a partir da perspectiva e da experiência do que é ser e existir enquanto mulher dava-se aí a criação de uma epistemologia feminista.

A terceira onda do feminismo vem munida destas diversas formulações, entretanto os recortes de classe e raça, que muitas vezes não eram observados na militância e na teoria, fizeram com que mulheres negras, por exemplo, passassem a lutar de forma autônoma. Segundo Bruna Franchini (2017):

É nesse cenário que o feminismo negro cresce enquanto movimento independente; pois, ao mesmo tempo em que as feministas negras se apoiavam em análises materiais, empíricas e históricas para explicar sua opressão, também se fortalecia a busca pela ancestralidade — para fins, justamente, de fortalecimento da própria identidade negra, e, mais especificamente, de mulher negra. No final das contas, as políticas e filosofias identitárias acabaram se fortalecendo pelo mundo — nas figuras, principalmente, dos movimentos negro e (até então) GLS, o que culminou na emergência da terceira onda. (Franchini, 2017, p.11)

É na década de 1990 que essas pautas identitárias passam a ocupar maior espaço de discussão no feminismo, sendo crítica da ideia de uma “mulher universal”, havendo uma grande ação de desconstrução e reformulação dessa categoria.

Entretanto, por se tratar de um movimento que agrega tantas mulheres, é incorreto pensar que essa pauta só veio à tona na terceira onda, como vimos, desde a primeira onda já existiam mulheres da classe trabalhadora lutando junto das mulheres burguesas, por exemplo, acontece que nas próprias formulações sobre o feminismo essas questões foram apagadas pela mídia, por exemplo, que na maioria das vezes, destacou as experiências e narrativas de mulheres brancas (Hooks, 2020).

A terceira onda do feminismo está ocorrendo após o fim da Guerra Fria e da dissolução de diversas ditaduras na América, a estes fatores soma-se a grande escalada do imperialismo norte americano e seu consumismo desenfreado associado à política neoliberal crescente por todo o mundo.

E é neste momento do feminismo que vemos a conceituação do termo interseccionalidade: “Em 1989, Kimberlé Crenshaw introduziu o conceito de interseccionalidade enquanto uma ferramenta para que mulheres atingidas por vários tipos diferentes de opressão (raça, classe, sexualidade) pudessem analisar sua condição” (Franchini, 2017, p.13).

Em resumo, a interseccionalidade versa sobre questões que se moldam mutuamente e que podem estar (inter) relacionadas como raça, classe, gênero, orientação sexual, faixa etária etc. Ou seja, não adianta pensar em um feminismo que não entenda que mulheres negras são historicamente oprimidas por mulheres brancas e considerar que elas possuem a mesma realidade, ou que mulheres trabalhadoras negras tem as mesmas condições de mulheres trabalhadoras brancas, ou ainda que as diferentes condições não seriam importantes para analisar

questões relacionadas a trabalho, políticas públicas, a dominação patriarcal e as relações de poder.

Ainda é muito oportuno destacar que a interseccionalidade não fica somente no movimento feminista, ela se tornou importante ferramenta para análise social, como podemos observar abaixo:

O uso da interseccionalidade como ferramenta analítica aponta para várias dimensões importantes do crescimento da desigualdade global. Primeiro, a desigualdade social não se aplica igualmente a mulheres, crianças, pessoas de cor, pessoas com capacidades diferentes, pessoas trans, populações sem documento e grupos indígenas. Em vez de ver as pessoas como uma massa homogênea e indiferenciada de indivíduos, a interseccionalidade fornece estrutura para explicar como categorias de raça, classe, gênero, idade, estatuto de cidadania e outras posicionam as pessoas de maneira diferente no mundo. Alguns grupos são especialmente vulneráveis às mudanças na economia global, enquanto outros se beneficiam desproporcionalmente delas. A interseccionalidade fornece uma estrutura de interseção entre desigualdades sociais e desigualdade econômica como medida da desigualdade social global (Collins; Bilge, 2020, p.33,34).

Nesse sentido, a terceira onda rejeita a padronização de sujeitos, de objetivos de luta, mulheres negras, indígenas, proletárias, latinas e evidenciam a grande diversidade do feminismo tanto em questão individual quanto em estratégias e pautas.

É ainda na terceira onda que temos a publicação da tese de Judith Butler, “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade” e o “Manifesto Ciborgue” de Donna Haraway, importantes obras que subsidiam discussões sobre gênero e a divisão naturalizada com o sexo, sobre os indivíduos, sobre as condições entre humanos, animais e máquinas, sociedade e sujeito.

Neste período, pensando em contexto latino-americano, temos o trabalho primordial de Lélia Gonzalez que nos faz refletir sobre todas as influências hegemônicas e colonialistas para se pensar a sociedade, as mulheres e a ciência. E ainda:

É inegável que o feminismo, como teoria e prática, desempenhou um papel fundamental em nossas lutas e conquistas, na medida em que, ao apresentar novas questões, não apenas estimulou a formação de grupos e redes, mas também desenvolveu a busca por uma nova maneira de ser mulher. (Gonzalez, 2020, p.140)

Quanto às ondas, não há um consenso se existe uma quarta onda do feminismo, algumas pesquisadoras (Arruzza, 2019; Zirbel, 2021) consideram que o que se está chamando de quarta onda seria na verdade o “pico” da terceira onda, com as mobilizações de rua como a Marcha Mundial de Mulheres em 2000 com a

participação de mais de 150 países e as manifestações que vem ocorrendo em todo 8 de março e as conquistas no âmbito de políticas públicas, como a descriminalização do aborto.

Mas a esses movimentos também se atribui que sejam conjunto da quarta onda, que tem discutido questões como o transfeminismo e onde há um advento da mobilização militante virtual, com organização de manifestações tanto na internet como nas ruas. No Brasil podemos citar a manifestação #MeuPrimeiroAssédio e #EleNão, esta última além de ser virtual contou com protestos de rua por todo o país.

Em síntese, podemos observar que na segunda onda a discussão está mais pautada na diferença sexual, centrada no debate das diferenças entre homens e mulheres e, os feminismos de terceira onda, cruzam diferenças entre gênero, raça, etnia, faixa etária, orientação sexual, sendo tão importantes quanto à matéria do gênero.

2.6 O outro do homem

Considerarei importante nesta pesquisa situar quem me lê, no movimento feminista, mesmo que o recorte dado não seja o mais adequado, por motivos já explicados, pois não há como falar de gênero sem entender o movimento organizado de mulheres, suas lutas e principalmente o despertar crítico da condição do que é ser mulher em um contexto onde o patriarcado é influente e naturalizado.

O conceito de gênero nasce fora do universo feminista, mas acaba sendo apropriado e (re)construído e no interior deste movimento.

Essas questões são importantes para se pensar a ciência e a produção de conhecimento. Como esta tese versa sobre arqueologia, é pertinente que entendamos que as interpretações que fazemos sobre o registro arqueológico, mesmo com métodos e técnicas ditas objetivas, estão envoltas de subjetividades que as estruturas sociais nos colocam enquanto “naturais” e que por vezes não percebemos, porque estão “naturalizadas”.

Por exemplo, quando não problematizamos as questões de gênero na arqueologia, inferindo que as relações sociais do passado são um espelho das relações que conhecemos (mulheres ficam na aldeia cuidando das crianças, homens saem para caçar) ou as análises de dimorfismo sexual que classificam entre fêmeas e machos os esqueletos sem problematizar quais os papéis sociais que essa diferença óssea poderia significar, ou ainda, somente considerar a existência de homens e mulheres, reforçando inclusive discriminações.

A discriminação de gênero existe porque a sociedade construiu arquétipos do homem e da mulher ideal com base em suas diferenças biológicas, supostamente naturais. Não quero dizer que homens e mulheres sejam iguais – porque não são –, mas que nossas crenças sobre a forma como devem se comportar são uma invenção coletiva e, ainda que uma invenção poderosa, uma invenção (Ghodsee, 2021, p.89)

Anteriormente nós vimos que os discursos médicos subsidiaram formulações sobre os papéis de gênero diretamente associados aos órgãos genitais e posso afirmar que essa é a ideia mais amplamente difundida sobre o gênero.

Em seu uso mais comum, então, o termo “gênero” significa a diferença cultural entre mulheres e homens, baseada na divisão entre fêmeas e machos. A dicotomia e a diferença são a substância dessa ideia (Connel; Pearse, 2015, p.46)

Essas dicotomias baseadas no sexo nos fizeram entender que mulheres deveriam agir e sentir de determinado modo assim como os homens. A essa universalização de comportamento já apresentamos o trabalho de Margaret Mead (2000), por exemplo, que mostra o contrário, que não há um determinismo biológico e universal para o desempenho de papéis sociais de gênero.

Então, vai ser na década de 1950 que pesquisadoras de diversas áreas, tais como a sociologia, a filosofia e as ciências sociais, por exemplo, começam os questionamentos que a biologia trazia sobre a diferenciação entre mulheres e homens. O debate teórico vai desenvolver-se sob a linha de que os gêneros são socialmente construídos e vividos de acordo com as normas sociais e as expectativas de cada sociedade.

Sendo assim, fazendo a arqueologia do gênero, percebemos que é no feminismo de segunda onda que os debates passam a se acirrar nesse campo de disputa do que é ser mulher, desafiando os discursos até então propostos.

Na obra "O Segundo Sexo", de 1949, Simone de Beauvoir vai discutir a construção social das identidades de gênero e como isso afeta e determina a posição das mulheres na sociedade.

Nesse sentido, Simone de Beauvoir traz reflexões que evidenciam as problemáticas do que é essa questão que envolve a realidade do que é ser mulher. Ela indaga: "Como pode realizar-se um ser humano dentro da condição feminina?" (Beauvoir, 2009, p.31) seguindo a tese de que a "realidade feminina" foi delineada a partir da ideia de que a mulher seria o "outro" do homem.

Ou seja, por uma ideia universalista de ser humano, partindo do masculino (por exemplo, quando falamos do ponto de vista masculino expressões tais como "a história do homem", "os direitos do homem" para compreender toda uma sociedade), a mulher, nessa condição passar a ser o outro do que é ser o homem, ela só existe em contraposição ao homem.

E ainda, Simone de Beauvoir vai mostrar que os discursos médicos e os da biologia corroboraram para a solidificação de ideias que permeiam a inferiorização da mulher em relação ao homem:

A mulher? É muito simples, dizem os amadores de fórmulas simples: é uma matriz, um ovário; é uma fêmea, e esta palavra basta para defini-la. Na boca do homem o epíteto "fêmea" soa como um insulto; no entanto, ele não se envergonha de sua animalidade, sente-se, ao contrário, orgulhoso dele dizem: "É um macho!" O termo "fêmea" é pejorativo não porque enraíza a mulher na Natureza, mas porque a confina em seu sexo. E se esse sexo parece ao homem desprezível e inimigo, mesmo nos bichos inocentes, é evidentemente por causa da inquieta hostilidade que a mulher suscita ao homem; entretanto, ele quer encontrar na biologia uma justificação desse sentimento (Beauvoir, 2009, p.35)

Ou seja, partindo das narrativas biológicas e médicas, naturalizou-se que os machos são fortes, são bons, em contraponto às fêmeas, que seriam frágeis, inferiores.

Neste ponto é importante ressaltar que, até os dias atuais, esses estereótipos de fêmea e macho ainda estão enraizados no pensamento social, partindo de uma ideia desenvolvida por discursos que se baseiam na ciência para justificar relações hierárquicas entre os sexos. Elucidando didaticamente essa questão, por exemplo,

por que é tão ofensivo chamar um homem de “mulher” ou “mulherzinha”? Ou então, por que quando queremos inferiorizar alguma ação dizemos que é algo de mulher?

Quanto às essas reflexões, podemos entender que a própria biologia se serviu de embasamento para consolidar uma opressão masculina, ou melhor, mostrar a supremacia dos machos.

Nesse sentido, evoco Lélia Gonzalez para mostrar como discursos ditos neutros e científicos podem ser usados para a construção de narrativas que propiciam dominação e justificam ações, tais como a escravidão:

Sabemos que o colonialismo europeu, nos termos que hoje o definimos, configura-se no decorrer da segunda metade do século XIX. Nesse mesmo período, o racismo se constituía como a “ciência” da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), na medida em que se estruturava o modelo ariano de explicação que viria a ser não só o referencial das classificações triádicas do evolucionismo positivista das nascentes ciências do homem como ainda hoje direciona o olhar da produção acadêmica ocidental (Gonzalez, 2020, p.129)

Sendo assim, proponho a seguinte reflexão: já conseguimos entender que a inferiorização das mulheres é uma construção cultural, mas alguns ainda se recusam a enxergar essa situação como não natural, ou seja, que mulheres são biologicamente seres inferiores. Para estes que pensam assim, será que a escravidão ainda se justificaria? Digo isso, pois, até o século XIX, era natural que pessoas não arianas fossem consideradas “inferiores” e “bestiais” e, por isso, se justificava sua escravização.

A tônica dada aqui é suscitar uma reflexão de como discursos podem endossar atitudes. Mesmo mediante tantas elucidações, muitas pessoas ainda acham que é “normal” considerar as mulheres serem seres mais frágeis e inferiores. Ou que não possuem condições de trabalhos que exijam alguma força maior, mais resistência física, intelectualidade... E que uma mulher só será completa se tiver um homem para lhe validar e filhos para lhe completar.

Voltando a Simone de Beauvoir, ela constrói uma reflexão sobre a condição do que se entende por ser “mulher” partindo das perspectivas da biologia, do ponto de vista psicanalítico, e da história como um todo, incluindo o materialismo histórico.

O destrinchar de todas essas narrativas vai mostrando como os pensamentos foram moldando o que se entende por ser homem e ser mulher e evidencia que tudo não passa de uma construção *nada* natural, ou seja: “É somente dentro de uma perspectiva humana que se podem comparar o macho e a fêmea dentro da espécie humana” (Beauvoir, 2009, p.67).

Segundo a autora:

A mulher não é uma realidade imóvel, e sim um vir a ser; é no seu vir a ser que se devera confrontá-la com o homem, isto é, que se deveria definir suas possibilidades. O que se falseia tantas discussões é querer reduzi-la ao que ela foi ao que é hoje, quando se aventa a questão de suas capacidades; o fato é que as capacidades só se manifestam com evidência quando realizadas; mas o fato é também que, quando se considera um ser que é transcendência e superação, não se pode nunca encerrar as contas. (Beauvoir, 2009, p. 67)

Segundo os discursos biológicos apontados pela autora, quanto à inferioridade das fêmeas, a ciência mostrou que são *fatos* que mulheres possuem: “[...] menos força muscular, menos glóbulos vermelhos, menor capacidade respiratória, corre menos depressa, erguem pesos menos pesados [...]” (Beauvoir, 2009, p.67).

Beauvoir chama a biologia de ciência “abstrata” quando dados biológicos passam a ser utilizados como subsídios para uma estratégia de dominação social e subordinação da condição feminina. O domínio da mulher sobre o mundo passa a ser mais restrito corroborado por discursos biológicos, definindo assim uma hierarquia entre os sexos.

Ou seja, a biologia criou uma condição de inferioridade da mulher que acabou sendo entendida como uma condição de ordem natural, esse determinismo biológico mantém através da ciência ordens sociais que subjagam as mulheres.

Nesse sentido, estudos para compreender a condição da mulher são demorados e detonados por questões que se contrapõem à fisiologia que criou, a partir dos discursos biológicos e médicos, valores sociais.

Para ser mulher basta nascer com uma vagina? O que é necessário para as mulheres serem consideradas mulheres? Suas roupas? Seus comportamentos?

Mesmo mulheres que apresentam todos os requisitos exigidos de uma “feminilidade” ainda são consideradas sujeitos incompletos, pois se entende que na sociedade existem dois seres: os homens (sujeitos completos) e as mulheres (elaboradas a partir do outro, ou seja, a partir da imagem completa do homem)

Segundo a autora, “[...] a consciência que a mulher adquire de si mesma não é definida pela sexualidade. Ela reflete uma situação que depende da estrutura econômica da sociedade [...]” (Beauvoir, 2009, p.87).

Nesse sentido cito aqui a famosa frase de Simone de Beauvoir “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher”, ou seja, ser uma mulher é uma condição social, nas palavras dela:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um *Outro*. (Beauvoir, 2009, p. 362)

Mas como se constitui o outro do homem? Como o outro pode vir a ser ele mesmo? Para Beauvoir, a mulher seria aquilo que o homem não quer para si. Uma mulher não seria uma mulher, mas sim o outro do homem no tocante ao que ele não quer ser (Beauvoir, 2009).

Tornar-se mulher seria então agregar para si tudo aquilo que o homem não é. Mas se a mulher é o outro do homem, por que o homem não é o outro da mulher? Porque as mulheres têm sua definição em função de um sujeito único universal: o homem.

Quais foram os caminhos que levaram à elaboração do EU e do OUTRO? Como anteriormente citado, os aspectos biológicos serviram de subsídio para inserir o homem na natureza e a mulher na cultura.

O que Simone de Beauvoir chama a atenção é que esses dados são interpretados à luz do patriarcado, basta deslocar o pensamento e cogitar sobre a relação de outros animais, não existem discursos de superioridade entre os sexos, somente para os animais humanos.

A força física, por exemplo, foi trabalhada no materialismo histórico para demonstrar que, em uma dada pré-história, ela era importante e inclusive determinante para a sobrevivência do grupo. O argumento da força física projetou no passado, por meio do materialismo histórico, que as mulheres não aguentariam trabalhar nas atividades de agricultura, pois não teriam força para desempenhar tal ação (Beauvoir, 2009: 88).

No materialismo histórico o maternar e as tarefas domésticas não são considerados trabalho e com o desenvolvimento da agricultura dá-se também a criação de primeiras propriedades privadas e, com isso, a necessidade de mão de obra escrava, uma vez que as mulheres não teriam condições físicas para desempenhar essas ações.

Em crítica à obra “A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado” onde Friedrich Engels vai retratar uma história das mulheres permeada por uma história das técnicas, mostrando que a propriedade privada será responsável pelo surgimento de senhores de escravos e de terras, assim como proprietários de mulheres (consistindo assim na “derrota histórica do sexo feminino”), Simone de Beauvoir observa o que segue:

O pivô de toda a história está na passagem do regime comunitário ao da propriedade privada: não se indica absolutamente de que maneira pode efetuar-se; Engels confessa mesmo que “não o sabemos até o presente”; e não somente ele ignora o pormenor histórico como ainda não sugere nenhuma interpretação. Nem é claro, tampouco, que a propriedade privada tenha acarretado fatalmente a escravização da mulher. O materialismo histórico considera certos e verdadeiros fatos que seria preciso explicar. Afirma sem discuti-lo, o laço de interesse que prende o homem à propriedade: mas onde esse interesse, mola das instituições sociais, tele, ele próprio, sua origem? (Beauvoir, 2009, p.90)

Simone de Beauvoir também tece críticas a Sigmund Freud, em suas noções de sexualidade vagas e ao complexo de castração, segundo ela, Freud “...supõe que a mulher se sente um homem mutilado. Porém a ideia de mutilação implica uma comparação e uma valorização [...]” (Beauvoir, 2009, p.74), ou seja, partindo de um modelo masculino para explicação da psique humana, Freud construiu postulados que enaltecem o pênis, o pai e o patriarcado.

E ainda:

Se desde a primeira infância a menina fosse educada com as mesmas exigências, as mesmas honras, as mesmas severidades e as mesmas

licenças que seus irmãos, participando dos mesmos estudos, dos mesmos jogos, prometida a um mesmo futuro, cercada de mulheres e de homens que se lhe afigurassem iguais sem equívoco, o sentido do “complexo de castração” e do “complexo de Édipo” seria profundamente modificado. (Beauvoir, 2009, p. 929)

As exposições feitas por Beauvoir em sua obra “O segundo sexo” são importantes pois expõem como a ciência e a construção do conhecimento estiveram nas mãos de homens e como suas interpretações influenciaram e subsidiaram a condição feminina, justificando e explicando a “inferioridade” das mulheres.

Após breve explanação sobre a obra de Simone de Beauvoir, fica implícita que a categoria mulher é uma construção feita socialmente e mesmo os discursos elaborados por fatos são interpretações masculinas. E ainda: “[...] cumpre repetir mais uma vez que nada é natural na coletividade humana e que, entre outras coisas, a mulher é um produto elaborado pela civilização [...]” (Beauvoir, 2009, p.928)

Simone de Beauvoir faz toda uma análise sobre a condição da mulher, mas ela não fala em gênero, mas cria fundamentos para a problematização da categoria “gênero”. Destaco que, para essa autora, as mulheres são analisadas em posição binária – homem x mulher; pênis x vagina, sendo as mulheres o *outro* do homem.

O gênero é sobre nossa cultura, o que chamamos de “mulher” é uma construção do mundo masculino, a questão do outro está inserida em uma gramática significativa masculina, os sentidos de ser mulher se dão em função do homem.

Entretanto, em contraposição à ideia de outro do homem, elaborada por Beauvoir, Luce Irigaray vai questionar que, se a mulher se constitui enquanto o outro do homem, por que o homem não se constitui enquanto o outro da mulher? (Irigaray, 1985, 2002; Gabriel, 2009). A definição se dá em função de um sujeito único e universal: o homem.

Nesse sentido Irigaray vai se negar ao entendimento de um segundo sexo. É segundo em função de quê? O segundo sexo estaria sujeitado ao “primeiro” sexo, o masculino, que sempre vai ser o definidor em função de si (Irigaray, 2002), a mulher seria a falta do que compõem o sujeito absoluto

Segundo Alice Gabriel (2009)

[...] a dialética um/outro, evocada por Beauvoir: o outro nunca pode passar-se por universal, ele é marcado por sua alteridade, pela sua falta. A filósofa francesa entende a alteridade num esquema de oposição binária – “o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele”, negativamente, poderíamos dizer, como o oposto, o inverso, o negativo, a falta. (Gabriel, 2009, p.11)

Para Luce Irigaray (1985), a análise de Beauvoir se baseia em uma concepção binária do gênero, onde o masculino é a norma e o feminino é o outro, o que leva a uma redução da experiência das mulheres a uma categoria genérica, além de não reconhecer a especificidade da experiência feminina e de não considerar as diferenças entre as mulheres.

A crítica que Irigaray tece a Beauvoir é que ela aborda a questão do gênero de forma muito limitada e baseada em uma concepção binária e masculina do mundo. Para Irigaray, é necessário reconhecer a especificidade da experiência feminina e levar em consideração as diferenças entre as mulheres para uma análise mais completa e justa do papel das mulheres na sociedade (Irigaray, 1985, 2002)

A subjetividade das mulheres, quanto à construção de seu gênero, teria sido analisada de maneira limitada por Beauvoir, pois esta se baseou na perspectiva masculina para pensar tais questões. Sendo assim, ao se tornar o outro do homem, Beauvoir teria realizado uma negação da especificidade feminina.

Considere necessário trazer, mesmo que epidermicamente, a crítica de Irigaray à Beauvoir, para mostrar que, mesmo esta segunda sendo considerada um cânone para os estudos feministas e de entendimento de gênero, existem pontos em suas reflexões que acabam sedimentando as ideias binárias de gênero e que não ultrapassam concepções que tocam diferentes maneiras de ser mulher em dissociação do masculino. Essas ideias acabam reforçando um entendimento dual do sistema sexo/gênero.

É salutar pontuar que, pensar a categoria gênero, também implica pensar as sexualidades, a antropóloga norte-americana Gayle Rubin (1993), utilizou o conceito de "sistema sexo-gênero" para descrever as normas sociais que governam o comportamento sexual e a identidade de gênero, destacando como essas normas perpetuam a desigualdade e a opressão.

Segundo Gayle Rubin este sistema sexo/gênero é “um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e na qual estas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” (Rubin, 1993, p. 2).

Estas normas sociais, que governam o comportamento sexual e a identidade de gênero, se perpetuam na produção de desigualdade e opressão. Nesse sentido, a autora questionou noções essencialistas e binárias do gênero e da sexualidade. Por que as mulheres são responsáveis pelas tarefas domésticas? Por que fazemos uma divisão sexual dos trabalhos?

Se a divisão sexual do trabalho fosse tal que adultos de ambos os sexos tomassem conta das crianças igualmente, o objeto primário de escolha seria bissexual. Se a heterossexualidade não fosse obrigatória, este amor precoce não deveria ser reprimido, e o pênis não seria supervalorizado. Se o sistema de propriedade sexual fosse reorganizado de tal maneira que os homens não tivessem direitos de supremacia sobre as mulheres (se não tivesse nenhuma troca das mulheres) e se não existisse o gênero, o drama edipiano por inteiro seria uma relíquia (Rubin, 1993, p. 20).

Essas normas sociais, estabelecidas na cultura, estabelecem quais são os comportamentos compatíveis com os gêneros, a estas devemos pensar também o quanto são construções e o quanto elas influenciam nas nossas análises das sociedades do passado e na materialidade deixada pelas mesmas, em forma do que hoje vemos enquanto material arqueológico.

A autora apresenta a noção de que o sexo biológico é uma construção social e que o gênero é uma forma de estruturação que organiza as pessoas em categorias masculinas e femininas, com expectativas e normas específicas para cada gênero (Rubin, 1993). O gênero então seria uma estruturação que organiza e dá forma às pessoas.

Gayle Rubin argumentou ainda que o gênero é uma forma de estruturação da sociedade que organiza as pessoas em categorias masculinas e femininas, com expectativas e normas específicas para cada gênero. Sua análise ajudou a desafiar a ideia de que o gênero é determinado exclusivamente pela biologia e enfatizar a importância das influências sociais e culturais na formação das identidades de gênero.

A autora também versa sobre como as formas que desafiam as normas heterossexuais e monogâmicas são controladas e reprimidas na e pela sociedade, nesse sentido ela mostra como a homossexualidade e a prostituição é combatida nesse sistema que só enxerga e entende o corpo social como se fosse binário e monogâmico.

Ela ainda faz reflexões sobre a questão da homoxessualidade e diz:

O comportamento homossexual esteve sempre presente entre os humanos. Contudo, em diferentes sociedades e épocas, ele pode ser recompensado ou punido, exigido ou proibido, uma experiência temporária ou uma vocação para toda a vida. Em algumas sociedades da Nova Guiné, por exemplo, as atividades homossexuais são obrigatórias para todos os homens. Os atos homossexuais são considerados completamente masculinos, os papéis são baseados na idade e os parceiros são determinados pelo status do parentesco. (Rubin, 2017, p.91)

Somado ao controle dos corpos, em forma do poder que a normatização social aplica no formato das leis e nos discursos médicos, Rubin mostra como é falaciosa a ideia de que os gêneros seriam naturais, atrelados aos órgãos sexuais evidenciando ainda como a legislação sobre o sexo é bastante severa

A lei reforça estruturas de poder, códigos de comportamento e formas de preconceito. Em seus piores extremos, a legislação sexual e a regulamentação sexual são simplesmente um apartheid sexual. Apesar do aparato legal do sexo ser espantoso, a maior parte do controle social cotidiano é extralegal. São impostas sanções sociais menos formais, mas muito efetivas, aos membros das populações sexuais "inferiores" (Rubin, 2017, p.91)

A estes gêneros não podemos deixar de observar as relações de poder que estão inertes no desempenho de cada um destes papéis e como a binaridade valoriza e privilegia certas formas de sexualidade em detrimento de outras, excluindo e marginalizando subjetividades que não estejam enquadradas em termos masculino-femininos.

A autora vai discutir "hierarquia erótica" e como a sociedade valoriza e privilegia certas formas de sexualidade, enquanto marginaliza e estigmatiza outras. "Os níveis mais inferiores da hierarquia são ocupados por grupos e comportamentos usuais: prostituição, transexualidade, sadomasoquismo e relações intergeracionais" (Rubin, 2017, p.115).

É salutar destacar como as reflexões de Rubin podem fazer uma ponte para os escritos da arqueologia, seu texto, escrito na década de 1980, já apontava as questões que o sistema do sexo/gênero era capaz de criar no entendimento e regulação da sociedade, criminalizando e marginalizando comportamentos fora do sistema heteronormativo/monogâmico. Uma leitura crítica da sociedade contemporânea que evidencia como instrumentos de poder reproduzem normas não naturais tidas como naturais.

Quanto às normas de gênero que moldam as sociedades, bell hooks (2020) vai se aprofundar e destacar as questões que envolvem classe e raça. As normas rígidas de gênero sustentam papéis e comportamentos das pessoas com base no sexo biológico atribuído a elas, proporcionando tanto a desigualdade quanto a restrição das expressões.

As normas sexuais também estigmatizam e reprimem as formas entendidas como “não convencionais” de expressão sexual, como é o caso das identidades LGBTQIAPN+²¹.

Para hooks, essas normas de gênero são também exploradas na mídia, na moda, na música e no entretenimento como um todo, objetificando o corpo das mulheres e estereotipando os gêneros, sendo necessária a elaboração de narrativas alternativas e resistência cultural.

Para além das críticas das normas de gênero, Hooks também vai falar das normas de raça, que são responsáveis por perpetuar uma hierarquia racial, como se fossem uma herança sistêmica, estes estereótipos socialmente edificados oprimem e subjagam diferentes origens raciais e estão permeados também na violência patriarcal, segundo a autora:

O termo “violência patriarcal” é útil porque, diferentemente da expressão “violência doméstica”, mais comum, ele constantemente lembra o ouvinte que violência no lar está ligado ao sexismo e ao pensamento sexista, à dominação masculina. (...) violência doméstica é um resultado do sexismo, que ela não vai acabar enquanto não acabar o sexismo, elas não conseguem fazer essa

²¹ A nomenclatura que elenca as identidades dissidentes da heteronormatividade/monogamia está em constante reelaboração, no momento da escrita deste trabalho a sigla utilizada é a LGBTQIAPN+, que representa: lésbicas; gays; bissexuais; transgêneros; queer; intersexuais; assexuais; pansexuais; não-bináriae.

dedução lógica, porque isso exige desafiar e mudar maneiras fundamentais de pensar o gênero (hooks, 2020, p.96)

A obra de bell hooks é responsável também por trazer à tona reflexões quanto às normas de raça, discutindo como esses regulamentos podem levar à desigualdade econômica e à exploração e como estas diretrizes geraram hierarquias de classe, divisões e desigualdades sociais. A estes aspectos, para além da condição de ser mulher, a interseccionalidade passou a ser utilizada para análise de todas as camadas necessárias para uma efetiva avaliação do corpo social.

Pensando em todas as camadas necessárias para teorizar e entender a sociedade, tais como a raça, a classe e o gênero, Donna Haraway vai propor que as construções sociais, e porque sociais, são também políticas, limitam a compreensão do mundo e de nós mesmos (Haraway, 2009). Nesse ínterim ela acrescenta a tecnologia.

Sendo assim, em uma metáfora para pensar o nosso tempo e incluindo aí as questões de gênero, Donna Haraway publicou em 1985 o “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. A imagem do ciborgue é usada para explorar a tensão entre coisas incompatíveis, como organismo e máquina, natureza e cultura, homem e mulher, entre outras, fazendo alusão ao Manifesto comunista (1848) de Karl Marx e Friedrich Engels, integrando “[...] um conjunto de posicionamentos públicos do feminismo socialista estadunidense acerca dos rumos dos movimentos sociais de esquerda desse país na década de 1980”. (Fontgaland; Cortez, 2015, p.1)

A autora fará uma análise crítica dos feminismos nos Estados Unidos, desde os mais radicais aos feminismos marxistas e socialistas, evidenciando que todas as correntes conceberam ideias do que seria o gênero feminino, ou melhor, o que seria a categoria mulher. Para Haraway há uma origem comum para se pensar as questões da categoria mulher, que seria a “política da identidade”.

Donna Haraway sugere em seu texto um rompimento com as políticas identitárias e indica a utilização da “política de afinidades”, que seria capaz de considerar as diferenças e as afinidades entre mulheres (Haraway, 2009).

Haraway sugere que podemos transcender essas fronteiras e criar possibilidades para a transformação histórica. Ela argumenta que o ciborgue é uma figura liminar que desafia as categorias binárias e nos permite imaginar novas formas de ser e de agir no mundo.

O ciborgue, criatura formada por fusões entre máquina e organismo, mistura de realidade social e ficção, não constituindo um corpo sólido com componentes definidos, seria uma metáfora dessa nova política em um mundo marcado de forma crescente pelo binômio ciência e tecnologia, no qual as fronteiras entre humano e animal, organismo e máquina, e entre físico e não físico mostram-se fluidas (Fontgaland; Cortez, 2015, p.1)

A autora usa o ciborgue como metáfora política, contando uma história de mudanças e de movimentos, trazendo o humano, híbrido de máquina e natureza²² e o ciborgue, que não é homem nem mulher, “Com o ciborgue, a natureza e a cultura são reestruturadas: uma não pode mais ser o objeto de apropriação ou de incorporação pela outra” (Haraway, 2009, p.39)

No mundo dos ciborgues, os organismos são modificados, há a ambiguidade, as diferenças, as fronteiras, estão cada vez mais borradas nessas hierarquias que deixam de ser. Nesse caminho busca-se ultrapassar as barreiras que dividem seres humanos por raça, cor e gênero.

O ciborgue também fala de fronteiras, que são essas barreiras que categorizam os seres humanos, sendo híbrida a sociedade não mais necessita de tantas divisões, dessas tradições, dessas formas de existir no mundo:

O ciborgue é nossa ontologia; ele determina nossa política. O ciborgue é uma imagem condensada tanto da imaginação quanto da realidade material: esses dois centros, conjugados, estruturam qualquer possibilidade de transformação histórica. Nas tradições da ciência e da política ocidentais (a tradição do capitalismo racista, dominado pelos homens; a tradição do progresso; a tradição da apropriação da natureza como matéria para a produção da cultura; a tradição da reprodução do eu a partir dos reflexos do outro), a relação entre organismo e máquina tem sido uma guerra de fronteiras. As coisas que estão em jogo nessa guerra de fronteiras são os territórios da produção, da reprodução e da imaginação. (Haraway, 2009, p.37)

²²Quando Donna Haraway fala de um humano híbrido entre máquina e natureza, ela faz referência aos usos da tecnologia e como nós temos nos apropriado, reapropriado e transformado essas tecnologias. O ser humano é híbrido: usamos a medicina, próteses, óculos, botox. Somos máquinas, mas também somos da natureza, somos ciborgues.

É necessário fazer uma confusão de fronteiras para a produção de outras narrativas, superando os “[...] dualismos entre mente e corpo, entre animal e máquina, entre idealismo e materialismo nas práticas sociais, nas formações simbólicas e nos artefatos físicos associados com a “alta tecnologia” e com a cultura científica”. (Haraway, 2009, p.45)

Nesse hibridismo, caem as fronteiras rígidas que foram estipuladas em dicotomias: homem e mulher, macho e fêmea, natureza e cultura, físico e não-físico, organismo e máquina, humano e animal.

O processo de remodelamento de corpos e de relações mostra como os corpos são construídos e podem ser desmontados, colocando à prova sua suposta naturalidade e revelando suas possibilidades políticas. Nesses termos, se a figura do cyborg move contestações apoiadas na resistência aos dualismos, viria contribuir para a construção de um mundo a favor das diversidades. (Cunha; Baseio, 2020, p. 114)

Com as fronteiras borradas, o gênero deixaria de ser algo tão marcado e limitante. Donna Haraway não oferece uma definição clara e concisa do que é o gênero, ela sugere que o gênero é uma construção social e cultural que molda as identidades e as relações entre as pessoas além de converter-se em uma categoria instável e fluida que pode ser desafiada e transformada por meio de práticas políticas e culturais.

Nesse ponto da leitura, algumas pessoas podem estar confusas, afinal, estamos condicionados a pensar e definir as coisas, como poderia então o gênero ser uma categoria fluida e instável? Como pensar as relações sociais sem as categorias de gênero tão marcadas como estamos acostumados em nosso tempo?

Acredito que este é um dos caminhos para pensarmos uma maneira de interpretação de dados arqueológicos: quebrar a certeza positivista de que uma coisa é uma coisa porque é assim que a entendemos no tempo presente e fazer um exercício quase filosófico do ser, aventando possibilidades que talvez não estejam tão nítidas aos nossos olhares.

Pensar para além do que estamos acostumados é um dos possíveis caminhos para refletir sobre diferentes maneiras de ser e existir no mundo, especialmente quando falamos de culturas que não necessariamente refletem a

organização social do tempo presente e que exigem diferentes entendimentos de mundo para que não continuemos a construir histórias e inferências homogêneas sobre o passado.

2.7 Do Queer ao Cuir

Nesse momento acredito ser importante mais uma pausa, para contextualizar, mesmo que epidermicamente a teoria queer/cuir.

Primeiramente, destaco que a palavra queer, de matriz anglo-saxã, não tem uma tradução exata para o português e trata-se de uma expressão utilizada em contexto pejorativo e homofóbico. Segundo Guacira Louro:

Queer é estranho, raro, esquisito. Queer é, também, o sujeito da sexualidade desviante – homossexuais, bissexuais, transexuais, travestis, drags. É o excêntrico que não deseja ser “integrado” e muito menos “tolerado”. Queer é um jeito de pensar e de ser que não aspira o centro nem o quer como referência; um jeito de pensar e de ser que desafia as normas regulatórias da sociedade, que assume o desconforto da ambigüidade, do “entre lugares”, do indecível. Queer é um corpo estranho, que incomoda, perturba, provoca e fascina. (Louro, 2004, p. 7,8).

As teorias queer (digo teorias pois não há um corpo teórico uniforme no movimento, acredito ainda que seria mais pertinente chamar de estudos queer) questionam as formas convencionais de entender e categorizar a identidade de gênero e a orientação sexual, argumentando que as identidades são socialmente construídas e podem variar de maneira complexa e fluida.

Nesse sentido os estudos queer buscam uma resposta às limitações das teorias tradicionais que veem o gênero e a sexualidade como categorias fixas e binárias, criticando ainda as normas heterossexuais e cisnormativas baseadas em padrões específicos (padrões estes que seriam a “norma”), e colocando em desafio as categorias binárias de masculino/feminino e heterossexual/homossexual, buscando explorar uma gama mais ampla de identidades e expressões de gênero e sexualidade.

Segundo Joshua Gamson, a utilização do termo queer para designar os estudos que questionam essas normas binárias e fixas é uma estratégia de ressignificação de uma expressão perversa, utilizando-a “[...] para destacar a ‘norma’ daquilo que é ‘normal’, seja heterossexual ou homossexual. Queer não é tanto se rebelar contra a condição marginal, mas desfrutá-la” (Gamson, 2002, p.151).

Nesse desfrute da condição marginal os estudos queer questionam as noções preestabelecidas de masculinidade, feminilidade, heterossexualidade e homossexualidade, entre outras categorias, e expõe como essas categorias são socialmente construídas e mantidas, buscando responder também as limitações de alguns estudos feministas, que por vezes reforçavam as noções binárias de gênero e sexualidade, e ainda: “[...] a teoria queer e os estudos queer propõem um enfoque não tanto sobre populações específicas, mas sobre os processos de categorização sexual e sua desconstrução.” (Gamson, 2006, p.347).

Segundo Tamsin Spargo (2019) as verdades não são descobertas, mas sim produzidas, nesse sentido, as orientações das pessoas que produzem as pesquisas direcionam as “verdades” que serão reveladas nesses processos e, foi nesse sentido que “[...] muitas formas de compreender a sexualidade começaram a ser formuladas, e continuaram predominantes até hoje, incluindo a oposição entre homossexualidade e heterossexualidade.” (Spargo, 2019, p.17) e:

Junto com outros tipos de sujeitos (incluindo mulheres, crianças e classes trabalhadoras) cuja sexualidade era tema de interesse ou preocupação para a ciência médica do século XIX, o “homossexual” se tornou o centro de uma série de estudos e estratégias. Essas “tecnologias do sexo” eram concebidas para preservar e estimular uma população (ou força de trabalho) produtiva e procriadora que atendesse às necessidades do sistema capitalista em desenvolvimento. A unidade-chave dessa ordem social era a família burguesa, na qual seria gerada a futura força de trabalho (Spargo, 2019, p. 18,19)

Nesse sentido podemos entender então que até mesmo as categorias como homossexual e heterossexual são construções sociais que, segundo Foucault (2014) visam o controle dos corpos e o estabelecimento de uma política dos normais e dos anormais. Ou seja, o homossexual seria a patologia ou o anormal do heterossexual. Segundo o autor:

[...] o aparecimento, no século XIX, na psiquiatria, na jurisprudência e na própria literatura, de toda uma série de discursos sobre as espécies e subespécies de homossexualidade, inversão, pederastia e “hermafroditismo

psíquico” permitiu, certamente, um avanço bem marcado dos controles sociais nessa região de “perversidade”; mas também possibilitou a constituição de um discurso “de reação”: a homossexualidade pôs-se a falar por si mesma, a reivindicar sua legitimidade ou sua “naturalidade” e muitas vezes dentro do vocabulário e com as categorias pelas quais era desqualificada do ponto de vista médico. (Foucault, 2014, p.111)

Do discurso reverso deu-se a apropriação do uso do termo queer. No Brasil e nos países latino-americanos outros termos foram atribuídos para substituir a palavra queer e dar um sentido à expressão. Nesse contexto, no Brasil, podemos destacar os estudos Transviad@s (Bento, 2017) e os estudos Cuir (Barone, Rodrigues, Souza, 2023).

A palavra Cuir é um “abrasileiramento”, uma apropriação da palavra queer e está em consonância com os estudos queer, propondo que o gênero e a sexualidade são construções sociais fluidas e dinâmicas, em vez de aspectos fixos da identidade. Entretanto estar em consonância não significa ser a mesma coisa, por mais que as pautas sejam parecidas, os contextos são diferentes que no sul global as pessoas dissidentes de gênero experimentam também outros tipos de violência, além disso, segundo Leandro Colling: “é muito difícil pensar que exista uma nacionalidade específica para os estudos queer, pois eles são fruto de uma suruba de reflexões, ideias e ativismos de diferentes contextos e localidades” (Colling, 2015, p. 181).

Nesse caminho, as pesquisas desenvolvidas no âmbito dos estudos Transviad@s buscam a produção de conhecimento que deve estar “[...] a serviço de um mundo para além do sistema-mundo capitalista, patriarcal, eurocêntrico, cristão, moderno e colonialista” (Grosfoguel, 2016, p. 46).

Sendo assim, o estudo Transviad@ pode ser aplicado em diversas áreas, na integração de diferentes tipos de conhecimento, incluindo ainda o desenvolvimento de políticas públicas. A perspectiva Transviad@ vai questionar as categorias, representações e limitações acerca do gênero e da corporalidade e vai também evidenciar as restrições que o pensamento feminista costumava ter sobre a transexualidade.

Além de uma práxis teórica, os estudos Transviad@s é um movimento que discute e debate questões sobre quem tem direito aos “direitos humanos”,

abordando temas sobre legislação e as políticas públicas voltadas para as questões de gênero, transexualidade e a patologização que as visões biomédicas hegemônicas aplicam nos corpos dissidentes, sendo necessária a luta “[...] pela abolição do gênero, esvaziá-lo de seu caráter opressor.” (Bento, 2017, p. 155).

Do queer ao cuir, passando pelo tranviad@, a perspectiva desses estudos oferece uma perspectiva crítica e uma lente expansiva para entender como as normas de gênero e sexualidade são construídas e como elas podem ser desconstruídas, promovendo uma maior aceitação e compreensão das identidades e experiências que não se encaixam nos padrões de gênero tradicionais.

2.8 Gênero - uma ficção reguladora dos corpos e das subjetividades

Então, nesse caminho de desconstrução do que entendemos por gênero, falarei agora de uma das autoras que talvez seja a mais referenciada no assunto: Judith Butler. Faço ainda um adendo para quem me lê, grande parte das pessoas que tenho usado como referência neste texto, que tenta escavar as construções do que é o gênero, estão trabalhando no campo da filosofia, minha tentativa aqui é filtrar de maneira tal que discussões filosóficas possam ser entendidas por não filósofos, como é o caso da arqueologia, salvo exceções de profissionais que também são graduados em filosofia.

Judith Butler é uma filósofa, teórica feminista e professora universitária norte-americana e é reconhecida como uma das pensadoras mais influentes nos campos dos estudos de gênero, teoria queer, filosofia política e ética.

Sua obra mais conhecida é "GenderTrouble: Feminism and the Subversion of Identity" (Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade), fruto de sua tese, publicada em formato de livro no ano de 1990. Nesta obra, Butler introduz a noção de performatividade de gênero, argumentando que o gênero não é uma essência inata, mas sim uma construção social e cultural que é repetidamente realizada e mantida através de práticas rituais.

Veja, mais uma autora que vai trabalhar com a questão de que gênero não é algo inato à natureza. São tantas as vozes, tantos os trabalhos que vem mostrando, ao longo de pelo menos sessenta anos, que o sexo biológico está dissociado do gênero, entretanto podemos perceber em nossa sociedade como uma vulva ou um pênis ainda são determinantes marcadores dos aspectos sociais.

Voltemos para Butler, sua obra vai trazer, dentre tantas questões, duas que considero importantes para se pensar o gênero: a performatividade e a paródia.

Judith Butler entende o gênero como um estilo corporal, um ato performativo, onde "performativo" sugere uma construção dramática e contingente do sentido. O gênero é uma injunção obrigatória de que o corpo se torne um signo cultural, de que se materialize em obediência a uma possibilidade historicamente delimitada, e que o faça não uma ou duas vezes, mas como um projeto corporal contínuo e repetido.

Contínuo e repetido, em resumo a expressão do gênero está aí: em atos que são repetidamente manifestados²³. A autora ainda distingue a questão do que seria a expressão corporal para a performatividade, segundo ela:

²³Nesse ponto gostaria de fazer uma observação a quem me lê, quando iniciei minhas pesquisas sobre performatividade, demorei um pouco para conseguir distinguir o ato performativo (Butler) do habitus (Bourdieu), que são termos distintos. Talvez essa questão esteja clara para quem me lê, mas caso você também tenha essa dúvida, explico: A diferença central entre o conceito de "habitus" de Bourdieu e a noção de "performance" de Butler estão em suas abordagens para entender como as identidades individuais e sociais são formadas e mantidas. O conceito de "habitus" foi desenvolvido por Pierre Bourdieu, onde os indivíduos são socializados em um determinado contexto cultural, econômico e social, e internalizam estruturas atendidas e valores específicos por meio desse processo. O habitus pode ser compreendido como um conjunto de provisões, esquemas mentais e formas de comportamento que são adquiridos por meio da socialização e que moldam a maneira como os indivíduos percebem o mundo e agem nele. É uma estrutura inconsciente que guia as práticas cotidianas dos indivíduos, moldando seus gostos, escolhas e ações. O habitus é duradouro e resistente à mudança, uma vez que está enraizado nas experiências e trajetórias de vida de uma pessoa. A noção de "performance" de Judith Butler é central para sua teoria da performatividade de gênero. Butler diz que o gênero não é uma característica essencial ou pré-dada, mas é construída socialmente e repetidamente realizada através de atos de linguagem e comportamento. A identidade de gênero não é algo que os indivíduos têm, mas algo que fazem. A performance de gênero é uma imitação repetida de normas e estereótipos de gênero, criando uma ilusão de uma identidade estável. Ao repetir essas performances de gênero, os indivíduos internalizam e reforçam as normas sociais, e acabam mantendo uma matriz binária de gênero. Butler critica a ideia de que existem essências fixas de masculinidade e feminilidade, argumentando que a performatividade de gênero abre espaço para a subversão e questionamento das normas tradicionais de gênero. Pierre Bourdieu e Judith Butler são dois teóricos sociais que abordam questões relacionadas à identidade, gênero e poder, mas suas perspectivas teóricas são diferentes.

[...] os atributos de gênero não são expressivos, mas performativos, então constituem efetivamente a identidade que pretensamente expressariam ou revelariam. A distinção entre expressão e performatividade é crucial. Se os atributos e atos do gênero, as várias maneiras como o corpo mostra ou produz sua significação cultural, são performativos, **então não há identidade preexistente pela qual um ato ou atributo possa ser medido; não haveria atos de gênero verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, e a postulação de uma identidade de gênero verdadeira se revelaria uma ficção reguladora.** O fato de a realidade do gênero ser criada mediante performances sociais contínuas significa que as próprias noções de sexo essencial e de masculinidade ou feminilidade verdadeiras ou permanentes também são constituídas, como parte da estratégia que oculta o caráter performativo do gênero e as possibilidades performativas de proliferação das configurações de gênero fora das estruturas restritivas da dominação masculinista e da heterossexualidade compulsória. Os gêneros não podem ser verdadeiros nem falsos, reais nem aparentes, originais nem derivados. Como portadores críveis desses atributos, contudo, eles também podem se tornar completa e radicalmente incríveis. (Butler, 2002, p. 188, grifos meus)

Butler também afirma que o gênero é uma determinação para que o corpo se torne um signo cultural, de que se materialize em obediência a uma possibilidade historicamente delimitada, e que o faça não uma ou duas vezes, mas como um projeto corporal contínuo e repetido, performando o que se entende por gênero, ou seja, atos repetidos que reproduzem determinado gênero.

Nesse sentido é interessante pensar que, se há uma historicização que delimita os comportamentos de gênero, logo ele não é natural, ou essencial, como estamos acostumados a observar na sociedade, traduzindo: meninas usam rosa, meninos usam azul é uma construção social. Homens caçam, mulheres colhem, é uma construção social. Essa divisão sexual dos trabalhos, essas cores que são determinadas para cada gênero nem sempre foram assim, foram estipuladas e repetidas ao longo do tempo e assim, naturalizadas.

Os gêneros distintos são parte do que “humaniza” os indivíduos na cultura contemporânea; de fato, habitualmente punimos os que não desempenham corretamente o seu gênero. Os vários atos de gênero criam a ideia de gênero, e sem esses atos não haveria gênero algum, pois não há nenhuma “essência” que ele expresse ou exteriorize, nem tampouco um ideal objetivo ao qual aspire, bem como não é um dado de realidade. Assim, o gênero é uma construção que oculta normalmente sua gênese; o acordo coletivo tácito de exercer, produzir e sustentar gêneros distintos e polarizados como ficções culturais é obscurecido pela credibilidade dessas produções — e pelas punições que penalizam a recusa a acreditar neles; a construção “obriga” nossa crença em sua necessidade e naturalidade. As possibilidades históricas materializadas por meio dos vários estilos corporais nada mais são do que ficções culturais punitivamente reguladas, alternadamente incorporadas e desviadas sob coação. (Butler, 2002, p. 186)

Nós precisamos entender o outro para conseguir reconhecê-lo e esse reconhecimento se dá a partir do que estamos acostumados a ler, a decodificar, uso outro exemplo, um bebê com uma roupinha rosa imediatamente nos traduz que se trata de uma criança fêmea e por ser fêmea, o gênero feminino irá ditar as regras de como a família da criança (e como ela própria) deverá se portar posteriormente em sociedade. É isso que a performatividade de gênero tem nos propiciado, ficções que regulam nossas formas de agir. Nós performamos algo que idealmente seria original, da “essência” do ser humano.

A performance é a repetição dos estereótipos de gênero, que tradicionalmente está atribuída binariamente porque os órgãos reprodutivos são dois. É uma limitação da expressão corporal para aceitação social. Mulheres usam saias, se depilam, são sensíveis. Homens não usam saia e podem ter axilas com pelos. Mulheres são sentimentais, homens são fortes. Nessas performances do gênero a masculinidade é construída assim como a feminilidade.

A ideia de gênero binário como usualmente é aplicada na sociedade é limitante e limitadora para a compreensão de outras formas de expressão no mundo. A binariedade limita as expressões sociais nos órgãos sexuais, e ainda “[...] a performance é realizada com o objetivo estratégico de manter o gênero em sua estrutura binária — um objetivo que não pode ser atribuído a um sujeito, devendo, ao invés disso, ser compreendido como fundador e consolidador do sujeito (Butler, 2002, p. 187)

E quando as pessoas não correspondem à identidade de gênero que a sociedade impõe as identidades ditas naturalizadas? Aí vem a questão da paródia, que é uma forma de revelar que a identidade original sobre a qual se molda o gênero é uma imitação sem origem, uma produção que se coloca como imitação. Por que homens não usam calcinha? Por que as mulheres precisam se depilar?

A paródia é vista como uma forma de fluidez de identidades que sugere uma abertura à resignificação e à recontextualização, privando a cultura hegemônica e seus críticos da reivindicação de identidades de gênero naturalizadas ou essencializadas.

A paródia é uma forma de subverter as normas do gênero, fazendo difundir novas possibilidades de identidades de gênero,

As práticas parodísticas podem servir para reconvocar e reconsolidar a própria distinção entre uma configuração de gênero privilegiada e outra que parece derivada, fantasística e mimética — uma cópia malfeita, por assim dizer. E é certo que a paródia tem sido usada para promover uma política de desesperança que afirma a exclusão aparentemente inevitável dos gêneros marginais do território do natural e do real. Todavia, essa impossibilidade de tornar-se “real” e de encarnar “o natural” é, diria eu, uma falha constitutiva de todas as imposições do gênero, pela razão mesma de que esses lugares ontológicos são fundamentalmente inabitáveis. Consequentemente, há um riso subversivo no efeito de pastiche das práticas parodísticas em que o original, o autêntico e o real são eles próprios constituídos como efeitos. (Butler, 2002, p. 195)

Os atos atribuídos aos gêneros existem como uma identidade preexistente, a isso Butler chama de Ficção Reguladora. Não existem atos verdadeiros ou falsos, mas uma postulação que regula e cria a realidade do gênero. Não há uma verdade psicológica ou uma essência de gênero, mas uma prática corporal, discursiva.

A esse regime normativo só a heterossexualidade (no tocante à sexualidade) e a heteronormatividade (relacionada ao gênero) são admissíveis, “Os gêneros ‘inteligíveis’ são os que de alguma maneira instauram e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (Butler, 2002, p. 73)

Essas postulações reguladoras ditam como as mulheres e os homens devem se comportar. E essa regulação social está intrínseca nas nossas formas de ser e ler o mundo de tal maneira que temos perfumes de homem e de mulher, roupas de homem e de mulher, cores de homem e de mulher, acessórios, sapatos, profissões, atribuições, sentimentos, dentre tantos outros exemplos.

O gênero é uma ficção que se constrói nas sociedades, quais são as maneiras corretas de se portar? Quais são as dificuldades de se pensar uma regulação social que extrapola a binariedade?

Neste ponto não podemos deixar de refletir sobre a heteronormatividade e como ela é totalmente associada ao gênero e normatizada no tocante aos desejos sexuais, ou seja, homens só podem gostar de mulheres e mulheres de homens, qualquer coisa que fuja disso é anormal, pois não consta na norma. Cabe mais uma

vez lembrar que, além do gênero, a heteronormatividade também é uma construção cultural que se manifesta em diversas esferas da vida social (práticas sexuais e de gênero).

Butler diz que a heteronormatividade é uma construção cultural que se manifesta em diversas esferas da vida social, incluindo as práticas sexuais e de gênero.

A repetição de construtos heterossexuais nas culturas sexuais gay e hétero bem pode representar o lugar inevitável da desnaturalização e mobilização das categorias de gênero. A replicação de construtos heterossexuais em estruturas não heterossexuais salienta o status cabalmente construído do assim chamado heterossexual original. Assim, o gay é para o hétero não o que uma cópia é para o original, mas, em vez disso, o que uma cópia é para uma cópia. (Butler, 2002, p. 52)

Segundo Paul Preciado, “[...] o conceito de gênero é, antes de tudo, uma noção sexopolítica, mesmo antes de se tornar uma ferramenta teórica do feminismo americano” (Preciado, 2011 p. 13). A noção de gênero se tornou instrumento teórico fundamental para conceitualizar a “construção social, a fabricação histórica e cultural da diferença sexual” (op. cit p. 13). Em resumo, gênero é uma construção social e cultural que se refere às características, comportamentos e papéis atribuídos socialmente a homens e mulheres.

O gênero não é o efeito de um sistema fechado de poder nem uma ideia que recai sobre a matéria passiva, mas o nome do conjunto de dispositivos sexopolíticos (da medicina à representação pornográfica, passando pelas instituições familiares) que serão o objeto de uma reapropriação pelas minorias sexuais. Na França, a manifestação em maio de 1970, o número 12 de Tout e o de Recherches (Trois milliards de pervers), o movimento anterior ao Mouvement de Libération des Femmes (MLF), a FHAR e as terroristas das Gouines Rouges constituem uma primeira ofensiva dos “anormais”. (Preciado, 2011, p. 10).

A sexopolítica se refere às práticas e discursos que regulam e controlam a sexualidade e a reprodução, e que estão relacionados ao poder e à dominação no contexto do capitalismo contemporâneo.

Portanto, a desidentificação com a cisheteronormatividade pode levar à identificação a partir da negação das definições binárias pré-concebidas e da construção de uma identidade baseada na própria subjetividade e corporalidade. Segundo Santos e Boffi (2022, p. 8):

a produção de gênero só se torna exequível a partir da desidentificação e do não reconhecimento de si mesmo em referência à cisheteronormatividade, processo crucial para a transformação da realidade. Ou seja, o desencontro entre o self e o social abre brechas que alimentam possibilidades de criação de outras subjetividades e corpos. Assim, do descompasso emana uma experiência que resiste à representação exterior imposta como verdade sagrada e imutável. Dessa forma, homens transexuais constroem um itinerário de desidentificação social a partir das marcas inscritas em sua carne pelas normativas enunciadoras do que é ser homem e ser mulher. Em um segundo momento, para desfazer as marcas que o gênero inscreveu em sua carne, o sujeito nega as definições binárias pré-concebidas, entendendo-se enquanto homem a partir da sua própria subjetividade e corporalidade. (Santos; Boffi, 2022, p. 8)

Ou seja, o desencontro entre o "eu" interno e as expectativas sociais permite uma resistência às definições externas de gênero. Essa resistência é envolvida de um processo de desidentificação com as normas tradicionais de gênero, com a rejeição das definições binárias e a afirmação de identidade de acordo com a própria experiência de vida e a corporalidade.

2.9 O gênero e seus problemas

O gênero em perspectiva analítica se dá enquanto construção nas culturas, assim como as genitálias também são construções criadas no campo da biologia e da medicina e dadas como naturais (Butler, 2002) o gênero também é forma de dominação política dos corpos (Preciado, 2011). Conseguir dissociar associações instantâneas é o grande desafio.

Por exemplo, nosso olhar é tão “acostumado” a associar genitália com gênero que fica difícil pensar os gêneros em outros contextos, a esse exemplo a pesquisadora e socióloga nigeriana, Oyèrónké Oyěwùmí (2004; 2021), argumenta que as categorias de gênero, como “masculino” e “feminino”, são construções sociais que não são universais e, nesse sentido, suas aplicações podem ser inadequadas ao analisar culturas não ocidentais, como as africanas, por exemplo.

Para tanto, ela vai utilizar o exemplo da cultura da sociedade iorubá da Nigéria para demonstrar que as noções ocidentais não são aplicáveis a todos os contextos, pois as relações sociais e estruturas de poder não estão fundamentadas na divisão binária de gênero como no Ocidente, mas em outras formas de organização social (Oyěwùmí, 2021). Para ela existem outras categorias, outras

ordens que podem organizar uma sociedade e que não está na divisão sexual e de gênero, segundo a autora:

O que falta em muitas análises advindas do Ocidente é a percepção de que categorias mais importantes podem estar em funcionamento, categorias informadas e constituídas a partir do quadro de referência autóctone. É possível, por exemplo, que a maioria das pessoas xamãs Wana ou divinadoras-sacerdotisas iorubás assumissem essas atividades em função de sua primogenitura. Quem pesquisa não pode saber se a ordem de nascimento não é uma categoria conceitual da investigação. Outras categorias cruciais poderiam ser quem nasceu sob a lua cheia ou a segunda criança nascida da segunda esposa. (Oyěwùmí, 2021, p. 129).

Sendo assim, segundo OyèrónkéOyěwùmí (2021) a categoria “mulher”, amplamente utilizada nos estudos feministas e de gênero, não era originalmente parte do contexto iorubá, sendo introduzida a partir do contato com os ocidentais, ela também argumenta que a biologização dos corpos, separando-os em sexos (e por consequência em gêneros) não teve o mesmo impacto na sociedade iorubá assim como influência e impacta a sociedade Ocidental.

Na cultura iorubá, a idade e a língua estabelecem a organização social o pronome *wón*, por exemplo, é utilizado para pessoas mais velhas, independente se for homem ou mulher (Oyěwùmí, 2021).

Os pronomes da terceira pessoa *ó* e *wón* são usados para homens e mulheres; o primeiro é usado em referência a uma pessoa que está em uma posição inferior ou igual ao enunciador; o último, o pronome formal, é usado para pessoas idosas e com status mais elevado. A ausência de categorias específicas de gênero no idioma é um reflexo do grau em que as diferenças sexuais na Iorubalândia não formam a base das categorias sociais. Portanto, a falta de palavras em iorubá traduzíveis como “filho” [son], “filha” [daughter], “irmão” [brother] ou “irmã” [sister] em inglês reflete a ausência de papéis sociais com base nesses termos de parentesco generificado. (Oyěwùmí, 2021, p. 234).

Desse modo, se não existem distinções binárias de gênero para a atribuição de papéis sociais, a categoria gênero, assim como praticada no ocidente e nos estudos feministas, não dá conta de analisar a cultura Iorubá pois as hierarquias sociais eram outras.

Quando distanciamos o olhar vemos melhor: os gêneros binários, enquanto reguladores dos corpos podem ser muito bem pensados nas análises das sociedades contemporâneas, entretanto os gêneros podem ser muitos e estarem inclusive não relacionados com o corpo ou com a orientação sexual, mas com um

objeto, o período de nascimento, a fase lunar. Por isso é tão importante entender o gênero enquanto problema e principalmente desconstruir noções opressoras que embasam violências.

Sendo assim, é relevante questionar as interpretações ocidentais de materiais arqueológicos de grupos não ocidentais, pois seguimos normas intrínsecas à nossa cultura que foram estabelecidas enquanto “naturais” e “universais”, o exercício de ruptura com a própria cultura talvez seja o maior desafio para a interpretação arqueológica.

Segundo Oyèrónké Oyěwùmí (2021)

[...] as implicações da bio-lógica ocidental são de grande alcance quando se considera o fato de que os construtos de gênero na teoria feminista tiveram origem no Ocidente, onde homens e mulheres são concebidos de forma oposta e projetados como categorias sociais corporificadas e derivadas geneticamente. (Oyěwùmí, 2021, p. 40)

Argumento que muito possivelmente, eu, enquanto pesquisadora branca cujo feminismo ocidental é minha base epistemológica, não tenho capacidade para me desvencilhar de minha própria cultura, entretanto, a partir do momento em que tomo a consciência de que as possibilidades são múltiplas, que as culturas são tão diferentes e até mesmo improváveis para o pensamento ocidental, o inesperado pode ser relevante para a inferência arqueológica.

Por exemplo, como já mencionado anteriormente, há a designação berdache²⁴ para indígenas americanos que não se enquadram nas expectativas de gênero, ampliando essa questão, Estevão Fernandes apresenta em sua tese as pessoas “two-spirit” (ou dois espíritos) entre os povos indígenas no Canadá.

Pessoas two-spirit, em linhas gerais, são aquelas que performam o gênero independente de suas genitálias (homens vestidos com roupas de mulheres e mulheres vestidas com roupas de homens, por exemplo). Entretanto, rompendo com uma interpretação reducionista e até mesmo preconceituosa que poderia ser atribuída às pessoas que se vestem de acordo com outro gênero, as pessoas two-

²⁴ Segundo Fernandes, a designação berdache é politicamente incorreta, uma vez que reduz a complexidade do que seria a pessoas com dois espíritos. Ela é problemática também devido às descrições que foram atribuídas às pessoas berdache [...] como se vestindo de mulheres, simulando menstruar e realizando atividades femininas, sendo vistas como as “prostitutas da aldeia” (Fernandes, 2015, p. 36).

spirit eram “[...] uma síntese única entre os dois universos, não sendo nem uma coisa, nem outra” (Fernandes, 2015, p. 238). Elas estavam profundamente ligadas ao mundo espiritual, e ainda:

Pessoas two-spirit têm uma longa história entre os povos indígenas no Canadá. Antes do primeiro contato com colonizadores Europeus, a maioria dos povos indígenas reconhecia a importância dos indivíduos two-spirit e a responsabilidade especial concedida a eles pelo Criador. Às vezes eram videntes, curandeiros ou líderes em suas comunidades. [...] Apesar disso, o impacto da colonização tem tido longa duração: suprimindo as tradições e papéis two-spirit e deixando gerações de pessoas two-spirit sofrendo de várias formas de discriminação e estigma. (Fernandes, 2015, p. 237 apud Genovese e Rousell, 2011, p. 2)

A falta de respeito que a sociedade atual tem com pessoas que não performam o gênero de acordo com os enquadramentos pré estabelecidos não aparece em etnografias de grupos indígenas, por exemplo, que mostram um discernimento muito mais amplo das diversidades, além de respeito ao coletivo e às diferentes formas de ser, bem diferente do que vemos na sociedade ocidental atual.

Em até qual ponto essa falta de respeito, que pode ser traduzida por homofobia, pode influenciar na interpretação de materiais arqueológicos e na construção do conhecimento? Por que é tão descabido inferir possibilidades de gêneros e sexualidades para além da heteronormativa?

Segundo a antropóloga Rita Laura Segato, “Cada sociedade humana ou época tem, manifestamente, um núcleo de preocupações ou temas em torno dos quais são construídas partes significativas de seus sistemas simbólicos” (Segato, 2001 p. 11), ao analisarmos materiais arqueológicos e inferirmos sobre o que são essas coisas, nós passamos a ser as intérpretes delas, nesse caminho, precisamos tentar identificar possibilidades nos sistemas simbólicos que extrapolam nossos preconceitos.

Rita Segato também traz uma discussão muito profícua com relação ao patriarcado, que segundo ela, teve implicações no mundo aldeia²⁵, pois a colonização trouxe noções de subjugação e inferiorização de gênero que até

²⁵ Mundo indígena antes da invasão europeia

poderiam ter sido praticadas em um patriarcado de baixa intensidade, mas que foram reformulados pela colonização, com profundas implicações para as relações de poder e as culturas locais. (Segato, 2015).

A colonialidade de gênero, segundo Maria Lugones, introduziu na colônia outra forma de organização social, que:

[...] dividiu as pessoas entre humanos e animais. Os europeus burgueses eram considerados como humanos, e um traço disso é a organização social que constitui o homem europeu branco burguês como o ser humano por excelência: indivíduo, ser de razão, de mente, capaz de governar, o único com o poder de mediar entre o deus cristão e o povo, sendo o único civilizado, aquele que pode usar a natureza, da qual não participa, para seu benefício exclusivo, aquele que sabe usar bem a terra e criar economia racional, o único que tem direitos, o único que pode saber. A mulher da burguesia branca europeia é humana porque é sua companheira, aquela que reproduz a raça superior e o capital, mas em si mesma é inferior, porque é emotiva e pela sua proximidade com a natureza, embora seja casta. Ela não se suja com o trabalho, cultiva sua fragilidade física e é emocional e mentalmente fraco. Não Ele pode governar porque não possui um uso desenvolvido da razão. (Lugones, 2021, p. 86)²⁶

Precisamos então refletir sobre as imposições que a colonização estabeleceu nas formas de ser e ver o mundo, tentando alcançar diferentes entendimentos que não estão tão óbvios. Por trabalharmos com cultura material, e que, portanto, está materializada, fica difícil pensarmos em outros aspectos, como cheiros, sons, trabalhamos muito com a visão, ainda citando Oyèrónké Oyěwùmí (2002, p. 45): [...] o privilégio ocidental do visual sobre os outros sentidos, também pode ser apresentado o domínio do auditivo na Iorubalândia²⁷. Nesse sentido, é importante

²⁶ Original em espanhol: Lo que quiere decir por colonialidad de género parte de la introducción en la colonia de un sistema de organización social que dividió a la gente entre humanos y bestias. Los europeos(as) burgueses(as) fueron considerados como humanos, y una huella de ello es la organización social que constituye al hombre europeo blanco burgués como el ser humano por excelencia: individuo, ser de razón, de mente, capaz de gobernar, el único con el poder de intermediar entre el dios cristiano y la gente, el único ser civilizado, el que puede usar la naturaleza, de la cual no participa, para su beneficio exclusivo, el que sabe usar bien la tierra y crear una economía racional, el único que tiene derechos, el único que puede saber. La mujer burguesa europea blanca es humana por ser su compañera, la que reproduce la raza superior y el capital, pero en sí es inferior, por ser emotiva y por su cercanía a lo natural, aunque es casta. Ella no se ensucia con el trabajo, cultiva su fragilidad física y es débil emocional y mentalmente. No puede gobernar porque no tiene un uso desarrollado de la razón.

²⁷ Iorubalândia é uma extensão territorial que abrange parte da Nigéria, do Benim e do Togo, em que vivem os africanos de etnia iorubá. Fonte: <https://caminhosdoaxe.com.br/encyclopedia/iorubalandia/>

também pensarmos para além dos objetos, observando paisagens, contextos e o céu diurno e noturno, por exemplo.

Oyèrónké Oyěwùmí, quando fala da família lorubá não-generificada também faz a seguinte exposição:

Porque o princípio organizador fundamental no seio da família é antiguidade baseada na idade relativa, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero. Antiguidade é a classificação das pessoas com base em suas idades cronológicas. Daí as palavras egbon, referente ao irmão mais velho, e maduro para o irmão mais novo de quem fala, independentemente do gênero. O princípio da antiguidade é dinâmico e fluido; ao contrário do gênero, não é rígido ou estático. [...] No que diz respeito às categorias de marido e esposa dentro da família, a categoria oko, que normalmente é registrada como o marido em Inglês, não é especificada por gênero, pois abrange ambos machos e fêmeas. Iyawo, registrada como esposa, em Inglês refere-se a fêmeas que entram na família pelo casamento. A distinção entre oko e iyawo não é de gênero, mas uma distinção entre aqueles que são membros de nascimento da família e os que entram pelo casamento. (Oyěwùmí, 2004, p. 6-7)

Como a pesquisa arqueológica praticada por nós, conseguiria, por exemplo, dialogar com premissas culturais tão diferentes? Acredito que a busca por cosmologias diferentes, formas alternativas de organização social e especialmente, o rompimento de preconceitos, é um primeiro caminho para uma interpretação que não se reduz ao reflexo da sociedade ocidental atual.

A arqueologia utilizou-se e reproduziu, na leitura e interpretação do registro arqueológico, subjugando outras formas de ser e existir no mundo e transferindo sua leitura do presente, hipóteses e inferências interpretativas de um passado reflexo de uma sociedade contemporânea, cujos alicerces estão na binaridade de gênero e na família nuclear, onde papéis e hierarquias sociais são definidos de acordo com essa divisão.

Nesse sentido, entender a arqueologia do gênero é uma importante ferramenta didática para pensarmos nossas atitudes, nossas ações, nossos questionamentos, nossas interpretações, visando construir uma ciência arqueológica mais justa, diversa e inclusiva. O gênero tem seus problemas, mas quando nos distanciamos da categoria dura estabelecida pela cultura ocidental e pensamos em sexualidades, corporificações, práticas, performances e processos situando-as no

esforço de entender as formas criadas para atribuir sentidos, diferenças e significados culturais a análise de gênero pode ser uma importante ferramenta política e científica.

3. Gênero e Arqueologia

Neste capítulo irei trazer outras formas de como se vem pensando temas como o gênero para a interpretação arqueológica. Objetivando escavar os contextos teóricos, práticos, de como se vê, viu e se conheceu e conhece o mundo para mostrar que, o conhecimento arqueológico não está livre das influências de como se entende o mundo na época em que estas pesquisas foram e estão sendo elaboradas.

Por exemplo, a questão do viés masculino para as proposições analíticas e de estudo foi sendo consolidada em uma época em que os homens dominavam a pesquisa arqueológica. Ainda sobre esse debate, é relevante lembrar que:

A questão é que homens e mulheres sofreram exclusão e discriminação por razões de classe. Mas nenhum homem foi excluído do registro histórico por causa de seu sexo, embora todas as mulheres o tenham sido. As mulheres foram impedidas de contribuir com o fazer História, ou seja, a ordenação e a interpretação do passado humano. (Lerner, 2019, p. 29).

Assim, os pontos marcados para essa evidenciação, de como foram construídas as narrativas, revelam em seus níveis iniciais, a predominância de homens fazendo a ciência arqueológica e estes, inseridos em um contexto social cuja classe também se reflete nas suas percepções de mundo, assim como as relações com o gênero feminino. A compreensão desse contexto nos revela os meios de analisar os discursos elaborados que, com o passar do tempo, passou a funcionar como verdadeiro, mesmo para a análise de dados que estão em locais e temporalidades tão diferentes de onde essas abordagens nasceram

Nesse sentido, posso dizer que a arqueologia sempre esteve embasada no gênero, mas no gênero universal e dominante: o masculino. Então podemos dizer que a arqueologia sempre foi uma “arqueologia de gênero”.

Para corroborar minha afirmação, utilizo o argumento da arqueóloga francesa Marylène Patou-Mathis (2022):

Para explicar a invisibilidade das mulheres pré-históricas, afirma-se que os vestígios arqueológicos não fornecem elementos que permitam atribuir-lhes um papel social e econômico. Ora, pode-se dizer o mesmo dos homens! Com as mesmas provas, no entanto, eles são descritos como caçadores de grandes

animais, inventores (que criam ferramentas e armas, que dominam o fogo etc.), artistas ou ainda guerreiros e conquistadores de novos territórios. (Patou-Mathis, 2022, p. 14)

Como vimos anteriormente, a utilização do termo “homem” para designar toda uma humanidade foi e é amplamente empregado nos escritos científicos, na literatura, nos meios de comunicação. Não é diferente na produção do conhecimento arqueológico.

A designação do homem para englobar toda uma gama de sujeitos tem efeitos psíquicos, como apresentei na introdução deste trabalho, onde é difícil dissociar ações segundo a “divisão sexual do trabalho” na leitura do registro arqueológico. Segundo Conkey e Spector (1984) há na arqueologia uma “Mitologia de Gênero”, onde são reforçados conjuntos de crenças e valores sobre as atribuições do que seria “masculino” ou “feminino”, das capacidades de mulheres e homens e de seus papéis sociais.

Meu interesse é pensar como a utilização de um gênero universal em torno do masculino restringe as formas de analisar o passado e aprisiona perspectivas interpretativas que poderiam ser muito diferentes do que estamos acostumados a presumir.

Como a arqueologia aborda o passado? Como as interpretações acadêmicas influenciam os imaginários sobre pessoas que não estão mais aqui para contar suas histórias?

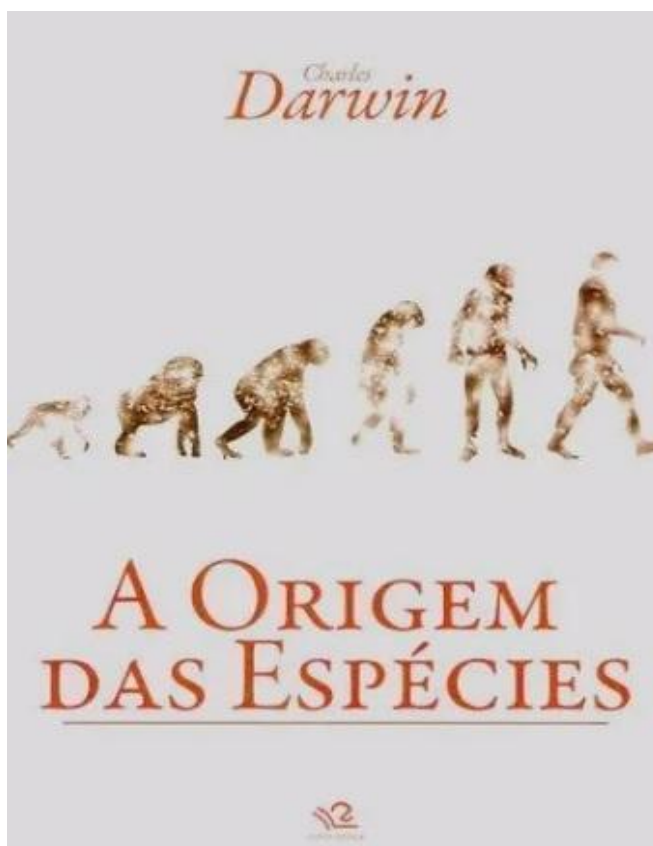
3.1 A representação do feminino

Sabemos que não é exclusividade da arqueologia a utilização de imagens masculinas para versar sobre a humanidade como um todo. Essas representações corroboram para a construção de uma perspectiva e ideário masculino nas concepções imagéticas utilizadas na ciência e na divulgação científica, incluindo a arqueologia, e subsidia o ideário para a construção de imagens baseadas na ciência, mas não necessariamente científicas e de fácil acesso ao público, por meio de sites de busca.

E essas imagens não devem ser pensadas “apenas” como imagens, mas problematizadas na perspectiva de que possuem forma e, principalmente: conteúdo. São enunciados visuais, discursos com construções, efeitos e sentidos. (Mazzola, 2015).

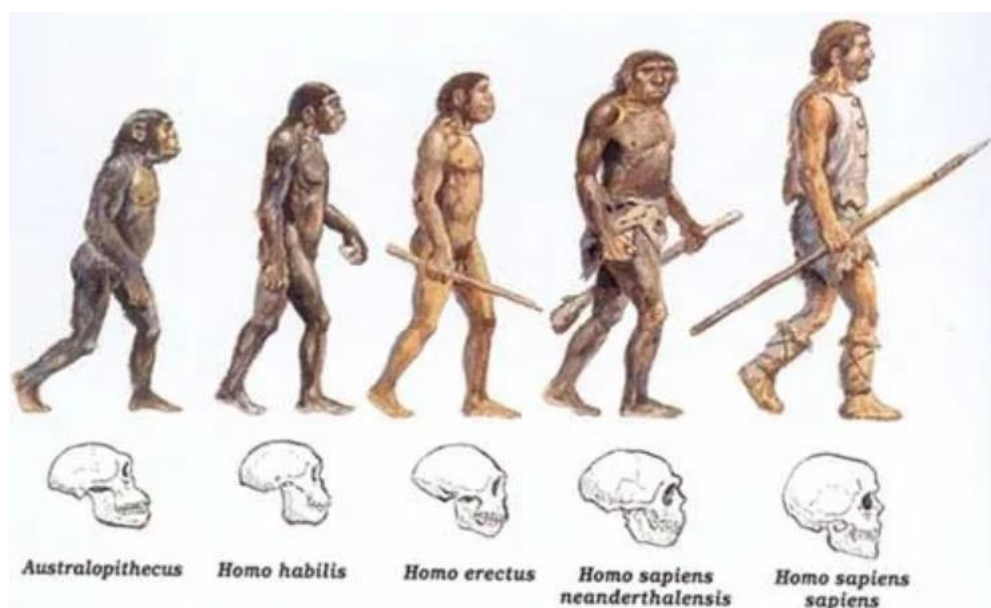
Nesse sentido, apresento abaixo algumas imagens para conduzir a reflexão:

Figura 1: Capa do livro “A origem das espécies” de Charles Darwin



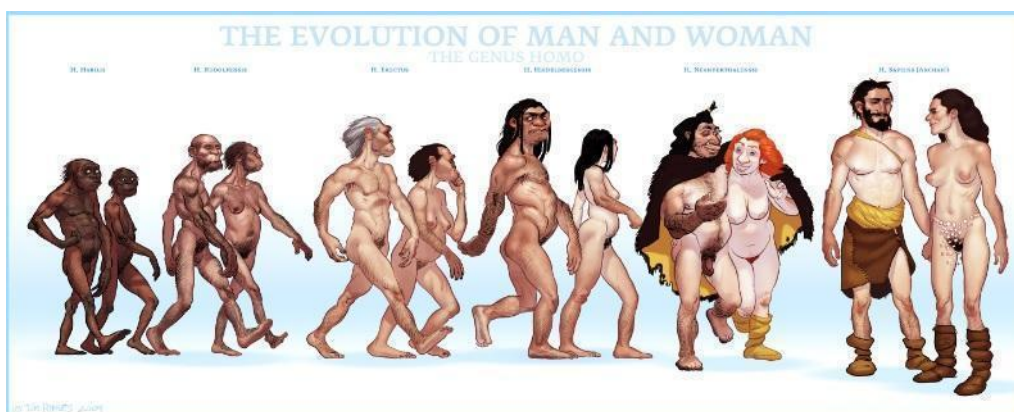
Fonte: https://produto.mercadolivre.com.br/MLB-906111184-livro-charles-darwin-a-origem-das-especies-editora-escala-_JM. Acesso: 26 abr. 2022.

Figura 2: Esquema explicativo da teoria da evolução



Fonte: <https://vivoverde.com.br/a-teoria-da-evolucao/>. Acesso: 26 abr. 2022.

Figura 3: Ilustração da evolução do homem e da mulher



Fonte: <https://ockhamsbeard.files.wordpress.com/2009/05/tomrhodes-evolution-final-mall1.jpg>

Acesso: 11 abr. 2023.

Começando com as figuras acima (1, 2 e 3), chamo a atenção para a obra de Charles Darwin sobre a origem das espécies, em diferentes alusões sobre este estudo, são utilizadas imagens de seres caminhando em linha reta, em escala do menos complexo para o mais complexo. Algumas imagens que englobam símios e hominídeos (como a capa do livro) não apresentam algum fator explícito (órgão genital, adereços ou roupas) que nos faça concluir que se trata de machos.

Entretanto, ao realizar buscas no Google Imagens, a maior parte delas (quase sua totalidade) evidencia algum viés de gênero.

A figura 2 mostra a linha evolutiva do homem, além da generalização do homem enquanto ser humano há a utilização imagética de atributos normalmente associados ao gênero masculino, como a lança e as vestimentas.

Nessa linha de reflexão questiono: se o termo homem faz referência aos seres humanos no geral, por que as representações das linhas evolutivas sempre apresentam pessoas do gênero masculino?

E ainda, se o termo homem faz referência a todos os seres humanos, por que é necessário realizar a diferenciação de homens e mulheres na escala evolutiva, como é apresentada na figura 3²⁸?

Aproveito a imagem da figura 3 para levantar a questão dos estereótipos, da sexualização do corpo feminino e da raça. Nesta imagem podemos observar um homem protegendo uma mulher, colocando nela um agasalho, o que implicitamente denota a questão da “fragilidade feminina” e outra imagem, com nu frontal feminino, utilizando um adorno na região pélvica e botas enquanto o desenho masculino apresenta o homem com indumentária.

Será que as mulheres além de frágeis não sentem frio? Também se nota que os seres humanos são brancos, mesmo sabendo que a evolução dos hominídeos se deu em África. Para esta questão específica, há explicação no site onde a imagem foi retirada. Por se tratar de uma produção visual cujo autor é norte americano, ele

²⁸ Há um texto sobre a imagem que pode ser encontrado no blog <https://ockhamsbeard.wordpress.com/2009/05/06/evolution-of-man-and-woman/> e em livre tradução apresento um fragmento do mesmo: “Encontrei esta linda obra de arte ilustrando a evolução do homem e da mulher pelo artista de Calgary, Tom Rhodes, em seu blog, “Plan to Fail”. Em seu post, ele explica que foi um projeto para sua aula de ilustração de figuras, onde ele teve liberdade para escolher seu assunto. Ele escolheu a evolução. Mas, em vez de sair correndo e desenhar híbridos meio macacos, ele correu para o departamento de Arqueologia da Universidade de Calgary para buscar o conselho de especialistas, principalmente a Dra. Anne Katzenberg. O resultado é mais cartunesco do que a maioria das ilustrações científicas, mas acho que faz um trabalho atraente ao representar as mudanças que ocorreram nos últimos milhões e meio de anos ímpares desde o *Homo habilis*. Minha única preocupação é a notável mudança da pele escura para a clara ao longo da peça. Rhodes justifica isso apelando para o fato de que nossos ancestrais tendiam a migrar para o norte, com um clareamento correspondente da pele. No entanto, é provável que os primeiros *Homo sapiens* tivessem pele escura, pois exigiam pigmentação da pele para protegê-los da radiação ultravioleta na ausência do cabelo que cobria seus antepassados. Mas ei, isso não é uma ilustração científica, é uma ilustração de algo científico”.

quis retratar seus antepassados, que seriam brancos. Fica aqui mais uma dúvida: será que o autor da imagem não conseguiu perceber que seus antepassados brancos possuíam antepassados negros?

Ainda faço uma provocação: procure no Google Imagens o termo “evolutionofman”²⁹ ou “evolução do homem” e veja quantas são as ilustrações que mostram a linha evolutiva com seres que não sejam explicitamente representados no gênero masculino. Procure então pelo termo “evolutionofhumans” e perceba que a busca apresenta praticamente os mesmos resultados. Se quiser comparar, busque por “evolutionofwoman” e tenha a certeza da aplicação de estereótipos de gênero.

Se homem é utilizado para ser humano, por que as mulheres só aparecem quando especificado o gênero? Não deveriam aparecer nas buscas por “homem” também? Esse é um exercício que nos mostra por imagens que o termo “homem” para designar “humanidade” está enviesado na construção de estereótipos do gênero masculino, e que invisibiliza imagens do gênero feminino. E, além da invisibilidade, destaco também a questão da construção imagética de estereótipos que reforçam uma “dominação” masculina sobre os corpos femininos.

Há ainda outro ponto a se destacar: a binaridade de gênero, onde:

No binarismo das categorias homem/mulher, uma construção sócio histórica androcêntrica produziu o primeiro termo carregado de positividade e edificou seu significado a partir de um procedimento de desqualificação do segundo termo, produzindo uma hierarquia entre eles. Assim, sobre essa desqualificação erige-se uma suposta inferioridade e objetificação da mulher (Pinafi et al., 2011, p. 273)

Leigos, ao não saberem designar adequadamente os seres humanos do passado, ou quando querem se remeter às pessoas que viveram em um passado longínquo costumam se referir a estas pessoas como “homens das cavernas”³⁰, expressão que se popularizou especialmente pelas mídias. Se havia os “homens das cavernas” onde estavam as “mulheres das cavernas”? Estariam elas sendo arrastadas pelos cabelos?

²⁹ Foram realizadas pesquisas tanto em português quanto em inglês. Na língua inglesa houve uma maior abrangência de resultados. Busca realizada no Google no dia 13 de abril de 2023.

³⁰ Essa afirmação se baseia também em minhas vivências empíricas, nos trabalhos que realizei com comunidades e em escolas. A expressão “homem das cavernas” é muito utilizada por pessoas de diferentes faixas etárias quando querem fazer referência às pessoas do passado.

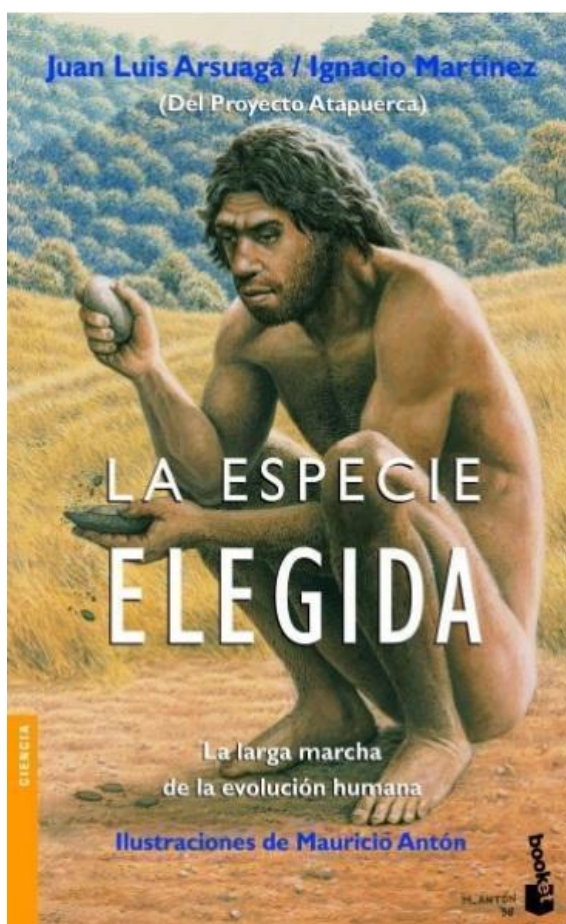
A falta de representação feminina também está no campo dos estudos científicos, e já foi abordada por diferentes pesquisadoras e pesquisadores ao longo do tempo (Mead; Métraux, 1957; Chambers, 1983; Fort; Varney, 1989; Meiset al, 1993; Reznik et al, 2017). Nestas pesquisas ficou evidente que a construção da ideia do cientista se centra na figura masculina.

A própria construção da objetividade da ciência, e de quem é apto a fazê-la, afastou as mulheres desse cenário, pois estava associada a “uma definição que serve simultaneamente para demarcar masculino de feminino, ciência de não ciência e, até mesmo, boa ciência de má ciência” (Citeli, 2000, p. 68) E ainda, pensando em termos da construção das imagens das pessoas no passado:

Os discursos da ciência moderna performatizam estruturas hierárquicas, produzem a mulher como o outro sujeito masculino, esse discurso está presente nas reconstruções históricas dos modos de vida em sociedade dos homens e mulheres da pré história em que é propagada uma única identidade (Oliveira e Heerdt, 2021, p. 78)

Partindo da reflexão acima, faço o convite para analisarmos a figura 4, abaixo:

Figura 4: Capa do livro “La especie elegida”



Fonte: <https://www.amazon.com.br/especie-elegida-marcha-evoluci%C3%B3n-umana/dp/8484604632>

Acesso: 26 abr. 2022.

A ideia aqui não é tecer uma análise da obra dos autores, mas observar a representação imagética da espécie eleita, ou da grande marcha da evolução humana. Temos um ser humano do sexo masculino, lascando uma pedra, o que reforça a ideia de que, segundo Schiebinger (2001, p.258) “trazer para o lar os animais selvagens abatidos tornou-se o “comportamento do senhor” da espécie humana. O homem, ativo e agressivamente, impulsionou para frente à evolução; [...] as mulheres pré-históricas foram transformadas em criadas invisíveis para os homens”

Veja bem, falam-se de homens ativos, de homens provedores e estes homens, quando representados imageticamente, costumam também ser brancos (Figura 5):

Figura 5: Ilustração de um passado androcêntrico e branco



Fonte: MATIC, 2024, p. 344

A falta de representação de mulheres tanto na ciência, quanto na construção do conhecimento sobre o passado, proporciona uma contínua afirmação do gênero masculino enquanto figura preponderante dos feitos históricos, das realizações e inovações, das invenções, de todo o protagonismo, dominando o imagético tanto do senso comum como até mesmo da universalização utilizada no dito objetivismo científico.

De acordo com Marylène Patou-Mathis (2022, p. 19): “Até meados do século XX, quadros, esculturas, livros, ilustrações em revistas e em manuais escolares criam um imaginário coletivo e nos passam uma única mensagem: pré-história é coisa de homem!”

E, segundo as autoras Jucilane Santos e Mirleide Lopes (2017):

O ser humano tem um fascínio enorme por representação. Nós nos reconhecemos nos símbolos, e seus respectivos signos, que nos são apresentados. Assim como, internalizamos, mesmo que de forma tácita, o significado da ausência de determinadas representações. Neste sentido, precisamos problematizar essas ausências e reclamar ações afirmativas que as tornem menos expressivas (Santos; Lopes, 2017, p. 63)

Então sim, nós na arqueologia também deveríamos ter comprometimento na construção do conhecimento a partir do momento que somos responsáveis pelas ausências, presenças e representações das pessoas e também porque somos nós, pesquisadores que definimos nossos objetos de pesquisa. Você já parou para se questionar se suas pesquisas são ou não inclusivas?

3.2 A divisão sexista do trabalho

Às mulheres cabiam os cuidados com os filhos e as atividades artesanais, como a olaria e a tecelagem. Os homens responsabilizavam-se pelo trabalho do campo, pela pesca, caça, pastorícia e pela proteção de todos os bens do aldeamento (Cirne; Henriques, 2012, p. 20)

A relação entre gênero e sexo é objeto de estudo em diversas disciplinas sendo palavra “gênero” é usada para expressar construções sociais relacionadas ao masculino e ao feminino, enquanto “sexo” se refere a diferenças biológicas.

Historicamente, o gênero foi considerado um reflexo direto do sexo: dois sexos, dois gêneros. No entanto, reconhece-se agora que muitas sociedades

reconheceram outros gêneros para além desta dicotomia. Na arqueologia, esforços foram feitos para identificar arqueologicamente esses outros gêneros (Romero, 2019). A infância, por exemplo, pode ser estudada como o período em que as pessoas assimilam os papéis de gênero que lhes correspondem, bem como as ações e atitudes que definem esses papéis.

Adianto que, nesse momento continuarei abordando a binaridade de gênero, mas, mais adiante, entraremos nas discussões que descortinam gêneros para além dos sexos.

Vamos primeiro refletir sobre as construções que se deram no âmbito das possíveis divisões sexuais do trabalho e a atribuição de distinções que inferiorizam as pessoas do gênero feminino para, posteriormente refletir acerca das outras possibilidades de gêneros.

A desvalorização feminina elaborada por deterministas biológicos estrutura diferenças naturais, nas quais o macho/homem é colocado em uma posição inerentemente superior a fêmea/mulher subalterna; que apesar de ocupar um status inferior e desvalorizado, se dá por satisfeita por poder usufruir da proteção e da valorização dos prazeres maternos. Há de fato diferenças biológicas, mas, estas recebem peso e significado conforme os valores de uma determinada cultura. (Oliveira; Heerdt, 2021, p. 72)

Acredito que nesse ponto da leitura deste trabalho você já tenha começado a entender que as construções de conhecimento que fazemos no âmbito da arqueologia não se distanciam das construções científicas como um todo. Fica claro que reproduzimos padrões preestabelecidos que foram determinados por base nos discursos médicos e socioculturais.

O preconceito de gênero é tão solidificado enquanto desvalorização do feminino que temos corroborado na obra de Charles Darwin que as diferenças entre machos e fêmeas de diferentes espécies se apresentavam nos tributos de que machos eram competidores, ativos, agressivos e as fêmeas passivas e recatadas. (Schiebinger, 2001).

E ainda, Segundo Topinard *apud* Pathou-Mathis (2022, p. 51-52) as atribuições sociais destinadas aos homens eram tão superiores que acarretavam superioridade cerebral (ou a superioridade cerebral acarretava a atribuição de tarefas mais complexas?), tire suas próprias conclusões:

A diferença de peso do cérebro de um sexo ao outro se deve incontestavelmente à natureza das diferentes ocupações que cabem a cada um na associação do homem e da mulher conforme entendida pelas nações civilizadas. Na época pré-histórica, e entre os selvagens modernos, em que a mulher divide o trabalho duro com o homem, essa diferença existe ou é menor. [...] O homem que luta por dois ou mais na batalha pela vida, que tem todas as responsabilidades e as preocupações com o amanhã, que está constantemente ativo em relação aos meios, circunstâncias e individualidades rivais e antropocêntricas, precisa de mais cérebro que a mulher, que ele precisa proteger e alimentar, do que a mulher sedentária que cuida das tarefas domésticas cujo papel é criar os filhos, amar e ser passiva. (TopinerdapudPathou-Mathis 2022, p. 51-52)

Sendo assim, mediante o exposto até aqui, não seria surpreendente entender que o machismo e o preconceito de gênero fossem tão arraigados na produção científica, tendo em vista que todos os discursos convergem para o mesmo entendimento: a inferioridade do sexo feminino. Interessante ainda é observar que o trabalho de “cuidar dos filhos” era (e ainda é) visto como uma ação simples e nada complexa.

A misoginia nos discursos arqueológicos sobre a história pré-colonial, quando tratamos da história das pessoas antes da invasão europeia na América ou da pré-história em outros contextos, como os da Europa, é caracterizada por meio da divisão sexual do trabalho, como o papel da mulher foi julgado inferior.

Desse modo, os papéis atribuídos às mulheres, que são aqueles vinculados à procriação, à coleta de frutos e às atividades de subsistência, foram entendidos como ações sem tanto prestígio para a sobrevivência, e atividades secundárias (Thomas, 1983; Russell, 1991).

Nesse sentido temos o modelo “Man the Hunter”, que é uma teoria antropológica proposta na década de 1960 e que sugere uma explicação para a evolução social e comportamental dos seres humanos, enfatizando o papel dos homens, na sociedade ancestral, como caçadores.

[...] a obra mais influente foi o livro *Man the hunter*, editado por Richard Lee & Irven DeVore (1968), resultante de uma conferência homônima, cujo trabalho abarca um extenso escopo etnográfico, propondo um modelo forrageiro generalizado. Tal modelo encontrou sua sintetização no conceito de “sociedade afluente original”, de Marshall Sahlins (2007), e representou o estabelecimento de um paradigma nos estudos antropológicos de sociedades caçadoras-coletoras (Dias 2003). Daquele compêndio de artigos, se destacam o capítulo “The evolution of hunting” (Washburn & Lancaster 1968) e também “Hunting: an integrating biobehavior system and its evolutionary importance” (Laughlin 1968) como subsídios clássicos utilizados para elaboração do que ficou

conhecido como a perspectiva man-the-hunter (“homem, o caçador”). (Vieira, 2021b, p. 97)

A ideia do homem caçador estava diretamente relacionada à natureza do homem que “[...] herdados de nossos ancestrais antigos refletiam os ideais e valores da moderna sociedade ocidental — como machos dominantes trazendo o bacon para as fêmeas subordinadas dentro de grupos familiares ligados por pares³¹.” (Sussman, 1999, p. 457).

Nesse modelo, pesquisadores homens como Laughlin (1968) e Lancaster (1968), trataram de um conjunto de pressupostos sobre as atividades e as capacidades de mulheres e homens, por meio de uma hierarquia sexual e com o uso de estereótipos de gênero contemporâneo. A biologia esteve sempre à disposição destes homens para embasar narrativas de superioridade masculina e ainda:

Afirmar a unidade biológica da humanidade é afirmar a importância do modo de vida caçador. É afirmar que, por mais que as condições e costumes possam ter variado localmente, as principais pressões de seleção que forjaram as espécies foram as mesmas. A biologia, psicologia e costumes que nos separam dos macacos — tudo isso devemos aos caçadores do passado. E... para aqueles que entenderiam a origem e a natureza do comportamento humano, não há escolha a não ser tentar entender o “Homem, o Caçador”³² (Washburn; Avis, 1968, p. 303)

Esses postulados foram popularizados no meio acadêmico, trazendo influências para as interpretações e inferências nos contextos arqueológicos (Conkey; Janet, 1984; Otaviano; Castro; Nogueira, 2021; Pathou-Mathis, 2022).

De acordo com essa teoria, os homens da dita “pré-história” eram os principais provedores de alimentos para suas comunidades, enquanto as mulheres desempenhavam papéis mais voltados para atividades como coleta de vegetais e cuidado das crianças.

³¹ Original em inglês: In the theory of man the hunter, those behaviors and aspects of human nature assumed to bein herited from our ancient ancestors reflected the Ideal sand values of modern Western society—such as dominant males bringing home the bacon tosubordinatefemaleswithinpair-bonded family groups.

³² Original em inglês: To assert the biological unity of mankind is to affirm the importance of the hunting way of life. It is to claim that, however much conditions and customs may have varied locally, the main selection pressures that forged the species were the same. The biology, psychology, and customs that separate us from the apes—all these we owe to the hunters of time past. And for those who would understand the origin and nature of human behavior, there is no choice but to try to understand “Man the Hunter.”

A ênfase na caça teria moldado não apenas as estruturas sociais, mas também teria influenciado aspectos culturais e cognitivos dos seres humanos. Ou seja, a capacidade dos homens de caçar grandes animais teria sido fundamental para a sobrevivência da espécie humana e teria moldado muitos aspectos das sociedades e das culturas humanas, incluindo aí a divisão de trabalho por gênero. (Laughlin, 1968; Lancaster, 1968)

Entretanto, muitas críticas foram tecidas em torno da simplificação dessas interpretações, onde eram ignorados os papéis das mulheres na obtenção de alimentos, na economia de subsistência, além de reforçar estereótipos de gênero (Vieira, 2021).

E convém destacar que, ainda hoje, a forma como o gênero é vivido induz que ele seja natural e universal, segundo Mary Weismantel (2013, p. 322): “[...] a forma como o gênero é experienciado hoje é homogeneizada, feita parecer um dado natural, e projetada num passado atemporal de homens e mulheres que vivem a vida conforme exigido pelas capacidades genéticas e imperativos reprodutivos considerados universais”³³

Não precisamos ir muito longe também para compreender como são grandes os esforços para situar as mulheres em categorias marginalizadas perante a sociedade, subjugando-as e as subordinando em nome de uma dita condição natural.

Lembre-se que, na primeira metade do século XX, a antropóloga Margaret Mead, ao estudar o determinismo geográfico em três diferentes grupos étnicos na região da Nova Guiné, identificou que na verdade os comportamentos sociais entre estes grupos eram muito diferentes, incidindo questões relativas ao temperamento, onde os papéis de gênero eram distintos e inclusive diferentes dos que eram praticados no dito “mundo ocidental”.

³³ Original em inglês: The way gender is experienced today is homogenized, made to seem a natural given, and projected back into a timeless past of men and women living life as demanded by genetic capacities and reproductive imperatives deemed to be universal

Também no Brasil, as interpretações do registro arqueológico sob o estigma da divisão sexual do trabalho marcada pelo gênero/sexo endossaram a normalização da dominação masculina,

As “origens”, tema nobre dentro da Arqueologia Brasileira, especificamente a origem da divisão sexual do trabalho, foi incorporada nas interpretações sobre o passado, considerando as origens da desigualdade de gênero e o paradigma da universalidade da dominação masculina (visto a partir de uma perspectiva sexual binária): caçadores, homens; coletoras e ceramistas mulheres etc. (Furquim; Jácome, 2019, n.p.)

Na Serra da Capivara, por exemplo, houve um episódio onde, ao identificar um esqueleto em uma escavação, atribuiu-se o sexo feminino a ele, pois não era robusto. Posteriormente, ao analisarem o enxoval funerário, entenderam que se tratava de um indivíduo masculino, pois com ele estavam duas pontas de flecha. (Abujamra, 2023, p. 72)³⁴

Existem diferentes perspectivas para analisar essa situação, mas levanto duas: a atribuição instantânea do sexo masculino devido à presença de um instrumento de caça (no caso a ponta de flecha), situação que se dá por uma perpetuação desse imaginário do “manthe Hunter” e a questão do esqueleto ser feminino, por não ser robusto, em sincronia com os discursos biológicos.

A ideologia sexista perdura até hoje, mas começa a ser denunciada e combatida, como já vimos, nos movimentos feministas. Na arqueologia, as críticas se iniciam no final da década de 1960.

3.3 Da arqueologia de gênero à arqueologia feminista

A arqueologia de gênero tem suas origens associadas à “segunda onda feminista”, muito evidente na década 1960, e, nessa mesma década algumas arqueólogas da Escandinávia começaram a demonstrar em seus trabalhos o papel

³⁴É interessante destacar nessa passagem uma observação sobre a questão da robustez dos corpos. Há um “entendimento” de que corpos mais robustos seriam de machos. Além disso, o esqueleto por possuir uma ponta de flecha foi interpretado como “masculino”. “[...] as mulheres são relegadas às funções reprodutivas, maternas e domésticas, como subalternas, e os homens são valorizados em funções “nobres”: caça, pesca, talha de ferramentas e de armas.” (Pathou-Mathis 2022, p. 20)

ativo das mulheres na pré-história, trabalhando exclusivamente com “o universo feminino” (SENE, 2017, p. 163).

Na década de 1970, na Noruega, as pesquisas da professora e arqueóloga Liv Dommasnes, do University Museum de Bergen, sobre a Idade do Ferro se voltaram para as questões sociais e a divisão sexual do trabalho e, em 1979 foi realizado, também na Noruega, o colóquio “Todos eles eram homens?” promovido pela associação Norwegian Archaeological (Pathou-Mathis 2022, p. 108).

Posteriormente, na década 1980, os trabalhos de Margaret Conkey, Joan M. Gero e Janet Spector se tornaram uma referência para a arqueologia de gênero e é nesse momento que se considera o início das pesquisas de gênero dentro da arqueologia, com a comunicação “Engendering Archaeology”, organizada por Margaret Conkey e Joan Gero em 1998 (Wylie, 1997).

Nesse sentido, foram feitas denúncias, por parte dessas pesquisadoras quanto a escassez de mulheres arqueólogas em campo e em laboratório, quanto ao sistema de representação da imagem do arqueólogo enquanto viril, e também sobre as pesquisas que se orientavam para pressupostos embasados na divisão do trabalho onde “[...] as supostas atividades de valor (produção de ferramentas e de armas, caça e guerra) são atribuídas aos homens” (Pathou-Mathis 2022, p. 109).

Dessa maneira foi-se formando um movimento dentro da arqueologia, inspirado pelas críticas desenvolvidas no feminismo, que questionava (e ainda questiona) a subcategorização das mulheres.

Por exemplo, a filósofa da arqueologia, Alison Wylie ainda na década de 1990 destacou em seu trabalho “The Engendering of Archaeology: Refiguring Feminist Science Studies” o apagamento das mulheres e do gênero na pesquisa arqueológica, destacando como a escolha dos problemas de pesquisa, dos locais e dos períodos muitas vezes ignorava os papéis cruciais desempenhados pelas mulheres.

Nesse sentido, Wylie (1997) apresentou, por meio de dados arquivísticos, arqueológicos e etnográficos que as mulheres tiveram desempenho de ações significativas, mas que foram pouco teorizadas ou até mesmo apagadas. Nesse

caminho ela mostrou a necessidade de se considerar as dinâmicas de gênero para a formulação de explicações do contexto arqueológico.

Em um primeiro momento, as pesquisas de gênero na arqueologia se tornam um método investigativo visando se aprofundar nos papéis desempenhados por mulheres e homens no registro arqueológico do passado, tentando entender como mulheres contribuíram em seus grupos, e como eram as interações sociais, criticando fortemente a atribuição de papéis com base em características sexuais biológicas diretamente relacionadas aos estereótipos de gênero.

Segundo a arqueóloga Sara Nelson (2008):

[...] Arqueologia de Gênero surgiu como uma forma de equilibrar o interesse arqueológico para homens e mulheres ao prestar a mesma atenção às atividades femininas e às masculinas, para demonstrar que o papel das mulheres não é idêntico em todas as culturas e que, portanto, suas ações são de interesse para os estudos comparativos e para ajudar a converter a arqueologia em uma disciplina que se ocupa das pessoas e não somente dos artefatos. (Nelson, 2008, 62)³⁵.

E, de acordo com Danusa Vieira (2021b) as pesquisas logo no início do desenvolvimento da arqueologia de gênero:

[...] continham uma postura crítica ao sexismo e ao androcentrismo na arqueologia comumente se limitavam a apontar o apagamento das mulheres no registro arqueológico, denunciando que o sujeito arqueológico (supostamente) “neutro” se tratava de um homem adulto capaz. (Vieira, 2021b, p. 96)

Entretanto, longe de estarmos em um nível onde já não mais se faz necessária a crítica ao androcentrismo e o apagamento das mulheres, por mais que já tenhamos testemunhado mais de quatro décadas de estudos na temática, me parece que a pauta ainda deve ser lembrada a todo o momento, sob o risco do machismo predominar nas interpretações arqueológicas.

³⁵ Original em espanhol: La arqueología de género surgió como una forma de equilibrar el interés arqueológico hacia hombres y mujeres al prestar la misma atención a las actividades femeninas que a las masculinas, para demostrar que el papel de las mujeres no es idéntico en todas las culturas y que, por tanto, sus acciones resultan de interés para los estudios comparativos y para ayudar a convertir a la arqueología en una disciplina que se ocupa de las personas y no solo de los artefactos

O que não dá para deixar de notar também é que, primeiro na Europa e posteriormente nos Estados Unidos da América, a arqueologia de gênero surge no norte global. As perspectivas europeias e anglo-saxãs influenciaram pungentemente as formas de olhar para o registro arqueológico para além de suas fronteiras.

Sob esse aspecto, Laura Furquim e Camila Jácome (2019) tecem o que segue:

No Brasil, colonialismo, racismo e sexismo são bases de estruturação da sociedade e das classes dominantes, incluindo a classe intelectual e produtora de conhecimento. Conceitos europeus e norte-americanos foram transpostos para as interpretações acerca das populações nativas e tradicionais (quilombolas, ribeirinhos, entre outros), o que resultou no apagamento de devires êmicos em relação às construções de gênero e pessoa. As classificações e periodizações desenvolvidas para explicar a história das Américas se basearam igualmente em parâmetros civilizatórios estrangeiros, resultando na inviabilização étnica dos povos indígenas e africanos na Arqueologia feita sobre períodos anteriores e posteriores à invasão europeia. Termos como “caçadores-coletores”, “Neolítico”, “ceramistas”, “Formativo”, entre outros, vem sendo rediscutidos e substituídos, entre outras razões, por não representarem o *modus operandi* de sociedades nativas da América. Um processo semelhante começa a ocorrer em relação às categorias de gênero. A Arqueologia Brasileira foi constituída sob o paradigma da neutralidade, da construção de fatos inequívocos e da objetividade científica. Neste contexto, nossa produção teria um caráter majoritariamente quantitativo e, muitas vezes, explanatório, uma vez que em um país continental como o Brasil, o acúmulo de dados produzidos ainda seria pequeno. Em função deste modelo de uma arqueologia neutra, somado à necessidade de pesquisa em contextos e sítios ainda desconhecidos e de um cientificismo voltados para a produção de dados numéricos (sítios, escavações, quantitativo de material arqueológico, datações, etc.) a Arqueologia Brasileira se negou, por muito tempo, a incorporar a teoria de gênero, as críticas feministas e queer, como parte de uma agenda de pesquisas. (Furquim; Jácome, 2019 p.258-259)

Ainda é salutar destacar que os primeiros trabalhos realizados no Brasil, sob a perspectiva do gênero, estavam voltados para a questão do dimorfismo sexual, correlacionando diretamente gênero e sexo e muito ancoradas na teoria evolucionista (Furquim; Jácome, 2019, n.p.)

Nesse sentido, falar de uma arqueologia de gênero não necessariamente pressupõe o desenvolvimento de uma arqueologia feminista, segundo Camila Moraes Witches (2018):

[...] embora um número crescente de artigos esteja usando a categoria de gênero, é um desafio entender as reciprocidades e as diferenças entre um enfoque arqueológico que aborda homens e mulheres em uma estrutura conceitual que perpetua os estereótipos e papéis de gênero típicos do imaginário tradicional, de uma abordagem que faz esse movimento considerando uma crítica feminista da ciência, e também uma abordagem interseccional. Nesse sentido, o diálogo com a teoria queer e com as abordagens descoloniais pode ser estimulante (Moraes Witches, 2018, p. 211).

Considero relevante frisar que até esse ponto estamos ainda trabalhando com a binaridade de gênero, ou seja, considerando que os gêneros são dois e que estão associados às genitálias. Entretanto, ainda na década de 1980 a historiadora norte-americana Joan Scott publica o artigo “Gênero: uma categoria útil para análise histórica” (Scott, 1986). Neste trabalho a autora discute as abordagens teóricas sobre o que se entende por gênero e, em seguida, apresenta sua própria definição de gênero.

Para Scott, o gênero baseia-se nas diferenças percebidas entre os sexos e também é uma maneira de sinalizar desigualdades de poder, defendendo a necessidade de desconstrução da oposição binária entre masculino e feminino, da polarização do gênero. (Sene, 2017, p. 163).

Na década de 1990, a influência sobre o gênero na disciplina arqueológica estava mudando para o feminismo da 'terceira onda', decorrente de desenvolvimentos teóricos no pós-estruturalismo e no pós-colonialismo. Desse modo, baseando-se na terceira onda do feminismo, passa a ser rejeitada a ideia de que as vivências das pessoas podem ser reduzidas a uma experiência comum, a uma medida em comum (que seria o essencialismo) e a partir daí passa-se a dar evidência às diferenças, dessa maneira essa arqueologia de gênero manteve uma abordagem construcionista social (Gilchrist, 2009, p.3-4).

Nesse sentido podemos perceber que inicialmente a arqueologia de gênero, por mais que tratasse de evidenciar as mulheres no registro arqueológico, acabava por reforçar os binarismos, sem problematizar de maneira mais marcada as perspectivas que a categoria gênero poderia abarcar como a possibilidade, por exemplo, de inclusão de outros gêneros assim como analisar a construção das feminilidades e das masculinidades.

A questão relativa à atribuição do gênero necessariamente em virtude do sexo foi apresentada em alguns trabalhos considerados de arqueologia de gênero, mas que, não necessariamente, problematizaram as questões da utilização da categoria gênero (Meggers; Evans, 1957; Pessis, 1995; Pessis; Martin, 2005).

Diferentemente do que acontece atualmente no patriarcado da sociedade burguesa, alguns grupos indígenas compartilham o cuidado das crianças, a atenção e a paternidade. No patriarcado a mulher deve provar ao homem que ele é o pai da criança, a mulher deve manter relação somente com um único homem, para garantir a herança (seja genética, seja monetária), a linhagem daquele homem progenitor.

Por outro lado, os Awá, por exemplo, grupo indígena de caçadores-coletores no estado do Maranhão, opera sob a lógica da paternidade múltipla, ou seja, quanto mais espermatozoides a mulher receber, mais pais a criança gerada terá.

Nessa lógica dos Awá, quanto mais pais mais pessoas serão responsáveis pela atenção dessas crianças, essa "paternidade partível" também já foi registrada em outras sociedades na região amazônica (Forline, 1997; Viveiros de Castro, 1992; Erikson, 2002; Rival, 2007; Shapiro, 2009; Hernando, Coelho, 2013)

Partindo dessa outra perspectiva de entender sobre o cuidado de crianças, a descrição apresentada abaixo passa a não fazer tanto sentido quando mudamos nosso olhar:

Tendo os homens que garantir a proteção da comunidade corresponderá às mulheres destinar uma parte maior de seu tempo ao fornecimento desse apoio. A exigência do cuidado das crianças assumido pelas mulheres originará uma especialização na divisão do trabalho por gênero (Pessis; Martin, 2005, p. 21)

Ou seja, a interpretação arqueológica de sociedades nativas do Brasil deveria minimamente seguir prerrogativas que não anulassem diferentes modos de ser e viver no mundo que não estão em consonância com a perspectiva de que mulheres são as únicas responsáveis pelo maternar e cuidar.

E ainda, devemos sempre nos alertar que “A dominação das mulheres seria mais recente e consecutiva à instauração do sistema patriarcal, às vezes estabelecido pela violência, sobretudo pela tomada de poder pelos homens sobre o corpo das mulheres” (Pathou-Mathis 2022, p.28).

Logo, a situação subjugada da condição da mulher não é algo universal, assim como o patriarcado também não é algo natural. Desse modo, cabe às pessoas que trabalham com arqueologia, atentar-se à reprodução de noções que

mantém e cristalizam ideias de submissão e sujeição do corpo da mulher. Por isso a arqueologia de gênero nem sempre pode ser entendida como um instrumento crítico de produção do conhecimento, pois podemos nos deparar com a reprodução de estereótipos sob a premissa de destacar o papel das mulheres.

Nesse sentido, segundo Denise Schann, a arqueologia de gênero é representada pela investigação voltada para a identificação de gênero no passado trazendo a questão da visibilidade feminina, já a arqueologia feminista, por outro lado, está representada principalmente por abordagens teóricas destinadas a criticar a abordagem científica ocidental, situando o gênero no feminismo (Schann, 2018, p. 126).

Segundo Sara Nelson (2008):

A relação entre gênero e sexo foi emprestada de outras ciências sociais. “Gênero” foi a palavra escolhida para expressar as construções sociais masculinas e femininas, e “sexo” foi a palavra utilizada para determinar suas diferenças biológicas. Considerou-se, portanto, que o gênero era um reflexo do sexo: dois sexos, dois gêneros. No entanto, a constatação de que muitas sociedades reconhecem outros gêneros tornou-se comum. As tentativas de identificar arqueologicamente esses outros gêneros se multiplicaram, especialmente na América, onde “dois espíritos” são conhecidos etnograficamente. Outros novos canais para o gênero na arqueologia são a arqueologia da infância, a arqueologia da sexualidade e a abordagem do corpo. Nem todo o trabalho realizado nestas áreas é arqueologia de gênero, mas grande parte está relacionado com ela. A infância pode ser estudada como o período em que o ser humano assimila o papel de gênero que lhe corresponde e as ações e atitudes que o definem. A sexualidade também fornece restos materiais ao arqueólogo. O corpo humano é sexual, por isso a sexualidade desempenha frequentemente um papel na compreensão do gênero, especialmente porque as restrições sexuais aplicadas a homens e mulheres são muitas vezes diferentes³⁶. (Nelson, 2008, 65)

³⁶ Original em espanhol: La relación entre el género y el sexo se tomó prestada de otras ciencias sociales. «Género» era la palabra escogida para expresar las construcciones sociales masculinas y femeninas, y «sexo» la empleada para determinar sus diferencias biológicas. Se consideró, por tanto, que el género era un reflejo del sexo: dos sexos, dos géneros. Sin embargo, La constatación de que muchas sociedades han reconocido otros géneros se ha convertido en un lugar común. Los intentos por identificar arqueológicamente estos otros géneros se han multiplicado, especialmente en América, donde etnográficamente se conocen «dos espíritus». Otros nuevos canales hacia el género en la arqueología son la arqueología de la infancia, la arqueología de la sexualidad y el enfoque corporal. No todo el trabajo que se realiza en estos campos es arqueología de género, pero buena parte del mismo está relacionado con ella. La infancia puede estudiarse como el período en el que los seres humanos asimilan el papel de género que les corresponde y las acciones y actitudes que definen el mismo. La sexualidad también le proporciona restos materiales al arqueólogo. El cuerpo humano es sexuado, por lo que la sexualidad a menudo desempeña un papel en la comprensión del género, especialmente por el hecho de que frecuentemente las restricciones sexuales aplicadas a los hombres y a las mujeres son distintas.

Mediante o exposto, podemos entender que a arqueologia de gênero vai trabalhar com as representações e análises do gênero nos materiais arqueológicos, esses gêneros fazem parte não somente do mundo feminino, mas englobam crianças, homens, pessoas mais velhas, sem necessariamente tecer críticas quanto às reproduções de modos de viver do presente para interpretações do passado.

Uma arqueologia de gênero crítica, baseada nas reflexões feministas vai ainda questionar as hierarquias de poder e estereótipos, levantando questões como os papéis sociais e a divisão do trabalho, além de evidenciar outras pessoas que não somente os homens adultos.

Para uma melhor visualização quanto às convergências e divergências que as arqueologias de gênero e feminista possuem há um artigo muito elucidativo da arqueóloga Dhara Rodrigues Lima, intitulado “Gênero e Arqueologia Feminista: Termos de Diferença e Termos que Aproximam” (Lima, 2020) que pormenoriza a questão da arqueologia de gênero inicial não se ater à um debate político até a politização da produção científica, que se aproxima mais com os debates do feminismo.

Incorporando os debates do campo do feminismo, a arqueologia feminista vê a importância do contexto em que a pesquisa foi realizada (sendo consideradas e analisadas a produção mediante a época, por qual pessoa, instituição, a raça) partindo do pressuposto de que as interpretações sobre o passado (e não apenas sobre o passado) não são fixas e podem ser influenciadas por diferentes perspectivas. Também são interpeladas as desigualdades no campo arqueológico e as próprias estruturas institucionais.

E ainda, questiona-se a binaridade de gênero, a atribuição de gênero estritamente relacionada aos órgãos sexuais e a heterossexualidade compulsória.

3.4 Uma história que ouvi contar

Agora relatarei uma história pessoal, que decidi colocá-la aqui pois é muito pertinente para exemplificar como pensamos e interpretamos nossas fontes arqueológicas sob uma perspectiva ainda muito embasada nas genitálias.

Ouvi essa história quando estava na graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial na Universidade Federal do Vale do São Francisco. Uma professora relatou que, em meados da década de 1990, um grupo indígena (cuja etnia ela não lembrava), foi participar de uma cerimônia festiva no Parque Nacional Serra da Capivara.

Na oportunidade a arqueóloga Niède Guidon, acompanhada de uma equipe de profissionais da arqueologia, levou alguns indígenas a sítios arqueológicos do Parque. Nesse momento, apreciando os registros rupestres, um deles viu o que na arqueologia designamos como antropomorfo, e este estava carregando uma cesta.

Segundo a interpretação da pessoa indígena, aquele antropomorfo se tratava de uma mulher. E eis que surge a consternação das pessoas não indígenas em volta: o antropomorfo em questão possuía o que identificamos ou interpretamos como um pênis.

Como poderia um desenho de uma pessoa com um pênis se tratar de uma mulher?

Na ocasião, o relato dessa história serviu mais para a reflexão de que pessoas não arqueólogas não seriam capazes de realizar interpretações no âmbito da arqueologia, pois era nítido se tratar de um antropomorfo homem (por causa do pênis) e não de uma mulher.

Na época eu problematizei a questão (porém, sem muitos argumentos), no ensino argumentei com o pouco subsídio que tinha, falei das Hijras na Índia, um terceiro gênero que não estava associado ao órgão sexual, mas a uma função social e cultural (Figura 6).

Figura 6: Grupo de Hijras em Bangladesh



Fonte: Matic, 2024, p. 347

Meu argumento, sem muita elaboração, foi veementemente descartado.

Se tiver pênis é homem. Fim.

Mas não, não é fim, porque se você tem acompanhado a leitura deste trabalho até aqui acredito que diversas problematizações já lhe ocorreram. O gênero é uma construção social, assim como os órgãos genitais. Na época eu não consegui argumentar sobre outras possibilidades de gênero, sobre performatividades sociais que extrapolam as genitálias.

Posteriormente ao que relatei li o texto “O arco e o cesto” do livro “A sociedade contra o Estado” (1978) do etnógrafo e antropólogo francês Pierre Clastres, que estudou a cultura do grupo Guaiaquilno Paraguai.

A leitura desse texto me levou de volta à história do antropomorfo com pênis que é uma mulher. Na sociedade Guaiaquil há uma oposição entre dois objetos/instrumentos: o arco e o cesto. É o objeto que vai caracterizar o sujeito e não a genitália.

Os guaiaqui apreendem essa grande oposição, segundo a qual funciona sua sociedade, por meio de um sistema de proibições recíprocas: uma proíbe as mulheres de tocarem o arco dos caçadores; outra impede os homens de manipularem o cesto. De um modo geral, os utensílios e instrumentos são sexualmente neutros, se se pode dizer: o homem e a mulher podem utilizá-los indiferentemente; só o arco e o cesto escapam a essa neutralidade. Esse tabu sobre o contato físico com as insígnias mais evidentes do sexo oposto permite

evitar assim toda transgressão da ordem sócio sexual que regulamenta a vida do grupo. (Clastres, 1978, p. 75)

A regulamentação da vida do grupo se dá pela performance do gênero por meio da utilização dos objetos. Nesse aspecto é interessante destacar que entre os Guaiaquil há uma fluidez no gênero (ou utilização do cesto) que é chamada de panema. Se o homem perde sua habilidade na caça sobre ele lhe recai um pané (ou má sorte, augúrio), ainda podem ser considerados panemas quando um homem se torna viúvo e não se consegue mais se casar ou ainda o homem homossexual (sodomita) (Clastres, 1978).

Para este grupo a performatividade do gênero se dava por meio da utilização de arcos (homens) e cestos (mulheres) independentemente do órgão sexual.

Os sentimentos que cada sexo experimenta com relação ao objeto privilegiado do outro são muito diferentes: um caçador não suportaria a vergonha de transportar um cesto, ao passo que sua esposa temeria tocar seu arco. É que o contato da mulher e do arco é muito mais grave que o do homem e do cesto. Se uma mulher pensasse em pegar um arco, ela atrairia, certamente, sobre seu proprietário o pané, quer dizer, o azar na caça, o que seria desastroso para a economia dos guaiaqui. Quanto ao caçador, o que ele vê e recusa no cesto é precisamente a possível ameaça do que ele teme acima de tudo, o pané. Pois, quando um homem é vítima dessa verdadeira maldição, sendo incapaz de preencher sua função de caçador, perde por isso mesmo a sua própria natureza e a sua substância lhe escapa: obrigado a abandonar um arco doravante inútil, não lhe resta senão renunciar à sua masculinidade e, trágico e resignado, encarrega-se de um cesto. A dura lei dos guaiaqui não lhe deixa alternativa. Os homens só existem como caçadores, e eles mantêm a certeza da sua maneira de ser preservado o seu arco do contato da mulher. Inversamente, se um indivíduo não consegue mais realizar-se como caçador, ele deixa ao mesmo tempo de ser um homem: passando do arco para o cesto, metaforicamente ele se torna uma mulher. Com efeito, a conjunção do homem e do arco não se pode romper sem transformar-se na sua inversa e complementar: aquela da mulher e do cesto. (Clastres, 1978, p. 75, 76)

Muito distante de querer dizer que, aquele grupo que desenhava nos paredões de arenito na Serra da Capivara um ser humano com pênis carregando um cesto compartilhe os mesmos códigos culturais que os Guaiaquil, a possibilidade de entender o gênero para além dos órgãos sexuais descortinou possibilidades interpretativas e me ensinou um novo jeito de olhar.

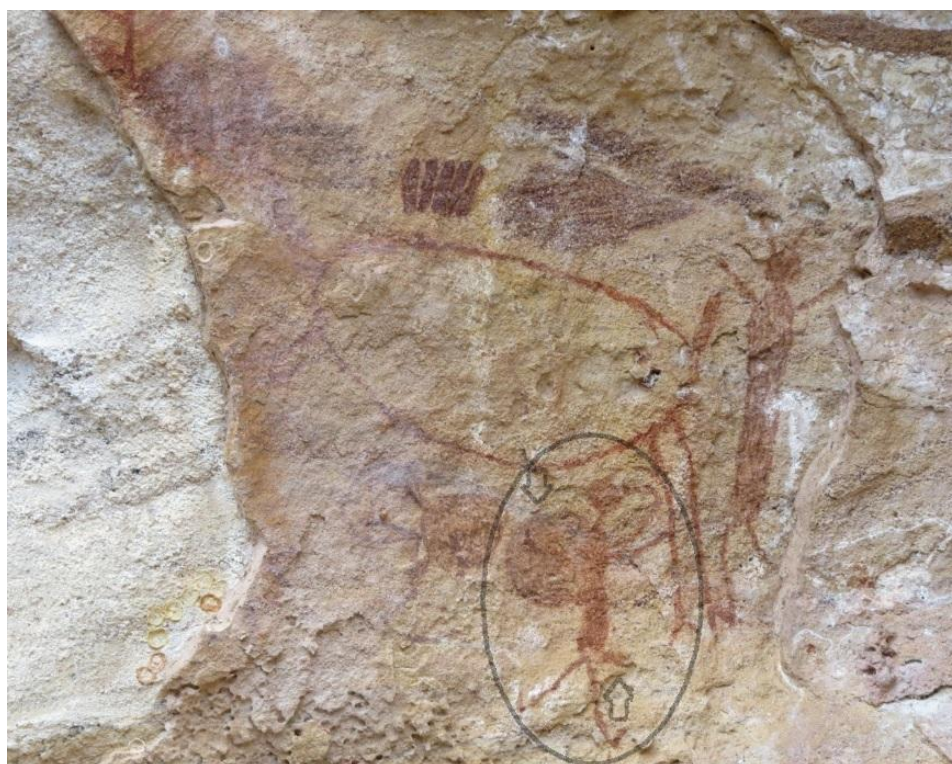
Abaixo apresento a foto da pintura rupestre relatada (Figura 7 e 8). A imagem foi feita pela professora Conceição Lage, especialmente para esta pesquisa:

Figura 7: Antropomorfo com pênis carregando cesto. Parque Nacional Serra da Capivara



Fonte: Foto de Maria Conceição Lage, 2023

Figura 8: Em destaque antropomorfo com pênis carregando cesto (setas para o cesto e para o pênis). Parque Nacional Serra da Capivara



Fonte: Adaptado pela autora, 2023

Pensar no gênero além das genitálias é um primeiro exercício para pensar a desnaturalização do gênero, até porque o gênero é entendido de diferentes maneiras em diferentes sociedades e culturas.

Nesse sentido, podemos falar da criação do gênero e da criação do sexo:

Eu não tenho interesse em negar a realidade do sexo ou do dimorfismo sexual como um processo evolutivo. Porém desejo mostrar, com base em evidência histórica, que quase tudo que se queira dizer sobre sexo – de qualquer forma que o sexo seja compreendido – já contém em si uma reivindicação sobre o gênero. O sexo, tanto no mundo do sexo único como no de dois sexos, é situacional; é explicável apenas dentro do contexto de luta sobre gênero e poder (Laqueur, 2001, p. 23).

Desse modo, segundo Thomas Laqueur (2001), as teorias da diferença sexual tiveram impacto no desenvolvimento do progresso científico e na interpretação de seus resultados, onde a biologia influenciou nos estudos culturais de gênero e em suas interpretações. Ainda segundo esse autor, até o século XVII os limites entre “masculino” e “feminino” estavam nos campos da política e não da biologia.

É verdade que, ao não conseguirmos acessar todos os códigos culturais das sociedades que produziram o material que chamamos de arqueológico, todo tipo de interpretação torna-se possibilidade e não necessariamente uma verdade, mas nos caminhos das possibilidades, vamos levantando diferentes maneiras de interpretar as culturas para além do genitalismo e da heteronormatividade.

Nesse momento gostaria de convidar você que me lê a pensar no genitalismo, segundo Shay Rodriguez e Violet Baudelaire Anzini:

[...] sociedade genitalista, na qual as identidades são definidas pela genitália que as pessoas têm, na qual quem não tem as genitálias não existe, ou resiste nas margens, num limbo. O limbo de vários campos, na educação, no mercado de trabalho, nas relações afetivas e sexuais etc. E é cômico como homem, mulher, macho, fêmea, sexo e pênis são categorias completamente artificiais e historicamente determinadas. (Rodriguez; Baudelaire Anzini, 2021, p. 45)

Nesse sentido é imprescindível que entendamos que nós vivemos em uma sociedade genitalista e, portanto, nos condicionamos a ver as coisas pelas genitálias. Sendo assim, sugiro que, ao trabalharmos com fontes arqueológicas, que

investiguemos a complexidade das relações de gênero e as performatividades que grupos indígenas possuem ou possuíam visando ao menos escapar do lugar comum do gênero.

Para dar um pouco mais de sentido, apresento a seguinte citação:

É um belo dia ensolarado no ano de 2097, alguns arqueólogos escavando um enterramento funerário encontram um esqueleto humano completo, cuja lógica anatômica não se encontra perturbada. Os ossos foram coletados e levados para um laboratório, onde se realizou análises de dimorfismo sexual, e as medidas encontradas no tórax supra orbital, ossos da bacia como a ínfise púbica, maxilar entre outros, indicava que o esqueleto provavelmente teria o que se costuma convencionalmente chamar em nossa sociedade por “pênis”, tendo estas informações construídas após a análise, tais profissionais disseram que tal esqueleto se tratava de um “homem”. Mas não! Aquele era a meu corpo de travesti, de mulher trans, um corpo de uma mulher com pau! Que era morta duplamente; em um primeiro momento, quando deixou seu corpo, e novamente quando seu esqueleto é escavado anos mais tarde e erroneamente tem seu gênero e sua identidade esquecida, invisibilizada e perdida graças à uma pretensa arqueologia binária, biologizante e cis heteronormativa (Anzini, 2021, p. 347)

Ou seja, para nós que nascemos e crescemos em uma cultura genitalista, que entende gênero enquanto sexo, é meio que óbvio e evidente analisar remanescentes ósseos em busca de um dimorfismo sexual, na intenção de fazer um censo, analisar os “sexos” do grupo e as patologias que incidiam em cada uma das pessoas.

Essas análises óbvias tornam-se excludentes quando usamos parâmetros que fazem associações diretas aos ossos e suas performances de gênero, ao assumir a opção pela utilização de uma única forma de configuração social (homem/mulher, heterossexuais) a arqueologia assume a posição de fazedora de narrativas que corroboram a primazia da heterossexualidade e da dualidade de gênero.

Nas sociedades influenciadas pelo sistema de pensamento moderno ocidental, somos todos classificados enquanto homens ou mulheres conforme nossos corpos apresentam genitálias lidas como pênis ou vaginas, únicas duas categorias de gênero legitimadas pelo discurso médico-científico moderno ocidental. O termo trans* (transgênero, transgênera, transexual) tem sido usado para nos descrever, pessoas que não nos identificamos com esse gênero que nos é atribuído (Hartemann, 2019, s.p.)

Nesse sentido, a norma é que aquilo que torna normal e normatiza as situações, a norma é o pensamento moderno. As categorias modernas delineiam as coisas, influenciam as análises. Desse modo devemos entender que essas normas

intrínsecas devem ser rompidas, pois elas sustentam lógicas impostas e seus privilégios. Segundo Jota Mombaça (2016):

Nomear a norma é o primeiro passo rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência, porque a norma é o que não se nomeia, e nisso consiste seu privilégio. A não-marcação é o que garante às posições privilegiadas (normativas) seu princípio de não questionamento, isto é: seu conforto ontológico, sua habilidade de perceber a si como norma e ao mundo como espelho. Em oposição a isso, “o outro” – diagrama de imagens de alteridade que conformam as margens dos projetos identitários dos “sujeitos normais” – é hiper Marcado, incessantemente traduzido pelas analíticas do poder e da racialidade, simultaneamente invisível como sujeito é exposto enquanto objeto. Nomear a norma é devolver essa interpelação e obrigar o normal a confrontar-se consigo próprio, expor os regimes que o sustentam, bagunçar a lógica de seu privilégio, intensificar suas crises e desmontar sua ontologia dominante e controladora (Mombaça, 2016 p.11).

A "norma" aqui se refere a padrões sociais amplamente aceitos e naturalizados, como as ideias dominantes sobre gênero, raça e identidade. O ato de "nomear" implica tornar essas normas visíveis e reconhecê-las como algo construído, não algo natural ou imutável.

Ao questionar e subverter essas normas, podemos reverter as relações de poder estabelecidas, especialmente aquelas que perpetuam a violência de gênero e as estruturas coloniais. Desse modo, "redistribuição desobediente" sugere uma ruptura com as regras estabelecidas e um movimento em direção a um novo entendimento das relações sociais e de poder.

3.5 Arqueologia feminista e arqueologia queer/cuir: Por uma arqueologia desobediente

A arqueologia de gênero pode ser feminista, mas nem toda arqueologia de gênero é feminista. A arqueologia feminista, por ser crítica, analisa todo o contexto associado à construção de determinado conhecimento, entretanto se for um trabalho embasado no feminismo radical³⁷ ele provavelmente será trans excludente e, nesse

³⁷ Segundo Elizabete Rodrigues da Silva: “O Feminismo Radical é uma corrente feminista que se assenta sobre a afirmação de que a raiz da desigualdade social em todas as sociedades até agora existentes tem sido o patriarcado, a dominação do homem sobre a mulher. A Teoria do Patriarcado considera que os homens são os primeiros responsáveis pela opressão feminina e que o patriarcado necessita da diferenciação sexual para se manter como um sistema de poder, fundamentado pela

sentido, outras possibilidades interpretativas serão negligenciadas em detrimento da cisnormatividade e das normas de gênero.

Nesse aspecto destaco uma reflexão de Thiffany Odara (2020):

A desumanização, imposta pela sociedade, estabelece e condiciona a negação de corpos dissidentes em função do modelo binário e cisgenerificado, por isso a luta Transfeminista torna-se um campo teórico e político, fazendo dessa prática uma das alternativas de resistência para não sucumbir, diante de um modelo de gênero engessado, ratificando que a luta transfeminista contribui para as diversas pluralidades de gênero existentes. (Odara, 2020, p. 81).

Pode-se dizer que uma leitura arqueológica que inclua todas as possibilidades de existência é classificada como queer ou cuir. Nesse sentido vejo também a produção arqueológica como produção pedagógica, citando novamente a pedagoga Thiffany Odara (2020) gostaria de te convidar à uma reflexão onde aproximamos a construção científica com a elaboração pedagógica:

A educação deve se caracterizar como instrumento fundamental nos processos de socialização e valorização das diferenças, pois é de grande

explicação de que homens e mulheres seriam em essência diferentes. Para vencer a opressão feminina, as feministas desta corrente defendem que é fundamental, mas não basta apenas, concentrar os esforços na busca das explicações sobre as diferenças entre os sexos e a subordinação da mulher no sistema patriarcal, mas que as mulheres devem se unir na luta contra os homens (argumento criticado e considerado por outras feministas como “guerra dos sexos”), assim como, devem rejeitar o Estado e todas as instituições formais por ser produto do homem e, portanto, de caráter patriarcal. (p. 4) [...] O feminismo radical foi teoricamente o mais inovador, rejeitando definições tradicionais de políticas e teorias, enquanto condenava todas as teorias anteriores como patriarcais. Ao contrário da aproximação marxista, que não se esforçou para incorporar mulheres na estrutura política preexistente, tentou em vez disso mudar toda a nossa percepção de sociedade, e reestruturá-la em termos de um conjunto radicalmente novo de conceitos centrados na mulher. O seu objectivo tem sido formar novas identidades políticas (p. 11) fonte: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias> acessado em 22 de maio de 2024. Porém, segundo Rafaela Cyrino “Não existe, por exemplo, consenso em relação à raiz central da opressão das mulheres. Enquanto Firestone (1976) localiza sua origem na família biológica, Rubin (2017) identifica essa raiz, sobretudo, nos sistemas de parentesco; Millet (1970), na ideologia patriarcal; e Delphy (2013a), na exploração do trabalho doméstico feminino na família patriarcal moderna.” (p. 8) e que no fim de 1970 aparece “[...] um “novo feminismo radical”, portador de uma “crítica feminista à transgeneridade” que rejeita as identidades trans. Esse “novo feminismo radical” (termo utilizado pelas próprias autoras que se identificam com essa “nova” perspectiva) é entendido aqui como uma deriva transfóbica que ocorreu no campo (não homogêneo) do feminismo radical, não abarcando, necessariamente, a sua totalidade. O desenvolvimento dessa crítica levou à nomeação das feministas radicais a ela vinculadas de TERFs (feministas radicais trans-excludentes, segundo a sigla em inglês). Um marco importante na formação dessa crítica foi a publicação, em 1979, do livro *The Transsexual Empire*, de Janice Raymond (1979). Sheila Jeffreys (2014), por exemplo, afirma que esse livro é a base sobre a qual a “crítica feminista à transgeneridade” foi construída e continua a inspirar o pensamento feminista radical. As mulheres deixam, assim, de ser vistas como uma categoria social e passam a ser associadas a um corpo possuidor de útero, ovários, vagina. Nessa perspectiva, para ser incluída na categoria “mulher” e ser sujeito do feminismo, é necessário ter nascido com os atributos biológicos femininos, já que somente eles ensejariam a opressão comum sofrida pelas mulheres (as verdadeiras, as originais, as autênticas). (Cyrino, 2023)

importância trabalhar as pluralidades existentes no âmbito social. Porém, por questões políticas e ideológicas, na maioria das vezes, fecha-se para o diálogo com as diversas formas de existência na sociedade, formatando, excluindo e marginalizando sujeitos e consecutivamente os corpos que estão fora da lógica dita dos “padrões dominantes”, entendidos aqui como “padrões de exclusão social”, baseados na estrutura do racismo sexismo/machismo, heteronormatividade e cisgeneridade (Odara, 2020, p. 90).

Nessa aproximação, a arqueologia pode tomar caminhos úteis à valorização das diferenças, evidenciando pluralidades possíveis ao invés de se fechar nos padrões sociais que promovem exclusão.

Ou seja, a partir do momento que produzimos uma arqueologia que fuja à lógica dos padrões dominantes, nós endossamos uma ciência que não trabalha com exclusões e busca em suas interpretações outros sentidos para a inclusão de diferentes atores e ações sociais:

Para Thomas A. Dowson, uma arqueologia de inspiração queer não deve olhar o passado através das lentes do presente em busca de justificativas históricas e arqueológicas para práticas atuais. No estudo, por exemplo, dos chamados terceiro ou quarto sexos entre os indígenas norte-americanos ou dos hijras indianos, deve-se considerar essas “formas identitárias” a partir da lógica das culturas nas quais se inserem, **e não como formas de “homossexualidade” – taxonomia médico-jurídica ocidental –, sob o risco de se negar a diversidade de identidades sexuais existentes pelo mundo afora nos dias de hoje e ao longo da história da evolução humana** (Dowson, 2000a). Se a crítica feminista desafia a norma sexista e androcêntrica, a crítica queer desafiaria, assim, não somente o sexismo, mas a heteronormatividade e todas as formas normativas corporificadas (e todos os anacronismos correlatos). (Gontijo; Schaan, 2017, p. 58, grifos meus).

Um ponto muito pertinente que destaco da citação acima é uma diferenciação da crítica feminista e da crítica queer. A primeira crítica e desafia as normas androcêntricas e sexistas, a segunda desafia também a heteronormatividade e as normas impostas sobre os corpos (Gontijo; Schaan, 2017, p. 58).

Outra questão interessante que a citação mostra é sobre as diversas identidades que podem ser inseridas nas performances de gênero, desvinculando-se do olhar que associe à sexualidade, não estamos falando de homossexualidade, mas de performar diferentes maneiras de ser que não seja unicamente o binário homem/mulher.

Seria ainda errôneo trabalhar com a hipótese de um terceiro gênero, uma vez que isso seria admitir que o gênero feminino e masculino fossem os primeiros. Sugiro que o melhor caminho seja entender as diferentes identidades de gênero sem

uma hierarquização. Quanto à esta questão a arqueóloga Violet Anzini traz uma importante reflexão:

Outra questão epistemológica que perpassa estes estudos, é por que colocamos outras identidades de gênero como terceira ou quarta, como se homem viesse primeiro e mulher em segundo, e as demais depois, por que criamos estas hierarquias? Seriam estas pirâmides imaginárias construídas pelas etnografias ou seriam elas “êmicas” das sociedades etnografadas? Será que nas sociedades “tradicionais” onde estes terceiros e quartos gêneros são postulados, as pessoas nativas colocam estas identidades como terceira e quarta em suas linguagens nativas, seria este um problema de tradução instituído pela ciência antropológica e arqueológica? (Anzini, 2021, p. 357)

Rompendo com a dicotomia de gênero e assumindo que são possíveis outras identidades, a autora ainda diz que:

[...] sociedades tinham outras categorias de pensamento sobre identidades de gênero e sobre seus corpos, parece que isso tem sido apagado e perdido em nome de uma cis-heterossexualidade branca e compulsória, que primeiro teve sua hegemonia legitimada pelas religiões cristãs e depois pela ciência moderna, e atualmente a maioria das sociedades acreditam que ser homem e ser mulher é algo universal e natural. Parece que a cosmovisão cristã tratou a variabilidade de gênero como um pecado contra a natureza de um deus, e a ciência como uma doença contra a natureza da biologia. (Anzini, 2021, p.355)

Para ilustrar as diversas possibilidades de gênero ela apresenta o quadro que segue (Quadro 1), a fim de detonar reflexões sobre as diversidades de gênero relatadas na atualidade:

Quadro 1: Relação de identidades que não são cis e binárias etnograficamente relatadas

IDENTIDADES DE GÊNERO NÃO BINÁRIAS CONTEMPORÂNEAS		
Identidade	Etnia	Localização Geográfica
Hijra	Hindu	Índia
Calalai		Indonésia
Bugi		
Calabai	Bugi	Indonésia
Two Spirit	Cherokee	Estados Unidos e Canadá
Bissu	Bugi	Indonésia
Winkte Lakota	Sioux	América do Norte
Quariwarmi	Incas	Peru
Travesti	Origem não identificada	América Latina
Māhū	Kanaka Maoli	Hawaii
Fakaleiti	Tonga	Reino de Tonga
Fa'afafine	Samoa	Polinésia

(Anzini, 2021, p. 365)

Além de realizarmos a inclusão de diferentes identidades em nossos estudos arqueológicos, a arqueologia queer sugere também que se revisitem os antigos pressupostos, a fim de mudar nossa perspectiva interpretativa, a exemplo disso posso citar o artigo “As folhas de videiras das Evas da Ilha de Marajó e a (des)construção de narrativas arqueológicas” (Nobre, 2019).

Gosto do exemplo desse artigo pois ele muda o eixo da norma que, na arqueologia brasileira, a interpretação cis heteronormativa é presumida. Segundo o autor do artigo (Nobre, 2019):

Neste artigo se pretende problematizar a ideia de que as tangas cerâmicas da fase marajoara eram objetos usados exclusivamente por mulheres. As tangas despertam a atenção dos pesquisadores desde que os sítios da fase marajoara passaram a ser explorados, ainda no início da década de 1870. E desde então diversos autores dedicaram especial atenção ao seu estudo. Estes estudos têm sido norteados por duas perguntas: por quem e para que as tangas eram usadas e qual era o significado dos seus grafismos? Aqui, se pretende focar, particularmente, em como a Arqueologia tem respondido à primeira pergunta, isto é, por quem e para que as tangas eram usadas, mas, especialmente, nos pressupostos que as associam a pessoas do sexo feminino. Para tanto, a teoria queer, aqui, é utilizada como uma lente analítica, tanto para revisitar os textos em que esta ideia foi construída, quanto para revisitar os dados disponíveis atualmente no que diz respeito aos contextos funerários das tangas. (Nobre, 2019, n.p.)

Vejam a mudança de perspectiva para algo que já foi normatizado: por que a utilização das tangas seria feita somente por pessoas do sexo feminino? Pessoas com pênis não poderiam usar esses adornos?

Desse modo, os estudos queer têm permitido à arqueologia refletir sobre como ela constrói sua definição do “outro” do passado, muitas vezes espelhando valores e conceitos hegemônicos. Nesse contexto, as interpretações cis heteronormativas das sociedades antigas têm sido questionadas, com o objetivo de construir maneiras alternativas de representar o passado, especialmente no que diz respeito a gênero e sexualidade (Nobre, 2019).

Transviadar a arqueologia não envolve escavar à busca de homossexuais, ou de qualquer outro suposto desviante sexual para esse assunto, no passado. Tampouco se preocupa com as origens da homossexualidade. Não é um manifesto para promover a homossexualidade. A teoria queer nos obriga a explorar práticas que abertamente existem em nossas culturas hoje, que existem há muito tempo em todas as culturas, mas são hoje marcadas como desviantes ou excluídas. Transviadar a arqueologia nos permite pensar

o que é muitas vezes o impensável para produzir passados impensados. (Dowsen, 2000, p.165 *apud* Hartemann, 2019, n.p.)

As arqueologias de gênero, feminista e queer foram e são influenciadas por movimentos sociais, e, na arqueologia, essas abordagens proporcionam perspectivas e compreensões críticas e diversas para interpretar o passado da humanidade.

Entre essas abordagens são compartilhadas semelhanças, especialmente no que tange o desafio de quebrar com os valores machistas e patriarcais nas inferências arqueológicas. A arqueologia feminista visa a denúncia das desigualdades sociais na produção científica e ainda mostra que o patriarcado não é algo natural, por mais que tenha sido naturalizado.

A arqueologia queer/cuir se concentra em evitar uma visão restrita do passado, trabalhando não apenas com exemplos de dissidências de gênero do presente e do passado, mas questionando presunções normativas e binárias dos discursos arqueológicos.

Entendo que as perspectivas acima aplicadas à arqueologia formam uma arqueologia desobediente. É necessário que desaprendemos a fazer nossas análises partindo de conceitos pré-estabelecidos e ditos universais e aprendamos a ver o mundo com a teoria para além das cis heteronormatividade.

É o caminho de desaprender para conseguir aprender uma nova forma de ver, entender e incluir. É inserir a problematização de temas que foram subalternizados, colonizados e refletir criticamente caminhos teóricos e metodológicos para a inclusão de identidades dissidentes e de grupos marginalizados pela ciência.

A essa desobediência podemos ainda incluir as normas que nos fazem pensar um passado indígena no Brasil com matrimônios monogâmicos, famílias nucleares e o aborto sendo tema tabu, por exemplo.

Questionar tudo aquilo que nos foi colocado enquanto verdade porque o pensamento hegemônico nos fez acreditar que as coisas são e sempre foram dessa forma. Em uma arqueologia desobediente ousar ainda sugerir que questionamos

inclusive questões como a sedentarização dos seres humanos por meio da agricultura.

O desenvolvimento da agricultura, inclusive, é um tema que está diretamente associado à subjugação do sexo feminino (Engles, 2000). Mas e se a gente visse essa situação por outras perspectivas?

Com relação a esse tema, o texto de Anna Tsing “Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras” (2015) é interessante como um exercício de reflexão sobre as influências de diferentes espécies nas transformações nos modos de viver dos seres humanos. Nesse sentido, a pesquisa da autora mostra que nem sempre as tomadas de decisão das pessoas são conscientes, elas podem ser, por exemplo, influenciadas por outras espécies ou as multiespécies, que influenciaram na mudança das formas de organização social ao longo da história, por exemplo.

Em resumo, questionar o que nos foi colocado como “verdade” ou “certo” caminha, inclusive, na reflexão de que a humanidade não controla totalmente suas próprias tomadas de decisão pois ela depende das relações com o meio, ou seja, “A natureza humana é uma relação entre espécies” (Tsing, 2005, p. 178), nesse sentido a autora propõe o rompimento das fronteiras que foram estabelecidas na dicotomia natureza e cultura, sendo a humanidade parte da natureza.

Por exemplo, nos lugares onde há a convivência familiar, as pessoas passaram a estabelecer suas relações multiespécies, como o forrageamento, ou seja, a busca por recursos alimentares foi predominante. Esta busca por fontes de alimentos também é característica de grupos não muito densos, nômades ou seminômades.

Segundo Anna Tsing, os cereais nos domesticaram, a partir do momento que precisamos nos sedentarizar para poder plantar e colher, desse modo os cereais transformaram nosso modo de viver. Ao sermos domesticados pelos cereais o sedentarismo levou os grupos humanos a se tornarem mais densos, esta seria a derrota histórica do sexo feminino (Tsing, 2005).

As mulheres passam a ter outro papel na sociedade sedentária dominada pelos cereais, agora vistas como reprodutoras, elas passam a ficar mais tempo em

espaços destinados ao privado, lidando com gestações sequenciais para suprimir a demanda por mão de obra nas lavouras. Domestica-se, desse modo, plantas e mulheres.

Segundo Tsing (2005), a relação entre espécies é própria da natureza e a domesticação não seria das plantas, mas sim dos seres humanos, quando pensamos nas transformações proporcionadas por estas relações.

Entre essas relações entre a natureza e as pessoas, traz-se também a questão das monoculturas, ou seja, o cultivo de uma ou poucas culturas vegetais. Essa monocultura especializada pelo sedentarismo vem também como influência de uma monocultura, onde as normas homogeneizantes entram em vigência para ordenamento das pessoas.

Incluindo todos os pontos de intersecção das arqueologias de gênero, feminista e queer, a arqueologia desobediente afronta as normas pré-estabelecidas. Nesse caminho sugiro que outras formas de ver as relações humanas também sejam incorporadas, com o rompimento desta dicotomia cultura x natureza, entendendo que em muitas sociedades não havia essa distinção.

O caminho para uma desobediência da norma não está se formando agora, ele já existe, entretanto acredito que devemos colocar essas premissas em nossas formas de olhar e de criticar o conhecimento produzido, desde as análises de materiais pré-coloniais aos históricos, às bibliografias utilizadas em cursos, ao respeito aos gêneros e às formas de ser e à representação destes.

Abaixo temos duas imagens, ambas de eventos científicos realizados na região Nordeste do Brasil, são ilustrações que mostram que as reflexões críticas quanto à utilização do gênero universal masculino já vêm sendo rompidas, abrindo ainda caminho para questões envoltas inclusive ao binarismo de gênero.

Figura 9: Logomarca da Primeira Semana de Arqueologia da UFPE, evento que é organizado por discentes da graduação e pós graduação em arqueologia da referida Universidade



Fonte: <https://arqueosemanaufpe.wixsite.com/semanadearqueologia/inscricao>

Acesso: 26 abr. 2022

Figura 10: Cartão de divulgação do lançamento do e-book da VI SAB Nordeste



Fonte: <https://sabne2020.hcommons.org/>. Acesso: 26 abr. 2022.

Desse modo, ao fim deste capítulo, gostaria de fazer o convite para a reflexão de que uma arqueologia de gênero, feminista, queer/cuir e desobediente podem ser feitas por pessoas independentes de seu gênero ou orientação sexual, o que precisamos é romper com a bolha reducionista que nos faz enxergar o registro arqueológico somente por meio do *sis(cis)tema*. Se estamos trabalhando com possibilidades interpretativas, que elas não sejam reduzidas à cisnormatividade.

Nessa discussão acho interessante lembrar as questões envolvidas na construção do que é o gênero, onde “[...] não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado” (Butler, 2002, p. 25). É treinar o olhar para divergir do que nos foi (e ainda nos é ensinado) sobre a associação instantânea entre órgão sexual e gênero.

Relembro ainda que os estudos de gênero não são sinônimo de estudos sobre a mulheres, é preciso desconstruir a ideia das divisões que se complementam para podermos pensar em gêneros para além do binário, nessa linha cito Almudena Hernando (2012), que diz:

[...] o conceito de gênero implica sempre uma relação, que se define pela complementaridade das funções sociais entre os dois sexos. Porém em muitos estudos esse conteúdo relacional se perde e o conceito gênero é utilizado como se fosse sinônimo de mulher, ficando os estudos de gênero simplesmente com estudos sobre mulheres ou identidade de gênero com a identidade das mulheres (Hernando, 2012, p. 40)³⁸

Pensarmos a análise do gênero em arqueologia, para além das genitálias, é uma provocação para observarmos os contextos, os complementos, as adições, subtrações. No campo da biologia, as estruturas ósseas podem dizer sobre o sexo do indivíduo estudado, partindo das análises de dismorfismo sexual. A provocação aqui se dá na proposta de ruptura do nosso olhar para o sistema sexo/gênero.

Limitar a análise de gênero ao órgão sexual pode ser uma alternativa rápida e mais simples de interpretação, porém ela incorre no risco de produzirmos uma

³⁸Original em espanhol: “[...] el concepto de género siempre implica una relación, que se define por la complementariedad de funciones sociales entre los dos sexos. Sin embargo, en muchos estudios se pierde ese contenido relacional y se utiliza el concepto de género como si fuera sinónimo de mujer, identificando los estudios de género simplemente con los estudios sobre las mujeres o La identidad de género con La identidad de las mujeres”

arqueologia retrógrada e reducionista. Nesse caminho faço o convite para expandirmos o olhar e entender que objetos, elementos naturais, pinturas e até o que “falta” podem estar falando sobre as possibilidades de ler e interpretar o(s) gênero(s) e suas possibilidades.

4. ARQUEOLOGIA DO MARANHÃO

Neste capítulo faço um breve panorama sobre a arqueologia no Maranhão para chegar até as Estearias, tipologia de sítio arqueológico cujo material trabalhado nesta pesquisa é proveniente. Para tanto foi feito um levantamento bibliográfico e de outras fontes como as Fichas de Cadastro de Sítios Arqueológicos.

Pensando nas pessoas que fizeram as coisas que estudei, apresento ainda o cenário indígena no estado, discutindo com fontes como o mapa de Curt Nimuendaju e com os dados do IBGE.

4.1 Maranhão: pouco se sabe do muito que aconteceu

Seria o estado brasileiro do Maranhão um vazio arqueológico? A resposta óbvia é que não, entretanto quando comparamos quantitativamente os sítios arqueológicos identificados nos estados vizinhos, temos a impressão de que, arqueologicamente falando, pouco aconteceu no Maranhão.

A afirmação acima é uma falácia, mas em termos numéricos, a arqueologia maranhense não apresenta a mesma robustez de outros estados fronteiriços como Pará e Piauí.

Pra mim, que trabalho na Superintendência do IPHAN no Maranhão, alguns aspectos arqueológicos me são familiares, pois atuo no estado, entretanto estes são pouco divulgados e por poucas pessoas, digo isso a partir de minha experiência própria e de percepções das pessoas que trabalham com arqueologia no Brasil. Fazendo um exercício de rememoração, me é nula a lembrança de ter estudado, na graduação, as especificidades arqueológicas do Maranhão, mesmo quando o foco foram os contextos arqueológicos do Nordeste.

Segundo o arqueólogo Deusdedit Leite Filho, as pesquisas até então realizadas no Maranhão, evidenciam a diversidade e a profusão do patrimônio arqueológico no estado (Leite Filho, 2010). Até o momento, temos em curso apenas

dois projetos de pesquisa acadêmica, entretanto nas pesquisas no âmbito do licenciamento ambiental, tivemos o protocolo de mais de 144 FCAs³⁹ que culminaram, até o momento, em 71 projetos de pesquisa⁴⁰.

A maior parte das informações que possuímos hoje advém das pesquisas da chamada arqueologia preventiva, não existe no Maranhão o curso de graduação ou pós-graduação em arqueologia, entretanto existem “núcleos” de pesquisa que desenvolvem trabalhos na área.

Dentre as pesquisas que são desenvolvidas, posso citar o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) que por meio de recursos próprios e com parcerias, vem realizando projetos de cadastramento e recadastramento de sítios arqueológicos no Maranhão, além do mapeamento em áreas relacionadas à diáspora africana, como é o caso da pesquisa realizada em Alcântara⁴¹.

Ao sul do estado temos, na Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL), o Centro de Pesquisa em Arqueologia e História Timbira (CPAHT), que foi inaugurado em 2015, inicialmente ligado ao Núcleo de Estudos Indígenas (NEAI). O CPAHT funciona como museu e também como Instituição de Guarda e Pesquisa.

Na capital São Luís há dois importantes locais de pesquisa, o Laboratório de Arqueologia da Universidade Federal do Maranhão (LARQ UFMA) inaugurado em 2014, sendo o primeiro laboratório de arqueologia de uma universidade maranhense (Navarro, 2022) e o Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão, que funciona desde 2002. Há também o Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da UFMA, curso interdisciplinar focado para questões das humanidades, onde já foram realizadas pesquisas de interesse arqueológico.

³⁹ A Ficha de Caracterização de Atividade (FCA) é documento que dá início aos trâmites do licenciamento ambiental dentro do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Iphan.

⁴⁰ Dado obtido em 13 de novembro de 2024.

⁴¹ Os processos do Iphan são públicos e podem ser acessados por meio da plataforma SEI. Dentre os processos citados temos o 01494.000250/2023-01 (PA 2023 ID8718 Projeto Sabedoria popular, turismo e Arqueologia diáspora Africana - Alcântara) e o 01494.000206/2022-10 (P.A. 2022 - Projeto de Cadastramento, Recadastramento e Sinalização de 45 sítios arqueológicos no MA)

Mas as pesquisas arqueológicas se iniciaram, no Maranhão, muito antes dos anos 2000. Antes mesmo de ser um trabalho arqueológico, os relatos de cronistas e viajantes, dos séculos XVII e XVIII, podem oferecer pistas (sob muita parcimônia) sobre as pessoas que habitavam a região.

Por exemplo, na obra "História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças", datada de 1616, Claude d'Abbeville, (capuchinho francês) descreve as 27 aldeias tupinambá que existiam na ilha. Nessas descrições seiscentistas, podemos entender como estavam distribuídas essas aldeias e como se deram as relações entre europeus e indígenas (D'Abbeville, 2002).

Entender essa distribuição espacial ajuda a pensar a arqueologia da Ilha de São Luís⁴², por exemplo. Atualmente temos registrados na ilha 60 sítios arqueológicos⁴³, não se sabe se já foram identificadas todas as 27 aldeias, entretanto a arqueologia vem oferecendo pistas para entender melhor como se deu o uso e a ocupação desse território pelos povos originários. Tidos como os primeiros habitantes da região, os tupinambás deixaram marcas significativas na cultura material, evidenciando a prática da pesca e a produção de cerâmica.

As tipologias de sítios arqueológicos no Maranhão também são muito variadas, na região litorânea temos sítios cerâmicos de superfície e subsuperfície (com baixa profundidade), sambaquis, camboas e sítios históricos.

Ao sul e a leste do Maranhão temos sítios lito-cerâmicos superficiais e em subsuperfície e gravuras rupestres em aparatos areníticos (Rocha, 2016) e até então somente dois sítios de pintura rupestre identificados no estado: Caverna Élide e Casa de Pedra, ambos no município de São Domingos do Maranhão⁴⁴.

⁴²A Ilha de São Luís ou Upaon Açu é composta atualmente por quatro municípios: São Luís, São José de Ribamar, Paço do Lumiar e Raposa.

⁴³Esses números correspondem aos sítios que estão formalmente cadastrados ou no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA) ou no Sistema Integrado de Conhecimento e Gestão (SICG). Entretanto existem mais sítios arqueológicos que estão passando por cadastro e/ou recadastramento. Informações de 13 de novembro de 2024.

⁴⁴Estes dois sítios ainda não estão formalmente cadastrados.

Na Baixada Maranhense temos as estearias, tipologia que será melhor descrita em breve, além de outros sítios pré-coloniais.

No início do século XX, o naturalista e geógrafo Raimundo Lopes identificou sítios arqueológicos na costa do Maranhão e na Baixada Maranhense, suas pesquisas estavam relacionadas ao início das investigações realizadas por museus, como por exemplo, o Museu Paulista em São Paulo, o Museu Paraense Emílio Goeldi em Belém e o Museu Nacional no Rio de Janeiro (Machado et al., 1991).

Também no início do século passado, o etnógrafo alemão Curt Nimuendajú, escreveu em uma carta, a descrição de um sambaqui que ele encontrou ao acaso na Ilha de São Luís, o sambaqui da Maiobinha, anteriormente identificado por Raimundo Lopes:

[...] só tinha uma vaga lembrança que Lopes mencionava este sambaqui no seu trabalho sobre as estearias. Resultado: consegui num só sítio um monte de cacos pintados provenientes de uma igaçaba. O velho que descobriu ela teve a péssima lembrança de soltar diversos “Diabos” quando tirou-a do buraco. Consequência: o dinheiro virou todo em obra de 1 quilo de pó amarelo, e o velho, justamente indignado com esta transformação, vingou-se na igaçaba bem vingado, quebrando-a bem miudinha. Mesmo assim achei muito interessantes ornamentos naqueles cacos. Consistem de labirintos e volutas de linhas e pontinhos de tinta preta sobre fundo de esmalte branco, e barras vermelhas. Arrumei mais três instrumentos de pedra. Estas coisas foram encontradas na beira do dito sambaqui. A louça que se acha misturada com os conchílios é quase toda lisa e, quando enfeitada, os ornamentos são gravados. Disseram-me que foram encontradas outras igaçabas lisas e sem pintura dentro do próprio sambaqui. Todas as igaçabas aí encontradas serviram para enterro secundário: aquela da qual eu trouxe os fragmentos podia ter tido uns 60 cm de diâmetro no máximo. (Nimuendaju, 2000, p.118)

É interessante observar que, no relato de Curt Nimuendajú, a “botija de ouro”⁴⁵ que no caso é uma igaçaba com dinheiro, já estava no discurso das pessoas que tiveram contato com o material arqueológico, adicionando um valor místico e monetário às coisas arqueológicas.

⁴⁵ A botija de ouro é comumente citada quando pessoas não arqueólogas se deparam com materiais arqueológicos ou com profissionais da arqueologia. Várias vezes em campo já me perguntaram se eu havia achado a botija, outras vezes me foram contadas histórias de pessoas que encontraram a botija, mas que o ouro desapareceu e a pessoa continuou pobre. A história parece possuir um padrão, as pessoas na ânsia de encontrar a botija e a botija na ânsia de escapar dessas pessoas.

Também no início do século passado, outros naturalistas realizaram registros que nos ajudam a entender a ocupação de grupos pretéritos no território que hoje chamamos de Maranhão, como por exemplo “[...] as descobertas de Agenor A. de Miranda, que noticiou a existência de sambaquis na costa de Tutoya” (Bandeira, 2013, p. 35) ou ainda as investigações de João Braulino de Carvalho que trabalhou com Antônio Lopes, irmão de Raimundo Lopes, na coleta de materiais arqueológicos.

Muito antes de o licenciamento ambiental existir, Agenor Miranda, em 1915, ao inspecionar as linhas telegráficas na porção costeira do estado, relatou:

Fizemos uma excavação e vimos camadas compactas de cascalho. Informaramme diversos moradores de aquém, que teem encontrado muitos ossos que parecem ser dos Tapuyas, e que enterram novamente esses ossos, mas como não havia quem nos pudesse informar precisamente, regressámos, pedindoeu aos nossos informantes que me mandassem achados quando de outra feita o fizessem (Sampaio, 1931, p. 60).

Publicações como “Uma Região Tropical” (1916) e a “A civilização Lacustre do Brasil” (1924) ambas de autoria de Raimundo Lopes e outras pesquisas feitas por pessoas não arqueólogas que atuaram no Maranhão nos ajudam a entender a dispersão dos grupos originários e suas manifestações culturais por meio de suas coisas, nos auxilia ainda a vislumbrar áreas de potencial arqueológico que foram “sumindo” com a expansão urbana.

O Sambaqui do Pindaí⁴⁶ é um exemplo disso, tombado pelo Iphan em 1940, é protegido pelo Decreto-Lei nº 25 de 1937 e posteriormente pela Lei nº 3924 de 1961, entretanto toda essa proteção legal não foi capaz de defender esse bem cultural. Atualmente temos apenas resquícios do que foi esse sítio e a compreensão do mesmo se dá por meio do auxílio de obras que foram elaboradas no início do século passado.

⁴⁶Sambaqui do Pindaí -Tombado em 1940, situa-se entre os quilômetros 22 e 23 da rodovia que liga as cidades de São Luís e São José de Ribamar, na Região Metropolitana de São Luís, capital do Estado. É uma jazida de grande importância por ser uma das primeiras do gênero na região e apresenta abundância de vestígios de índios extintos. Em 1927, foram encontrados fragmentos de cerâmica que estão expostos no Museu Nacional, no Rio de Janeiro. Fonte: Página - IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

A institucionalização das pesquisas no estado se deu com a criação do Instituto de Historia e Geographia do Maranhão, em 1925 (Bandeira, 2013, p. 33). Posteriormente, o Museu Paraense Emílio Goeldi em Belém, por meio do pesquisador Mário Ferreira Simões, que já estudava os sambaquis no Pará, passou a realizar pesquisas arqueológicas com métodos e técnicas próprias da arqueologia.

As pesquisas realizadas por Mário Ferreira Simões, através do Programa Nacional de Pesquisa Arqueológica na Bacia Amazônica a (PRONAPABA) iniciaram-se na década de 1970 e deram:

[...] ênfase a vários sambaquis, muito danificados pela exploração de cal e pela ação antrópica, devido ao adensamento populacional da ilha. Simões teceu grandes contribuições para os estudos arqueológicos da época no Maranhão, por exemplo a filiação entre a cerâmica local e Tradição Regional Mina, definida durante o PRONAPA, que inicialmente fora descrita para o estado do Pará. Estes estudos puderam, assim, estabelecer uma ocupação de pescadores, coletores e caçadores e ceramistas no litoral maranhense. (Bandeira, 2013, *apud* Santos, 2021, p. 22)

Em 1989, Olavo Correia Lima e Olir Correia Lima Aroso publicam o livro “Pré-história Maranhense”. Os dois pesquisadores fizeram uma revisão da ocupação humana na América e utilizaram o contexto arqueológico do Maranhão para inferir sobre possíveis populações que habitaram a área, nesse ínterim foram apresentados os *Homo sapiens stearensis* e o *Homo sapiens maiobinensis*, o primeiro relacionado às Estearias e o segundo relacionado aos Sambaquis.

A atribuição de uma especificidade de homínídeo para cada tipologia de sítio arqueológico em linhas gerais foi a tentativa dos autores indicarem quais os grupos indígenas eram responsáveis pela construção e habitação desses locais que hoje chamamos de sítio arqueológico.

Segundo Desusdédit Filho (1998), no Maranhão, embora haja informações dispersas sobre a presença de diferentes assentamentos pré-coloniais, não foram encontrados vestígios de grafismos rupestres nas áreas litorâneas ou em regiões com pequena variação de altitude em relação ao nível do mar, especialmente devido às condições geomorfológicas, mas a centro-sul do estado, há formações calcárias e areníticas com evidências de registros em rocha.

O panorama atual da arqueologia maranhense apresenta alguns conflitos, no Iphan possuímos uma base de dados com sítios arqueológicos que não estão, necessariamente, cadastrados no CNSA ou no SICG, pois precisam passar por revisão de informações, incluindo a existência ou não deles.

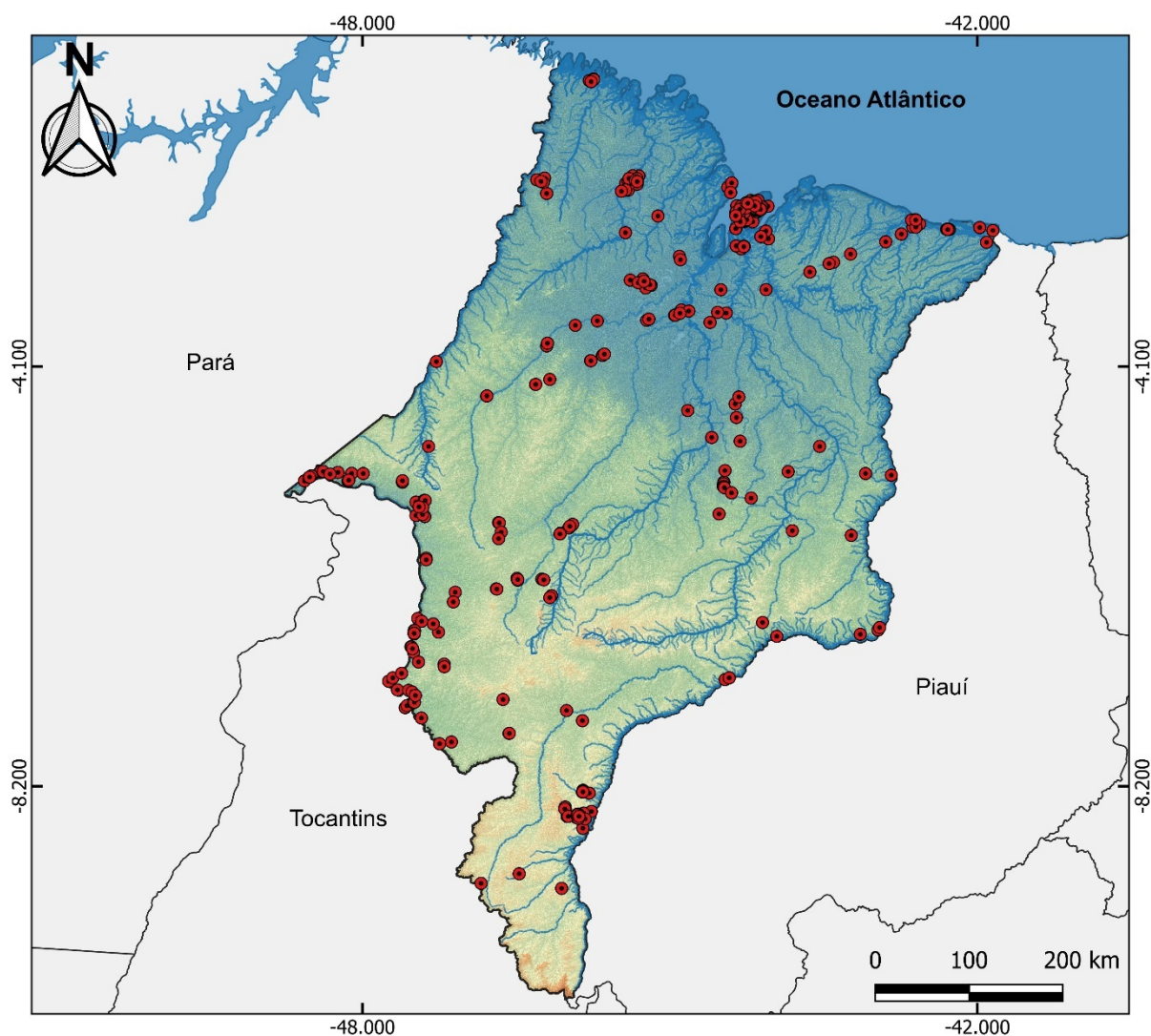
Algumas informações contrastadas com os trabalhos de campo mostraram que o banco de dados que possuímos apresenta, por um lado, sítios que não existem⁴⁷ e por outro lado, há a inserção dos sítios arqueológicos identificados a partir de 2019⁴⁸.

Abaixo apresento um mapa elaborado para este trabalho (Figura 11), com os sítios arqueológicos identificados no Maranhão. Alguns sítios ainda não estão com seus dados disponibilizados, pois ainda passam por revisão. Mas o que posso adiantar é: o Maranhão não é um vazio arqueológico.

Figura 11: Mapa com a distribuição dos sítios arqueológicos no Maranhão.

⁴⁷ A não existência de alguns sítios pode ser explicada a partir de algumas hipóteses: 1) Estes sítios já existiram, mas foram destruídos; 2) As coordenadas estão erradas; 3) As coordenadas estão em um datum que não identificamos; 4) Pode ter ocorrido erro de interpretação da pessoa que cadastrou o sítio.

⁴⁸ Com a posse de novas servidoras, em 2019, o banco de dados dos sítios arqueológicos passou a ser acompanhado e revisado constantemente. Além dos trabalhos de campo do corpo técnico da Superintendência do Iphan no Maranhão, também foram e estão sendo realizadas pesquisas, por meio de Planos de Ação (PA) e Termos de Ajustamento de Conduta (TAC) que visam cadastrar e recadastrar os sítios arqueológicos do estado. Além disso, por meio da arqueologia preventiva, novos sítios são identificados, especialmente na Ilha de São Luís, onde acontece o maior volume de processos relacionados ao Licenciamento Ambiental.

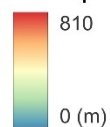


Legenda

● Sítios Arqueológicos

— Hidrografia

Hipsometria



Fontes: ANA, 2017; IBGE, 2021; IPHAN, 2024
Sistema de Coordenadas Geográficas
Sirgas 2000
Adaptado por: Francisco Matos
Julho, 2024

Fontes: ANA, 2017; IBGE, 2021; IPHAN, 2024 – Elaboração: Francisco Matos, 2024.

4.2 Falamos de quem quando falamos de Arqueologia Pré-Colonial?

Quantas vezes, nós, na arqueologia, olhamos para as coisas e vemos só coisas? Quantos são os trabalhos que analisam peças conforme sua fabricação, descrevendo seus aspectos elaborados, inferindo sobre seus possíveis usos, mas sem registrar a possível existência de uma ou mais pessoas ou ainda um grupo como responsáveis pela fabricação dessas peças?

Pensando no recorte temporal dos materiais que trabalho nesta pesquisa, trabalho com uma materialidade relacionada aos povos autóctones, que se convencionou chamar de “arqueologia pré-colonial”, ou seja, aquela relacionada aos grupos indígenas que viviam nesse território, conhecido hoje como Brasil, antes da invasão europeia.

Qual é o papel da arqueologia quando não se discute as possíveis autorias das coisas estudadas? Onde a arqueologia fica, quando se isenta de tratar das questões indígenas, especialmente quando se trabalha com materialidades deixadas por antigos grupos indígenas? Qual é o nosso papel quanto ao respeito e reconhecimento dos povos indígenas?

Essa quantidade de perguntas eu trago para a reflexão, para detonar a análise do quanto a arqueologia já poderia ter avançado para ajudar a construir uma opinião pública mais respeitosa quanto aos grupos indígenas, reconhecendo a antiga presença destes nesse extenso território chamado Brasil.

Não que a arqueologia tenha se absterido de fazer associação da cultura material com grupos étnicos, segundo Alencar Amaral e Rosemary Cardoso:

Os relatórios produzidos durante a vigência do PRONAPA demonstram que os pesquisadores amalgamaram em uma única classe, um conjunto de grupos étnicos que habitavam a zona litorânea, desde o norte ao sul do país. Através de características muito gerais da cerâmica, integrou-se diferentes grupos étnicos, que até onde se sabia, só compartilhavam de uma mesma produção material. (Amaral; Cardoso, 2023, s.p.)

Ou seja, na busca de uma autoria para os materiais arqueológicos, mas na dificuldade de acessar quais eram esses grupos, qual seu tronco linguístico, foram

sendo criadas tradições arqueológicas para agrupar as semelhanças evidenciadas na cultura material e na dispersão geográfica.

Entretanto, essa atribuição generalizada é baseada na ideia de uma norma cultural, onde as semelhanças materiais versam sobre uma mesma identidade cultural, linguística e étnica, segundo Amaral e Cardoso (2023, s.n), essa premissa restringe a possibilidade de grupos diferentes, em lugares diferentes, fazer um mesmo tipo de cultura material e, caso identificado semelhanças (mesmo em sítios distantes geograficamente) obrigatoriamente era realizada uma associação que limitava a um mesmo tipo de comportamento.

Desse modo, a atribuição cultural aos materiais arqueológicos passou a ser criticadas por causa das generalizações e associações instantâneas entre a materialidade e identidade cultural.

Entretanto, por medo de generalizar, não podemos deixar de levantar possibilidades. Afinal, alguém fez esses materiais (que hoje são arqueológicos), acredito que devemos ao menos indagar a autoria desses objetos, pois o silêncio acadêmico pode corroborar as ausências. Quando aventamos possibilidades de atribuição cultural, além de inserir as pessoas nesse processo analítico e interpretativo, ajudamos também a desmontar ideias como a do Marco Temporal.

Mas eis o desafio, por não possuímos os códigos culturais das pessoas que fizeram os materiais que estudamos, nós buscamos associações entre as particularidades, mas ao invés de realizarmos uma associação direta a um determinado aspecto cultural com um determinado grupo, podemos levantar hipóteses interpretativas que associam semelhanças a possibilidades, admitindo que a arqueologia é sobre possibilidades e que, talvez, nós nunca vamos descobrir determinadas realidades.

Segundo o linguista Aryon Dall'Igna Rodrigues, na estimativa feita em 1992, sobre a diversidade linguística dos grupos indígenas, quando da chegada europeia, apresentada em 1992 na Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, era de 1,2 mil diferentes línguas faladas em nosso atual território (Rodrigues, 2005, p. 35).

Entretanto, segundo os dados do censo demográfico realizado em 2010, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), foi registrada a existência de 274 línguas indígenas, de 305 diferentes etnias⁴⁹. Segundo Rodrigues, essa perda de línguas reflete a perda da diversidade cultural provocada pela colonização, o que evidencia um processo:

[...] extremamente violento e continuado, o qual ainda perdura, não tendo sido interrompido nem com a independência política do país no início do século XIX, nem com a instauração do regime republicano no final desse mesmo século, nem ainda com a promulgação da “Constituição Cidadã” de 1988. (Rodrigues, 2005, p. 36)

Na pesquisa realizada por Curt Nimuendajú, na primeira metade do século XX, que resultou no seu famoso mapa etno-histórico, pode-se observar no Maranhão 45 nações indígenas, sendo 18 falantes de línguas do tronco Jê, 7 de línguas do tronco Tupi e 18 não identificadas.

Abaixo, no quadro elaborado por Santos (2021) (Quadro 2) pode-se observar quais os grupos identificados por Curt Nimuendajú no Maranhão e sua associação linguística:

Quadro 2: Grupos indígenas no maranhão e sua filiação linguística

Nomes	Períodos de ocupação	Filiação Linguística
Amanayé	1760 -1815 - 1820 - 1854	Tupi
Guajajara	1601 - 1800- 1871	Tupi
Tembé	1872 - 1914	Tupi
Guajá		Tupi
Tobajara	1601	Tupi
Tupinambá	1560 - 1700	Tupi
Urubú		Tupi
Pukópye		Jê
Akwe-Savante		Jê
Pobzé	1862	Jê
Krepúmkateyé		Jê
Krikatí	1930	Jê
Kenkateye	1913	Jê
Akroá	1771 - 1772	Jê
Krêyé	1848 - 1825 - 1872	Jê
Apányekra		Jê
Krahó	1808 - 1825	Jê
Ramkókamekra		Jê
Cákamekra	1900	Jê
Kanakateyé	1814	Jê

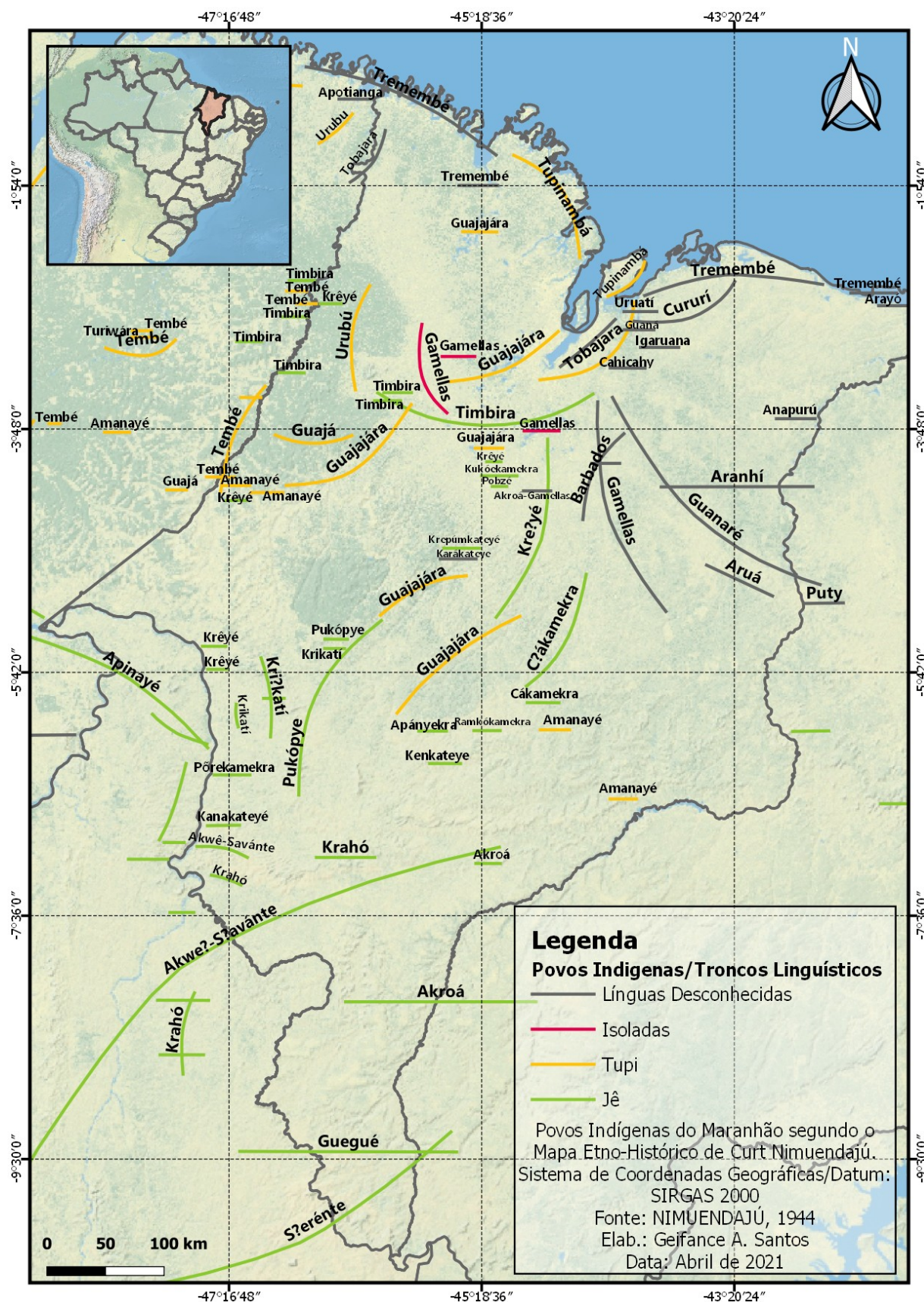
⁴⁹ Fonte: [Brasil registra 274 línguas indígenas diferentes faladas por 305 etnias — Fundação Nacional dos Povos Indígenas](#)

Põrekamekra	1815	Jê
Timbira	1819 - 1820 - 1862 - 1900	Jê
Kukóekamekra		Jê
Serénte		Jê
Guegué	1765	Jê
Tremembé	1601 - 1701 - 1800 - 1801	Línguas Desconhecidas
Karákateye	1851	Línguas Desconhecidas
Arayó	1750	Línguas Desconhecidas
Igaruana	1646	Línguas Desconhecidas
Cahicahy	1601	Línguas Desconhecidas
Coroatá		Línguas Desconhecidas
Gamellas	1715- 1858	Línguas Desconhecidas
Guanaré	1719 - 1726	Línguas Desconhecidas
Barbados	1701 - 1800	Línguas Desconhecidas
Guaxiná	1601 - 1700	Línguas Desconhecidas
Aranhí	1716-1734	Línguas Desconhecidas
Anapurú	1679 - 1734	Línguas Desconhecidas
Aruá	1726	Línguas Desconhecidas
Tobajára	1613	Línguas Desconhecidas
Cururí	1601 - 1700	Línguas Desconhecidas
Uruatí	1648	Línguas Desconhecidas
Guaná	1694	Línguas Desconhecidas
Akroá-Gamellas	1701 - 1800	Línguas Desconhecidas
Gamellas	1701 - 1800 - 1820- 1920	Isoladas

Fonte: Santos, 2021, p. 73 - adaptado de Nimuendajú (1944).

Segue abaixo (Figura 12), o mapa de dispersão espacial dos grupos indígenas, elaborado por Curt Nimuendajú e adaptado por Santos (2021), o qual mostra a distribuição desses grupos no estado do Maranhão na época:

Figura 12: Recorte do mapa de Curt Nimuendajú.



Fonte: Santos, 2021, p. 74 – adaptado de Nimuendajú (1944).

Entretanto, devido ao tempo em que se passou, desde a datação mais recente, relacionada aos grupos que habitavam as estearias e a época em que Curt Nimuendajú fez sua pesquisa, que resultou no mapa acima, pode-se dizer que não necessariamente os grupos ali registrados na região da Baixada Maranhense eram os mesmos que moraram nas Estearias.

Atualmente, conforme o Censo de 2022 do IBGE, o Maranhão tem a terceira maior população indígena do Nordeste, sendo o estado da Bahia o primeiro e o estado de Pernambuco o segundo. A população indígena no Maranhão está assim distribuída (Tabela 1):

Tabela 1: Panorama da atual população indígena do Maranhão

Fonte: [Panorama do Censo 2022](#) – adaptado pela autora

Terra Indígena	Etnia	Tronco Linguístico	População (2022)
Arariboia	Guajá, Tenetehara	Tupi-Guarani	10.158
Alto rio Guamá	Awa Guajá, Ka'apor e Tembê	Tupi-Guarani	1.926
Awá	Guajá	Tupi-Guarani	113
Governador	Tenetehara, Gavião Pukobiê	Tupi-Guarani Macro-jê	1.352
Krikati	Krikati	Macro-jê	1.278
Geralda Toco Preto	Timbira Krepumkateyê	Macro-jê	150
Cana Brava/Guajajara	Tenetehara	Tupi-Guarani	5.552
Kanela	Canela Ramkokamekrá	Macro-jê	2.547
Krenyê	Timbira Krenyê	Macro-jê	83
Porquinhos	Canela Apanyekrá	Macro-jê	868
Rodeador	Tenetehara	Tupi-Guarani	574
Caru	Tenetehara, Guajá	Tupi-Guarani	761
Rio Pindaré	Tenetehara	Tupi-Guarani	1.258
Alto Turiaçu	Ka'apor, Guajá, Tembê	Tupi-Guarani	4.168
Bacurizinho	Tenetehara	Tupi-Guarani	95
Morro Branco	Tenetehara	Tupi-Guarani	966
Lagoa Comprida,	Tenetehara	Tupi-Guarani	1.298
Urucu/Juruá	Tenetehara	Tupi-Guarani	1.037

A Terra Indígena Araribóia é a mais populosa do Maranhão, e compreende, ao todo, seis municípios: Amarante do Maranhão, Arame, Bom Jesus das Selvas, Buriticupu, Grajaú e Santa Luzia (MA).

O que podemos ver, a partir das informações acima apresentadas, é que o estado do Maranhão é terra indígena, atualmente ocupada por diferentes etnias. Se no presente temos essa diversidade cultural, imagino que no passado, sem tantas opressões e políticas de extermínio, os grupos indígenas poderiam ter sido mais e mais diversos.

Essa diversidade de grupos indígenas ocupando o espaço que hoje chamamos de Maranhão, pode ser identificada através de estudos arqueológicos, que possibilitam um mapeamento dessa pluralidade, identificadas por meio da cultura material, das coisas deixadas por elas.

No caminho de tentar entender quem foram as pessoas que construíram as palafitas, que hoje chamamos de Estearias, moraram nelas e fizeram os materiais que hoje estudo, fui buscar em diferentes fontes pistas para aventar possibilidades. Essas pistas tratam-se de etnografias, relatos históricos e de estudos sobre sítios arqueológicos tipo estearias e investigações sobre a tipologia estatueta. Essas informações serão apresentadas no tópico a seguir e no próximo capítulo.

4.3 As Aldeias Lacustres

As Estearias são o que hoje conhecemos por palafitas. As palafitas são identificadas em diferentes locais do Brasil, da América do Sul e do mundo. Segundo Robert Lowie, em seu artigo “The Tropical Forests: An Introduction” de 1948, a região das Guianas e seus arredores é onde mais foram identificadas este tipo de moradia, relacionadas a variados grupos étnicos.

Ainda sobre as palafitas, no continente americano:

[...] moradias sobre palafitas são comuns até os dias de hoje. A maioria está localizada na Amazônia e estão situadas em áreas ribeirinhas ou várzeas de florestas tropicais. Este tipo de moradia, que obedece a variação das marés, é uma forma eficaz de

adaptação ecológica devido à fartura de peixes nessas áreas, bem como à boa locomoção através de lanchas. (Navarro, 2022, p. 89)

De palafitas a aldeias lacustres, as moradias palafíticas pré-coloniais identificadas no Maranhão são:

[...] antigas moradias construídas sobre troncos de madeira, o que, em paralelo contemporâneo, podemos chamar de palafitas. A região onde estão localizadas chama-se Baixada Maranhense, localizada na Amazônia oriental, a 200 quilômetros a sudoeste da atual capital do estado do Maranhão, São Luís.” (Navarro, 2017, p.127).

Entretanto, segundo André Prous, em seu livro “Arqueologia Brasileira” e Gabriela Martin em “Pré-história do Nordeste do Brasil”, os sítios arqueológicos tipo estearia são os menos conhecidos no país (Prouss, 1992; Martin, 1997, 2008), entretanto elas já haviam sido identificadas e pesquisadas no início do século XX, onde:

[...] observações sobre as estearias foram feitas por Raimundo Lopes (1916, 1924, 1970) em duas importantes obras sobre a geografia do Maranhão: o Torrão Maranhense (1916) e Uma Região Tropical (1970), em que realizou croquis e mapas, medindo o Cacara, maior sítio do lago Cajari, em 2 km de extensão.(Navarro, 2018, p. 77)

Segundo o “Instituto Baixada”, a Baixada Maranhense possui uma interface complexa de ecossistemas, tais como os campos aluviais, manguezais, florestas de várzea, densas florestas de galeria e vastas áreas de babaçuais, onde coexistem flora e fauna aquática e terrestre.⁵⁰

Na Baixada Maranhense há também uma Área de Proteção Ambiental (APA) que foi reconhecida enquanto Sítio Ramsar.⁵¹ Essa região úmida é uma área natural com significância internacional para a hidrologia, ecologia e botânica, por exemplo. Essa área de campos alagáveis onde se encontram as Estearias tem bioma distribuído da seguinte maneira: Amazônia (92,33%); Cerrado (0,99%) e Zona Costeira e Marítima (6,67%)⁵²

⁵⁰Fonte: <https://baixada.org.br/baixada-maranhense/>

⁵¹A Convenção de Ramsar é um acordo intergovernamental, que tem o intuito de promover a conservação e o uso racional das zonas úmidas e de seus recursos por meio de ação nacional e cooperação internacional. Ramsar é o nome da cidade, no Irã, na qual a Convenção foi assinada, em 1971. fonte: https://www.gov.br/mma/pt-br/assuntos/biodiversidade-e-biomas/biomas-e-ecossistemas/areas-umidas/publicacoes/baixada_maranhense.pdf

⁵² Fonte: <https://uc.socioambiental.org/arp/785>

Com relação à distribuição das estearias na Baixada Maranhense, Alexandre Navarro (2019) escreveu:

O auge das sociedades palafiteiras do Maranhão ocorreu entre os séculos 8 e 9 d.C., enquanto ocorria o feudalismo na Europa e os maias estavam entrando em processo de colapso na Mesoamérica. Nesse período, existiam aproximadamente 13 grandes aldeias espalhadas numa área de aproximadamente 26 mil km²: seis delas ficavam na bacia do rio Turiaçu, próximas da atual cidade de Santa Helena; outras seis ficavam na bacia do rio Pindaré, no município de Penalva; e uma ficava no rio Pericumã, atual cidade de Pinheiro. Tanto Lopes quanto os demais pesquisadores que vieram postularam que esses grupos estavam em constante migração, para justificar a existência desses sítios arqueológicos ao longo da extensa área da Baixada. Graças às 25 datações radiocarbônicas feitas pelo Laboratório de Arqueologia da UFMA, podemos dizer que esta premissa é falsa: os sítios são contemporâneos e estão circunscritos em dois grandes nichos ecológicos: um no norte da Baixada, no rio Turiaçu, e outro no sul, no Pindaré. (Navarro, 2019, p. 43)

Por mais mil anos, um (ou mais grupos) habitaram a área que hoje é conhecida como Baixada Maranhense. Essas pessoas, cuja identidade ainda é desconhecida, viviam em áreas alagadas, construindo suas moradias sobre palafitas no leito dos rios ou em lagos. Esse modo de vida tinha duas principais vantagens: garantiam o acesso fácil a alimentos abundantes, como tartarugas, peixes e frutos do babaçu, e estavam protegidos de possíveis ataques inimigos, já que viviam em ambientes de difícil acesso.

Essa cultura ancestral, adaptada ao ambiente aquático do Maranhão, tinha uma relação com os rios e a natureza ao redor, e os vestígios materiais deixados por essas pessoas podem ser encontrados em uma vasta área. Esses vestígios estão localizados nas regiões por onde os rios Pindaré, Pericumã e Turiaçu correm, antes de desaguar no oceano. Esses rios se alargam e inundam as planícies vizinhas durante o período de chuvas, que vai de janeiro a junho (Leite Filho, 2016; Navarro, 2017).

Segundo Alexandre Navarro (2022) a arquitetura palafítica parece demonstrar aldeias constituídas por núcleos residenciais e espaços coletivos e ainda:

[...] este tipo de moradia estava amplamente disseminado em dois biomas predominantemente tropicais: o primeiro, caracterizado pelo complexo estuarino da costa norte do continente sul-americano, desde o norte do Peru até o Maranhão, formando um arco quase que

ininterrupto; e o segundo, assinalado por ocupações no interior do continente a partir do volumoso sistema hidrográfico de rios amazônicos. (Navarro, 2022, p. 116)

Ou seja, essas moradias que foram erguidas em áreas alagadas eram comuns em duas grandes regiões tropicais da América do Sul, caracterizadas por ambientes naturais específicos: o complexo estuarino, que são áreas onde os rios encontram o mar, criando zonas de transição entre o ambiente terrestre e o marinho e o interior do continente, ao longo dos rios.

No primeiro, as águas do rio e do mar se misturam, criando ecossistemas ricos e diversos, como manguezais e estuários, que são ideais para o tipo de vida e moradia descrita na frase (palafitas, em locais alagados). No segundo os rios e seus afluentes formam uma vasta rede de águas, inundando planícies e criando um ambiente propício para moradias em palafitas.

Ainda em relação à arquitetura das esteiras, estudos dos esteios remanescentes demonstram que se tratavam de aldeias lineares, onde: “[...] a forma de construir as aldeias era idêntica em todos os sítios: o assentamento ocorria, em geral, no meio dos lagos, em direção nordeste, com várias concentrações de grupos de esteios, possuindo um núcleo principal” (Navarro, 2018, p. 90) e também:

O padrão de ocupação parece ser diferente das habitações palafíticas do Alto Amazonas, Venezuela e europeias, pois a dos lagos maranhenses está caracterizada pela construção no meio ou distante da margem destes espaços lacustres, o que demonstra diferentes maneiras de ocupar este meio aquático. (Navarro, 2013, p. 59)

Abaixo podemos ver alguns exemplares dos esteios, registrados por Deusdedit Leite Filho (Figura 13):

Figura 13: Exemplos de Esteios



Fonte: Leite Filho, 2016, p. 82

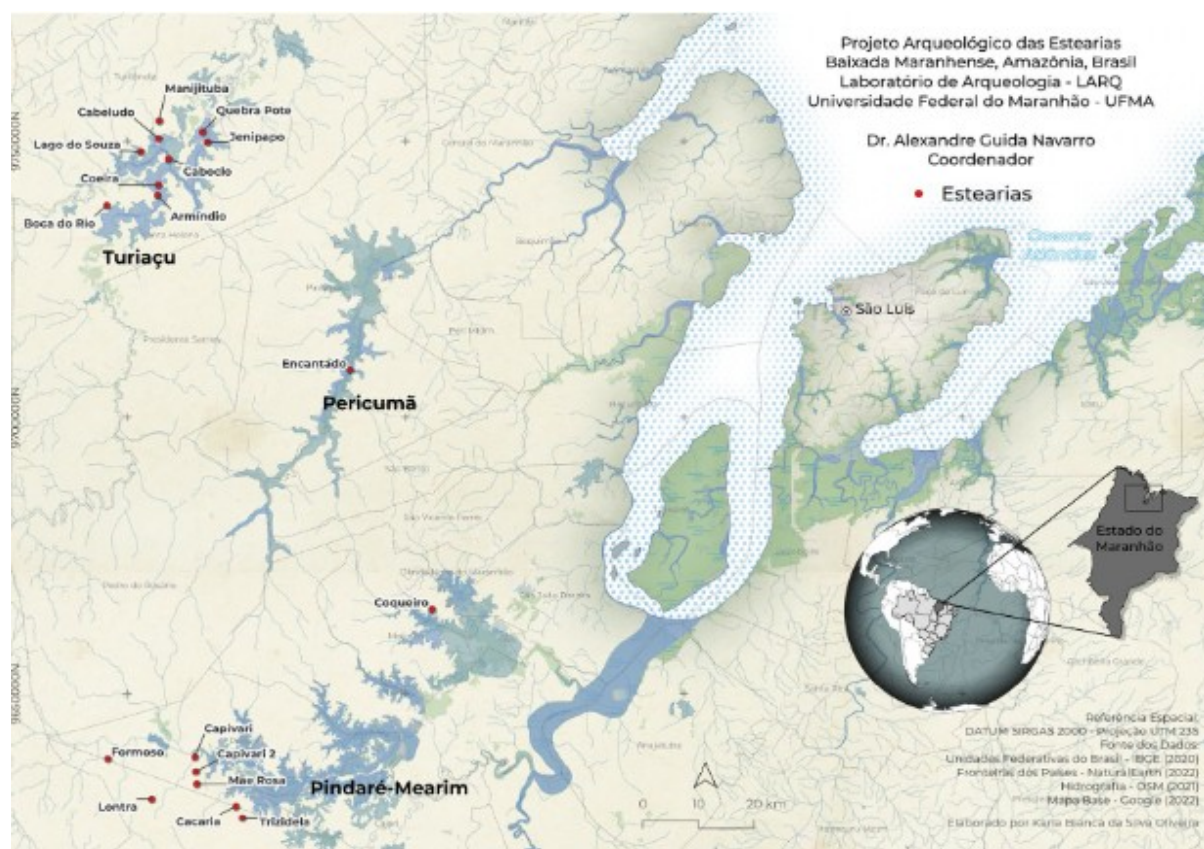
É importante destacar que esses esteios eram muito maiores, o que temos atualmente são os resquícios do que foram as estruturas dessas aldeias lacustres, conforme imagem abaixo (Figura 14 e 15, 16 e 17):

Figura 14: Esteios à mostra na época da estiagem no sítio Coqueiro.



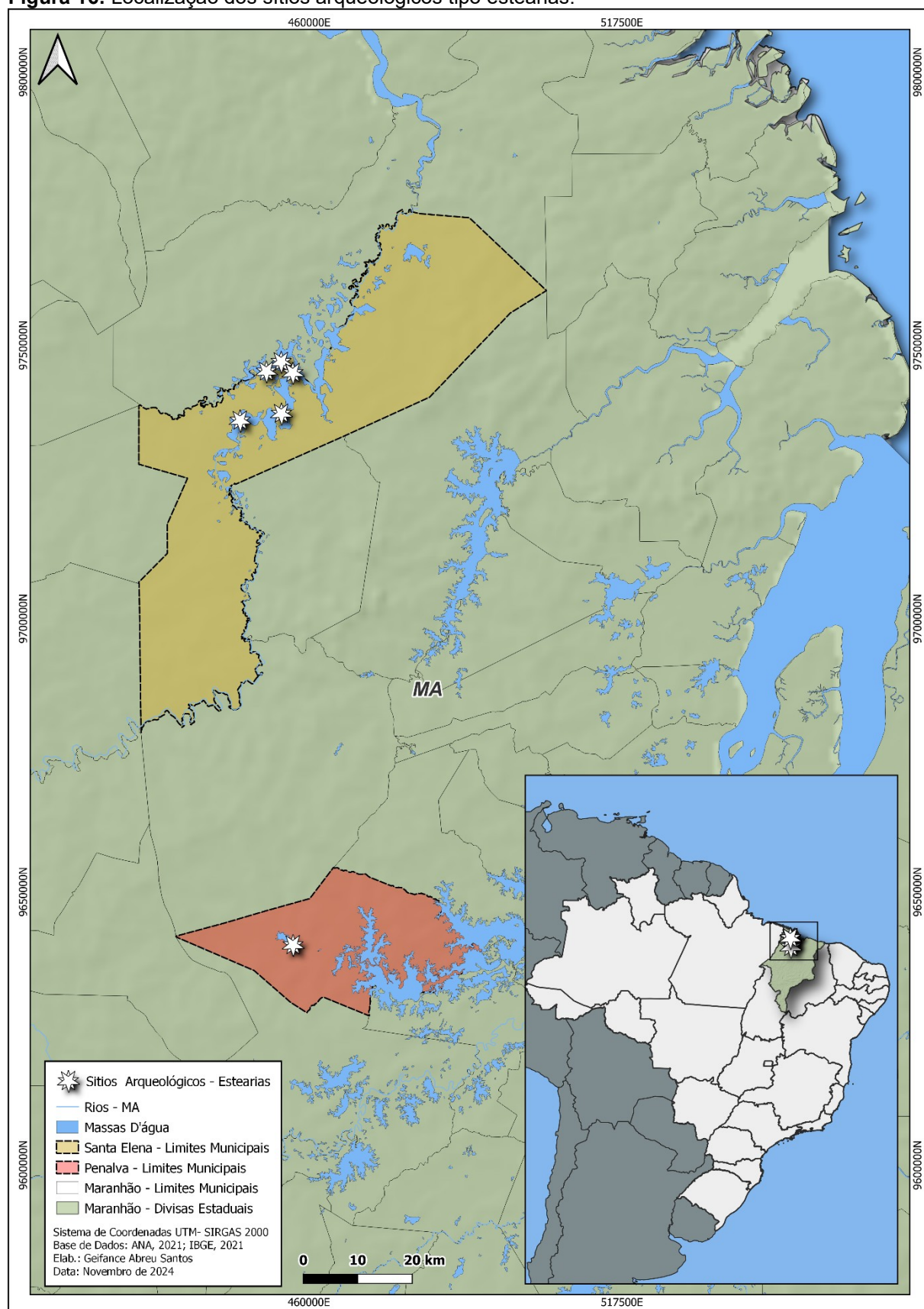
Fonte: NAVARRO,2017, p. 129.

Figura 15: Distribuição dos sítios arqueológicos tipo estearias na Baixada Maranhense.



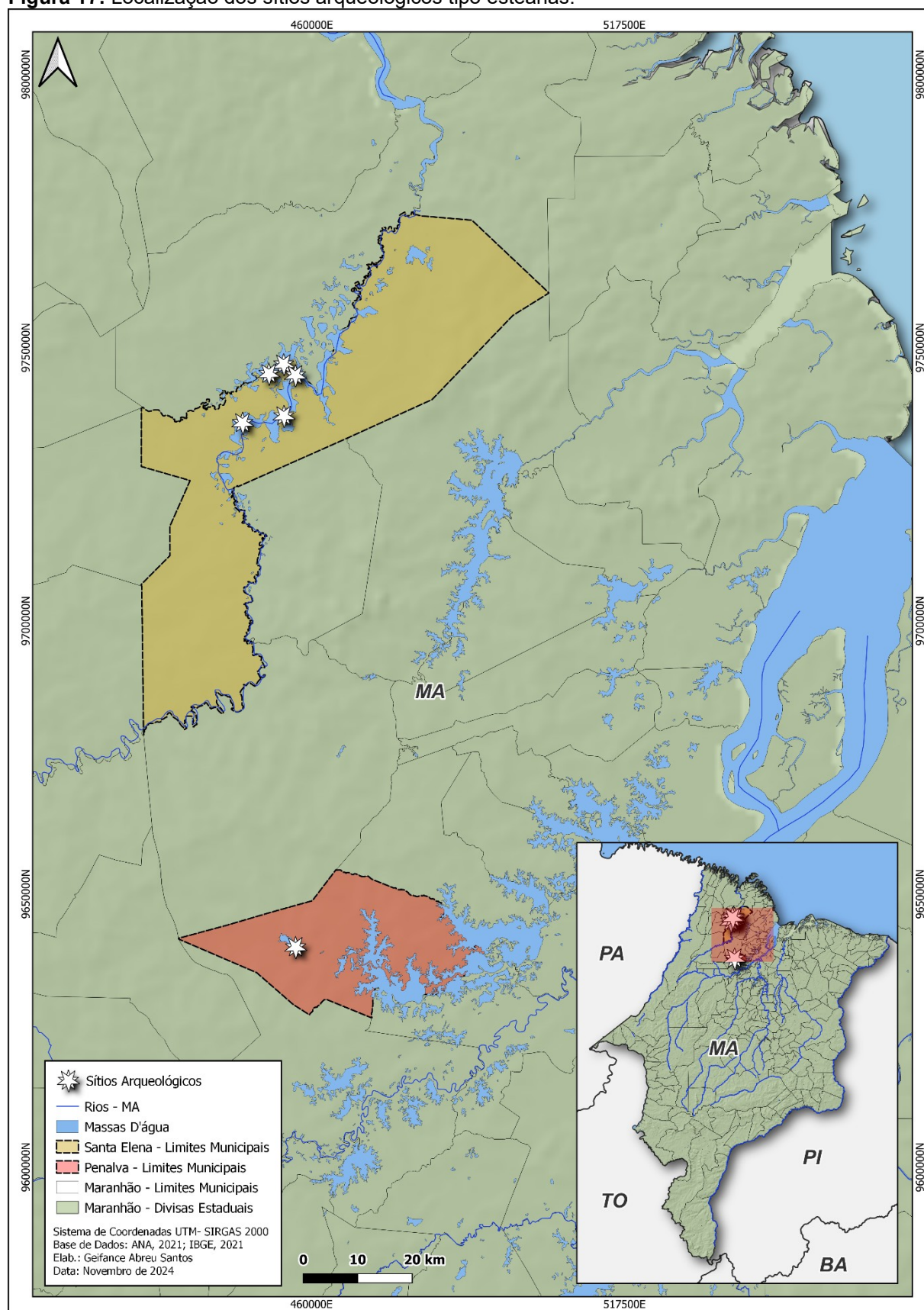
Fonte: NAVARRO, 2023, p. 169

Figura 16: Localização dos sítios arqueológicos tipo estearias.



Fonte: ANA, 2021; IBGE, 2021, IPHAN, 2024 – Elaboração: Geifance Santos, 2024.

Figura 17: Localização dos sítios arqueológicos tipo estearias.



Fonte: ANA, 2021; IBGE, 2021, IPHAN, 2024 – Elaboração: Geifance Santos, 2024.

Destaco que nos mapas acima apresentados destaquei os sítios cujos materiais foram analisados nesta pesquisa.

Quanto à cultura material identificada nas pesquisas sobre as estearias, existia uma “[...] complexa indústria cerâmica. Ao mesmo tempo em que há grande variabilidade, a cerâmica dos sítios evidencia uma coesão social grande, uma vez que os tipos e subtipos reproduzem-se de forma equitativa nos assentamentos” (Navarro, 2019, p. 83) e:

Grande parte do material cerâmico está policromada, sendo as cores predominantes a vermelha e a preta, sendo pintadas sobre engobo branco ou creme. A iconografia refere-se às peles de animais, sobretudo as do meio aquático, como os peixes bodó e surubim além das sucuris. A atual fase dos estudos indica que os povos das estearias pertenceram à chamada Tradição Polícroma da Amazônia e Tradição Borda Incisa. Em nível de fase arqueológica mais próxima da Baixada Maranhense, a cerâmica das estearias se assemelha na forma, antiplástico e decoração com a Marajoara, localizada na ilha de Marajó, Pará, a 400 km de distância. (Op. cit. p. 85;87)

Os materiais arqueológicos trabalhados nesta pesquisa vêm de seis sítios arqueológicos, todos do tipo estearia: Armíndio, Boca do Rio, Caboclo, Lago do Souza e Cabeludo, situados no município de Santa Helena e localizados na bacia hidrográfica do rio Turiaçu. Já a estearia Formoso está no município de Penalva, na bacia do Mearim Pindaré.

Para este estudo foi feito um recorte tipológico, onde foram analisadas as estatuetas cerâmicas, que:

[...] são mais comuns nos núcleos centrais das aldeias e se caracterizam pela representação de animais, sobretudo a coruja, o macaco, a tartaruga e o sapo. Algumas delas são antroprozomorfos, sendo a zoomorfa a mais recorrente. Algumas têm a forma fálica e são chocalhos. A maioria delas tem traços femininos: as pernas estão abertas formando uma meia lua e algumas delas possuem a genitália à mostra. Muitas delas têm a cabeça quebrada, podendo evidenciar rituais de terminação [...] (Op. cit. p. 85)

A seguir faço uma breve apresentação dos sítios arqueológicos que possuem estatuetas.

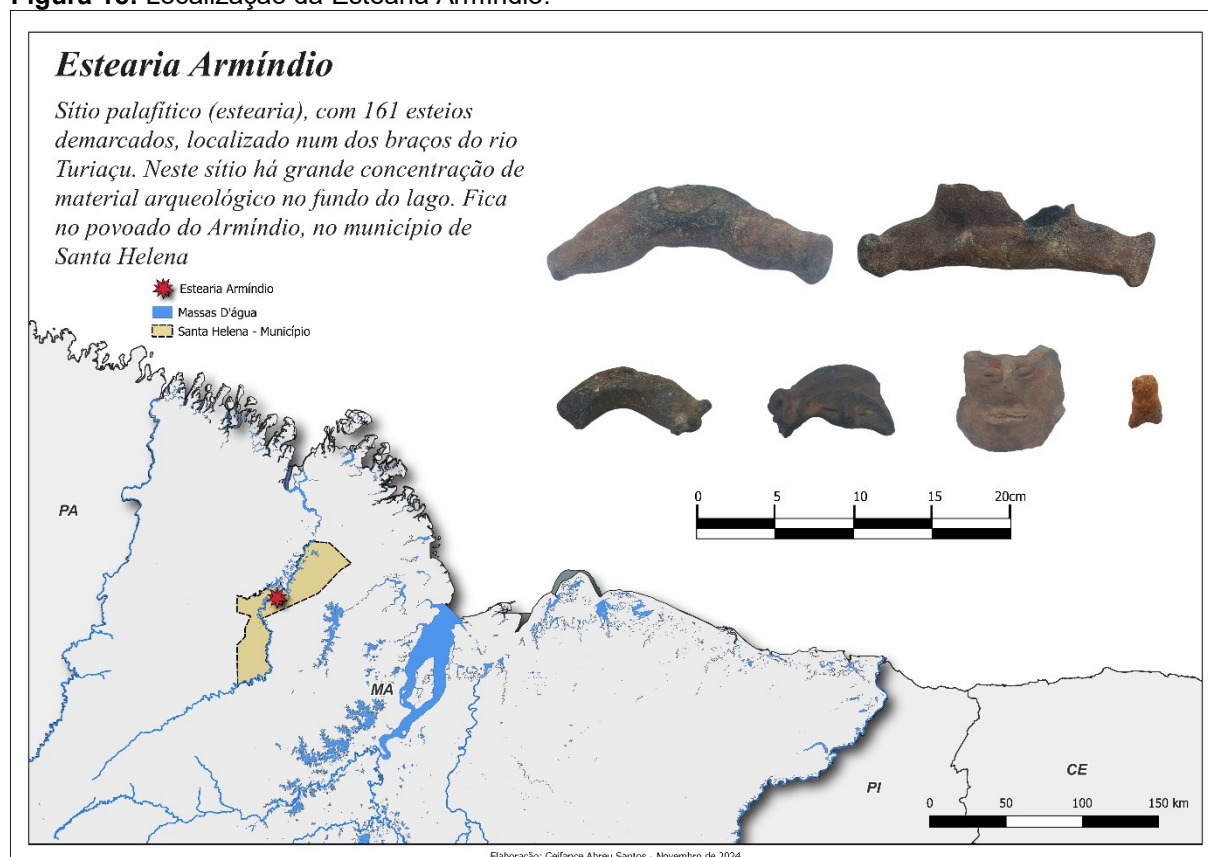
4.3.1 Estearia Armíndio

Segundo consta na ficha do Cadastro Nacional de Sítios Arqueológico, é um Sítio palafítico (estearia), com 161 esteios demarcados, localizado num dos braços do rio Turiaçu. Neste sítio há grande concentração de material arqueológico no fundo do lago (cerâmico e lítico). Fica no povoado do Armíndio, no município de Santa Helena (Figura 18). O sítio tem área estimada de 11194,3m², com integridade entre 25% e 75% e os principais fatores de destruição identificados são a erosão fluvial, pluvial e a construção de moradias.

Dentre as tipologias de material identificadas neste sítio estão líticos lascados, polidos e material cerâmico. É deste sítio que vem a maior parte das estatuetas analisadas.

No mapa abaixo há a imagem de algumas estatuetas indentificadas no sítio, mas não do montante total:

Figura 18: Localização da Estearia Armíndio.



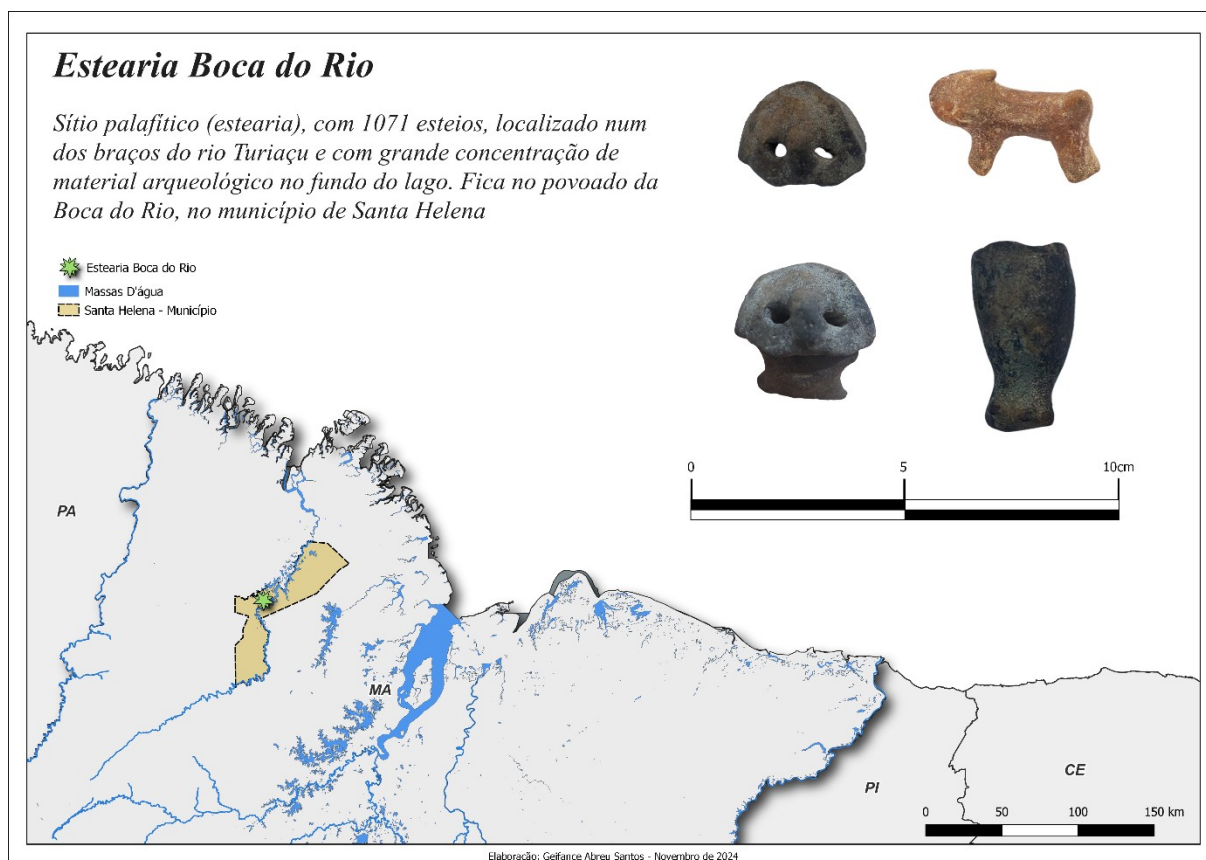
Fonte: ANA, 2021; IBGE, 2021, IPHAN, 2024 – Elaboração: Geifance Santos, 2024.

4.3.2 Estearia Boca do Rio

Segundo consta na ficha do Cadastro Nacional de Sítios Arqueológico, é um sítio palafítico (estearia), com 1071 esteios, localizado num dos braços do rio Turiaçu e com grande concentração de material arqueológico no fundo do lago. Fica no povoado da Boca do Rio, no município de Santa Helena (Figura 19). O sítio tem área estimada de 6016,94 m², com integridade entre 25% e 75% e os principais fatores de destruição identificados são a erosão fluvial, pluvial e a construção de moradias.

No mapa abaixo há a imagem de algumas estatuetas indentificadas no sítio, mas não do montante total:

Figura 19:Localização da Estearia Boca do Rio.



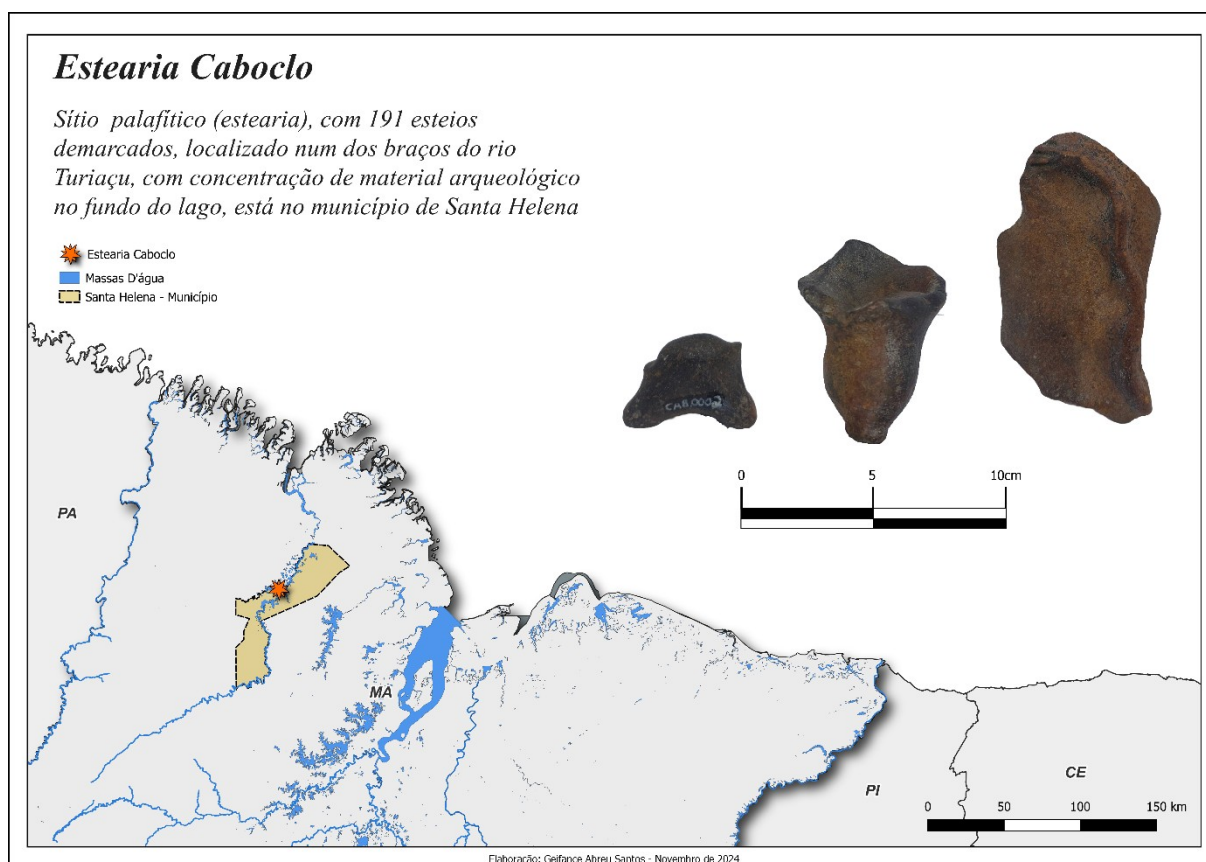
Fonte: ANA, 2021; IBGE, 2021, IPHAN, 2024 – Elaboração: Geifance Santos, 2024.

4.3.3 Estearia Caboclo

Segundo consta na ficha do Cadastro Nacional de Sítios Arqueológico, é um sítio palafítico (estearia), com 191 esteios demarcados, localizado num dos braços do rio Turiaçu, com concentração de material arqueológico no fundo do lago (cerâmico e lítico), está no município de Santa Helena (Figura 20), com área estimada de 3436,51m², integridade entre 25% e 75% e os principais fatores de destruição identificados são a erosão fluvial, pluvial e a construção de moradias.

No mapa abaixo há a imagem de algumas estatuetas indentificadas no sítio, mas não do montante total:

Figura 20: Localização da Estearia do Caboclo.

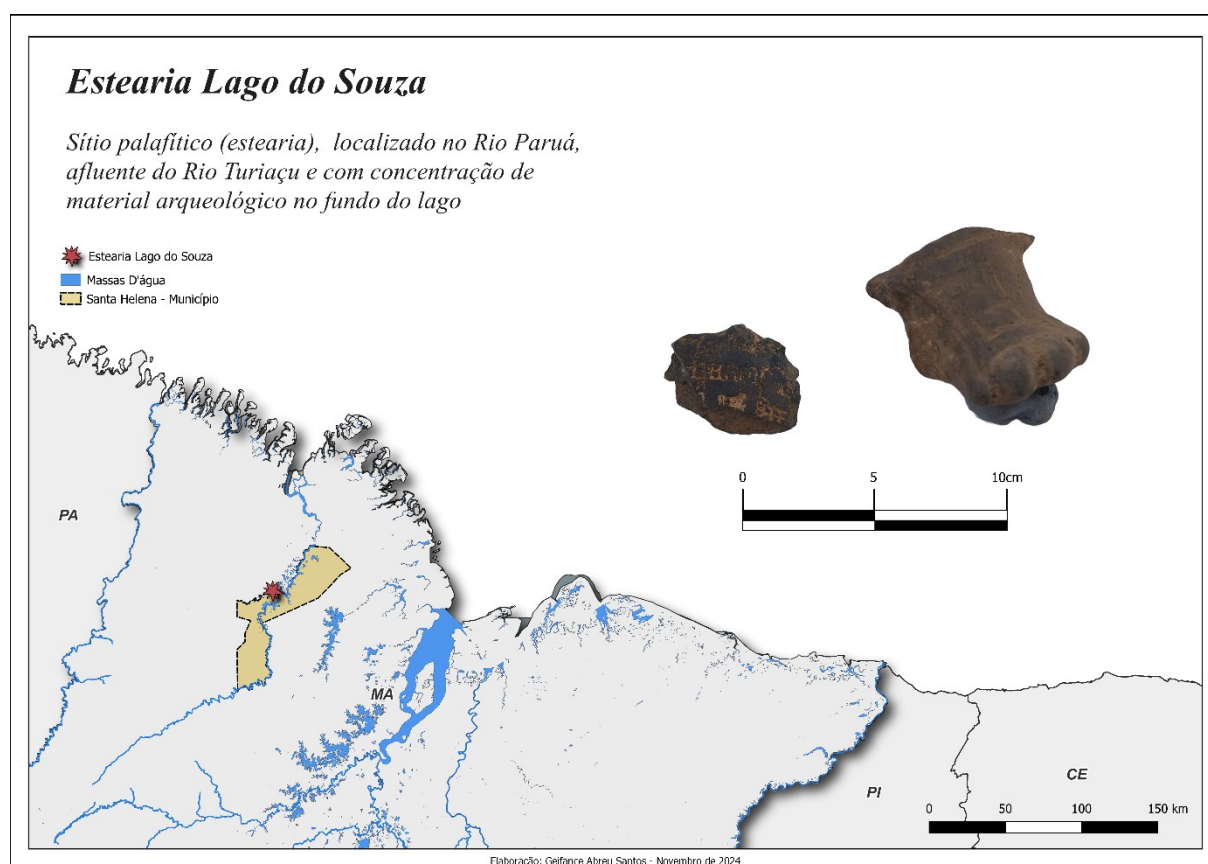


Fonte: ANA, 2021; IBGE, 2021, IPHAN, 2024 – Elaboração: Geifance Santos, 2024.

4.3.4 Estearia Lago do Souza

Segundo consta na ficha do Cadastro Nacional de Sítios Arqueológico, é um sítio palafítico (estearia), localizado no Rio Paruá, afluente do Rio Turiaçu e com concentração de material arqueológico no fundo do lago (cerâmico, lítico e orgânico) (Figura 21). Não foi possível ainda estimar a área deste sítio, possui integridade entre 25% e 75% e os principais fatores de destruição identificados são a erosão fluvial, pluvial e a construção de moradias.

Figura 21: Localização da Estearia Lago do Souza.



Fonte: ANA, 2021; IBGE, 2021, IPHAN, 2024 – Elaboração: Geifance Santos, 2024.

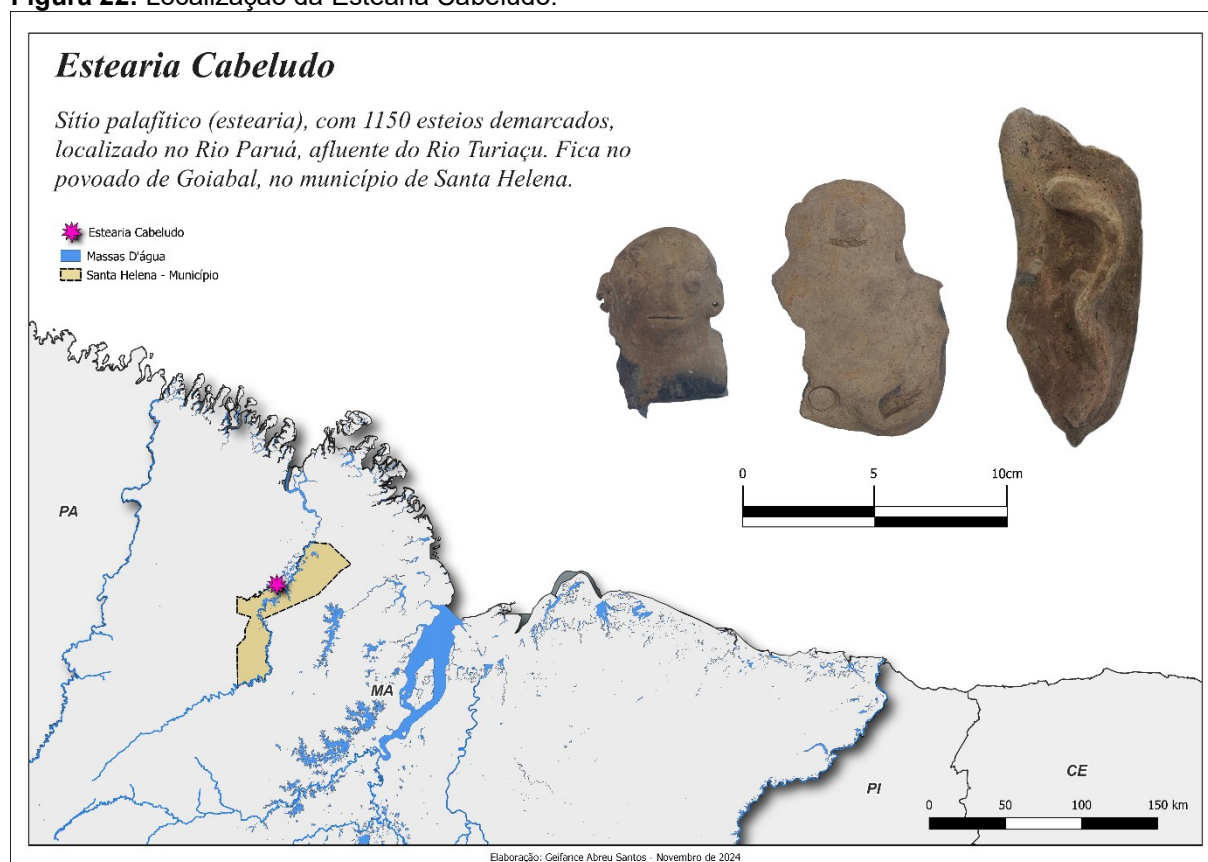
4.3.5 Estearia Cabeludo

Segundo consta na ficha do Cadastro Nacional de Sítios Arqueológico, é um sítio palafítico (estearia), com 1150 esteios demarcados, localizado no Rio Paruá, afluente do Rio Turiaçu. Fica no povoado de Goiabal, no município de Santa Helena (Figura 22). Possui grande concentração de material arqueológico no fundo do lago (cerâmico, lítico e orgânico). Tem área estimada de 7439,72m², integridade entre

25% e 75% e os principais fatores de destruição identificados são a erosão fluvial, pluvial e a construção de moradias.

No mapa abaixo há a imagem de algumas estatuetas indentificadas no sítio, mas não do montante total:

Figura 22: Localização da Estearia Cabeludo.

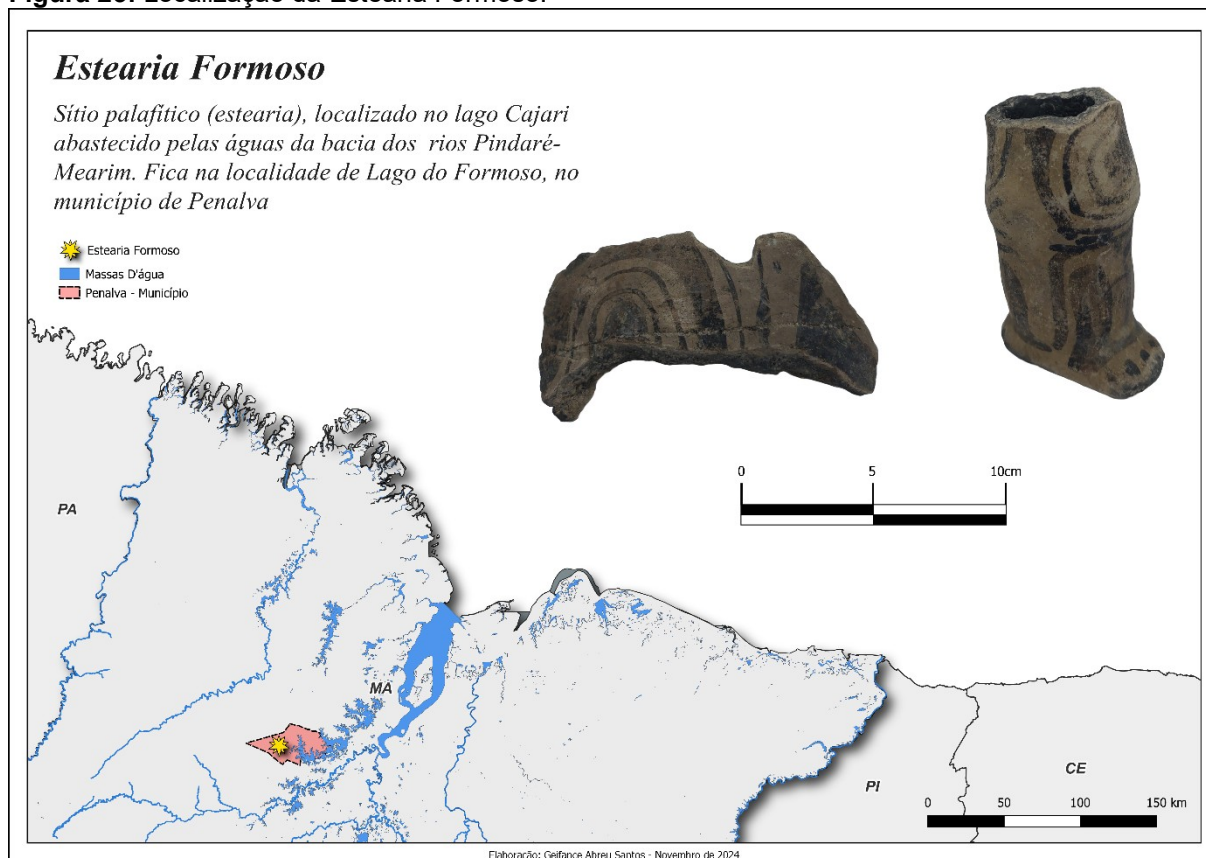


Fonte: ANA, 2021; IBGE, 2021, IPHAN, 2024 – Elaboração: Geifance Santos, 2024.

4.3.6 Estearia Formoso

Segundo consta na ficha do Cadastro Nacional de Sítios Arqueológico, é um sítio palafítico (estearia), localizado no lago Cajari abastecido pelas águas da bacia dos rios Pindaré-Mearim. Fica na localidade de Lago do Formoso, no município de Penalva (Figura 23), ainda não possui área estimada e seu grau de integralidade é maior que 75%. Dentre as tipologias de material identificadas neste sítio estão líticos lascados, polidos e material cerâmico.

Figura 23: Localização da Estearia Formoso.



Fonte: ANA, 2021; IBGE, 2021, IPHAN, 2024 – Elaboração: Geifance Santos, 2024.

Apresentados os sítios arqueológicos, vamos para o próximo capítulo, onde irei falar mais da tipologia de material estudado: as estatuetas.

5. ESTATUETAS

Estátuas, sejam elas em porções diminutas ou não, são objetos que atraem a curiosidade quando encontradas em contexto arqueológico como o Busto de Nefertiti (Egito), o Exército de Terracota (China) ou as pequenas estátuas da Vênus de Willendorf (Áustria), a Vênus DolníVěstonice (República Tcheca) e a Vênus de Lespugue (França) para citar alguns exemplos famosos.

Neste capítulo irei trabalhar com as estátuas de pequeno tamanho encontradas em pesquisas nos sítios arqueológicos tipo estearias na Baixada Maranhense, situadas no estado brasileiro do Maranhão, entretanto antes de me adentrar especificamente no material objeto de estudo, irei apresentar um contexto geral das estatuetas em pesquisas arqueológicas.

Porém, gostaria de compartilhar com você que as estatuetas nunca foram uma tipologia de cultura material que eu estudei desde o princípio, não me recordo, por exemplo, de ler artigos ou fazer trabalhos sobre estatuetas na graduação em arqueologia ou no mestrado, somente no doutorado comecei a estudá-las mais pormenorizadamente.

O que mais me surpreendeu foi que, ao fazer levantamentos bibliográficos sobre a temática, percebi que as estatuetas são materiais que muito despertam a curiosidade, especialmente de leigos ou pessoas não arqueólogas e, no meio arqueológico são muitas as pesquisas desenvolvidas ao redor do mundo.

Entretanto me pareceu que no Brasil as pesquisas e publicações ainda são um tanto tímidas, talvez pela falta de sítios arqueológicos distribuídos ao longo do território brasileiro que apresentem essa tipologia de material ou pelo desafio interpretativo que essas peças oferecem.

Na intenção de ampliar o debate sobre as possibilidades do que o passado foi e é no presente, analiso as estatuetas enquanto comunicação visual, onde a corporeidade pode oferecer subsídios interpretativos para se pensar as pessoas, em especial as que viveram nas estearias.

Para a análise também utilizei os critérios de Richard Lesure (2002, 2011) e Cristiana Barreto (2014), onde:

[...] a análise social do indivíduo representado pela estatueta (em geral indicado por insígnias, decoração corporal, posição do corpo e características físicas da estatueta tais quais tamanhos, material prima, etc.); os usos que se podem inferir do objeto/estatueta (recipiente, brinquedo, instrumento musical, amuleto, etc.); a iconografia do objeto (em geral os aspectos que combinam a representação tridimensional do corpo com a representação bidimensionais de outros seres ou coisas, tais quais pintura corporal ou adornos); e os chamados símbolos abstratos, aqueles aspectos visuais formais cuja leitura não apresenta referências claras a protótipos de coisas ou seres reconhecíveis (Barreto, 2014, p. 5)

Sendo assim, os parâmetros utilizados para o estudo destes objetos são uma análise do que as estatuetas poderiam representar, analisando a existência de decoração nas peças, adornos, quais as características físicas, seus tamanhos e matérias primas.

Buscando evidenciar possíveis decorações ou até mesmo garantindo que elas não existem, as estatuetas das Estearias foram investigadas pelo programa de análise de imagens DStretch. Todas as peças foram fotografadas e manipuladas neste software, a fim de dar nitidez ou evidenciar detalhes que não foram vistos sem o auxílio do programa. Também elaborei fichas de observação (que estão no apêndice) do material arqueológico analisado, onde registrei informações tais como peso e tamanho e descrições sucintas, assim como fotos e quando aplicável, as análises feitas por Alexandre Navarro (2022) em artigo que trata especificamente sobre as estatuetas das estearias do Maranhão, a fim de complementar as informações.

Nesse sentido, a busca é pela compreensão de como estas peças *poderiam ter significado* em seus contextos e não qual o seu significado, sendo uma prerrogativa que nos auxilia na análise das mesmas.

5.1 O nascimento da Vênus

[...] concorre para fazer da experiência feminina do corpo o limite da experiência universal do corpo-para-o-outro, incessantemente exposto à objetificação operada pelo olhar e pelo discurso dos outros (Bourdieu, 2012, p.79)

Na literatura arqueológica as estatuetas, (na língua inglesa *figurines*), são pequenas esculturas ou representações artísticas de seres humanos, animais ou outros seres (divindades, por exemplo) que podem ser fabricadas em cerâmica, pedra, metal ou outros materiais (Meskell, 2007).

De acordo com Christine Morris (2017, p. 660) as estatuetas na arqueologia são “[...] objetos pequenos e altamente portáteis (até 25 cm), que podem ser facilmente transportados e segurados na mão.” e ainda: “Uma estatueta pode ser definida como uma representação tridimensional miniaturizada. No caso de estatuetas antigas, incluem-se imagens antropomórficas e zoomórficas, bem como objetos inanimados, como modelos de casas ou móveis.”⁵³

Segundo o Dicionário de Cambridge, a palavra *figurine* em inglês, pode ser traduzida para o português como estatueta ou figura. Essa tradução se refere a pequenas esculturas ou representações artísticas em miniatura, que podem ter diversos contextos e significados.

As *figurines* ou estatuetas são encontradas em diferentes contextos arqueológicos ao redor do mundo, sendo o sítio arqueológico Çatalhöyük, localizado na Anatólia (com datações entre de 6700 a.C e 9.500 anos) um dos lugares onde as pesquisas arqueológicas vêm sendo realizadas sistematicamente por diversos anos e que tem como aspecto marcante em sua coleção as estatuetas classificadas enquanto femininas. (Meskell 2007, 2008; Meskell, Nakamura, King e Farid, 2008).

⁵³Original em inglês: “[...] Small and highly portable objects (up to 25 cm), which can be easily carried and held in the hand.” E “A figurine can be defined as a miniaturized three-dimensional representation. In the case of ancient figurines, this includes anthropomorphic and zoomorphic images, as well as inanimate objects, such as house models or furniture.”

As estatuetas, quando possuem algum atributo que figure o sexo feminino, como uma vulva e/ou seios, foram comumente denominadas enquanto “Vênus”⁵⁴. Essa atribuição foi dada pela primeira vez no século XIX, por diferentes pesquisadores homens como, por exemplo, os arqueólogos Edouard Piette e Salomon Reinach no Sul da França. (Weston, 2016, p. 12), há também Édouard Piette em 1894 em Bassemppouy, Landes e o marquês de Vibraye em 1864 (Patou-Mathis, 2022, p. 114).

Contextualizando a descoberta das estatuetas em sítios arqueológicos e o surgimento das Vênus na arqueologia, a arqueóloga Marylène Patou-Mathis (2022) diz:

A primeira estatuetas conhecida, a *Vênus impudica*, foi descoberta em 1864 pelo marquês de Vibraye no sítio arqueológico de Laugerie-Basse (Dordonha). Várias outras descobertas se seguiram, como a famosa Dama de capuz, encontrada por Édouard Piette em 1884, em Brassempouy (Landes), e a Vênus de Lespugue (Haute-Garonne), descoberta em 1922 por René de Saint-Périer. Datada entre -31.000 e -35.000, a Vênus em marfim de mamute de Hohle Fels (Alemanha) é hoje a mais antiga. Essas mais de 250 estatuetas esculpidas em diferentes tipos de material - osso, marfim de mamute, pedra (pedra-sabão, calcita, calcário) ou terracota. Embora elas tenham muitos traços em comum, dimensões modestas entre 4 e 25 centímetros, notamos uma grande diversidade de detalhes, dependendo da cultura à qual elas pertencem. Embora algumas sejam esbeltas e não tenham seios caídos, a maioria tem atributos sexuais marcados (seios quase sempre pendentes, nádegas proeminentes, vulva), quadris e ventre “adiposos”, e o restante do corpo inacabado (pernas em menor grau). Os traços do rosto são raramente representados. Como algumas exceções, como a *Dama de Brassempouy* ou a “cabeça” de DolníVěstonice (República Tcheca). Pelo número de estatuetas femininas descobertas, em marfim de mamute ou calcário, o sítio gravetiano de Kostenki 1-I, na Rússia, é excepcional. Essas estatuetas representam mulheres nuas, às vezes enfeitadas - faixas na altura da cintura, sobre os seios, nos punhos, nos tornozelos -, de pé ou, mais frequentemente, ajoelhadas e de corpo inteiro ou parcial. A originalidade desse sítio reside na abundância de pedaços de corpos, quadris, pernas - que não correspondem a fragmentos de estatuetas quebradas, mas a uma realização voluntária do escultor. Embora seja difícil afirmar que todas tinham um caráter religioso, podemos considerar a hipótese de que os pedaços de corpos eram utilizados em rituais destinados a reunir o que está disperso a fim de “reconstituir” um corpo inteiro (Patou-Mathis, 2022, p. 114, 115, 116).

⁵⁴A utilização do termo “Vênus” é problemática porque automaticamente associa essa tipologia de material arqueológico à Deusa Vênus, da beleza e do amor, que tem entre seus atributos a fertilidade e a beleza. Associar a deusa Vênus a estes materiais induz uma interpretação equivocada e generaliza questões envoltas ao corpo da mulher.

Figura 24: Foto artística da escultura denominada Vênus de Willendorf



Fonte: site do Museu de História Natural de Viena <https://artsandculture.google.com/partner/natural-history-museum-vienna>⁵⁵

⁵⁵ Texto que acompanha a imagem no site (traduzido do alemão): Idade Paleolítica. 29.500 anos. Willendorf em Wachau, Baixa Áustria. A perfeição da representação e o estilo harmonioso fazem da figura da “Vênus de Willendorf”, de 29.500 anos, uma das obras de arte mais expressivas do Paleolítico. ÍCONE ENIGMÁTICO “Era uma bela manhã de agosto de 1908, quando a ‘Vénus de Willendorf’ retornou a luz do dia em Wachau, após quatro mil anos de sono. Ela foi descoberta na presença de Szombathy e na minha presença a uma profundidade de cerca de 25 cm abaixo da camada de cinzas não perturbada perto de uma grande lareira (a 93 e mais alta camada de ocupação) ...” é como Josef Bayer, um dos diretores da escavação, descreveu a descoberta do figura feminina pré-histórica mais famosa do Neue Wiener Tagblatt. A Vénus de Willendorf foi encontrada em 1908 durante uma escavação arqueológica do NHM. Houve muita controvérsia nos anos subsequentes sobre quem estava envolvido na descoberta e em que medida. Na época, a estatueta era a figura humana completa mais antiga e ainda é um exemplo frequentemente citado do princípio feminino. A figura de uma mulher madura foi esculpida em pedra calcária fina com ferramentas de sílex e originalmente revestida com giz vermelho. Na Era Paleolítica, o vermelho era um símbolo de vida, morte e renascimento. Apesar do tamanho reduzido, muitos detalhes são reproduzidos com notável realismo. Braços finos decorados com argolas serrilhadas repousam sobre os seios pesados. A cabeça ligeiramente inclinada tem um penteado elaborado ou boné em cestaria. Sua curiosa falta de traços faciais eleva a Vênus de Willendorf acima do indivíduo, ao mesmo tempo que lhe confere uma infinidade de rostos. Em vez de representar um indivíduo específico, é portador de uma mensagem universal que foi compreendida em toda a Europa no seu tempo, mas que nos será escondida para sempre.

Figura 25: Diferentes vistas da Vênus de Willendorf



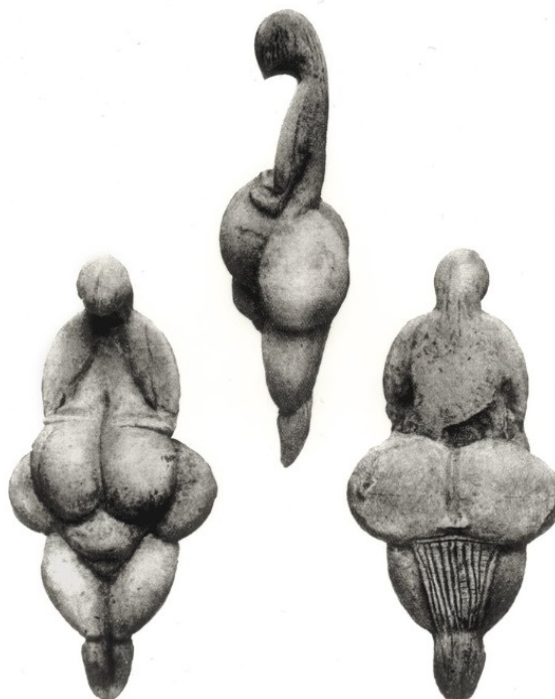
Fonte: <https://revistagalileu.globo.com/Ciencia/Arqueologia/noticia/2022/03/resolvido-misterio-sobre-origem-da-venus-de-willendorf-de-30-mil-anos.html>

Figura 26: Diferentes vistas da vênus Dolní Věstonice



Fonte: <https://archaeonewsnet.com/researchers-delighted-by-early-scan/>

Figura 27: Diferentes vistas da vênus de Lespugue



Fonte: <https://www.meisterdrucke.ie/fine-art-prints/Prehistoric/86602/Three-views-of-a-%27Venus%27-statuettes-from-the-Rideaux-Cave%2C-Lespugue%2C-Haute-Garonne.html>

Fazendo uma comparação entre as estatuetas acima apresentadas (Figura 24, 25, 26 e 27): Vênus de Willendorf, Vênus Dolní Věstonice e Vênus de Lespugue, podemos ver que todas possuem ptose mamária, que pode ser proveniente do envelhecimento ou devido à gravidez e amamentação. As vulvas são visíveis na Vênus de Willendorf e de Lespugue e é possível identificar o umbigo na Vênus de Willendorf e na Vênus Dolní Věstonice. Todas as três estatuetas possuem nádegas protuberantes, com aparente perda da tonicidade muscular, o que poderia denotar tratar-se de pessoas mais velhas. Entretanto esses atributos corporais foram interpretados de outra maneira, conforme apresentarei a seguir.

Segundo Dixon e Dixon, em artigo de 2011, as estatuetas em formato humano feminino, a que foram atribuídos o nome de “Vênus”, possuem datações recuadas de até 35 mil anos e trata-se de objetos portáteis, pequenos e feitos de diferentes tipos de materiais, tais como marfim, cerâmica e rochas:

As representações mais antigas conhecidas da forma feminina humana são as chamadas “figuras de Vênus” do período Paleolítico superior. As figuras de Vênus foram desenterradas em vários locais da Europa e a maioria foi datada entre 23.000 e 25.000 anos atrás. Mais recentemente, uma estatueta, que se pensa ter 35.000 anos, foi recuperada da Caverna Hohle Fels, na Alemanha. A maioria das estatuetas de Vênus são objetos relativamente pequenos e portáteis (por exemplo, Vênus de Hohle Fels: 6 cm de altura; Vênus de Willendorf: 11 cm de altura). Eles eram feitos de uma variedade de materiais (por exemplo, calcário: a Vênus de Willendorf; marfim: as estatuetas de Kostenki; argila e osso, cozidos em alta temperatura: a Vênus Vestonice). No entanto, em alguns casos, eles assumem a forma de entalhes em baixo-relevo em superfícies rochosas (por exemplo, a Vênus de Laussel). (Dixson e Dixson, 2011, p. 1)⁵⁶

Para o arqueólogo André Leroi-Gourhan, há uma relação cultural nos níveis arqueológicos onde são encontradas as Vênus, tendo inclusive uma origem comum: a Europa Oriental, por possuírem detalhes anatômicos parecidos. A partir da Europa Oriental essa cultura foi sendo difundida para o oeste e por isso encontramos estatuetas em muitos sítios arqueológicos, entretanto essa hipótese difusionista foi criticada pela academia. (Patou-Mathis, 2022, p. 115).

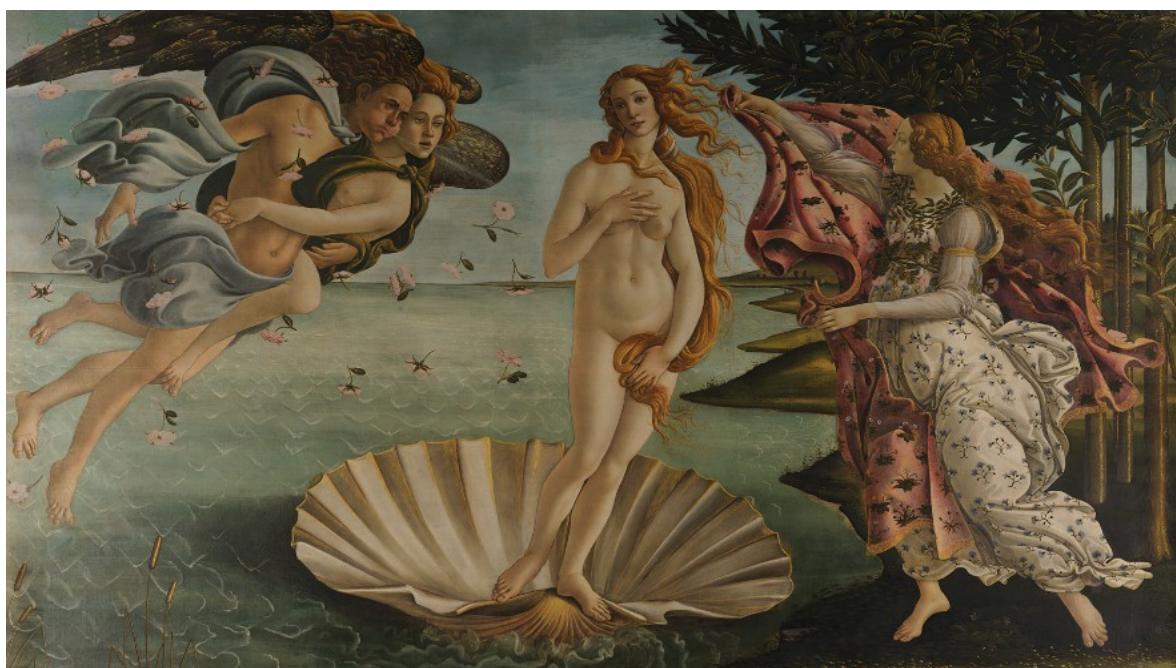
No sentido da interpretação arqueológica, os papéis dessas mulheres “Vênus”, resultaram em uma invisibilidade como produtoras e usuárias de ferramentas e, conseqüentemente, talvez, várias formas de trabalho e provisão. Entretanto faz sentido supor que elas estivessem, por exemplo, envolvidas nos processos de matar e esfolar animais (Weston, 2016).

Lembro que o termo Vênus hoje é problematizado, por atribuir a esse tipo de cultura material uma associação à deusa do amor romana (Figura 28), gerando automaticamente uma interpretação sensualizada, ligada muitas vezes à fertilidade além de criar um estereótipo de gênero, entretanto há uma ampla disseminação deste termo, especialmente em artigos da internet.⁵⁷

⁵⁶ Original em inglês: The oldest known representation of the human female form are the so-called “Venus figurines” of the Upper Paleolithic period. Venus figurines have been unearthed at multiple sites across Europe, and most have been dated between 23,000 and 25,000 years ago. Most recently, a figurine, thought to be 35,000 years old, has been recovered from the Hohle Fels Cave in Germany. The majority of Venus figurines are relatively small, portable objects (e.g., Hohle Fels Venus: 6 cm high; Willendorf’s Venus: 11 cm high). They were made from a variety of materials (e.g., limestone: the Willendorf Venus; ivory: the Kostenki figurines; clay and bone, fired at high temperature: the Vestonice Venus). However, in a few cases they take the form of bass-relief carvings on rock surfaces (e.g., the Laussel Venus).

⁵⁷ A demonimação “Vênus” está associada à estatueta de Willendorf, desse modo é muito difícil dissociá-lo do material arqueológico, entretanto em uma busca rápida na internet achamos outras notícias sobre as “Vênus” Alguns exemplos:

Figura 28: Imagem da obra “O Nascimento da Vênus” de Sandro Botticelli



Fonte: <https://artsandculture.google.com/asset/the-birth-of-venus/MQEeq50LABEBVg?hl=pt-BR>

As estatuetas também foram interpretadas como bonecas, além de serem descritas como símbolo de fertilidade, divindade e até mesmo oferendas, dando sinais inclusive das características “raciais” das pessoas que as produziram (Ucko, 1968)

Às estatuetas também foi atribuído o caráter de Deusa Mãe, especialmente para contextos arqueológicos no que conhecemos atualmente como Europa, sendo ainda desenvolvidas hipóteses de um matriarcado “pré-histórico” (Gimbutas, 1974; 1981; 1991).

<https://revistagalileu.globo.com/Ciencia/Arqueologia/noticia/2022/03/resolvido-misterio-sobre-origem-da-venus-de-willendorf-de-30-mil-anos.html>

<https://www.infoescola.com/arqueologia/venus-de-willendorf/>

<https://pt.khanacademy.org/humanities/prehistoric-art/paleolithic/paleolithic-objects/a/venus-of-willendorf>

<https://luizberto.com/a-curiosa-historia-das-estatuetas-de-venus/> esse site ainda descreve as estatuetas como “As figuras são geralmente nus femininos sensuais”

A essa ideia recai a crítica de que a utilização dessas estatuetas, sob um olhar esotérico e ligado à “Nova Era” são interpretações que “[...] são simplesmente criações esperançosas e idealistas que refletem a procura contemporânea de uma utopia social”⁵⁸ (Meskell, 1995, p. 74), como a prova de que as estatuetas seriam a possibilidade da existência de um matriarcado.

Segundo Marylène Patou-Mathis (2022), alguns pré-historiadores viram nas Vênus a concretização de imagens eróticas, de ideais de beleza e por consequência uma exteriorização dos desejos masculinos, para esses pesquisadores:

[...] o status de mulher-objeto (de pulsões sexuais) teria existido desde o Paleolítico Superior, e esse olhar dos homens direcionado ao corpo das mulheres seria a transposição gráfica de uma dominação sexual masculina. Nota-se, no entanto, que a associação de figuras femininas e masculinas é rara e que a posição dos corpos nunca é a do ato sexual [...] (Patou-Mathis, 2022, p. 131 e 132)

O que nós não podemos deixar de observar é que essas estatuetas, transformadas pela arqueologia em cultura material, são fontes de pesquisa que envolvem diferentes discussões e abordagens, levantando aspectos sobre o corpo, personalidade, individualidade, gênero, sexualidade, construções sociais, militância feminista, contestação, etc.

Os pequenos corpos materializados serviram ao longo do desenvolvimento do conhecimento arqueológico de fonte para destacar o papel das mulheres em grupos do passado. Essas análises do passado, feitas no presente, também mostram que as ideias e interpretações vão se modificando.

5.2 A iminente morte da Vênus

Neste subcapítulo apresento alguns sítios arqueológicos (Figura 29) onde foram encontradas culturas materiais classificadas como estatuetas e as interpretações dadas a esta tipologia material, onde a superação do reducionismo “Vênus” proporcionou outras possibilidades de leitura dessa materialidade.

⁵⁸ Original em inglês: presents are simply hopeful and idealistic creations reflecting the contemporary search for a social utopia.

As estatuetas são objetos que despertam curiosidade, segundo Olga Soofer, James Adovasio e David Hyland (2000):

Nenhum item da cultura material do Paleolítico Superior recebeu tanta atenção, tanto de amadores quanto de profissionais, como as representações de humanos (...). Foi dada especial atenção às representações paleolíticas de mulheres, comumente chamadas de “Vênus” na literatura. Esta atenção tem sido, em geral, dirigida a certas características comuns a muitos deles, nomeadamente, as características sexuais primárias e secundárias emocionalmente carregadas – vulvas, seios, estômagos e nádegas (Soofer, Adovasio, Hyland, 2000, p. 514)⁵⁹

Ou seja, segundo o que consta no artigo de Olga Soofer *et al*, a cultura material do Paleolítico Superior que mais recebeu atenção, tanto de amadores quanto de profissionais, foram as representações seres humanos, que possuem características comuns entre elas como os atributos ditos sexuais como vulvas, seios e nádegas.

A divisão do tempo utilizada para a pré-história da Europa, Ásia e algumas regiões mais ao oriente e norte da África, é diferente da que utilizamos nas Américas, por exemplo, nesse sentido, para fins de rápida contextualização e rememoração, a chamada “pré-história” dessa região se divide entre a Idade da Pedra e a Idade dos Metais, sendo a primeira subdividida entre Paleolítico, Mesolítico e Neolítico⁶⁰.

⁵⁹Original em inglês: No item of Upper Paleolithic material culture has received as much attention, from amateurs and professionals alike, as depictions of humans (...) Particular attention has been paid to Paleolithic depictions of women, commonly termed “Venuses” in the literature. This attention has, by and large, been directed to certain features common to many of them, namely, the emotionally charged primary and secondary sexual characteristics—vulvae, breasts, stomachs, and buttocks (Soffer 1987, 1989; Soffer and Conkey 1997)

⁶⁰ Segundo BEZERRA, 2024, o período Paleolítico, também conhecido como Idade da Pedra Lascada, abrange desde o surgimento dos primeiros homínídeos até cerca de 10.000 anos a.C. Durante o Paleolítico, os humanos utilizavam ferramentas de pedra lascada e ele é subdividido em três fases: Paleolítico Inferior, Médio e Superior. O período Mesolítico é intermediário entre o Paleolítico e o Neolítico, ocorrendo aproximadamente entre 10.000 anos a.C. e 5.000 anos a.C., durante essa fase, houve desenvolvimentos na tecnologia e na organização social. No período Neolítico, também chamado de Idade da Pedra Polida, vai de 5.000 anos a.C. até o surgimento da escrita (aproximadamente 3.500 anos a.C.). Nesse período, os humanos começaram a praticar agricultura, criar animais domesticados e produzir ferramentas de pedra polida.

Figura 29: Mapa com a distribuição de locais onde foram encontradas estatuetas (Vênus Figurines) de Portugal à Sibéria



Fonte: Vandewettering, 2015

Ainda é frutífero lembrar que o período paleolítico ensejou na arqueologia a cronologia de sítios, possibilitando datações e trazendo para a disciplina a áurea de ciência objetiva, corroborando ainda a cronologia e a evolução cultural dos grupos por meio de análises estratigráficas e da comparação das culturas materiais, segundo Bruce Trigger (2004, p. 92):

A arqueologia paleolítica recebeu pela primeira vez este nome em 1865, quando o banqueiro e naturalista inglês John Lubbock, em seu livro *Pre-historic Times* [Tempos pré-históricos] dividiu a Idade da Pedra em um período anterior, paleolítico ou arqueolítico (da pedra antiga), além de outro mais recente, o neolítico (da pedra nova). Ele estava apenas rotulando formalmente uma distinção que já era óbvia entre um período inicial, quando todas as ferramentas eram obtidas a partir de pedras lascadas, e um período posterior, em que algumas ferramentas, como machados e goivas [...] Os principais objetivos dessas pesquisas eram determinar por quanto tempo os seres humanos teriam habitado a área e se tendências evolutivas podiam ser detectadas no paleolítico. A teoria evolucionista preconizava que os humanos tornaram-se mais complexos morfológica e culturalmente com o passar do tempo. A primeira meta dos arqueólogos do paleolítico era, portanto, dispor os sítios em ordem cronológica (Trigger, 2004, p. 92)

As possibilidades proporcionadas pela existência de miniaturas de corpos nos sítios arqueológicos mais antigos corroboraram a elaboração de discursos sob a luz do modelo do sujeito universal baseada no homem (branco, heterossexual) e a relação deste com as mulheres, sendo assim, não seria surpreendente dizer que a arqueologia utilizou de suas interpretações para fundamentar interpretações que falavam muito mais de sociedades individualistas e capitalistas ao invés de inferir sobre possibilidades sobre o fenômeno humano.

Entretanto, além dos discursos já debatidos e apresentados diversas vezes nesse trabalho que falam sobre uma superioridade masculina, os estudos das estatuetas trouxeram também muitas possibilidades de reflexão que extrapolaram essa interpretação genérica.

Sendo assim, como exposto anteriormente, podemos ver que muitas interpretações das estatuetas foram (e são ainda hoje), apoiadas em modelos machistas, como é o caso da ampla utilização do termo Vênus para designar as estatuetas femininas.

Entre as descrição dos pequenos corpos das Vênus e suas interpretações temos análises que dizem que a representação de seios exagerados, nádegas acentuadas e genitália resulta do despropósito deliberado das características sexuais da estatueta (Conrad, 2009) ou ainda que o exagero de características sexuais tais como seios grandes e salientes, vulva muito alargada e explícita, barriga e coxas inchadas poderiam ser vistos como beirando o pornográfico, com uma natureza sexual explícita (Mellars, 2009).

As estatuetas, quando encontradas em sítios arqueológicos do Vale do Indo, Oriente Próximo, Mediterrâneo e Europa, tiveram também a expressão "a Deusa" utilizada como arcabouço interpretativo, atualmente foram atribuídas a essas interpretações caráter simplista e positivista, uma vez que que utilizava concepções universalistas para interpretar materiais de diferentes contextos e culturas (Lesure, 2017).

Ainda segundo Meskell (2017), além de uma universalização das possíveis "funções" das estatuetas, as interpretações se prendiam ao discurso da religião e do

ritual, e quando adicionadas as discussões de gênero elas eram vinculadas à fertilidade e à divindade, ainda segundo a autora:

[...] Ucko argumentou há mais de cinquenta anos, quando a Deusa Mãe explanação é invocada, ela 'é simplesmente tomada como símbolo da fertilidade, embora a natureza real da fertilidade varie de uma fertilidade geral abrangente de animais, humanos e vegetação para uma fertilidade especificamente humana' (Ucko 1962, p 39 *apud* Meskell, 2017, p.21).

Ou seja, em análise mais ampla, podemos entender que a atribuição do caráter de Deusa (Vênus) ou Deusa Mãe (relacionada ao matriarcado) às estatuetas arqueológicas implica em uma mesma interpretação, por mais que os conceitos estivessem em outras direções: a característica intrínseca da feminilidade estereotipada relacionada à fertilidade da mulher. Seja deusa, seja mãe, espera-se e entende-se que a mulher seja fértil e que com isso gere vidas (Meskell, 2017).

Essas interpretações, entretanto, não levaram em consideração a possibilidade de agência desses materiais e ainda, as análises estavam muito concentradas no objeto em si, sem observação de contextos e sem se importar com o processo que a confecção desse tipo de material implica.

Segundo Bailey et al, (2010) no Sudão, por exemplo, são encontradas estatuetas em estratigrafias relacionadas ao período neolítico, nesse sentido as interpretações atribuídas a estes materiais estavam mais voltadas para a questão das “civilizações complexas”, sendo utilizada em uma espécie de evolucionismo cultural, aplicando ainda nessas análises atribuições relacionadas à hierarquia de tamanhos, ou seja, quanto maior a estátua, mais importante sua função e desse modo as estátuas menores ou estatuetas foram interpretadas como objetos de brincadeiras infantis.

Porém, segundo Bailey 2005, o tamanho das estatuetas, por exemplo, pode estar relacionado à natureza pessoal e privada e não pública, e o pequeno tamanho da maioria das estatuetas pode ter sido um aspecto importante do seu significado.

Outras análises, sob outros paradigmas e olhares, trouxeram novas perspectivas interpretativas, segundo Haaland e Haaland (2017) as estatuetas fazem parte de um dinamismo social onde sinais verbais e não verbais podem ser expressos nas relações de solidariedade e especialmente nas relações maternas,

trazendo a multivocalidade desses objetos na utilização em ritos de transição social, por exemplo, segundo os autores:

Os sítios escavados no Sudão mostram grandes variações no inventário durante a época Neolítica. Assumimos que as variações refletem que as pessoas dos locais ocupavam nichos ecológicos semelhantes ou sobrepostos. As relações entre grupos em nichos semelhantes teriam um elemento de competição. Nas comunidades pré-estatais, a mobilização do apoio descentralizado dos membros da comunidade constitui um fator importante que afeta o resultado da competição. Nas comunidades descentralizadas onde o cultivo é o modo de subsistência dominante, o dinamismo social da competição ecológica tende a favorecer a seleção de construções simbólicas que forjam a solidariedade entre os membros da comunidade. A relação mãe-filho possui qualidades experienciais que, por excelência, a tornam adequada para servir de protótipo para a construção de sistemas de signos que forjam a solidariedade. Há uma infinidade de sinais verbais e não-verbais que podem ser usados em imagens que expressam qualidades associadas à relação mãe-filho – sendo as estatuetas apenas um desses itens simbólicos. Embora as estatuetas femininas sejam itens altamente visíveis no registo arqueológico, a sua ocorrência deve ser vista à luz das imagens mais amplas de mãe-filho de que fazem parte. A consistência nas associações evocadas por sinais verbais e não-verbais afeta à medida que a ideologia da solidariedade é sentida como conveniente e convincente. Isto é potencializado pelo uso de veículos de signos em situações rituais carregadas de significado emocional, particularmente em ritos de passagem. A fase liminar dos ritos de passagem é de particular importância porque favorece o desenvolvimento de veículos de signos com características que podem evocar significados ambíguos, por exemplo, estatuetas femininas moldadas em formas semelhantes a falos. **A questão não é se uma determinada estatueta é modelada como representando um gênero específico, mas sim se a multivocalidade das suas características enfatiza o mistério da transição social que ocorre durante a fase liminar.** (Haaland e Haaland, 2017, p. 16 grifos meus)⁶¹

⁶¹Original em inglês: The excavated sites in Sudan show great variations in inventory during the Neolithic epoch. We have assumed that variations reflect that the people of the sites occupied similar or overlapping ecological niches. Relations between groups in similar niches would have an element of competition. In pre-state communities, mobilization of decentralized support from community members constitutes an important factor affecting the outcome of competition. In decentralized communities where cultivation is the dominant mode of subsistence, the social dynamism of ecological competition tends to favour selection of symbolic constructions forging solidarity among community members. The mother–child relation has experiential qualities that, par excellence, make it suitable to serve as a prototype for the construction of sign systems forging solidarity. There is a multitude of verbal and non-verbal signs that may be used in imagery expressing qualities associated with the mother–child relation—figurines being only one such symbolic item. Although female figurines are highly visible items in the archaeological record, their occurrence should be seen in the light of the larger mother–child imagery that they are part of. Consistency in associations evoked by verbal and non-verbal signs affects the extent to which the ideology of solidarity is experienced as convincing and compelling. This is enhanced by the use of sign vehicles in ritual situations loaded with emotional meaning, particularly in rites of passage. The liminal phase of rites of passage is of particular importance because it favours the development of sign vehicles with features that may evoke ambiguous meanings, for example female figurines shaped in phallus-like forms. The question is not whether a particular figurine is modelled as representing a specific gender, but rather that the multi-

As estatuetas foram sendo interpretados como símbolo de fertilidade, feminilidade e até mesmo “padrão” de beleza, sendo especulado também como evidência de um matriarcado, que segundo a arqueóloga Lauren Talahay (1994, p. 165) era “[...] uma crença antiga e pan-mediterrânica numa Grande Deusa Mãe, numa estrutura social matriarcal e numa época em que as mulheres governavam” e até como brinquedos.

Utilizando o exemplo do Sudão que, atribuiu inicialmente hierarquia de valor de acordo com o tamanho do objeto analisado, elaboro a seguinte reflexão: por que o brincar é visto como atividade de menor complexidade? Defendo que isto está muito relacionado ao nosso pensamento atual diretamente relacionado ao desempenho capitalista, onde nossas atividades devem estar associadas à produção. Brincar não produz, brincadeira não é produção, ela está no âmbito do simbólico que, em termos de subsistência, não gera provisão para o grupo.

E, nessa lógica de produção, nós vamos apagando crianças dos contextos arqueológicos por entendermos o passado sempre como campo dos adultos.

Entretanto, considerar que uma tipologia de cultura material pode estar associada à brincadeira e às subjetividades nela envolvidas ajuda a evidenciar a complexidade desses objetos, que podem ser lidos para além de um reducionismo comparativo.

De brinquedos à construção de uma solidariedade embasada no modo de subsistência e na competição ecológica, as estatuetas seriam um dos meios de construção simbólica entre os membros de uma mesma comunidade, especialmente no que se trata da relação mãe-filho (Haaland e Haaland, 2017, p. 16).

No Sudão as estatuetas não se chamam Vênus, mas elas continuam tendo atribuição relacionada ao estereótipo feminino quando as interpretações consideram a relação mãe-filho de construção simbólica por meio destes objetos e não procura, por exemplo, inserir outros gêneros nessas relações ou ainda, ignora a figura do pai e ainda, constrói uma interpretação baseada na ideia de uma família nuclear.

A iminência da morte da Vênus está aí: a mitologia Greco-romana não influenciou universalmente o pensamento arqueológico, sendo assim, dependendo do contexto geográfico, as estatuetas não serão designadas enquanto “Vênus”. Entretanto as atribuições estereotipadas do que seria o gênero desses objetos continuam vigorando nas interpretações. Isso não quer dizer que a inferência que associa uma relação de mãe e filho esteja errada, a lacuna que falta é tentar inferir outras possibilidades de relações que não estejam pautadas nas relações de gênero atuais.

E quando o contexto arqueológico apresenta objetos que possuem características humanas e não humanas: seria uma vênus transmutada?

No Japão, por exemplo, segundo o arqueólogo Koji Mizoguchi (2017, p. 530) existem estatuetas com características faciais não humanas ou sem nenhuma característica facial ou ainda com características faciais razoavelmente realistas e até características “fantásticas”, o pesquisador sugere que tais estatuetas foram feitas intencionalmente dessa forma, possivelmente para representar seres sobrenaturais.

A figuração híbrida entre antropomorfo e zoomorfo, em um mesmo corpo, por exemplo, foi interpretada como a possibilidade de transformabilidade entre seres humanos, animais e seres sobrenaturais.

Essa fusão entre formas animais e humanas é um tema recorrente, interpretado possivelmente como uma reflexão sobre a ontologia ou para criar criaturas míticas com formas imaginadas (Mizoguchi, 2017). Sendo assim, as estatuetas seriam também uma representação *para* e não somente *de uma* materialização das ideias na argila e em demais matérias primas, no processo que vai desde a escolha dos materiais até a elaboração técnica e estética.

Segundo Chris Scarre (2017, p. 893) na Europa Ocidental podem ser observadas “tradições” para as estatuetas, sendo uma relacionada aos ídolos Ibéricos (Iberian ‘idols’), as estatuetas bálticas das tradições PittedWare e CombWare e as estatuetas Bandkeramik, entretanto há uma distribuição irregular no tempo e no espaço. As interpretações atribuídas às duas últimas tradições

correlacionam as estatuetas às comunidades que levaram a agricultura ao redor do Mediterrâneo central e ocidental, onde “Isso pode sugerir uma conexão entre estatuetas e agricultura, com uma nova cosmologia trazendo novas práticas rituais nas quais as representações da forma humana eram cada vez mais aceitas e de fato exigidas.”⁶² (Scarre, 2017, p. 894).

Segundo Grębska-Kulow, Gurova e Zidarov (2021) há um entendimento de que, na Anatólia, no Oriente Médio, Mesopotâmia e no Sudeste da Europa, as estatuetas estão relacionadas ao desenvolvimento da agricultura e que esses materiais fizeram parte de um circuito de comunicação

[...] é certo que as estatuetas estão relacionadas principalmente a culturas agrícolas caracterizadas por cerâmicas pintadas, e são a expressão indiscutível de uma ampla rede de comunicação entre o sudeste da Europa, a Mesopotâmia, o Oriente Médio e a Anatólia, ao mesmo tempo em que estão relacionadas a profundas transformações sociais que caracterizam o desenvolvimento da nova economia baseada na agricultura⁶³. (Grębska-Kulow, Gurova e Zidarov, 2021, p. 3)

Já as estatuetas das Ilhas Åland, no mar Báltico, são decoradas com pontos e linhas incisas, sendo mais naturalistas e maiores, o sítio arqueológico Jettböle, com enterramentos humanos, apresentou em seu contexto mais de 60 estatuetas quebradas, não associadas ao enxoval funerário. Essas quebras foram interpretadas como intencionais. Segundo Scarre:

Eles podem ter sido quebrados intencionalmente. As estatuetas vêm de uma área restrita do sítio e pertencem à sua fase posterior de ocupação. Eles não parecem ter sido associados a sepulturas, embora restos humanos tenham sido descobertos em uma camada de ocupação anterior 150 m ao sul, onde havia evidências de desmembramento intencional, bem como sepultamento formal.⁶⁴ (Scarre, 2017, p. 891)

⁶²Original em inglês: “That might suggest a connection between figurines and farming, with a new cosmology bringing new ritual practices in which representations of the human form were increasingly accepted and indeed required”

⁶³Original em inglês: it is certain that the figurines are mainly related to agricultural cultures characterized by painted ceramics and are the undisputed expression of a wide communication network between Southeast Europe, Mesopotamia, the Middle East and Anatolia while also related to deep social transformations characterizing the development of the new economy based on farming

⁶⁴Original em inglês: They may have been broken intentionally. The figurines come from a restricted area of the site and belong to its later phase of occupation. They do not appear to have been associated with graves, although human remains were discovered in an earlier occupation layer 150 m to the south, where there was evidence of intentional dismemberment as well as formal burial.

Ou seja, o sítio arqueológico apresentou, em uma área restrita, estatuetas que estavam relacionadas a uma fase posterior de ocupação, não estando associadas às sepulturas, pois foram encontrados restos humanos em uma camada de ocupação anterior, onde havia evidências de desmembramento intencional e sepultamento formal.

Nesses enterramentos também foram identificados um acúmulo de ossos humanos e animais (cachorros) que foram interpretados como uma deposição ritual. Essa associação de ossos humanos e animais e a presença de estatuetas foi interpretada como uma “elisão das identidades animal e humana na morte” (Scarre, 2017, p. 892).

Esse processo de elisão, de unir e fundir coisas e ideias abstratas no Brasil seria o equivalente ao animismo (Barreto, 2014) que falarei mais no próximo subcapítulo.

Para análise e interpretação de estatuetas também deve ser observado o local de descarte ou depósito desses materiais, em sítios arqueológicos nas regiões de Noyen-sur-Seine, Jonquières e Fort Harrouard, na França, foram observados que as estatuetas poderiam ser suportes para outros objetos, como vasos, ou pequenos braseiros, por exemplo, ou relacionada à algum tipo de ritual, em decorrência de descoberta de uma altar zoomorfo (Scarre, 2017, p. 876).

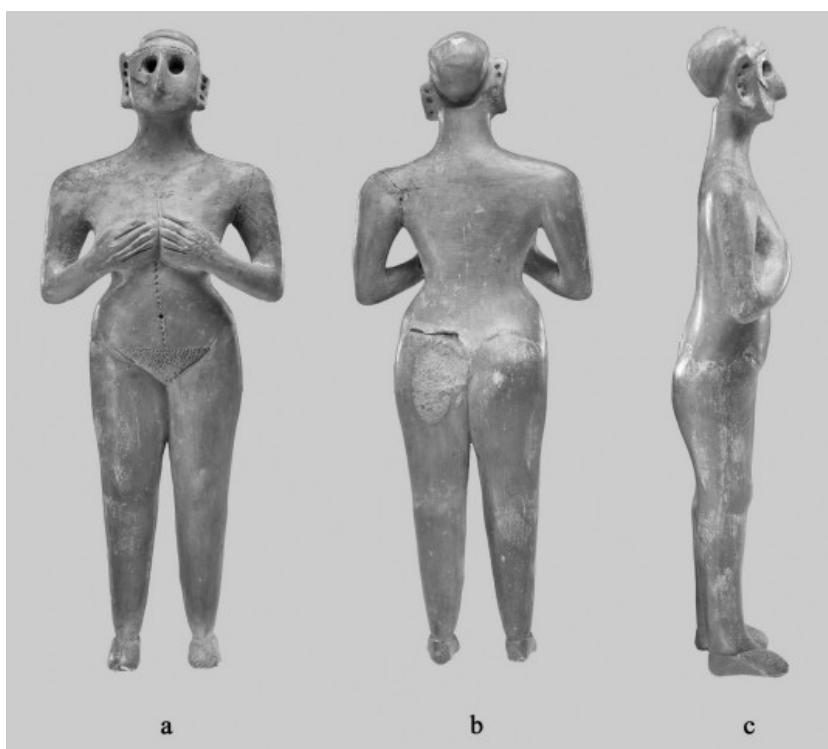
O que essas situações têm em comum é que essa tipologia de material se encontrava concentrada em espaços específicos como valas ou promontórios, o que sugere o uso coletivo desses objetos e espaços, sendo assim os locais poderiam ter sido especiais em si mesmos (Scarre, 2017).

Segundo Timothy Insoll, as estatuetas podem fazer parte de outros objetos ou estarem associadas diretamente à eles, (como é o caso citado anteriormente, onde elas serviam de suporte para vasos) e também há a questão dos apliques que figuram seres, segundo o autor estes apliques podem ser considerados estatuetas também, pois analisa-se a interpretação da forma e não somente de sua função (Insoll, 2017, p. 3).

No Irã, são encontradas em diversos sítios arqueológicos estatuetas antropomórficas feitas de argila, pedra ou metal, que, segundo Birgül Ögüt e Christian Konrad Piller elas representam um aspecto interessante de muitas culturas pré-históricas no Antigo Oriente Próximo. (Ögüt; Piller, 2014, p. 585).

No sítio arqueológico TurengTappeh, no Irã, as estatuetas feitas em argila cinza possuem braços esticados e um cocar ou penteado delicadamente modelado, colares e as pulseiras também são retratados com cordas aplicadas e botões de cerâmica. Em alguns casos, o cabelo, barbas, ou até mesmo pelos pubianos, são indicadas por pontos incisos (Ögüt; Piller, 2014, p. 589) (Figura 30 e 31).

Figura 30: Estatueta feminina de barro do sítio Tureng Tappeh



Fonte: Ögüt e Piller, 2014, p. 598

Figura 31: Estatueta feminina de barro do sítio Tureng Tappeh



Fonte: Ögüt e Piller, 2014, p. 599

Em outros momentos, no mesmo contexto arqueológico, foram atribuídas às estatuetas com “adorno na cabeça” ou cocares, por mais que fossem parecidos com os coques interpretados em outras peças.

Nesses exemplos acima apresentados gosto de observar como a interpretação pode ser diferente em objetos muito parecidos. O coque ou cocar, qual seria a designação mais acertada? Ou, haveria uma descrição mais acertada?

Também quero chamar a atenção para as legendas das fotos, as atribuições “estatueta feminina” e “estatueta masculina” foram feitas pelas pessoas que pesquisaram as estatuetas, como irei discorrer mais a frente, considero que as descrições em “feminino” e “masculino” já estão carregadas de interpretação. Sugiro que sejam feitas descrições dos elementos identificados nos objetos, como vulva e pênis, por exemplo. Pois uma estatueta com pênis não necessariamente é “homem” assim como uma estatueta com vulva não é “mulher” de acordo com o que entendemos como homens e mulheres em nossa cultura atual.

Já na cultura Cicládica (proveniente de ilhas do mar Egeu, denominadas Cíclades) há grande diversidade de estatuetas e de materiais utilizados para a

confeção das mesmas, que são conhecidas como estatuetas do tipo canônico ou braços cruzados, segundo Francisco Sabadini (2019):

As características estilísticas das estatuetas indicam um longo período de mudança e transformação na imaginação e nas técnicas dos artesãos. Simples e abstratas no início, eram seixos em estado natural, algumas vezes com o mínimo de trabalho técnico para ganharem uma aparência que lembrasse a forma humana. Com o tempo, elas se tornaram mais complexas e carregadas de grande disposição técnica. Essa tradição artística se manteve, com alguns intervalos, por milênios (Sabadini, 2019, p.138)

Isso significa que as estatuetas passaram por muitas mudanças ao longo do tempo na cultura Cicládica, tanto na forma como eram imaginadas quanto nas técnicas usadas para criá-las. Inicialmente as estatuetas foram classificadas como simples e abstratas feitas de pedras naturais e com pouca modificação para parecerem formas humanas. Com o passar do tempo, as estatuetas ficaram mais elaboradas exigindo técnicas mais avançadas para serem feitas, essa prática de criar estatuetas continuou por milhares de anos, embora tenha havido alguns períodos em que a produção pode ter diminuído ou parado.

O caso dos sítios arqueológicos identificados na região das ilhas Cíclades oferece subsídios para a análise e compreensão da cronologia de produção dessas estatuetas, onde, na cultura material, podem ser observadas a complexificação das técnicas e o desenvolvimento de habilidades e da criatividade (Sabadini, 2019)

As estatuetas da cultura cicládica também são famosas por terem sido confeccionadas, em alguns casos, no mármore, com temas naturalísticos e antropomórficos, revelando o nível técnico e o estilo criado e desenvolvido pela sociedade que as criou (Sabadini, 2019, p. 137)

Entretanto, por não se tratar de um corpus de estatuetas homogêneo, “Alguns tipos de estatuetas cicládicas, como os tipos Pebble e Apeiranthos, são tão esquemáticos e abstratas que podem ser difíceis de identificar como estatuetas antropomórficas.”⁶⁵(Poelina-Hunter, 2019, p. 275).

⁶⁵Original em inglês: Some types of Cycladic figurines, such as the Pebble and Apeiranthos types, are so schematic and abstract that they can be difficult to identify as anthropomorphic figurines at all.

A tese de Emily Poelina-Hunter, por exemplo, se debruça no estudo da cultura cicládica, buscando ainda identificar na materialidade arqueológica pistas para o reconhecimento de tatuagens nas estatuetas e materiais utilizados para a produção das mesmas, tendo sido identificado ainda “[...] uma série de ferramentas e materiais que poderiam ter sido usados para tatuagem”⁶⁶ (Poelina-Hunter, 2019, p. 5). E ainda: “As evidências artísticas das esculturas de mármore nu das Cíclades indicam que os corpos femininos eram adornados com tatuagens mais do que os exemplos masculinos ou meta-gênero.”⁶⁷ (Poelina-Hunter, 2019, p. 85)

Ainda é interessante destacar a utilização do termo “Meta gênero”, que faz referências às estatuetas cujo sexo biológico não é passível de reconhecimento, no conjunto analisada por Emily Poelina-Hunter, sete estatuetas foram classificadas enquanto meta-gênero e as demais como femininas.

Segundo a pesquisadora, o termo meta gênero abrange as estatuetas “[...] sem marcadores sexuais biológicos, como seios, triângulos púbicos (às vezes com vulvas) ou pênis, bem como exemplos ‘hermafroditas’ que exibem uma mistura de genitália masculina e feminina.”⁶⁸ (Poelina-Hunter, 2019, p. 93)

Ainda segundo Poelina-Hunter (2019), a utilização do termo hermafrodita implicaria na combinação de apenas dois gêneros, portanto, meta gênero é um termo útil que não restringe a quantidade de gêneros pelos órgãos sexuais.

⁶⁶ Original em inglês: a number of tools and materials that could have been used for tattooing

⁶⁷ Original em inglês: The artistic evidence from nude marble Cycladic sculptures indicates that female bodies were adorned with tattoos more than male or meta-gender examples.

⁶⁸ Original em inglês: with no biological sex markers such as breasts, pubic triangles (sometimes with vulvae), or penises, as well as ‘hermaphroditic’ examples which exhibit a mixture of male and female genitalia.

Figura 32: Estatueta da cultura cicládica



Fonte: Poelina-Hunter, 2019, p. 491.

Segundo Poelina-Hunter (2019), a estatueta acima (Figura 32) apresenta marcas vermelhas pelo corpo, que poderiam ter sido listras e/ou indicativo de tatuagens, eu sugeriria ainda a pintura corporal.

Figura 33: Estatueta da cultura cicládica de meta gênero



Fonte: Poelina-Hunter, 2019, p. 493

Quanto à estatueta acima (Figura 33), por ter o órgão sexula bem demarcado ou ainda, por não apresentar um dimorfismo sexual, a pesquisadora Poelina-Hunter (2019) sugeriu tratar-se de meta gênero, ou seja, na impossibilidade de ser “feminino” ou “masculino” foi atribuída essa designação⁶⁹.

Com relação à interpretação destas estatuetas, sugere-se que elas eram utilizadas como parte do aparato funerário, pois a maioria das peças encontradas em escavações sistemáticas provém de sepulturas, além disso, a hipótese interpretativa para os braços cruzados sugere um significado simbólico ou ritualístico relacionado a práticas religiosas e funerárias, podendo ainda essa posição representar devoção e respeito. (Sabadini, 2019, p. 140)

⁶⁹Minhas buscas por mais bibliografias que versassem sobre a classificação “meta gênero” foram frustradas, achei interessante trabalhar com essa designação, entretanto não consegui mais fundamentos que pudessem embasar essa escolha.

Nesse passeio epidérmico em sítios arqueológicos que possuem estatuetas já foi possível perceber a o reducionismo em volta de uma vênus ou deusa que abarcasse a interpretação em todos os contextos foram superados. A iminência da morte da Vênus surge com a possibilidade interpretativa para além da estereotipação dos corpos com vulva e seios.

Em Çatalhöyük, por exemplo, as arqueólogas Carolyn Nakamura e Lynn Meskell ao analisarem um conjunto de mais de 1.800 estatuetas feitas de argila e pedra, levaram em consideração as outras formas iconográficas disponíveis no sítio como as pinturas e gravuras nas paredes para fazer interpretações de todo o conjunto.

Essa possibilidade de associações iconográficas dentro de um mesmo contexto não é possível para todos os casos, entretanto, o ponto que destaco do trabalho das pesquisadoras citadas acima é a mudança de olhar ao analisar as estatuetas com vulvas, a interpretação delas para barrigas, seios e nádegas protuberantes extrapolou a associação direta à gravidez e explorou a possibilidade de se tratar de corpos maduros, segundo elas:

A ênfase combinada em seios, nádegas e estômagos levou muitos a interpretar essas estatuetas como mulheres grávidas ou férteis. No entanto, como argumentamos anteriormente, muitas dessas características foram retratadas de uma forma que não sugere fertilidade, mas sim maturidade.⁷⁰ (Nakamura, Meskell, 2009, p. 211)

Segundo as pesquisadoras, os traços mais comuns retratados em estatuetas antropomórficas eram os seios (67% das estatuetas com traços), as nádegas (56%) e as barrigas (40%), sendo que essas características aparecem pelo menos uma vez com todas as outras características antropomórficas, os seios são os mais frequentemente representados, entretanto o estômago e as nádegas receberam maior ênfase ou exagero. (Nakamura, Meskell, 2009, p. 211). Ainda segundo Meskell (2017, p. 21), as interpretações devem se voltar a entender mais a questão figurativa, sem ter que ficar presa no discurso da religião e do ritual, assim como as discussões de gênero não precisa estar vinculada à fertilidade e à divindade.

⁷⁰Original em inglês: The combined emphasis on breasts, buttocks, and stomach has prompted many to interpret these figurines as pregnant or fertile women. However, as we have argued previously, many of these features were depicted in such a way that is not suggestive of fertility, but of maturity.

Outra característica analisada nas estatuetas de Çatalhöyük que pouco foi explorado em outros sítios que apresentam esse tipo de materialidade arqueológica é o umbigo. Damos muita importância para vulvas, seios, nádegas e barrigas protuberantes, mas deixamos passar detalhes não tão particularidades e que oferecem mais elementos para a interpretação.

Sendo assim, dá-se menos preocupação com a fertilidade, buscando outras características passíveis de interpretação, os umbigos, por exemplo, são marcadores visuais externos, e seriam uma ligação entre o vivo e o não nascido, “Portanto, ele pode estar conectado a ideias de parto como uma preocupação cultural e a conexão entre gerações que pode se estender além da prole para produzir ancestrais, tanto em um sentido literal quanto simbólico”⁷¹. (Nakamura, Meskell, 2009, p. 217).

Conclui-se que, no conjunto das estatuetas de Çatalhöyük analisadas, há um tipo de corpo predominante, onde:

Em Çatalhöyük, as figuras com seios e estômagos proeminentes são frequentemente retratadas como achatadas, caídas e angulares, em vez de robustas e arredondadas em forma. Muitos seios não são retratados simetricamente e parecem ser um tanto achatados e pendulares. Da mesma forma, os estômagos, embora exagerados, não evocam gravidez, mas sim maturidade avançada ou mesmo obesidade. Dessa forma, muitas das estatuetas humanas sugerem corpos envelhecidos em vez de tipos jovens e reprodutivos. Estranhamente, há pouca atenção a qualquer forma que possa sugerir um tipo de corpo jovem ou adolescente, que tende a ser um foco em outros repertórios culturais, como no Egito, no Mediterrâneo e na cultura Maia⁷². (Nakamura, Meskell, 2009, p. 219)

Ou seja, diferentemente de outros repertórios culturais, onde é possível identificar tipos de corpos jovens (como no Egito), a cultura material de Çatalhöyük apresenta frequentemente seios e estômagos proeminentes, porém achatados e não robustos e arredondados, assim como seios assimétricos e pendulares. As barrigas,

⁷¹ Original em inglês: Therefore, it may be connected to ideas of birthing as a cultural concern and the connection between generations that may extend beyond offspring to producing ancestors, both in a literal and symbolic sense.

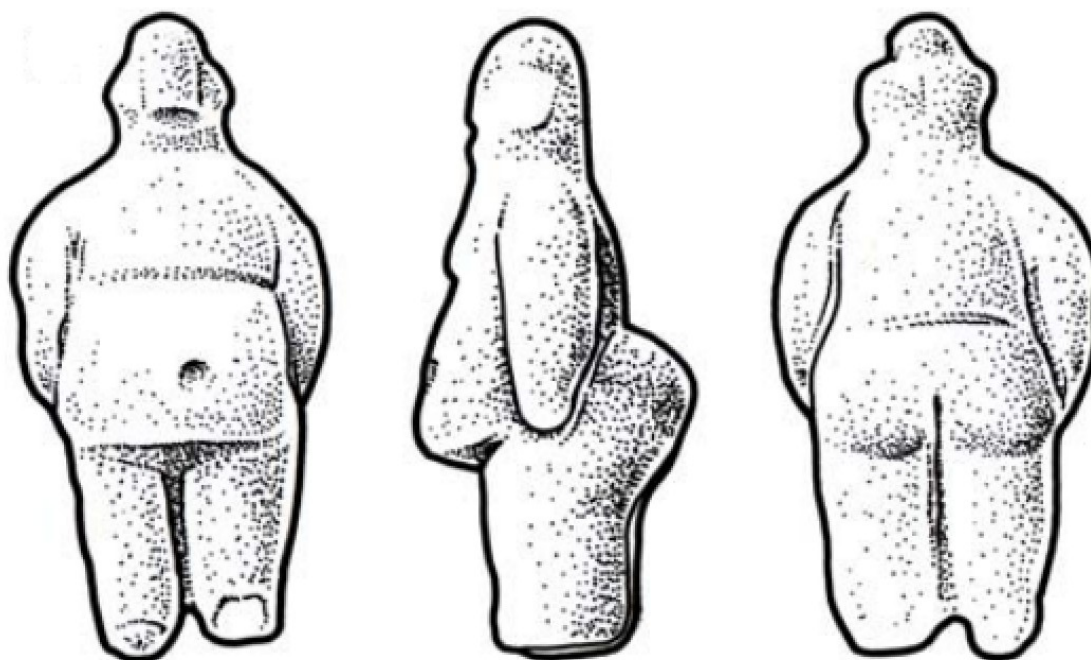
⁷² Original em inglês: At Çatalhöyük, the figures with both prominent breasts and stomachs are often depicted as flattened, drooping, and angular, rather than robust and rounded in shape. Many breasts are not portrayed symmetrically and appear to be somewhat flattened and pendulous. Similarly, stomachs, while exaggerated, are not evocative of pregnancy, but rather of advanced maturity or even obesity. In this way, many of the human figurines are suggestive of aging bodies rather than young and reproductive types. Oddly, there is little attention to any shape that might suggest a young or adolescent body type, which have tended to be a focus in other cultural repertoires such as in Egypt, the Mediterranean, and the Mayan culture.

por mais que sejam protuberantes, não evocam uma gravidez, mas sugerem corpos envelhecidos, corpos maduros ou até mesmo corpos obesos. (Nakamura, Meskell, 2009, p. 219)

Evocando um tipo de corpo, as estatuetas de Çatalhöyük podem ter sido utilizadas como agentes em narrativas, jogos ou instruções, e muitas possuem detalhes únicos que evocam uma qualidade de “singularidade”, a fabricação destes objetos estaria ainda envolta a um conjunto de preocupações, que poderiam ser individuais ou coletivas, e os estômagos e nádegas carnudas seriam sinais materiais de longevidade, boa saúde, acesso a alimentos, por exemplo. (Nakamura, Meskell, 2009).

Abaixo (Figura 34) apresento um desenho esquemático elaborado por Nakamura e Meskell, de uma estatueta de Çatalhöyük classificada enquanto andrógina, pois não é possível identificar qualquer característica de dimorfismo sexual. Entretanto podemos ver a presença de umbigo além de barriga e nádegas salientes:

Figura 34: Desenho esquemático de uma estatueta andrógina.



Fonte: Nakamura, Meskell, 2009, p. 217

Analisar esses corpos em miniatura para além da ideia de uma Deusa ou de ideais de fertilidade é uma mudança paradigmática na maneira de olhar a cultura material e consequentemente gerar uma renovação na interpretação arqueológica rompendo com ideais patriarcais:

Devido à barriga volumosa e ao excesso de gordura na altura das nádegas e do quadril, muitas representações femininas, em especial as vênus gravetianas, foram consideradas mulheres grávidas ou, quando tinham o sexo aberto, parturientes. A partir dos anos 1970, a tese das mulheres grávidas ou lactantes é vivamente contestada por antropólogas e sociólogas, que a denunciam como uma mitologia patriarcal e veem nessa “hiperfecundidade” não a causa, mas a consequência do patriarcado (Patou-Mathis, 2022, p. 137 e 138)

Essas representações femininas antigas, com características físicas tais como a barriga volumosa e o excesso de gordura nas nádegas e quadris foram frequentemente interpretadas como representações de mulheres grávidas ou em trabalho de parto, essa visão seria uma “mitologia patriarcal”, ou seja, uma interpretação influenciada por uma perspectiva masculina dominante.

A ênfase na fertilidade seria uma consequência do patriarcado, sendo assim, a ideia de que essas figuras representam mulheres grávidas ou lactantes é uma projeção de valores patriarcais sobre esses materiais arqueológicos. (Patou-Mathis, 2022).

Também é salutar lembrar que a ideia da fecundidade leva à projeção da maternidade “A identificação da mulher com a mãe, corrente em muitas interpretações tornou indubitável a tese da divisão do trabalho de acordo com o gênero” (Patou-Mathis, 2022, p. 142).

Entretanto não se pode descartar a hipótese de que algumas estatuetas estejam representando corpos grávidos. Há ainda a interpretação de que: “[...] algumas dessas representações de mulheres grávidas ou parturientes tenham sido realizadas por mulheres e para mulheres”. (Patou-Mathis, 2022, p. 141) entretanto:

O número de mulheres grávidas deve ser relativizado, pois a morfologia das mulheres do Paleolítico Superior devia ser tão diversificada quanto hoje. É provável que algumas fossem corpulentas, pela compleição física ou por alimentação rica demais, sobretudo em gorduras. Certo número de representações femininas poderia corresponder à imagem estereotipada de um ideal feminino ou simbolizar a opulência do clã, e, assim, decorrer de convenções socioculturais ou da escolha estilística de seus autores. (Patou-Mathis, 2022, p. 137 e 138)

Ou seja, nossos padrões atuais de beleza projetaram em corpos não magros a única hipótese aceitável: seriam corpos grávidos. Essa limitação na interpretação arqueológica pode ter gerado muito mais gestações do que realmente houve no passado. Para além dos corpos grávidos, também deve-se considerar as estatuetas como amuletos protetores, talismãs, figuras ancestrais, “retratos”, divindades e até objetos de troca, utilizados em rituais ou em casos específicos. (Patou-Mathis, 2022)

5.3 Não existe Vênus no Sul Global

A arqueologia além de analisar e interpretar objetos também é responsável por “produzir” seus objetos, por meio das interpretações e narrativas que são construídas no âmago da disciplina, desse modo não podemos deixar de nos atentar que o conhecimento hegemônico cria explicações hegemônicas e produz também corpos hegemônicos.

Na arqueologia do continente americano nós não encontramos vênus, por mais que exista uma grande diversidade de estatuetas arqueológicas espalhadas por este vasto território.

Ao Norte, nos Estados Unidos, as estatuetas foram explicadas a partir da atribuição do uso destas por grupos caçadores coletores em práticas xamânicas e por grupos agrícolas em suas casas e em ambientes rituais. Segundo Polly Schaafsma:

Considerados como entidades vivas e sagradas, as estatuetas forneciam acesso a poderes cósmicos, que se tornavam tangíveis. Seus papéis sociais eram múltiplos. Desde cedo, eles também são declarações de identidade social, não apenas por sua iconicidade, mas por sua agência em promover estabilidade social e continuidade com os ancestrais⁷³(Schaafsma, 2017, p. 336)

⁷³Original em inglês: Regarded as living, sacred entities, figurines provided access to cosmic powers, which they made tangible. Their social roles were multiple. From early on they are also statements of social identity, not only via their iconicity, but by their agency in fostering social stability and continuity with ancestors.

Ou seja, nas estatuetas são identificadas dinamicidades capazes de acessar o intangível por meio do material, sendo-lhes atribuídos múltiplos papéis e identidades além de uma estabilidade social.

A cultura maia, olmeca e asteca, por exemplo, trazem interessantes conjuntos de estatuetas. Sobre a cultura Maia, Erin Sears (2017, p. 221), diz que as pessoas indígenas não apenas fabricaram as estatuetas como também criaram um vocabulário para descrevê-las, indicando assim variações regionais destes objetos.

As estatuetas Maia podem ser do tamanho de um polegar até 25 cm de altura, algumas são sustentadas por apêndices das pernas, o que pode significar a existência de uma base ou suporte para as manterem em pé. E ainda:

As estatuetas variam em altura, desde o tamanho de um polegar adulto até representações maiores que são sustentadas por apêndices das pernas (geralmente 25 cm de altura). Dependendo da história populacional de um sítio, as estatuetas arqueologicamente recuperadas são geralmente concentrados em torno de montes de casas, áreas rituais (plataformas, tumbas, quadras de futebol, água piscinas e cavernas) e dentro de escombros de construção arquitetônica em geral (templos, santuários, e estradas ladeadas de pedras). Apesar de sua diversidade na representação de assunto, tema (imagens), e associação com contextos variados, as estatuetas não têm atraído a atenção dada a outras formas artefatuais.⁷⁴ (Sears, 2017, p. 221)

Ou seja, a localização dessas estatuetas depende da história populacional do sítio arqueológico, elas são frequentemente descobertas em áreas específicas, como nos locais onde as pessoas viviam ou espaços rituais e em escombros de construções.

Uma característica da cerâmica e das estatuetas da cultura maia está na produção musical que estes objetos podem oferecer ao se soprar um bocal, por exemplo, onde “Uma série de notas musicais é produzida soprando no bocal e usando um dedo para cobrir ou descobrir o buraco. Um apito em forma de U pode ser empurrado pela parte inferior ou superior do bocal para dar à estatueta um som mais completo”⁷⁵. (Sears, 2017, p. 223).

⁷⁴Original em inglês: Depending upon the population history of a site, archaeologically recovered figurines are generally concentrated around house mounds, ritual areas (platforms, tombs, ballcourts, water pools, and caves), and within general architectural construction rubble (temples, shrines, and stone-lined roads). Despite their diversity in depiction of subject, theme (imagery), and association with varied contexts, figurines have not garnered the attention given to other artefactual forms.

⁷⁵Original em inglês: A range of musical notes is produced by blowing on the mouthpiece and using a finger to cover or uncover the hole. A u-shaped whistle vent may be pushed in from the bottom or the top of the mouthpiece in order to give the figurine a fuller sound.

Estudos recentes demonstram que essas peças são geradoras de sons e música, muito semelhantes ao mecanismo de flautas e apitos, o que permitiu uma biografia auditiva de estatuetas de vários tamanhos (Stöckli, 2004).

A utilização de moldes foi empregada para a fabricação de estatuetas maiores, associada à modelagem das peças, entretanto a utilização de moldes para os rostos acabou gerando uma produção genérica, o que dificulta a interpretação desses materiais, especialmente quando as cabeças estão separadas dos corpos. E ainda:

Outra técnica de construção importante é usada para a criação de figuras grandes e com membros livres, criadas através de uma combinação de moldes feitos componentes (braços, pernas, rostos) e combinados com peças modeladas à mão. Ambas as técnicas usam peças de apliques de cerâmica para invocar diferentes formas de figurino (colares, orelhas, ornamentação de cocar, tornozeleiras, pulseiras e penas). Incisão fina ou a pontuação é usada, separadamente ou em combinação, para criar detalhes intrincados nos trajes aplicados, como protetores de ouvido, blusas (huipils), armaduras e escarificações⁷⁶ (Sears, 2017, p. 223)

Já a diversidade no estilo e na forma das estatuetas maia é explicada por meio da possibilidade de influências externas e é na cabeça que o gênero se expressa (ou seria a manifestação mais óbvia para o gênero) partindo da iconografia disponível para a cultura Maia (Figura 35), são analisados penteados e cocares, essas informações também versam sobre política, guerra e casamento, por exemplo (Sears, 2017). As estatuetas estão associadas ao uso doméstico e ritual (Figura 36), e ainda:

Ao focar em divisões de gênero, Schele usou imagens figurativas para demonstrar a importância das mulheres para manter linhas de ascensão dinástica, divisões de trabalho (tecelagem, culinária e educação dos filhos) e as muitas maneiras pelas quais o gênero foi representado no Panteão de deuses maias. Seus exemplos, extraídos de diversas coleções, foram usados como exemplares de

⁷⁶Original em inglês: Another major construction technique is used for the creation of large, free-limbed appendage figures that are created through a combination of mould-made components (arms, legs, faces) and combined with hand-modelled parts. Both techniques utilize ceramic appliqué pieces to invoke different forms of costuming (collars, earspools, headdress ornamentation, anklets, wristlets, and feathers). Fine incision or punctation is used, separately or in combination, to create intricate details on the appliqué costuming such as earspools, blouses (huipils), armour, and scarification.

ações e comportamentos históricos proibidos.⁷⁷ (Schele, 1997, p. 19–55 apud Sears, 2017, p. 228)

Ou seja, devido ao acesso a códigos culturais Maia, é possível atribuir gênero para as estatuetas e ainda, entender as questões de linha de ascensão dinástica, casamento e divisões de trabalho, por exemplo.

Figura 35: Estatuetas em casal da cultura maia



Fonte: Sears, 2017, p. 230.

⁷⁷Original em inglês: By focusing on gender divisions, Schele used figural imagery to demonstrate the importance of women for maintaining lines of dynastic ascension, divisions of labour (weaving, cooking, and bringing up children), and the many ways in which gender was represented in the pantheon of Maya gods. Her examples, drawn from various collections, were used as exemplars of proscribed historical actions and behaviour.

Figura 36: Estatuetas encontradas em enterramento do sítio Pachitun



Fonte: Sears, 2017, p. 237

Entretanto, muitas estatuetas ainda precisam ser completamente descritas e estudadas. Reconstruções em escala local ou geral são valiosas ao utilizar diferentes abordagens de exploração, como a arqueologia auditiva, a definição de diferenciações de gênero, o uso de imagens para representar o significado relativo aos comportamentos da elite versus o uso comum, e a análise da composição das estatuetas como reflexo de trocas comerciais. Todas essas abordagens são essenciais para considerar esse material antigo como uma representação das vidas passadas. (Sears, 2017, p. 240).

As estatuetas de cerâmica da cultura Olmeca foram quase que, em sua maioria, identificadas em depósitos domésticos ou fossas de lixo, apresentam variações na forma corporal, penteado e traje que sugerem diferentes status sociais, papéis e identidades (Pool, 2017, p. 263).

Nessas análises de formas, identificaram-se possíveis idades para as estatuetas, passando da infância para a idade adulta e a maturidade avançada. Inferiu-se também que o trabalho em cerâmica era inserido na vida cotidiana desde os anos iniciais das crianças, pois isso poderia ser identificado nas características de determinadas estatuetas assim como se pode identificar idade avançada entre homens e mulheres nas estatuetas, por meio da presença de “[...] linhas e vincos

nas bochechas, que às vezes são encovados e emoldurados por bochechas com ossos proeminentes.”⁷⁸ (Pool, 2017, p. 264) (Figura 37).

Segundo Reséndiz Machón e García Besné Calderón (2019), as estatuetas da cultura ou estilo olmeca, são, em sua maioria, a representação de homens, seres masculinos, com as cabeças: “[...] alongados e em muitos casos adquirem formato de pêra, o que tem sido considerado a representação de deformação craniana”⁷⁹. (Reséndiz Machón; García Besné Calderón, 2019, p. 30). Essas estatuetas também foram denominadas de “baby face” (ou rosto/cara de bebê), onde há uma “[...] dicotomia, a união de elementos da infância com aqueles de caráter adulto” (op. cit. p. 32).⁸⁰.

Também há a inferência de que as variedades em penteados elaborados identificadas nas estatuetas podem refletir mudanças importantes na identidade social para aqueles que interagiram com essas estatuetas, onde algumas foram feitas para serem suspensas, possivelmente como pingentes. (Pool, 2017, p. 290)

⁷⁸Original em inglês: [...] lines and creases on the cheeks, which are sometimes sunken and framed by cheekbones with prominent bones.

⁷⁹Original em espanhol: son alargadas y en muchos casos adquieren forma de pera, lo que se ha considerado la representación de deformación craneal.

⁸⁰Original em espanhol: dicotomía, la unión de elementos infantiles con los de un personaje adulto.

Figura 37: Estatuetas da cultura olmeca, Veracruz, México

Fonte: Pool, 2017, p. 250

Já as estatuetas Astecas são encontradas em grande número nos sítios arqueológicos, sempre associadas aos contextos domésticos, o que sugere que as famílias compravam esses objetos. Foram identificadas representações tridimensionais de seres humanos, animais e templos. Análises deste tipo de material levaram à conclusão de que estas estatuetas eram feitas em moldes, pintadas e distribuídas por um amplo sistema de mercado (Overholtzer, 2017, p. 299).

Na região andina, os chamados períodos “intermediários” foram os que apresentaram maior diversidade e integração cultural e, por isso, na cultura material são identificados diferentes padrões e as estatuetas também apresentam essa variedade de formas. Segundo George Lau, as estatuetas podem ajudar a teorizar, em pequena escala, fenômenos sociais de grande escala (Lau, 2017, p. 395), segundo o autor:

Algumas estatuetas usavam material esquelético como parte da estrutura. Esses eram humanos (crianças), mas também pássaros e

golfinhos. Características faciais e membros, se houver, eram conseguidos por modelagem e incisões simples; alguns eram coloridos com pigmento vermelho. Às vezes, cordas e fios eram empregados para representar cabelos e roupas. Mesmo nessa etapa anterior, portanto, os complementos têxteis foram cruciais para a elaboração e manuseio das estatuetas.⁸¹ (Lau, 2017, p. 395)

O repertório de estatuetas dos grupos que povoaram os Andes apresenta características diferenciadas, como a utilização esquelético para estruturar as estatuetas, incisões e modelagem eram feitas no rosto e no corpo com utilização de pigmento vermelho, sendo ainda identificadas cordas e fios para compor o que seria o cabelo e as roupas.

Com relação à cultura Wari, George Lau (2017) diz que as estatuetas podem ter sido um elemento relacionado ao governo, essas peças representam homens e mulheres, em sua maioria com as mãos sobre a barriga ou ao lado do corpo ou ainda segurando armas e até mesmo instrumentos musicais. E ainda:

Tais características formais padronizadas e técnicas de fabricação apoiam a noção do envolvimento de Wari em sua absorção e distribuição. Em algumas regiões, a fabricação de moldes era desconhecida ou impopular; e as estatuetas eram importações ou emulações que empregavam as novas técnicas. Como a filiação Wari era muito importante para as elites regionais, parece provável que as estatuetas fossem meios de expressar a identidade religiosa ou política Wari — e talvez circulassem como presentes diplomáticos, símbolos religiosos ou suntuários de elite⁸² (Lau, 2017, p. 397)

Ou seja, a filiação à cultura Wari era importante para as elites locais e as mesmas utilizavam as estatuetas vinculadas a esta cultura, a aquisição destas peças provavelmente se dava por meio de presentes diplomáticos ou ainda como símbolos religiosos da elite.

⁸¹Original em inglês: Some figurines used skeletal material as part of the structure. These were of humans (infant), but also bird and dolphin. Facial features and limbs, if any, were achieved by simple modeling and incisions; some were coloured with red pigment. Cordage and yarn were sometimes employed to depict hair and clothes. Even at this early stage, therefore, textile add-ons were crucial to figurine elaboration and handling.

⁸²Original em inglês: Such standardized formal features and manufacturing techniques support the notion of Wari's involvement in their uptake and distribution. In some regions, mould-making was either unknown or unpopular; and figurines were either imports or emulations that employed the new techniques. Since Wari affiliation was very important to regional elites, it seems probable that figurines were means to express Wari religious or political identity—and perhaps circulated as diplomatic gifts, religious tokens, or elite sumptuaries.

Alguns estilos de estatuetas foram produzidos por meio de moldes, o que padronizou a produção destes materiais, a cultura moche foi a difusora deste tipo de produção e na costa norte do Peru a tradição de fabricação destas estatuetas durou por cerca de cinco milênios, essas imagens padronizadas foram encontradas, em sua maioria, em contexto funerário. (Lau, 2017, p. 398) (Figura 38).

A cultura moche, entre aproximadamente 500 e 800 d.C, apresenta grande número de estatuetas, o que denota uma popularidade na fabricação e utilização das mesmas, elas eram feitas de diferentes materiais, como madeira, conchas, pedras raras e cerâmica. Algumas estatuetas possuem perfurações que sugerem a utilização em suspensão e há também os que se assemelham a instrumentos musicais ou que possuem anatomia propícia para a fabricação de sons (Lau, 2017, p. 399).

Figura 38: Estatueta masculina do estilo Wari



Fonte: Lau, 2017, p. 404

Segundo Erell Hubert (2009), as estatuetas moche são encontradas em uma grande variedade de locais, o que significa que elas não estavam limitadas a um único tipo de ambiente ou grupo social. As estatuetas foram encontradas tanto em residências de pessoas de alto status (provavelmente elites) quanto em residências de pessoas de baixo status (provavelmente classes mais comuns).

Além das residências, as estatuetas também foram encontradas em palácios e templos, indicando que tinham um papel significativo em contextos cerimoniais e de poder. As estatuetas não estavam restritas às capitais cívico-cerimoniais (principais centros urbanos e religiosos), mas também foram encontradas em centros secundários (cidades menores) e aldeias rurais no interior, o que pode sugerir uma ampla disseminação cultural, elas estavam associadas a rituais privados e atividades individuais comuns.

De acordo com Renata Carmo e Denise Gomes (2017) o repertório de imagens das estatuetas da cultura moche:

[...] há uma divisão bem marcada entre as figurações de homens e mulheres, entretanto, há também uma fluidez decorpos, seres antropozoomorfos, gente que setransforma embicho,objetos antropomorfizados, prováveis divindades, personagens esqueléticos (mortos). Alguns desses outros seres apresentam agenitália representada, além de vestimentas e ornamentos que possibilitam inferências sobre as identidades de gênero. Todos esses seres interagem entre si e com os seres humanos e, em muitas figurações, vivem como se pertencessem ao mesmo mundo.(Carmo; Gomes, 2017, p. 87)

Segundo as autoras, as performances de gênero na cultura Moche estariam relacionadas na aparência visual, onde a divisão entre dois sexos, ou dualismo aparente “[...] pôde ser revisto a partir do reconhecimento da existência de outros seres. Não se pretende com isso ignorar o dualismo, mas ampliá-lo, sugerindo a possibilidade de existência de outras categorias de análise.” (Carmo; Gomes, 2017, p. 91).

A diversidade de contextos em que foram identificadas e das formas em que foram fabricadas traz um desafio interpretativo para precisar a utilização das mesmas, segundo Lau (2017):

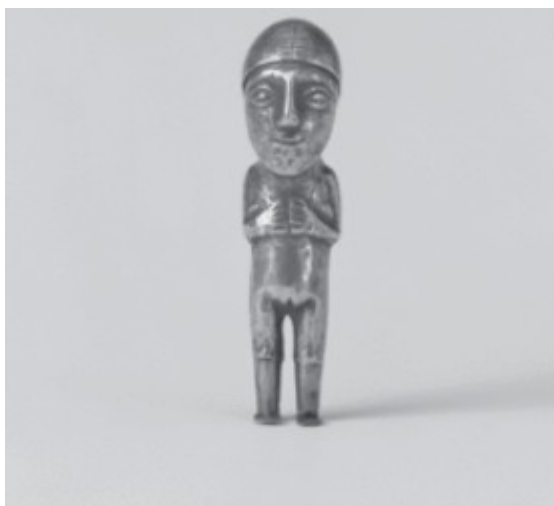
A função precisa dessas estatuetas permanece enigmática. Estatuetas Moche são encontradas comumente quebradas e descartadas em lixos domésticos e aterros. Outras vezes, eram colocadas como oferendas, às vezes debaixo do chão, talvez em dedicação ou conclusão de rituais. Não eram ofertas fúnebres comuns. Além disso, as pessoas usavam ou penduravam estatuetas pendentes, indicando que foram manuseadas e

articuladas algum tipo de social identidade ou associação física próxima.⁸³(Lau, 2017, p. 401)

Na cultura Inca, as estatuetas antropomorfas são geralmente de ouro, prata e/ou cobre, medindo entre 5 a 15 cm, a interpretação desse tipo de cultura material foi associada às oferendas (Figura 39), onde:

As estatuetas de metal eram oferendas rituais e colocadas em locais considerados sagrados pelos grupos provinciais: ilhas costeiras, lagos, ruínas antigas, cavernas e sepulturas. Talvez os exemplos mais espetaculares tenham ocorrido em santuários de plataforma em geleiras no topo das montanhas, onde crianças pequenas eram sacrificadas⁸⁴ (Lau, 2017, p. 406)

Figura 39: estatueta feminina Inca (c.1450–1532)



Fonte: Lau, 2017, p.405

Dos Andes para o Caribe, as estatuetas também estão presentes nos sítios arqueológicos, em Cuba, por exemplo, na região de Banes, a utilização de modelagem permitiu a fabricação de diferentes tipos de estatuetas de animais e de

⁸³Original em inglês: The precise function of these figurines remains enigmatic. Moche figurines are found commonly broken and discarded in domestic refuse and fills. At other times, they were placed as offerings, sometimes underneath floors, perhaps in dedication or completion rituals. They were not common funerary offerings. Furthermore, people wore or hung pendant figurines, indicating they were handled and articulated some kind of social identity or close physical association.

⁸⁴Original em inglês: The metal figurines were ritual offerings and placed at spots considered sacred by the provincial groups: coastal islands, lakes, ancient ruins, caves, and burials. Perhaps the most spectacular examples occurred in platform-shrines on mountaintop glaciers, where young children were sacrificed.

peessoas, denotando o conhecimento e o domínio da técnica na fabricação desses materiais (Figura 40), onde:

As imagens de animais dependem fortemente da modelagem, dando aos artesãos mais liberdade para a exploração de soluções individuais; a expressão do naturalismo e vitalidade penetrantes reflete o conhecimento anatômico desses artesãos. Estatuetas volumétricas complexas são menos comuns do que as simples. Com as primeiras, os artesãos estenderam o formalismo de todas as estatuetas anteriores e renderizaram livremente elementos decorativos, bem como atributos estilísticos que geralmente eram aplicados a imagens em pedra, madeira e concha. Algumas estatuetas parecem "copiar" características formais de pingentes de concha tabulares ou pilões de efígies de pedra cerimonial. Eles também incorporam outros elementos iconográficos não cerâmicos, como dentaduras, toucados, espessamento de membros, faixas decorativas nos braços e a representação de costelas e da espinha dorsal⁸⁵. (Antczak e Antczak, 2017, p. 201)

As estatuetas de Banes incorporam ainda outros elementos, como faixas decorativas e toucas. A argila é a matéria-prima mais utilizada para a expressão do simbolismo feminino. Em Banes, a cerâmica expressa mais de 90% de todas as imagens femininas, o que poderia confirmar a relação entre a cerâmica e a imagem feminina, com base na suposição de que os ceramistas ameríndios eram mulheres. Nas estatuetas líticas e de madeira, o sexo masculino era frequentemente retratado ou inferido a partir da robustez do peito e dos ombros e da posição agachada, à cerimônia masculina da cohoba (Antczak e Antczak, 2017, p. 202)

⁸⁵Original em inglês: Animal imagery depends strongly on modelling, giving artisans more liberty for the exploration of individual solutions; the expression of pervasive naturalism and vitality reflects such artisans' anatomic knowledge. Complex volumetric figurines are less common than simple ones. With the former, artisans stretched the formalism of all previous figurines and freely rendered decorative elements as well as stylistic attributes that were usually applied to imagery in stone, wood, and shell. Some figurines seem to 'copy' formal characteristics of tabular shell pendants or ceremonial stone effigy pestles. They also incorporate other non-ceramic iconographic elements such as dentures, headdresses, thickening of limbs, decorative bands on the arms, and the depiction of ribs and the dorsal spine.

Figura 40: Estatuetas de Banes, nordeste de Cuba, 1000-1500 DC



Fonte: Magdalena Antczak and Andrzej Antczak, 2017, p. 201

Nas Terras Baixas da América do Sul (Figura 41), entre as sociedades de língua caribenha, há o entendimento de que as mulheres eram as responsáveis pela “[...] conciliação ritual dos espíritos dos animais caçados e, então, no (re) estabelecimento do relacionamento com eles” ⁸⁶ dado etnográfico documentado por diferentes pesquisadores (Mans, 2012; Rival, 2007; Roe e Roe, 2012; Simpson, 1944 *apud* Antczak e Antczak, 2017, p. 209)

Há também a inferência de que as estatuetas femininas poderiam ter assumido metaforicamente o papel ritualístico das mulheres, representando substitutos em miniatura para aquelas que foram deixadas para trás nos assentamentos do continente. Os acampamentos de Los Roques, por exemplo, apresentam paisagens sinestésicas que teriam sido propiciadas por meio da utilização de tabaco, cantos, música, pintura corporal e inalação de alucinógenos, onde “O caráter do ritualismo de Los Roques parece se enquadrar no modo “imagético” de religiosidade, que se baseiam em rituais disfóricos reencenados

⁸⁶Original em inglês: in the ritual conciliation of hunted animals’ spirits and then in (re)establishing the relationship with them.

sazonalmente, dependendo do envolvimento coletivo. ”⁸⁷ (Antczak e Antczak, 2017, p. 209). Há nesse sentido uma divisão do continente e das ilhas, onde no continente eles se consideravam de natureza permeável e flexível.

A possibilidade comparativa da etnografia de grupos que vivem na região do Caribe descortina algumas possibilidades de interpretação das estatuetas, por exemplo. Ao acessarmos códigos culturais desses grupos, conseguimos compreender a relevância do papel da mulher para apaziguar situações entre o tangível e o intangível. Conseguimos ainda entender as dimensões da paisagem e como ela é agente de significados e dinâmicas. Segundo Antczak e Antczak (2017, p. 209):

Os rituais eram realizados em pequenas ilhas localizadas longe da terra natal ancestral e associadas a empreendimentos arriscados. Por isso, eles provavelmente eram rituais altamente excitantes que, ao estimular memórias duradouras e vívidas, teriam criado laços poderosos entre os membros dos grupos de tarefas necessários para garantir altos níveis de solidariedade e cooperação. Embora as estatuetas tenham sido trazidas do continente com o propósito de desempenhar o papel animado e agente, sua performance nas ilhas não era uma replicação estrita de seus papéis no continente. No continente, seus papéis eram considerados de natureza flutuante, permeável e flexível. Eles foram concebidos como coparticipantes prontamente disponíveis na prosa cotidiana da vida.⁸⁸(Antczak e Antczak, 2017, p. 209)

⁸⁷Original em inglês: The character of Los Roques ritualism seems to fall within the ‘imagistic’ mode of religiosity, which is based on seasonally re-enacted dysphoric rituals depending on collective involvement.

⁸⁸Original em inglês: The rituals were performed on tiny islands located far from the ancestral homeland and associated with risky endeavours. Because of this, they were likely highly arousing rituals that, by stimulating long-lasting and vivid memories, would have created the powerful bonds among the members of the task groups necessary to secure high levels of solidarity and cooperation. Although the figurines were brought from the mainland with the purpose of playing the animated and agentive role, their performance on the islands was not a strict replication of their roles on the mainland. On the mainland, their roles were considered to be of a fluctuating, permeable, and flexible nature. They were conceived as readily available co-participants in the everyday prose of life.

Figura 41: Estatuetas tardias das pequenas Antilhas (AD 1000– 1500/ AD 800–1500).



Fonte: Magdalena Antczak and Andrzej Antczak, 2017, p. 204

As estatuetas são encontradas em diferentes contextos, em diferentes culturas e podem possuir diferentes significados, entretanto, após esse passeio que explorou vagamente diferentes estatuetas, fica mais claro pensar as estatuetas enquanto um processo e não somente um produto (Meskell, 2007), nesse processo significados vão sendo atribuídos e (re)significados. O desafio interpretativo ocorre no distanciamento que temos das culturas que produziram esses materiais ou ainda na completa falta de referência destas culturas.

Dentre as estatuetas mostradas ao longo deste capítulo, pode-se observar que o estilo, as formas e formatos das culturas do Caribe muito se aproximam esteticamente das peças identificadas nas Estearias maranhenses assim como da cultura material de sítios arqueológicos em outras regiões da Amazônia.

As tradições das estatuetas amazônicas, baseadas por análises interpretativas, segundo Cristiana Barreto (2017) podem ser consideradas em dois grandes complexos: o complexo Marajoara e o complexo Santarém.

As estatuetas estão entre os materiais arqueológicos mais antigos das terras baixas da América do Sul, com exemplares de pedra do complexo de Valdivia surgindo há cerca de 3.000 anos no leste do Equador. A representação miniaturizada em cerâmica de humanos e animais também possui uma longa

trajetória na grande Amazônia, onde pequenos apêndices modelados nas bordas dos vasos são abundantes. (Barreto, 2017, p. 417) e ainda:

Muitos tipos de artefatos antropomórficos cerâmicos, especialmente urnas funerárias, parecem importantes em toda a Amazônia, particularmente depois que a Tradição Policrômica Amazônica se espalhou pela Amazônia Central e Alta por volta de 1000 d.C., possivelmente correspondendo à expansão territorial dos povos de língua tupi. As estatuetas marajoara parecem relacionadas a esse estilo pan-amazônico de figurar o corpo humano, geralmente em formas fálicas, mas se destacam por sua ocorrência precoce (400 d.C.) e pelo grande número de estatuetas. Essas são de longe as estatuetas mais bem estudadas na Amazônia (assim como os diferentes estilos de cerâmica marajoara) encontradas em muitos sítios no leste de Marajó, a maior ilha na foz do Amazonas, como parte de uma importante cultura de construção de montes que floresceu de 400 a 1400 d.C.⁸⁹ (Barreto, 2017, p. 417)

Segundo a autora, as estatuetas mais estudadas são as marajoaras, que são, muitas vezes, em formas fálicas. Elas foram encontradas em muitos sítios arqueológicos no leste da ilha de Marajó, a maior ilha na foz do rio Amazonas. Essas estatuetas fazem parte de uma cultura significativa que construía montes e que prosperou entre 400 e 1400 d.C.

As estatuetas marajoaras, que são parte da cultura Marajoara, parecem estar conectadas a esse estilo de representar o corpo humano que se espalhou por toda a Amazônia. Essas estatuetas frequentemente têm formas fálicas e são notáveis por aparecerem bem antes, por volta de 400 d.C., e por existirem em grande quantidade (Barreto, 2017) (Figura 42).

⁸⁹Original em inglês: Many types of ceramic anthropomorphic artefact, especially funerary urns, appear important throughout Amazonia, particularly after the Amazonian Polychrome Tradition spread through the Central and Upper Amazon around AD 1000, possibly corresponding to territorial expansion of Tupian-speaking people. Marajoara figurines appear related to this pan-Amazonian style of figuring the human body, often in phallic shapes, but stand out because of its early occurrence (AD 400) and the large numbers of figurines. These are by far the best-studied figurines in the Amazon (as are the different styles of Marajoara ceramics) found in many sites across eastern Marajó, the largest island at the mouth of the Amazon, as part of an important mound-building culture which flourished from AD 400 to 1400. funerary urns, appear important throughout Amazonia, particularly after the Amazonian Polychrome Tradition spread through the Central and Upper Amazon around AD 1000, possibly corresponding to territorial expansion of Tupian-speaking people. Marajoara figurines appear related to this pan-Amazonian style of figuring the human body, often in phallic shapes, but stand out because of its early occurrence (AD 400) and the large numbers of figurines. These are by far the best-studied figurines in the Amazon (as are the different styles of Marajoara ceramics) found in many sites across eastern Marajó, the largest island at the mouth of the Amazon, as part of an important mound-building culture which flourished from AD 400 to 1400.

Figura 42: Estatueta feminina marajoara em formato de falo



Fonte: <https://museunacional.ufrj.br/dir/exposicoes/arqueologia/arqueologia-brasileira/arqbra004.html> | Museu Nacional - UFRJ

As estatuetas femininas (designação dada pela pesquisadora) em formato de falo são explicadas enquanto uma integração dos princípios femininos e masculinos, onde a figura humana representada combina elementos de ambos os sexos, o que sugere uma importância especial desses princípios na cosmologia Marajoara (Barreto, 2017). Ainda, segundo Anna Roosevelt (1991, p. 83) “[...] o corpo em forma de pênis da estatueta contém as bolinhas de chocalho, uma metáfora para a inseminação, e o tremor da estatueta chocalho nas mãos imita os movimentos da

masturbação e dos orgasmos masculinos”⁹⁰. Ou seja, a estatueta feminina em formato de pênis poderia ser um chocalho utilizado enquanto uma metáfora sexual, que se relacionaria a temas como reprodução e fertilidade.

Na Amazônia, as estatuetas são frequentemente modeladas ou feitas em roletes, às vezes combinando ambas as técnicas. Além disso, apliques, incisões e pintura são usados para detalhar o rosto e a decoração corporal. Elas podem ser sólidas ou ocas e, muitas vezes, são utilizadas como chocalhos. Embora sejam itens raros em muitos complexos cerâmicos, no Marajó e em Santarém são extremamente comuns e padronizados (Barreto, 2017, p. 599).

O complexo ou cultura Santarém apresenta estatuetas modeladas classificadas enquanto pequenas estatuetas femininas e grandes estatuetas ocas femininas ou masculinas em posição sentada (Troufflard, 2016, p. 260). Ainda segundo Joanna Troufflard:

Existem mais estatuetas femininas do que masculinas, mas ambas apresentam adornos e pinturas corporais. As estatuetas femininas apresentam genitais, seios e por vezes barriga grávida. Segundo Barreto (2016), devido à sua padronização, essas estatuetas poderiam representar uma figura feminina específica da elite ou da mitologia dos Tapajó. Com base numa comparação iconográfica das estatuetas do Marajó e de Santarém, Schaan (2012) descreve as estatuetas da cultura Santarém como mais realistas e argumenta que, enquanto no Marajó as estatuetas representariam o poder das elites, em Santarém elas figurariam indivíduos específicos, ligados à organização sociopolítica (Troufflard, 2016, p. 260)

Ou seja, na análise comparativa entre os sexos das estatuetas, constatou-se que há uma maior predominância de estatuetas “femininas”, no entanto, tanto as estatuetas femininas quanto as masculinas são decoradas com adornos e pinturas no corpo. Na análise desses materiais observou-se que as estatuetas femininas são mais detalhadas, mostrando características como genitais, seios e, em alguns casos, uma barriga que sugere gravidez.

Cristiana Barreto (2016) sugere que a padronização das estatuetas femininas indica que elas poderiam representar uma figura feminina importante, seja da elite ou da mitologia Tapajó e Denise Schaan (2012), ao comparar as estatuetas das

⁹⁰Original em inglês: penis-shaped body holds the pellets of the rattle, a metaphor for insemination, and the shaking of the figurine rattle in the hands mimics the motions of male masturbation and orgasms.

culturas Marajó e Santarém, observa que as de Santarém são mais realistas e sugere que, enquanto as estatuetas de Marajó poderiam simbolizar ou estar relacionadas ao poder das elites, as de Santarém (Figura 43) representariam pessoas específicas, possivelmente ligadas à estrutura sociopolítica da sociedade.

Figura 43: Estatueta feminina com barriga grávida (complexo Santarém)



Fonte: Troufflard, 2016, p. 260

Para essas cerâmicas da Amazônia, algumas interpretações são dadas para as estatuetas, segundo a antropóloga e arqueóloga Anna Roosevelt (1992), as estatuetas da cultura marajoara, por darem maior ênfase às representações antropomorfas, poderiam indicar o modo de vida associado à agricultura, onde as pessoas assumiram um maior protagonismo. Essas representações antropomorfas estão nas estatuetas e nas urnas funerárias, e o papel das mulheres estaria diretamente associado ao preparo de alimentos.

Entretanto, para a arqueóloga Denise Schaan (2001), as estatuetas mostrariam não a questão da agricultura, mas sim a integração entre seres humanos

e não humanos, uma vez que são encontradas mais peças híbridas e que figuram uma fusão entre animais e seres humanos do que de fato representações iconográficas que se associam ao plantio, por exemplo.

Segundo o arqueólogo Alexandre Navarro, a diferença entre as estatuetas marajoaras e santarenas estão no fato de que na cultura de Santarém, são representados tanto o:

[...] sexo masculino quanto o feminino, de as femininas não possuem pés sugerindo que estão sentadas e de, quando colocadas de cabeça para baixo, evidenciam uma base em forma de meia lua crescente, com a extremidade da base pontiaguda. Nas de Marajó, as estatuetas femininas estão agachadas, sendo os joelhos mais proeminentes, e, embora as bases também formem uma meia lua crescente quando colocadas de cabeça para baixo, diferentemente das santarenas, as marajoaras as têm mais arredondadas. (Navarro, 2022, p. 4)

Se a Vênus “morreu” podemos dizer que na América ela sequer nasceu, as explicações para as estatuetas em contextos arqueológicos americanos estão muito mais voltadas para as práticas culturais indígenas, como o Animismo Amazônico (Descola, 1992), onde imagens e representações são criadas baseadas em cosmologias que não separam a cultura da natureza, ou seja, para essas culturas, a natureza e a cultura são interligadas e inseparáveis e isso pode ser constatado na cultura material, por exemplo.

Já o perspectivismo ameríndio, desenvolvido por antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro e Anne-Christine Taylor (2006), explicam que o corpo humano ou sua aparência foram utilizados para representar um determinado estágio da humanidade. Nesse estágio haveria um compartilhamento de cultura entre animais, plantas, seres humanos e espíritos, sem a distinção que hoje fazemos de cultura x natureza. Cristiana Barreto alerta para a “[...] necessidade de se relativizar as concepções de humanidade e das formas corporais estáveis em contextos arqueológicos” (Barreto, 2014, p. 6). Nesse sentido, podemos entender este conceito como:

O perspectivismo ameríndio diz respeito à síntese conceitual operada por Eduardo Viveiros de Castro (1951-) e Tânia Stolze Lima para tratar de uma importante matriz filosófica amazônica no que se refere à natureza relacional dos seres e da composição do mundo. O conceito sintetiza uma série de fenômenos e elaborações encontrados em etnografias anteriores sobre os povos ameríndios. (...) entre os ameríndios a natureza não existe em si mesma como uma esfera “objetiva”, e sim como efeito de um ponto de vista. O

modo em que os mundos ameríndios estão regidos levam a pressupostos que são irredutíveis à noção moderna-ocidental de relativismo cultural. A unidade da alma e a multiplicidade dos corpos para as quais apontam essas ontologias levariam não ao multiculturalismo moderno-ocidental, mas a um multinaturalismo ameríndio, em que a cultura é o fundo comum de uma multiplicidade de naturezas que se desdobram dos corpos. Assim, a condição compartilhada por humanos e animais não é a animalidade (como para a ciência moderna, segundo a qual os humanos pertencem ao reino animal), mas a humanidade. Essa característica é evidente nos mitos; estes remetem a um tempo- espaço virtual em que os diferentes seres se comunicavam e se reconheciam como reciprocamente humanos. (Maciel, 2019, s.n.)

O perspectivismo ameríndio baseia-se na ideia de que a humanidade já foi partilhada por todos esses seres de um passado distante e com o tempo, deu-se sua separação, com diferentes povos ganhando atributos corporais diferentes, mas mantendo o comportamento cultural humano, sendo assim, os animais e outros seres são ex-humanos que ainda se consideram humanos, atributos corporais como peles, penas, garras, bicos são vistos como ornamentos corporais ou ferramentas culturais (Barreto, 2017, p. 421).

5.4 As estatuetas das estearias do Maranhão: possibilidades em miniatura

O referencial teórico para as estatuetas das Estearias do Maranhão é significativamente reduzido, os arqueólogos Deusdedit Carneiro Leite Filho e Alexandre Guida Navarro são os pesquisadores que mais se dedicaram ao tema, sendo este último o maior responsável pela divulgação dos dados, por meio de livros e artigos científicos, com as informações obtidas nas campanhas de pesquisa arqueológica que realiza na Baixada Maranhense.

Como ficou claro nos subcapítulos anteriores, estatuetas arqueológicas são encontradas em diferentes tipos de sítios arqueológicos, em diferentes locais do mundo e o com diferentes interpretações.

Entretanto, o Maranhão, como já discorrido no capítulo anterior, não possui grande volume de pesquisas arqueológicas em seu território, desse modo são diminutas as possibilidades de comparação de sítios e de culturas materiais. Para esta pesquisa, utilizei como base de estudo trabalhos (artigos, livros e TCC) que, de alguma maneira, seja superficialmente ou não, tratam destas estatuetas neste

estado (Leite Filho, 2016; Gomes, 2016; Costa et al., 2016; Navarro, 2017; Navarro et al 2019; Navarro, 2022, 2022b; Navarro, 2023; Diniz, 2023).

Inicialmente, ao conhecer o acervo arqueológico do LARQ (Laboratório de Arqueologia vinculado à Universidade Federal do Maranhão) deparei-me com uma admirável coleção vinda dos sítios arqueológicos tipo estearias, com significativos exemplares de cerâmicas e materiais líticos.

Por trabalhar com a temática de gênero, as estatuetas com vulvas logo me despertaram a curiosidade: estaria ali, materializado nas peças arqueológicas das estearias a resposta do meu problema de pesquisa: mostrar arqueologicamente que o patriarcado e a subjugação das mulheres não são condições “naturais” tampouco universais e que, em outros contextos e culturas, as mulheres tiveram protagonismo igual o superior ao dos homens. Ou ainda, seria possível romper com o ideal de subordinação das mulheres frente aos homens? Os nossos ideais de gênero podem ser rompidos por meio da análise arqueológica?

Nesse sentido, obviamente as estatuetas com vulva foram as primeiras que despertaram a atenção para problematizar minha questão, entretanto, se você bem prestou atenção no capítulo sobre a arqueologia do gênero, eu não poderia reduzir o “ser mulher” às vulvas.

Continuei com as estatuetas, com aquelas não apenas com vulvas, mas com atributos que possibilitam inferências relativas ao corpo e ao gênero, baseada em toda a bibliografia e reflexões anteriormente expostas nesta tese. Sendo assim trabalhei com um conjunto inicial de 66 estatuetas, de seis sítios arqueológicos diferentes⁹¹. Entretanto, após observação da coleção, os materiais selecionados para este trabalho passaram a ser 62, de acordo com atributos corporais identificáveis e que poderiam oferecer algum tipo de “pista” para responder minha questão. Ao fim do trabalho, o quantitativo passou para 60 estatuetas estudadas⁹², de dois municípios do Maranhão⁹³.

⁹¹ A listagem dessas estatuetas está disponível no Anexo 1.

⁹² A exclusão das estatuetas para análise foi realizada em dois momentos: o primeiro considerou uma avaliação visual em que foram selecionadas estatuetas e fragmentos de estatuetas que pudessem me dar alguma informação para as discussões pretendidas. Após a triagem, no momento de análise das peças, percebi que dois fragmentos de estatuetas, anteriormente selecionados, não atendiam aos propósitos da pesquisa.

⁹³ As fichas de registro destas estatuetas estão no Apêndice desta tese.

As estatuetas trabalhadas nesta pesquisa fazem parte de um corpus maior de materiais arqueológicos associados ao seu contexto, entretanto senti a necessidade de fazer um recorte temático/tipológico dos materiais para que conseguisse refletir de maneira mais direcionada sobre a minha questão de pesquisa. Nesse sentido, considero as estatuetas como documentos e produtos das relações sociais das pessoas que viveram nas Estearias e ainda:

[...] os objetos cerâmicos, assim como outros, simbolizam escolhas culturais e são, ao mesmo tempo, produtos e vetores de relações sociais. Neste sentido, os objetos cerâmicos podem ser lidos pelos arqueólogos como verdadeiros documentos que nos falam das tradições tecnológicas, das relações sociais e dos universos simbólicos dos povos que os produziram e utilizaram. A possibilidade de acessar estes testemunhos de diferentes lugares e contextos cronológicos nos permite não só traçar as histórias de diferentes tradições ceramistas, mas também de diferentes modos de vida e de processos sociais. (Lima; Barreto; Betancourt, 2016, p.20)

Por serem reduzidas as bibliografias disponíveis especificamente sobre as estatuetas das Estearias, um trabalho foi norteador para mim, o artigo “Modos de fabricar o corpo nas estearias: estudo arqueológico das estatuetas dos povos palafíticos do Maranhão” do professor Alexandre Navarro, publicado em 2022⁹⁴.

Anteriormente à divulgação deste artigo já havia publicações que discorriam sobre as estatuetas, entretanto este é o trabalho que traz dados mais consolidados e pormenorizados sobre as estatuetas, por exemplo, no livro “A Civilização Lacustre e a Baixada Maranhense: da Pré-História dos campos inundáveis aos dias atuais” traz a seguinte informação:

As estatuetas de cerâmica são mais comuns nos núcleos centrais das aldeias e se caracterizam pela representação de animais, sobretudo a coruja, o macaco, a tartaruga e o sapo. Algumas delas são antropozoomorfos, sendo a zoomorfa a mais recorrente. Algumas têm a forma fálica e são chocalhos. A maioria delas tem traços femininos: as pernas estão abertas formando uma meia lua e algumas delas possuem a genitália à mostra. (Navarro et al, 2019, p. 316)

O artigo de Navarro (2022) faz uma breve revisão dos modos de fabricar o corpo no que se tem descoberto até o momento da arqueologia na Amazônia e apresenta uma análise inédita das estatuetas das estearias do Maranhão. Em seu

⁹⁴ É esta a referência que consta nas fichas de registro das estatuetas, no Apêndice.

artigo, o autor faz uma classificação tecno-tipológica das estatuetas, revelando assim modos específicos de fabricação destes materiais.

Também foram analisados elementos iconográficos das estatuetas das estearias que podem ter sido compartilhados com grupos da fase Marajoara, o que poderia indicar tanto um fluxo estilístico quanto a interação social de grupos do baixo Amazonas e do Estuário Maranhense, as estatuetas seriam ainda, segundo o autor, seres individualizados, possuindo agência em rituais de puberdade e xamânicos, por exemplo. (Navarro, 2022).

Para pensar o gênero nesses materiais arqueológicos, além de todos os subsídios fornecidos pelos estudos nesta temática, também me muni das diferentes interpretações dadas em outros contextos arqueológicos, observando ainda informações etnográficas e etno arqueológicas que pudessem “abrir uma janela” para o meu olhar (Silva, 2016, p. 41).

Como já citado no capítulo anterior, os materiais arqueológicos trabalhados nesta pesquisa vêm de seis sítios arqueológicos, todos do tipo estearia: Armíndio, Boca do Rio, Caboclo, Lago do Souza, Cabeludo e Formoso.

Os protocolos de análise, classificação e registro elaborados pelo LARQ indicam os seguintes códigos para os sítios arqueológicos trabalhados: Armíndio (ARM), Boca do Rio (BR), Caboclo (CAB), Lago do Sousa (SOU), Cabeludo (CBL) e Formoso (FOR) (Navarro, 2022, p. 6).

As estatuetas, que fazem parte da coleção trabalhada nesta tese, foram identificadas em pesquisas de campo coordenadas por Alexandre Navarro, entre os anos de 2014 a 2022⁹⁵, e como já citado anteriormente, foram 62 peças estudadas, assim distribuídas (Tabela 2):

⁹⁵ No ano de 2023 foram identificadas mais estatuetas pela equipe de pesquisa coordenada pelo professor Alexandre Navarro, entretanto elas não entram nas análises e reflexões desta tese.

Tabela 2: Distribuição dos materiais por sítio arqueológico.

Sítio	Município		Total
	Penalva	Santa Helena	
Armíndio		36	36
Boca do Rio		14	14
Cabeludo		4	4
Caboclo		4	4
Formoso	2		2
Lago do Souza		2	2
Total	2	60	62

Fonte: A autora (2024)

As estatuetas das estearias são relativamente delimitadas no tempo e a escolha tecnológica para a fabricação delas está na utilização de barro (materiais cerâmicos), não foram identificadas tecnologias como pedra ou osso, por exemplo (Quadro 3).

Quadro 3: Datações realizadas nos sítios arqueológicos trabalhados

Nome do sítio	Datação convencional	Data calibrada (2 sigma)	Data do calendário (2 sigma)	Número Beta Analytic
Estearias do Rio Turiçu				
Armíndio	930 ± 30 BP	905-865 BP	1045-1085 AD	404757
Boca do Rio	1150 ± 30 BP	1065-995 BP	885-995 AD	406836
Caboclo	1120 ± 30 BP	1055-1015BP	895-935 AD	406835
Cabeludo	1160 ± 30 BP	1065-960 BP	885-990 AD	430864
	1200 ± 30 BP	1112-968 BP	838-982 AD	458479
	1020 ± 30 BP	934-798 BP	1016-1152 AD	492361
	1050 ± 30 BP	963-899 BP	987-1051 AD	458480
	1130 ± 30 BP	1058-932 BP	892-1018 AD	515391
	930 ± 30 BP	844-730 BP	1106-1220 AD	515390
	1080 ± 30 BP	984-905 BP	966-1045 AD	522023
Lago do Souza	1950 ± 30 BP	1926-1785 BP	24-165 AD	492358
	1820 ± 30 BP	1785-1775 BP	165-175 AD	430862
	1990 ± 30 BP	1938-1830 BP	12-120 AD	515392
Estearias do Pindaré-Mearim (Cajari)				
Formoso	1190 ± 30 BP	1094-962 BP	856-988 AD	512409
	1130 ± 30 BP	1058-932 BP	892-1018 AD	512408
	1300 ± 30 BP	1270-1088BP	680-862 AD	576496
	1330 ± 30 BP	1292-1172BP	658-778 AD	576497
	1300 ± 30 BP	1270-1088BP	680-862AD	576498
	1190 ± 30 BP	1094-962BP	856-988AD	576499
	1210 ± 30 BP	1118-978BP	832-972AD	576500

Fonte: NAVARRO, 2022, p. 7

As datas obtidas para estes sítios arqueológicos foram realizadas por meio de datações radiocarbônicas realizadas nos esteios presentes nos sítios arqueológicos, que eram a estrutura (palafita) das antigas aldeias.

O sítio Armíndio, que possui a maior quantidade de estatuetas na coleção analisada, é o que possui datação mais recente. O sítio Formoso, que está em outra bacia hidrográfica, possui datações que se assemelham à estearia Cabeludo, entretanto a cultura material deles possuem distinções, o que pode significar que se tratava de grupos culturais diferentes que habitaram esses locais, ou ainda, poderiam ser um mesmo grupo cultural, mas que faziam materiais diferentes, também há a hipótese dessas estatuetas serem de outros grupos e foram encontradas nesses sítios em decorrência de trocas, por exemplo.

Os sítios Boca do Rio e Cabeludo são os que possuem datas mais aproximadas, entretanto o sítio Caboclo pode ser incluído no rol destas datações. Parece haver uma correlação entre os sítios.

O sítio Boca do Rio é o mais distante mapeado, à montante do Turiaçu, este se dista 7,3 km em linha reta do sítio Armíndio, 13 km do Caboclo e 13 km, também, em direção ao sítio Cabeludo. (Navarro, 2018)

Em relação à metodologia de coleta dos materiais, à medida que os esteios foram mapeados e georreferenciados, os objetos ao redor desses pontos também eram coletados para compor uma coleção arqueológica (Navarro, 2022, p. 6), desse modo pode-se dizer que se trata de coleta de superfície, realizada nos meses de estiagem da Baixada Maranhense (segundo semestre do ano).

Por se tratar de uma coleta de superfície, nós não possuímos estratigrafia para auxiliar na interpretação temporal da deposição destes materiais, desse modo a utilização das datações dos esteios são as norteadoras para pensarmos as questões de tempo, ainda é importante considerar que “[...] a grande quantidade de artefatos com marcas de fuligem e cocção evidencia uma ocupação de longa duração” (Navarro, 2022, p. 2). E:

Embora esses artefatos não tenham sido obtidos a partir de escavações estratigráficas, há o controle da procedência e do local exato do registro da planta do sítio, o que pode oferecer subsídios de análise comparativa entre os sítios arqueológicos, por meio das

diferenças e das semelhanças da variabilidade desse tipo de artefato (Navarro, 2022, p. 7)

As estatuetas das estearias, até o momento, foram identificadas em locais de atividades cotidianas, e que poderiam ser também espaços votivos, considerando que em nem todos os sítios tipo estearia foram identificadas estatuetas. Não foram identificadas estatuetas em contexto funerário e, com o mapeamento destes sítios arqueológicos foi possível identificar uma hierarquia na construção dessas aldeias palafíticas, onde:

Geralmente, a aldeia tinha de 5 a 8 grupos de esteios, como relatado por Vespúcio entre os Warao. Os grupos menores devem corresponder aos espaços residenciais, uma vez que os artefatos recuperados desses conjuntos se caracterizam por objetos com evidência de cocção a partir de crostas carbônicas depositadas na face externa da vasilha cerâmica. Já os conjuntos maiores indicam um espaço coletivo, i.e., uma praça, local para a realização de festividades a exemplo de danças, consumo de bebidas e comida, rituais ou para reunião e assembleia dos principais, anciãos e xamãs (Navarro, 2022a, p. 112)

Além de trazer informações inéditas sobre as estatuetas das estearias do Maranhão, Navarro (2022) faz inferências sobre fluxos estilísticos e afinidades regionais, descrevendo as semelhanças e apontando possíveis associações com a cultura Marajoara. Ainda, segundo a comparação entre os dados etnográficos e arqueológicos, o pesquisador constata também que:

[...] este tipo de moradia estava amplamente disseminado em dois biomas predominantemente tropicais: o primeiro, caracterizado pelo complexo estuarino da costa norte do continente sul-americano, desde o norte do Peru até o Maranhão, formando um arco quase que ininterrupto; e o segundo, assinalado por ocupações no interior do continente a partir do volumoso sistema hidrográfico de rios amazônicos. (Navarro, 2022a, p. 116)

No corpus de estatuetas analisadas por Alexandre Navarro, observou-se que algumas têm um formato que lembra órgãos sexuais masculinos (formato fálico), e que outras também possuem bolotas de argila dentro delas, o que poderia indicar que essas estatuetas funcionassem como chocalhos, características associadas à fase Marajoara. Além disso, as estatuetas são mais uniformes e padronizadas em comparação com as da fase Santarém, que tendem a ser mais variadas e realistas. Não há estatuetas grandes, a altura delas varia entre 6 a 14 cm e suas bases são mais arredondadas do que pontiagudas. A presença de um "T" que une as

sobrancelhas e o nariz é típica das estatuetas da fase Marajoara e está ausente nas da fase Santarém (Navarro, 2022, p. 8).

Além dessas características, foi possível também fazer associações das estatuetas das estearias com as da fase Marajoara no que tange os seguintes aspectos: técnica de queima redutora, superfície alisada e pintura vermelha (Navarro, 2022, p. 8).

Entretanto, por mais que algumas características sejam compartilhadas, foram também ressaltadas as características que as diferenciam da cultura Marajoara:

No entanto, as estatuetas das estearias possuem características peculiares no que tange aos aspectos tecno-tipológicos, como os olhos aplicados em forma de botão, a recorrência do rosto zoomorfo de coruja e as panturrilhas deformadas pelo uso de adornos corporais (Navarro, 2022, p. 8)

A utilização de dados etnográficos também ofereceu subsídios para a interpretação de algumas estatuetas das Estearias, segundo Navarro (2022) alguns exemplares apresentam deformações nas pernas que parecem ter sido intencionalmente feitas, possivelmente utilizando jarreteiras. Essas deformações são notáveis e não são naturais (Figura 44).

Figura 44: Pernas com bulbos



Fonte: NAVARRO, 2022, p. 11

Para entender essas deformações foi feita uma comparação com as práticas dos Kalapalo, grupo indígena da família Karib, no qual existe um ritual associado à menarca em que as meninas têm os tendões abaixo dos joelhos amarrados, o que

provoca um aumento no volume das pernas, formando bulbos nas panturrilhas. Esse processo resulta em uma estética que é valorizada por esse grupo indígena:

Já em relação ao segundo grupo, chamam a atenção alguns exemplares com uma deformação intencional nas pernas, possivelmente pelo uso de jarreteiras. A partir da comparação etnográfica, durante os rituais da menarca entre os Kalapalo, um grupo Karib, as meninas têm os tendões abaixo do joelho amarrados, provocando o aumento de volume da perna. Formam-se, então, bulbos em suas panturrilhas na fase da puberdade, provocando uma estética agradável para esse grupo indígena (Navarro, 2022, p. 11)

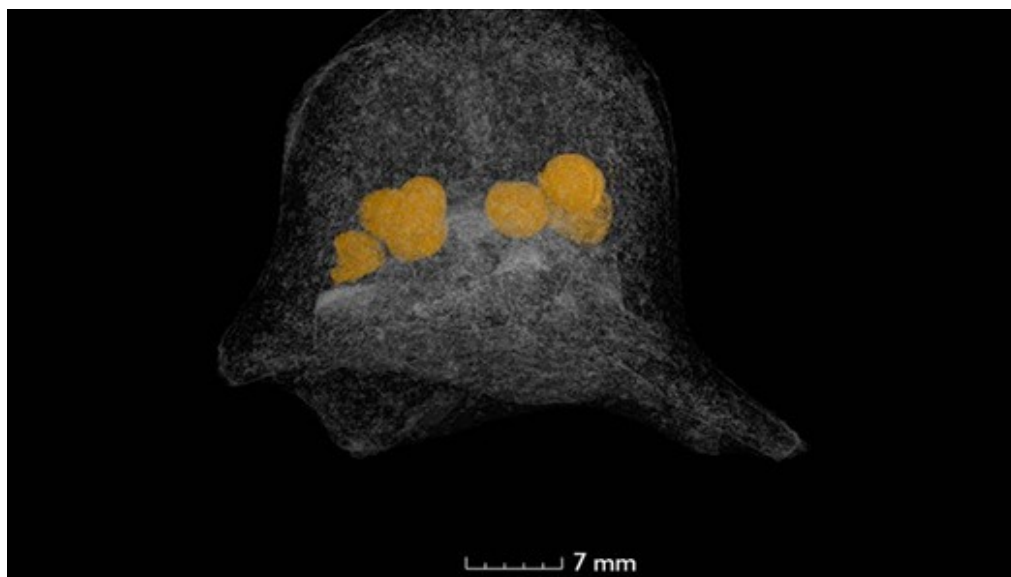
Navarro (2022) também identificou estatuetas com bolotas de argila em seu interior, fato que foi comprovado por meio da utilização de microscópio de varredura RAMAN, por meio desta análise compreendeu-se que essas bolotas foram inseridas pela boca da estatueta (Figura 45, Figura 46).

Figura 45: Cabeça de estatueta com bolotas de argila em seu interior



Fonte: NAVARRO, 2022, p. 29

Figura 46: Imagem do microscópio de varredura RAMAN que evidencia as bolotas de argila no interior da estatueta.



Fonte: NAVARRO, 2022, p. 13.

Essas bolotas de argila no interior das peças geram um som ao ser balançado, para esse fenômeno inferiu-se que as estatuetas com essas características podiam tratar-se de chocalhos: “As estatuetas-chocalho, por sua vez, possuem bolotas de argila em seu interior, sugerindo o uso como maracás” (NAVARRO, 2022, p. 12).

O uso das estatuetas também está relacionado às práticas xamânicas, para a restauração da saúde de pessoas enfermas e ainda:

Práticas xamanísticas com estatuetas foram registradas por Basso (1973), entre os grupos Karib e Arawak; para os mesmos grupos, Carneiro (1982) e Gregor (1977) etnografaram o uso de estatuetas para o reestabelecimento da saúde do enfermo. Stahl (1986) atribui a hibridez de seres humanos e animais das estatuetas xamânicas aos rituais com uso de substâncias alucinógenas que presenciou na América do Sul (Navarro, 2022, p. 12).

O xamanismo e a figura do xamã são elementos frequentemente utilizados para a interpretação de materiais arqueológicos relacionados aos grupos amazônicos, o xamã é quem possui um entendimento profundo das interações entre os humanos e a natureza, como os curandeiros e rezadores, que, baseados nas tradições mitológicas, influenciam o cosmos por meio de danças, cantos e encontros coletivos. Durante esses momentos, a narrativa se estabelece e se perpetua na memória social do grupo (NAVARRO, 2022, p. 12). E ainda, as estatuetas chocalho

teriam a capacidade agentiva de produzir o som e possivelmente eram usados pelos xamãs em rituais de cura (Barreto, 2014).

Abaixo, por exemplo, vemos uma estatueta cujo possível uso está associado à utilização de substâncias alucinógenas. O orifício maior seria utilizado para a introdução do conteúdo (Figura 47):

Figura 47: Estatueta com orifício



Fonte: NAVARRO, 2022, p. 24

Alexandre Navarro estabeleceu quatro categorias para as estatuetas das estearias, partindo das diferentes modalidades classificáveis dessas peças, como a figuração de corpos humanos individualizados; a figuração de corpos humanos com pintura corporal, escarificações ou tatuagens, além de deformações nas pernas devido ao uso de adornos como jarreteiras; a figuração transmutacional, caracterizada pelo hibridismo entre humanos e animais e pela capacidade agentiva das estatuetas chocalho; e por fim a figuração zoomórfica. (NAVARRO, 2022, p. 10).

Para os corpos com pintura corporal, o fragmento de uma estatueta encontrada no sítio arqueológico Formoso traz possibilidades interpretativas de

como seriam essas pinturas, como pode ser visto na projeção realizada por Alexandre Navarro (Figura 48):

Figura 48: Projeção de pintura corporal.



Fonte: NAVARRO, 2022, p. 11

Para a projeção das pinturas corporais apresentadas acima, foi utilizado o fragmento de estatueta cerâmica pintada, conforme a imagem abaixo (Figura 49):

Figura 49: Fragmento de estatueta com pintura corporal



Fonte: NAVARRO, 2022, p. 23

Desse modo, as análises e inferências propostas por Navarro (2022) lançam interpretações que correlacionam os materiais arqueológicos das estearias do Maranhão com a cultura Marajoara, possibilitando o vislumbre de um possível fluxo de ideias, pessoas e coisas. Ainda com a utilização da etnografia o autor relacionou a cultura material arqueológica com práticas do grupo indígena Kalapalo, trazendo uma possibilidade interpretativa para peças já muito fragmentadas. E ainda, segundo Denise Gomes, sobre as estatuetas das estearias:

[...] as estatuetas femininas de pequeno porte, de estilo naturalista, algumas com indicação de sexo, como seios e triângulos e retângulos na região pubiana, bastante semelhante aos exemplares existentes nas culturas Santarém e Marajó, cuja função tem sido reconhecida como artefatos associados a cerimônias xamânicas de cura (Schaan 2001b). Alguns exemplares exibem sinais de quebra intencional, o que reforça a ideia de artefatos ritualmente quebrados, prática identificada nas culturas Marajoara (Schaan 2001b) e Santarém (Gomes 2010, 2016). Uma variação delas são as estatuetas disformes, sem identificação de sexo. Elas consistem em seres genéricos, cuja forma humana é basicamente sugerida. Um desses artefatos apresenta um furo, o que indica um instrumento provavelmente usado como cachimbo ou destinado à inalação de substâncias alucinógenas (Gomes, 2016, p. 689)

A fragmentação das peças e seu descarte também foram analisadas, as quebras seriam intencionais, compondo parte dos rituais e a deposição final das mesmas parece seguir um padrão, pois não são em todas as estearias que encontramos estatuetas. As estatuetas assim como outros materiais podem ter sido utilizadas para negociação de identidades, troca e rituais (Navarro, 2022).

As estatuetas, dessa forma, se tornam janelas que nos possibilitam entender, mesmo que de maneira fragmentada, as visões de mundo das pessoas que construíram relações com suas coisas.

5.5 Visões fragmentadas: minha cosmopercepção

Na medida em que uma imagem sobrevive a temporalidades adquire novas significações. Ela não somente se movimenta, dá saltos no tempo. Ao reaparecer estará aberta a interpretações do seu tempo, ao olhar social e cultural de quem a contempla e manuseia. (Diniz, 2024, p. 29)

As possibilidades são em miniatura, e as visões fragmentadas, será que conseguiremos algum dia, na arqueologia, entender o todo de grupos cujos códigos culturais nós não temos acesso, utilizando apenas fragmentos das coisas que essas pessoas deixaram para trás?

Eu tinha consciência de que seria capaz de contar uma ínfima parte da história dessas estatuetas e das pessoas que a fizeram e ainda, com o discernimento de que minhas inferências poderiam ser totalmente errôneas.

Entretanto, entre tantas reflexões junto dessas coisas arqueológicas que eu tinha que dar um sentido, talvez o que tenha sido mais dramático foi quando entendi a responsabilidade que carregava ao construir uma possibilidade interpretativa para esses materiais. Eu tinha que colocar a teoria na prática, tinha que me desvencilhar das ideias estereotipadas sobre o gênero e a consequente naturalidade da heterossexualidade (Voss, 2000).

Não tive muito tempo disponível para realizar minhas análises, primeiro porque esta pesquisa foi realizada na pandemia e no pós pandemia, então eu só consegui manusear as estatuetas a partir do ano de 2022, segundo porque no meio deste processo eu passava por um estágio probatório em meio a mudança de cidade, de estado e início de um novo trabalho. Foram muitas camadas afetadas e nesse processo eu me transformei.

Usei meus horários de almoço e os fins de semana para trabalhar diretamente com as estatuetas (medir, pesar, fotografar, observar, analisar) e nesse caminho de colher informações percebi que esses materiais, de alguma forma, também interagiam comigo.

Foram algumas tentativas frustradas de trabalhar com as estatuetas, como por exemplo, a bateria novinha do paquímetro que não funcionou ou a balança que

parou de operar e até mesmo a falta de energia elétrica. Eu estava percebendo que talvez este material não quisesse ser manuseado por mim.

E nesse contato inicial nada amigável, entendi que poderia estar lidando com um material cujos significados talvez eu nunca entenda ou acesse, desse modo, passei a pedir licença aos encantados antes de trabalhar com as estatuetas, explicando minhas intenções e objetivos de pesquisa. Nesse caminho percebi ainda que muito além de pesar, medir e observar as estatuetas, eu precisava me **relacionar** com elas. A agência dessas peças estava agora influenciando minhas ações.

Permitiram-me o relacionamento com as estatuetas. O importante de ter me relacionado com essas peças durante muito tempo foi que a Mariana que iniciou a pesquisa não é a mesma Mariana que agora escreve esse texto. O processo me deixou mais inquieta, curiosa e me abriu olhares, sendo o tempo um precioso responsável para elaborar melhor minhas reflexões.

As vulvas já não faziam mais tanto sentido para mim, eu queria escrever uma história de protagonismo feminino, mas estava indo justamente na contramão do que me propus ao longo de toda a pesquisa: não atribuir gênero ao órgão sexual, não pensar um sujeito universal feminino.

Mas como eu poderia escrever uma história sobre as pessoas que fizeram as estatuetas com as quais eu me relacionava, sem ter muitas pistas de como elas viam o mundo?

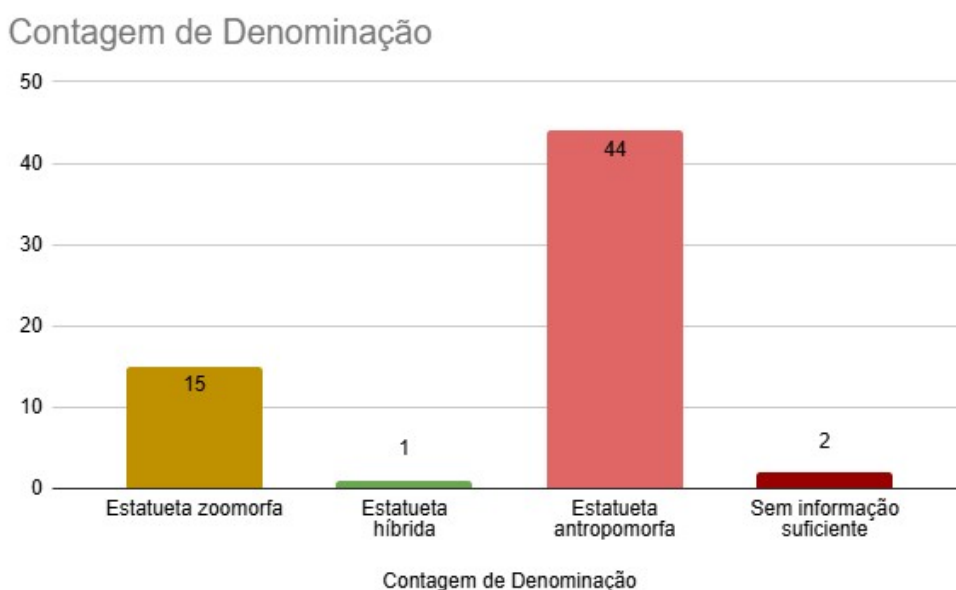
Os subsídios que encontrei estão desde as explicações que já foram sendo dadas às estatuetas em outros contextos além dos trabalhos feitos sobre as estatuetas das estearias do Maranhão, segundo Lesure (2017) a comparação entre contextos está enraizada na interpretação e nós devemos aceitá-la em vez de ignorá-la ou tentar eliminá-la.

Além de pensar sobre as interpretações dadas às estatuetas de outros contextos e elaborar como elas poderiam ser úteis para eu pensar o meu contexto de pesquisa, a teoria da performatividade (Butler, 2002) veio como meio de entender que essas peças, que agora eu chamo de arqueológicas, eram parte das produções de subjetivação das pessoas que as fizeram, as manipularam e as usaram.

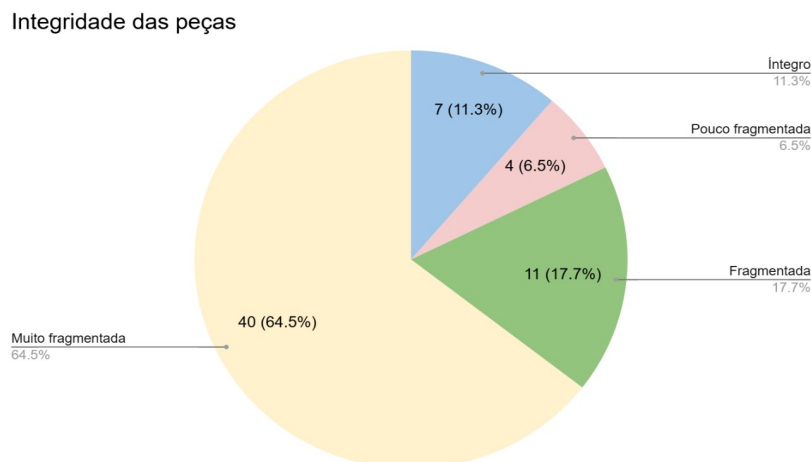
Acredito que a análise do material arqueológico, muito antes de uma interpretação “definitiva” deva passar por toda uma investigação visando levantar a maior quantidade possível de informações que possam nos auxiliar no entendimento e agência desses materiais, considerando que em muitos casos as estatuetas vêm de contextos de descarte que podem não estar relacionados ao uso original.

É importante destacar que nessa pesquisa utilizei convenções iconográficas tais como antropomorfo, zoomorfo, híbridas, íntegras e fragmentadas, para a análise das estatuetas, entretanto esses padrões estipulados por nós algumas vezes não pareceram fazer sentido para mim. E ainda, durante minha análise percebi que algumas vezes o que eu considerava “zoomorfo” foi considerada “híbrida” por Navarro (2022) ou considerei “antropomorfo” e minha referência bibliográfica classificou enquanto “zoomorfo” (Gráfico 1 e 2).

Gráfico 1: Denominação das estatuetas trabalhadas nesta tese



Fonte: A autora (2024)

Gráfico 2: Integridade das peças analisadas

Fonte: A autora (2024)

Digo que as categorias utilizadas pela arqueologia começaram a não fazer sentido para mim, pois quando comecei a me relacionar com peças, por vezes ultrapassei as fronteiras definidas para zoormorfos, antropomorfos ou híbridas e enxergava algo a mais, outra entidade cuja denominação não consegui alcançar, por essa incapacidade classificativa, utilizei as já pré-definidas pela arqueologia.

Revisitando as classificações utilizadas por Navarro (2022), meu olhar se volta para interpretar as peças como figuração transmutável. Os dispositivos de transformação estariam nas e para as peças, segundo Viveiros de Castro:

Com um argumento importante em favor da ideia de que o modelo do corpo são os corpos animais, recordaria que não há praticamente nenhum exemplo, na etnologia e na mitologia amazônica, de animais “vestindo-se” de humanos, isto é, assumindo um corpo humano como se fora uma roupa. Todos os corpos, o humano inclusive, são concebidos como vestimentas ou envoltórios; mas jamais se veem animais assumindo a veste humana. O que se acha são humanos vestindo roupas animais e tornando-se animais, ou animais despindo suas roupas animais e revelando-se como humanos. A forma humana é como um corpo dentro do corpo, o corpo nu primordial - a “alma” do corpo (Viveiros de Castro, 2002, p. 386)

Olhei para as estatuetas como imagens que poderiam demonstrar a influência de normas culturais sobre como as identidades de gênero foram construídas e compreendidas. Mas um elo me faltava para que eu conseguisse ligar estas peças com possíveis inferências de performance de gênero.

Perguntei-me se a coleção com a qual estava trabalhando mostrava a repetição de certos estilos ou atributos, pensando nessa repetição também como consolidação das performances de gênero e naturalização de identidades, considerando que a teoria da performatividade sugere que identidades de gênero são construídas através de ações e comportamentos (Butler, 2002).

Desse modo, tentando evidenciar qualquer pista que me desse um mínimo subsídio interpretativo, passei a imagem de algumas estatuetas no programa de edição Dstrech, para realizar contraste de cor nos objetos, objetivando identificar possíveis pinturas nas peças.

Os contrastes obtidos por meio da utilização deste programa não forneceram resultados substanciais, uma vez que o contexto de deposição destas peças é aquático, desse modo conclui que a análise dessas peças também deve passar, no futuro, por estudo arqueométricos para entender se as manchas identificadas seriam mesmo de pintura, da queima do material ou da interação química com a água.

Abaixo apresento algumas informações que consegui alcançar com a análise no programa Dstrech (Figuras 50 a 58):

Figura 50: Estatueta com contraste de cor do sítio Armíndio



Fonte: A autora (2023)

O contraste de cores mostrou a presença de possíveis padrões de pintura em vermelho, com existência de preto, provavelmente resquícios do processo de queima.

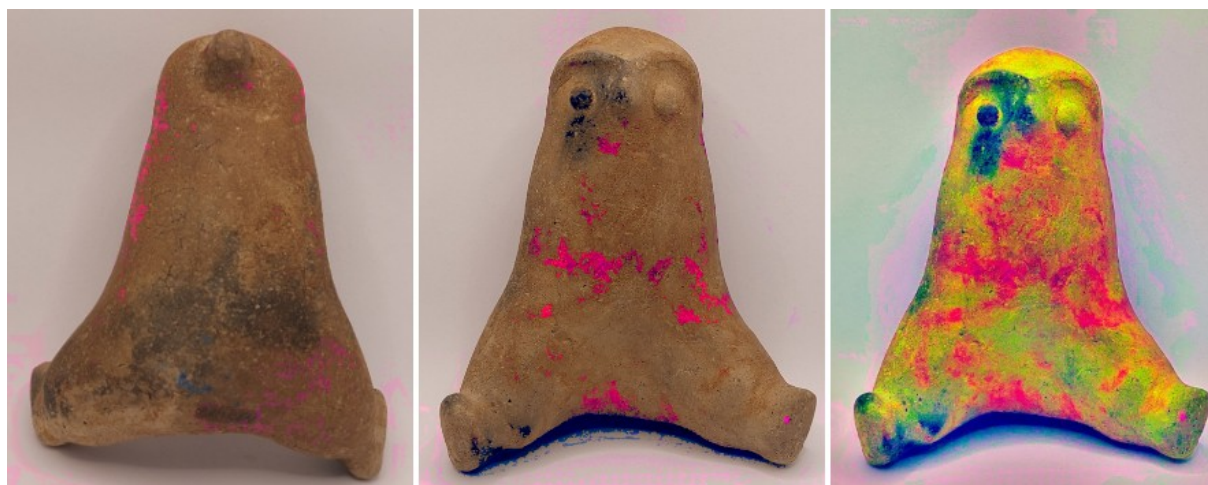
Figura 51: Estatueta com contraste de cor do sítio Cabeludo



Fonte: A autora (2023)

Na análise de contraste de cores não foram evidenciados vestígios de pintura, a tonalidade vermelha, provavelmente é proveniente da cerâmica, não apresentando padrões de pintura.

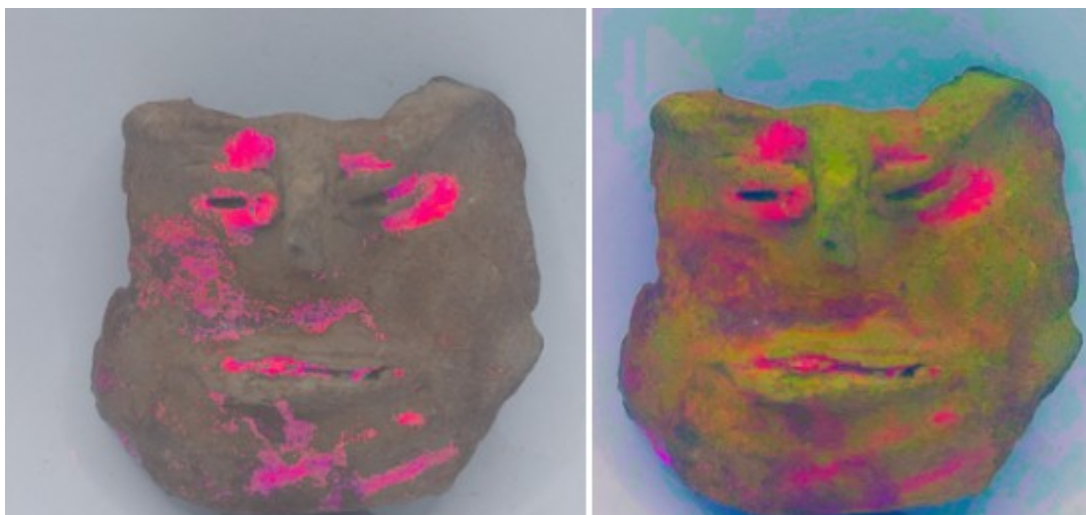
Figura 52: Estatueta com contraste de cor do sítio Armíndio



Fonte: A autora (2023)

A análise de contraste de cor parece evidenciar não apresentando padrões de pintura.

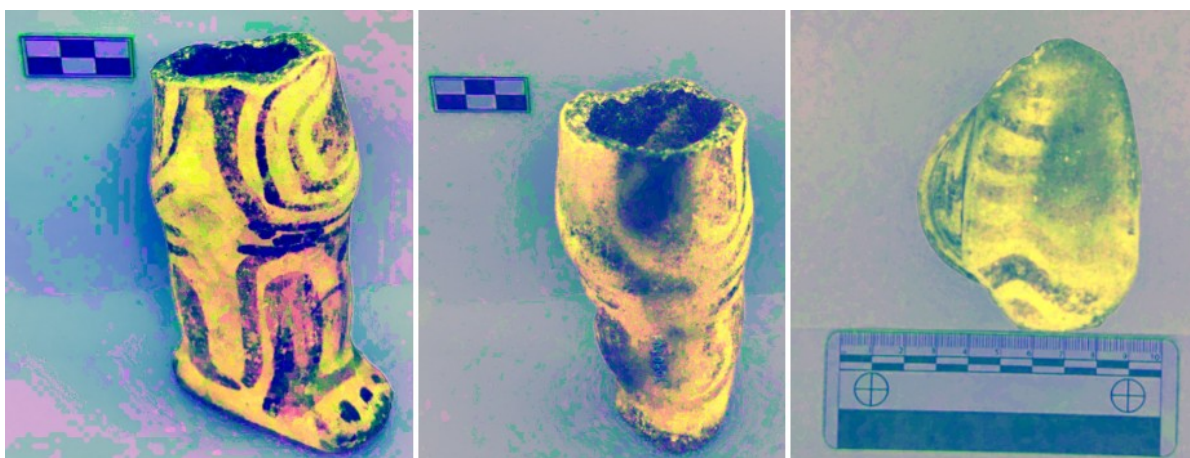
Figura 53: Estatueta com contraste de cor do sítio Armíndio



Fonte: A autora (2023)

Possivelmente as marcas em torno dos olhos podem estar relacionadas à pintura, pois apresentam uma espécie de padrão.

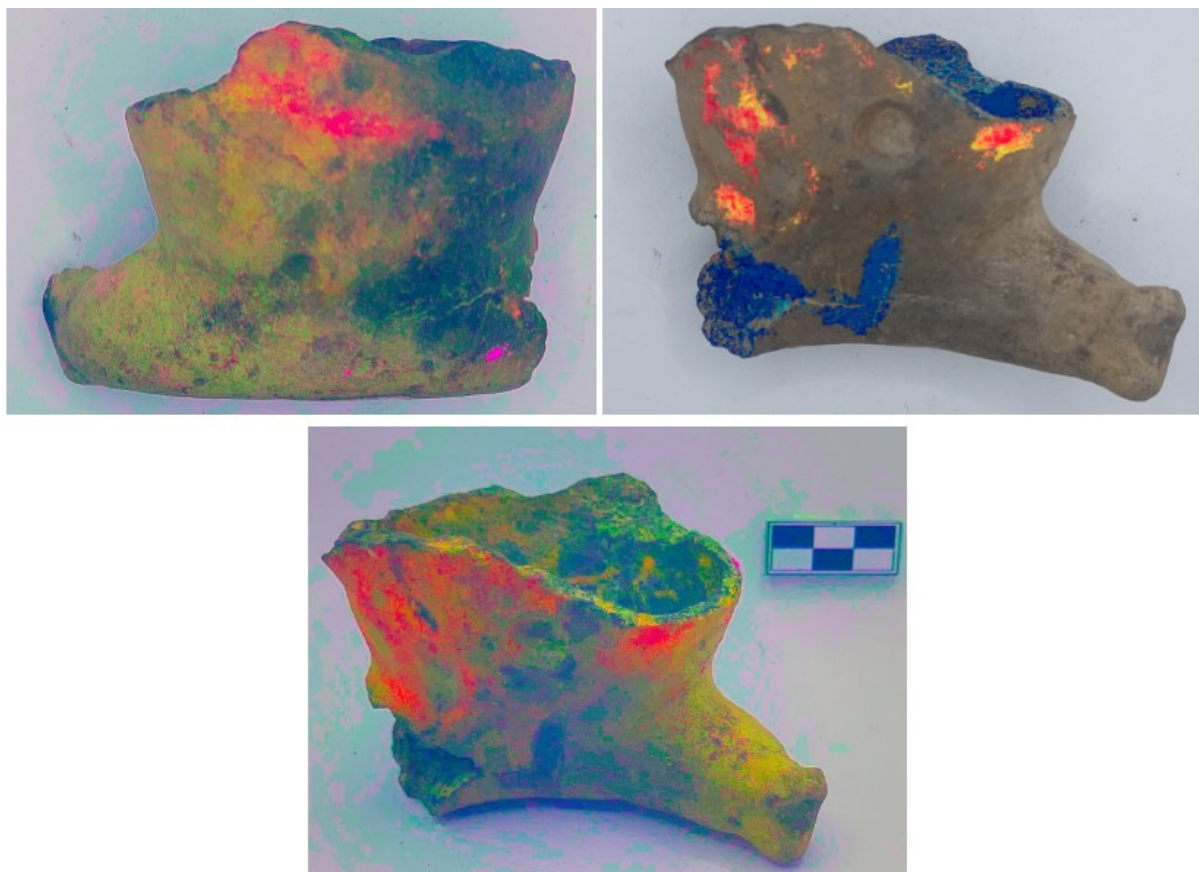
Figura 54: Estatueta com contraste de cor do sítio Formoso



Fonte: A autora (2023)

Peça com pintura em preto, não foi observado nenhuma outra tonalidade. Esse padrão nos leva a refletir sobre outras peças que apresentam o preto, pintura ou marcas de queima.

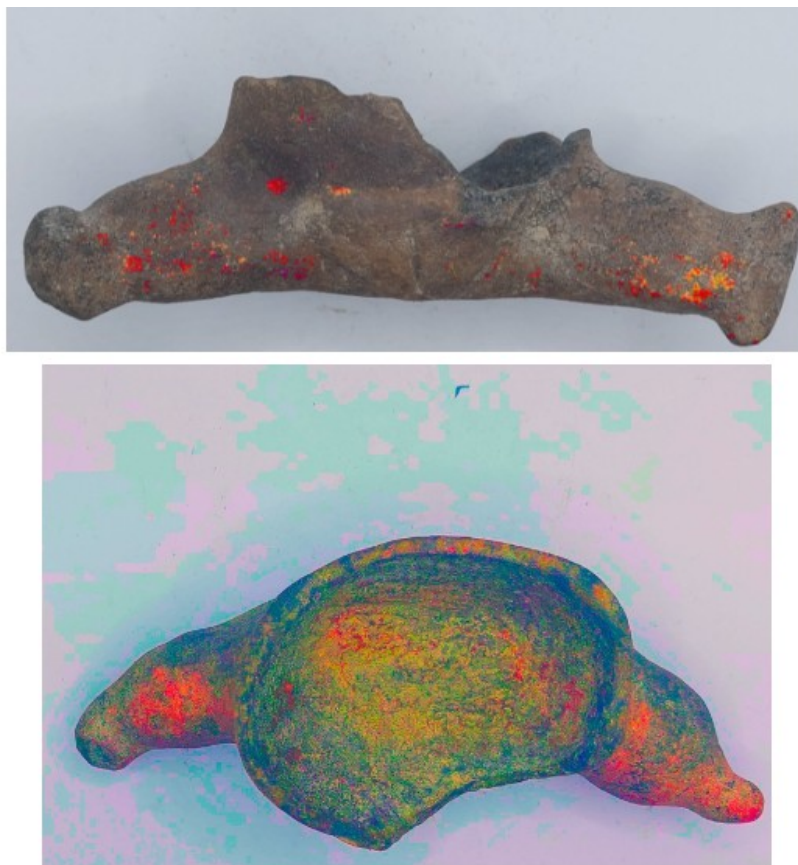
Figura 55: Estatueta com contraste de cor do sítio Armíndio



Fonte: A autora (2023)

A peça apresenta manchas vermelha e preta, provavelmente de processos de pintura (vermelha) e de queima (preto).

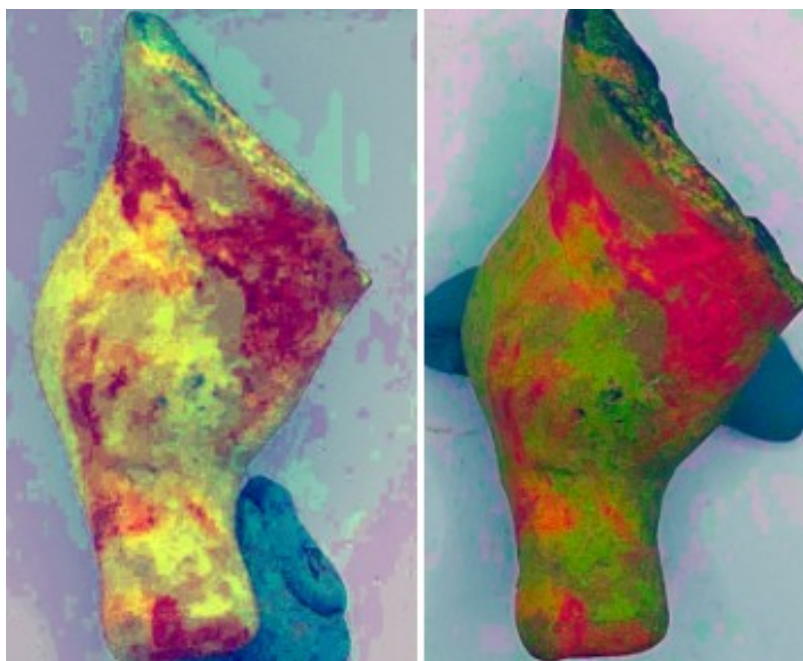
Figura 56: Estatueta com contraste de cor do sítio Armíndio



Fonte: A autora (2023)

Não conclusivo, apresenta mancha vermelha, porém sem uma intenção definida.

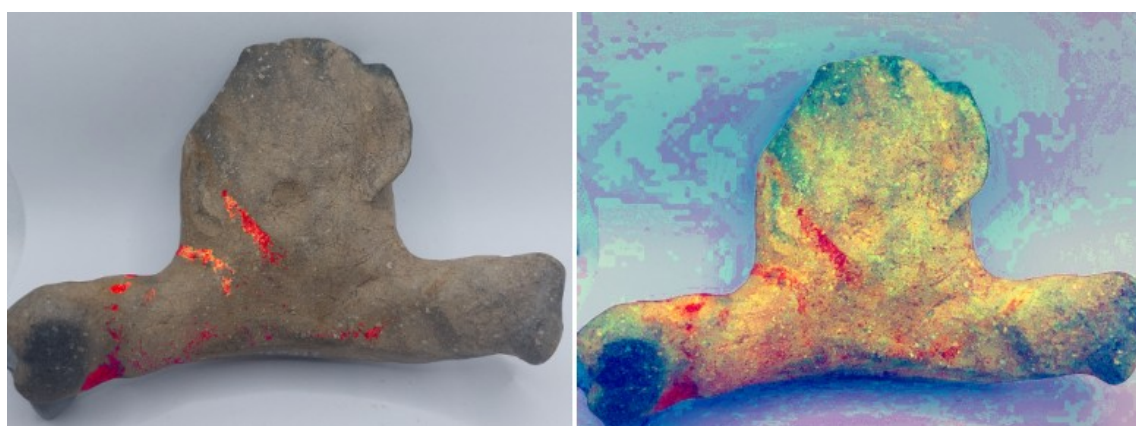
Figura 57: Estatueta com contraste de cor do sítio Armíndio



Fonte: A autora (2023)

Presença de pintura em vermelho foi possível identificá-la devido a um possível padrão indicando que poderia se tratar de adorno corporal.

Figura 58: Estatueta com contraste de cor do sítio Armíndio



Fonte: A autora (2023)

Análise não conclusiva, entretanto, parece haver marcas de pintura em vermelho.

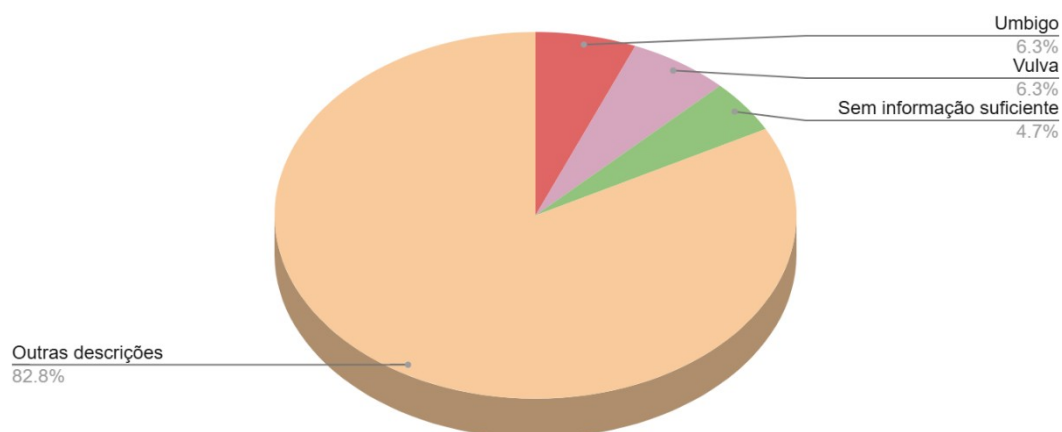
Segundo Cristiana Barreto (2017, p. 420) atualmente, poucos grupos indígenas da Amazônia continuam a fabricar estatuetas de cerâmica, possivelmente devido à perda das técnicas cerâmicas com a introdução de utensílios metálicos. Além disso, embora muitos artefatos sejam confeccionados e tratados como entidades dotadas de significado, os padrões estéticos e os estilos de cultura material caminharam para formas representacionais menos figurativas do que as observadas antes da chegada dos europeus.

Isso pode significar que, em algumas coleções, pode haver objetos que deveriam representar figuras humanas ou pessoas, mas cuja aparência para nossas referências culturais pode tornar difícil o reconhecimento como tais. Ainda segundo a autora (Barreto, 2017) registros etnográficos antigos indicam que estatuetas eram usadas por povos indígenas das terras baixas da América do Sul como parte de práticas xamânicas.

Munida dessa informação refleti sobre o que não conseguimos enxergar por não possuímos repertório cultural para isso. Baseada nessa reflexão, e despertada pelo trabalho de Nakamura e Meskell (2009), passei a procurar outros atributos, informações e pistas nas estatuetas.

No gráfico abaixo (Gráfico 3) fica mais visível que, se eu mantivesse o olhar nas características relacionadas ao órgão sexual, minha amostragem seria deveras reduzida.

Também registrei quais estatuetas tinham umbigo (Gráfico 3), seguindo a proposição interpretativa onde o umbigo poderia ser um marcador visual externo que simboliza a ligação entre os vivos e os nascituros, desse modo ele poderia estar associado a ideias de parto como uma preocupação cultural e à conexão entre gerações, que pode se estender além da descendência para incluir ancestrais, tanto no sentido literal quanto simbólico (Nakamura e Meskell, 2009).

Gráfico 3: Atributos figurativos

Fonte: A autora (2024)

Nessa observação do que varia e não varia, foi-me despertando a questão da binaridade de gênero que talvez não existisse ou não está tão evidentemente marcada nas estatuetas.

Dentre as estatuetas classificadas enquanto antropomorfas, a vulva não aparece em todas. Minha única classificação enquanto híbrida é a peça abaixo (Figura 59), que apresenta cabeça de coruja com uma incisão que demarca a vulva.

Pensando nos fluxos culturais inferidos por Navarro (2022) que associa a cerâmica Marajoara com as das estearias, pensei ainda se essa incisão que demarca a vulva não poderia ser, por exemplo, uma tanga.

Figura 59: Estatueta do sítio Armíndio com vulva incisa



Fonte: A autora (2023)

E nesse caminho relacional percebi que existem duas maneiras de figurar as vulvas: elas podem ser incisas (Figura 60 e 61) ou modeladas (Figura 62). Segundo Barreto (2014, p.123) “Um denominador comum das sociedades indígenas amazônicas é a ideia de que ao mesmo tempo em que todos os humanos compartilham corpos semelhantes, decorar, pintar e transformar o corpo é o que realmente tece a complexa relação entre semelhança e diferença.”

Figura 60: Estatueta do sítio Cabeludo com vulva incisa



Fonte: A autora (2023)

Figura 61: Estatueta do sítio Armíndio com vulva incisa



Fonte: A autora (2023)

Figura 62: Estatueta do sítio Armíndio com vulva modelada



Fonte: A autora (2023)

Nas imagens acima apresentadas vemos tanto a figuração de vulvas quanto de umbigos. Outros atributos que ocorrem na coleção analisada são a presença de dedos e possíveis adornos de cabeça, a ausência de cabeça, a grande quantidade de peças fragmentadas.

Com relação à quebra e à deposição das estatuetas, pode-se fazer a inferência desses materiais estarem associados a possíveis “kits rituais” xamânicos (Lesure, 2011, p. 197) quando pensamos no perspectivismo ameríndio trabalhado por Cristiane Barreto (2017) e por Alexandre Navarro (2022). A presença de estatuetas-chocalhos também corrobora essa ideia (Figura 63).

Segundo (Antczak e Antczak, 2006) o corpo apetrecho seria parte da tralha xamânica e que ajudariam a moldar rituais, produzindo um universo de experiência multissensorial. Na manipulação dos xamãs, as estatuetas fariam parte da interação de humanos e não humanos, incluindo animais e espíritos. Ainda segundo os autores, essa manipulação de apetrechos (kit rituais xamânicos segundo Lesure), seria altamente sinestésica, criando uma paisagem ritual e produzindo uma percepção multissensorial por meio da utilização de alucinógenos, pintura corporal, dança e música.

Figura 63: Estatuetas com bolotas de argila em seu interior



Fonte: A autora (2023)

As estatuetas das Estearias evocam uma abstração estilizada da forma humana sob um possível disfarce ritual ou um realismo caricaturado. As vulvas são um dos atributos identificáveis nessas peças, mas não identificamos pênis, por exemplo. Nesse sentido, suponho que a falta de figuração do pênis nessas peças versa mais sobre uma não binaridade de gênero entre as pessoas que habitavam as estearias. Os formatos animais, o hibridismo, os detalhes de pés, de mãos e de rostos podem estar mais diretamente relacionados às performances que as estatuetas evocavam a quem estivesse manipulando-a.

Outro atributo presente na coleção analisada são os orifícios vazados que podem indicar o uso dessas peças em suspensão. As estatuetas chocalho tem esses orifícios, por exemplo.

Com relação à fragmentação de algumas estatuetas, Navarro (2022) diz que elas podem ter sido deliberadamente quebradas, fazendo parte de rituais. Entretanto, não foi possível identificar se houve queima ou até mesmo desgaste

após a quebra das peças. O que podemos entender é que há uma maior densidade de estatuetas no sítio Armíndio, o que pode levar a inferir que ali poderia ser um espaço dedicado à fabricação, ou à manipulação e/ou descarte dessas estatuetas.

Esse contexto deposicional pode melhor interpretado em associação com outros artefatos encontrados nos sítios arqueológicos em que foram identificadas estatuetas, inferindo possíveis contextos sociais para o uso dos espaços. Segundo Alexandre Navarro (2017):

A observação dos motivos iconográficos, bem como sua repetição e padrão, além da revisão bibliográfica etnográfica da Amazônia, mostram que os motivos geométricos dos vasilhames, são, em geral, representações da pele ou corpos de alguns animais, em especial àqueles do topo da cadeia alimentar, como as serpentes e corujas. (Navarro, 2017, p. 138)

Ainda segundo o autor, ao analisar as cerâmicas das estearias, observou-se a existência de vasilhas destinadas a atividades culinárias cotidianas e outras específicas para rituais, como as vasilhas com efígies zoomorfas, com representações de vegetais e aquelas com grafismos abstratos. Estas últimas permitem identificar aspectos da cosmologia e do universo simbólico desses grupos, a maioria das vasilhas com pinturas abstratas pode ter sido usada para servir, tanto individualmente quanto coletivamente. (Navarro, 2016, p. 180)

O mundo figurativo fornece uma estrutura para a reorganização dos campos de ação social e para a formação de sujeitos, surgindo como parte das condições materiais que possibilitam e regulam a ação social e as estatuetas podem não ter sido vistas como uma categoria distinta em sociedades antigas (Meskell, 2017, p. 2). Entretanto, pensando no animismo das sociedades ameríndias, as estatuetas poderiam ter sido um dos vetores da interação entre humanos e não humanos. E ainda:

[...] as sociedades da bacia amazônica produzem poucas imagens tangíveis do corpo sob a forma de gravuras, de esculturas ou de pinturas. Elas não fabricam representações do corpo, elas de fato fabricam os corpos. Os utensílios são pensados, descritos e quase sempre decorados como corpos. A “obra de arte” que importa na Amazônia é o corpo humano (Taylor; Viveiros de Castro, 2006, p.150)

Na busca por mais recursos interpretativos e me baseando na hipótese de que as estearias tem relações não apenas com os contextos amazônicos, mas também com o Circum Caribe, em comparação com suas cerâmicas e pela presença

do muiraquitã encontrados nesse contexto (Navarro, 2016), a similaridade das estatuetas de Banes (nordeste de Cuba) com a das estearias me fez pensar nesse fluxo de trocas e significados.

Sei que me basear na comparação de apenas um tipo iconográfico não oferece subsídios sólidos para a construção de inferências. Entretanto essa similaridade possibilitou a inferência de gênero, uma vez que foi apresentada uma breve etnografia dos grupos que faziam esse tipo de estatueta (Antczak e Antczak, 2017).

Segundo Magdalena Antczak e Andrzej Antczak, a interpretação das estatuetas presentes no Circum Caribe pode ser direcionada para as sociedades de língua caribenha das Terras Baixas da América do Sul, nesses grupos a mulher tinha um papel crucial na conciliação ritual dos espíritos dos animais caçados e no (re) estabelecimento do relacionamento com eles e os seres humanos. As estatuetas femininas poderiam ter sido usadas em contextos em que a mulher não estava presente, nesse caso a estatueta assumiria metaforicamente a função da mulher (Antczak e Antczak, 2017, p. 209).

Foi na construção de uma relação com esses objetos que consegui, após muito tempo de convivência, entender que duas estatuetas poderiam fazer parte de uma coisa só.

Duas estatuetas bem fragmentadas, de um mesmo sítio, pareceram-me complementares. Uma delas, com o olho e boca vazados parecia uma espécie de capacete, a outra, uma cabeça com pescoço, olhos modelados, boca, nariz e orelhas. Elas vieram de um mesmo contexto e a primeira apresenta atributos não muito comuns entre a coleção analisada. Tentei encaixar uma na outra e essa justaposição foi exitosa (Figura 64):

Figura 64: Estatuetas do sítio Boca do Rio

Fonte: A autora (2023)

Esse encaixe pode ter sido mero acaso propiciado pela curiosidade, mas pode também estar relacionado com a utilização de máscaras.

No livro “Apapaatai – rituais de máscaras no Alto Xingu” de Barcelos Neto (2008) é relatado um ritual de máscaras do povo Wauja, moradores do Alto Xingu, no estado do Mato Grosso. Esse ritual de máscaras está associado ao adoecimento de uma pessoa, que mobiliza diversos elementos de maneira simultânea: social, espiritual e política. Os Wauja estabelecem, com os espíritos apapaatai, uma relação, um processo ritualístico entre os parentes da pessoa adoecida, os espíritos e demais membros do grupo.

A alma da pessoa doente, para os Wauja, estaria aos menos em parte, fora do corpo e essa pessoa era chamada de kamã (o morto). Por não ter mais sua alma no corpo ela estaria então em companhia dos apapaatai. pessoas humanas e não-humanas são necessárias para os aspectos rituais e de cura do doente. O xamã é yakapá e o akatupaitsapai é a pessoa parenta mais próxima do adoentado.

O xamã usando yalawo, uma substância/ roupa sobrenatural que se relaciona com a espiritualidade do xamã. Segundo Barcelos Neto:

A yalawo está distribuída pelo corpo do yakapá em volta dos olhos “para ele ver apapaatai”; “para ele virar olho e ver o que a gente não vê”, nas palmas das mãos (...), nas pernas “para ele correr” em busca da alma do doente e no estômago “onde ele guarda a yalawo principal” (Neto, 2008, p. 164).

Em síntese, o ritual de máscaras traz a relação e negociação de diferentes seres, uma experiência corporal onde se incluem performances musicais e artísticas e de uso de substâncias (Neto, 2008).

Não quero dizer que as pessoas que moraram nas estearias praticavam o ritual de máscaras apapaatai, entretanto saber desses procedimentos e relações que se dão com o uso de máscaras rituais trazem para nossa reflexão a complexidade das conexões que grupos indígenas estabelecem com um mundo onde diferentes seres interagem e negociam.

Entretanto, se quisermos entender os papéis que as figuras humanas desempenharam na vida de seus criadores e usuários indígenas, devemos avaliar criticamente qualquer conceito ou suposição usada para vincular suas ontologias às nossas (Antczak e Antczak, 2017, p. 212).

E, nessa avaliação crítica, a utilização do órgão sexual enquanto gênero deve ser questionado. Como já discurremos ao longo deste trabalho, o gênero é construído socialmente, ser homem e ser mulher ou qualquer outro gênero são construções e não tem significados universais tampouco naturais.

Pensando nas nossas designações sexuais atuais, que tratam em termos de diferença e binariedade e, se analisarmos as estatuetas sob os preceitos de gênero que praticamos atualmente na sociedade ocidental (como já discorrido no primeiro capítulo), iremos reduzir corpos robustos com seios e barrigas protuberantes à associação imediata de corpos grávidos, e ainda:

[...] se ter um determinado sexo significa expressá-lo de certa forma normativa, então o sexo já é sempre gênero. Butler não argumenta que sexo e corpos sejam ficções, mas que certas características corporais são escolhidas como centrais para o sexo. Por exemplo, se a gravidez é uma diferença central entre o homem e a mulher, então isto ignora o facto de que nem todas as mulheres podem engravidar e nem todos os homens conseguem engravidar por diversos motivos.⁹⁶ (Matic, 2024, p.345)

Ou seja, considerar que, ao possuir um “sexo” automaticamente a pessoa deve seguir uma norma, como por exemplo, a associação de mulheres e a gravidez

⁹⁶Original em inglês: [...] if having a certain sex means expressing it in a certain normative way, then sex is always already gender. Butler does not argue that sex and bodies are fictions, but that certain bodily features are chosen as central to sex. For example, if impregnation is a central difference between the male and the female, then this ignores the fact that not all women can be impregnated and not all men can impregnate for various reasons...

e, baseada nessa interpretação, ou seja, Se ter um determinado sexo significa expressá-lo de uma maneira normativa específica, então o sexo é sempre já gênero.

Certas características são diretamente relacionadas ao sexo, ou são representadas como centrais para o sexo, como é a questão da maternidade para as mulheres. Entretanto, essa maternidade compulsória, inclusive na análise arqueológica, não dialoga, por exemplo, com as mulheres e homens que não conseguem engravidar, por diversos motivos. Desse modo, nós naturalizamos a exclusão de sujeitos que não atendem a norma do gênero.

Entretanto essas ideias ainda não estão nítidas na reflexão da sociedade como um todo e, considerando que a interpretação arqueológica fala muito do momento em que vivemos, é usual encontrar significações para o material arqueológico que refletem justamente a associação espontânea de corpos robustos à gravidez.

Na maior parte dos estudos que apresentei nesta pesquisa, o corpo robusto de estatuetas foi diretamente associado à gravidez e as genitálias “femininas” associadas à fertilidade. A interpretação das estatuetas em contexto arqueológico também perpassa por essa linha (Roosevelt, 1988; Barreto, 2008; Schaan, 2001).

Quanto às identidades que podem ser assumidas por meio da agência das estatuetas, acho pertinente pensar enquanto performance, a ideia de que identidade e gênero não são aspectos fixos ou inerentes às pessoas, mas sim construídos através de atos e performances sociais. O gênero, segundo Butler (2002) na teoria da performatividade, não é algo que somos, mas que fazemos, repetidamente, através de comportamentos e práticas sociais.

Sendo assim, identidades de gênero são mantidas pelas normas e expectativas sociais, como o modo de se comportar, de interagir, de se vestir. O que esperamos das mulheres em nossa sociedade? Que elas sejam dóceis, jovens, férteis, subservientes e mães? Será que isso sempre foi esperado da categoria “mulher”?

Essas regras sociais, que parecem ser naturais e imutáveis podem ser questionadas também pela arqueologia, quando nós propomos interpretações que quebram com a visão das identidades inatas e fixas. Daí uma das importâncias da

arqueologia de gênero, feminista e queer: construir narrativas que desconstruam características do patriarcado e auxiliem a entender um passado onde as pessoas não eram subjugadas por seu órgão sexual.

Karen Nakamura e Lynn Meskell (2009) ao analisar as estatuetas de Catalhöyük, romperam com a metodologia que faz a classificação das peças por sexo e assim, automaticamente, traduz-se em gênero. Elas utilizaram as diferenças encontradas no corpus de estatuetas analisadas e identificaram que não havia uma divisão binária de gênero e, para os corpos cujo sexo não era explícito, elas defenderam o abandono da utilização do conceito indeterminado, buscando outros subsídios para a interpretação das peças, pois quando usamos o termo “gênero indefinido”, por não haver indicativo de órgão sexual, nós já estamos fazendo uma interpretação de gênero.

Segundo elas, o verdadeiro desafio reside no aspecto “figural” das estatuetas, pois elas são simultaneamente alguns dos achados arqueológicos mais cativantes e visualmente acessíveis, mas ainda assim permanecem enigmáticas. As interpretações mais sólidas das práticas envolvendo essas figuras provêm daquelas descobertas com informações contextuais detalhadas (Nakamura; Meskell, 2009).

A arqueologia também pode contribuir na compreensão de que o gênero não está associado à desigualdade, e sim aos diferentes papéis sociais, as sociedades não-ocidentais e pré-capitalistas, podem não ter usado as mesmas categorias de gênero que nós.

Segundo a arqueóloga Fernanda Ugalde (2020) algumas estatuetas, como a da cultura La Tolita-Tumaco (Figura 65), parecem misturar características de gênero, o que poderia figurar uma possível pessoa transgênero ou não binária.

Figura 65: Estatueta não binária da cultura La Tolita-Tumaco



Fonte: Ugalde, 2020, p. 1

Segundo ela, a partir de uma visão binária para análise das estatuetas, era possível identificar características como seios e vestimentas como saias, ou uma ausência de seios com tangas. Entretanto ela levantou a hipótese de que as pessoas que fabricaram essas estatuetas nem sempre expressavam essa divisão binária, pois é possível identificar características físicas femininas com vestimentas masculinas, e vice-versa. Isso não acontecia com frequência, mas há estatuetas suficientes para construir uma categoria do que agora pode ser descrito como pessoas não binárias ou transgênero (Ugalde, 2020, p. 3).

A arqueóloga Barbara Barich, perguntando-se qual era o significado das estatuetas, levantou uma série de indagações tais como: elas foram usadas para cerimônias? Foram mantidos como retratos de familiares? Seriam brinquedos infantis? Foram feitas como bens sérios? Ou eram simplesmente piadas que acompanhavam a fabricação de cerâmica? Segundo ela, paradoxalmente, cada uma destas interpretações propostas pode conter um elemento de verdade (Barich, 2017, p. 121).

Pensando em termos de aproximação, no Brasil temos as artesãs Karajá⁹⁷, que fabricam as bonecas desde tempos ancestrais, pesquisas arqueológicas na região evidenciaram materiais muito parecidos com os fabricados atualmente (Schmitz, 1976; 1977). O modo de falar apresenta as designações de gênero para

⁹⁷ Os Karajá ocupam regiões que margeiam o rio Araguaia, em uma área de abrangência entre os Estados de Goiás, Mato Grosso, Pará e Tocantins, figurando como ocupantes da Região Centro-Oeste do Brasil, pressupostamente antes da chegada dos colonizadores, como apontam Ehrenreich (1948), Krause (1940-1943), Fénelon Costa (1978), Taveira (1982), Toral (1994) e Lima Filho (2001), com grande concentração na ilha do Bananal. (Campos, 2007).

as bonecas Karajá, sendo Ritxokó (feminina) ou Ritxoó (masculina) e: “Hỹkỹnaritxoko é outro termo usado pelas ceramistas, para designar as bonecas antigas, diferentes em alguns aspectos da moderna” (Figura 66) (Campos, 2007, p. 46).

Figura 66: Bonecas Hỹkỹnaritxoko dos Karajá



Fonte: Campos, 2007, p. 116.

De acordo com Cristiana Barreto;

Os primeiros relatos etnográficos registraram o uso de estatuetas por indígenas das terras baixas da América do Sul como um auxílio xamânico. Hoje, os Karajá (ao longo do Rio Araguaia, um tributário do sul do baixo Amazonas), são o único grupo amazônico com um repertório fixo de estatuetas de cerâmica. As estatuetas Karajá retratam corpos humanos em diferentes estágios de formação (nascimento, nomeação, puberdade, casamento e velhice) com pinturas corporais e decorações correspondentes. Feitas por mulheres, elas são usadas de maneiras lúdicas e educacionais, pois cada menina em algum momento da vida receberá um conjunto de 'família' de 'bonecas' para brincar⁹⁸ (Barreto, 2017, p. 420)

⁹⁸Original em inglês: Early ethnographic accounts recorded the use of figurines by lowland South American Indians as a shamanic aid. Today, the Karajá (along the Araguaia River, a southern tributary of the lower Amazon), are the only Amazonian group with a fixed repertoire of ceramic figurines. Karajá figurines depict human bodies at different stages of becoming (birth, nomination, puberty, marriage, and elderliness) with corresponding body paintings and decoration.

O dado acima apresentado me fez refletir sobre os seguintes aspectos: a agência das estatuetas, enquanto objeto de intermediação de relações entre este e outros planos e a questão das estatuetas Karajá em si, que compõem um aparato pedagógico para as crianças. E ainda: “A família de bonecas, sempre produzida pela avó (ou tia) para a neta no padrão antigo, é um presente que todas as meninas recebem, quando completam cinco ou seis anos de idade.” (Campos, 2007, p. 47).

Entretanto, pensando na questão do educar e do brincar, e por se tratar de objetos de cerâmica, é de esperar que essas bonecas quebrem ao longo do tempo:

Elas brincam com as bonecas na companhia de outras meninas e às vezes também com a participação dos meninos, fato que acaba acarretando a quebra dessas pequenas bonecas de cerâmica, que variam entre seis e doze centímetros de altura. Quando as meninas completam onze a doze anos de idade, restam poucos exemplares do conjunto que pode ser composto por mais de dez figuras. (Campos, 2007, p. 48)

As bonecas de barro Karajá, feitas pelas mulheres, servem como referência para as divisões de idade, nesse ato de brincar, as crianças vão apreendendo as etapas etárias e os símbolos vinculados a cada fase, segundo Viveiros de Castro (2003, p.358) “[...] conhecer é objetivar; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal, foi indevida e/ou inevitavelmente projetado no objeto”. A cerâmica figurativa Karajá retrata a vida social a partir das coisas, que simbolicamente são interpretadas e reinterpretadas pelas crianças. Essas bonecas carregam consigo os elementos associados à dinâmica do grupo, onde:

[...] a pintura corporal, os adornos, o corte de cabelo, entre outros elementos utilizados na vida cotidiana da aldeia e acrescentados nas figuras, caracterizam-se como códigos culturais, que cumprem a função distintiva e identificadora entre os indivíduos. A linguagem modelada no barro e pintada sobre as figuras retrata esses traços diferenciais, destacando as semelhanças da organização familiar Karajá. Dessa maneira, quando a menina ganha a sua “família” de bonecas, ela reforça seu processo de reconhecimento da organização social de seu povo, o aprendizado do ambiente se processa antes mesmo do domínio completo da linguagem. (Campos, 2007, p. 57)

No repertório cultural Karajá, existem quatro temáticas para as bonecas: Hŷkŷnaritxoko (boneca antiga); Ritxoko (bonecas modernas); Iródusômo (bichinhos);

Aõni (figuras sobrenaturais). Mesmo estando no local e tempos diferentes, consigo identificar similaridades no conjunto artefactual identificado nas estearias, pois temos as estatuetas em formato de bichinhos e as antropozoomorfas, que poderiam estar relacionadas à figuras sobrenaturais ou versar sobre a transmutação animística (campos, 2007).

Segundo Randi Haalande Gunnar Haaland (2017), estudos de caso etnográficos e perspectivas teóricas antropológicas amplas, podem subsidiar a interpretação de que as estatuetas são sinais icônicos que refletem as relações sociais, e que seu significado deve ser investigado dentro de sistemas maiores de sinais, potes, alimentos e palavras podem ser intercambiáveis em sistemas de sinais específicos, por exemplo.

Com base em estudos de caso etnográficos e perspectivas teóricas antropológicas gerais, sugerimos que as estatuetas são signos icônicos que dizem algo sobre relacionamentos sociais, e que seu significado tem que ser explorado ao observá-las em sistemas maiores de signos. Diferentes tipos de estatuetas (por exemplo, estatuetas femininas e estatuetas de gado) podem pertencer a diferentes sistemas de signos. Diferentes itens de signos (por exemplo, potes, itens alimentares e palavras) podem ser substituíveis entre si em sistemas de signos específicos. Diferentes tipos de comunidades têm diferentes propriedades dinâmicas que favorecem a seleção de diferentes sistemas de signos para simbolizar a ordem das relações sociais que as constituem⁹⁹ (Haaland; Haaland, 2017, p. 100)

Do objeto em si, deve-se ainda analisar as formas de implantação no contexto como o descarte e a deposição e se elas estão restritas a determinados espaços, que podem denotar algum tipo de atividades voltadas para o corpo ou diferentes práticas, aparentemente fora dos contextos funerários (Lesure, 2017).

A visão tridimensional e em miniatura das estatuetas pode ser uma indicação da descoberta, da corporalidade e da capacidade de imaginar a realidade de forma diferente (Meskell, 2017).

As estatuetas são bastante distintas e podem ter sido utilizadas e descartadas em contextos específicos para concretizar ideias particulares. Cada ato de

⁹⁹Original em inglês: Drawing on ethnographic case studies and general anthropological theoretical perspectives, we suggest that figurines are iconic signs that say something about social relationships, and that their meaning has to be explored by looking at them in larger systems of signs. Different kinds of figurines (e.g. female figurines and cattle figurines) may belong to different sign systems. Different sign items (e.g. pots, food items, and words) may be substitutable for each other in specific sign systems. Different types of communities have different dynamic properties favouring the selection of different sign systems to symbolize the order of social relations that constitute them.

representação reflete uma compreensão única e, assim, pode gerar respostas e consequências diferentes (Schoeman, 2017, p. 131).

Segundo Schoeman (2017) atos performativos incluíam atos cotidianos e atos cerimoniais específicos (como os rituais da menarca, da maioridade, da cura). Essas construções foram moldadas e reconfiguradas por meio de experiências vividas em um ambiente com variedade de contextos, o que resultou em inscrições sociais contínuas, assim como pinturas no corpo e a escarificação corporal.

A agência das estatuetas deve levar a inferências e perguntas que tangenciam a criticidade, pois a cultura material era tão expressiva quanto constitutiva das realidades sociais dos mundos ameríndios. Quais poderiam ter sido as especificidades coreográficas da interação estatueta-humano em diferentes lugares ou cenários de tarefas? Que tipos de coisas perecíveis e não perecíveis trabalhadas e não trabalhadas poderiam ter sido associadas às variadas performances das estatuetas? Quais poderiam ter sido os movimentos corporais, palavras e cantos, música e cheiros associados à modelagem, decoração, transporte ou simplesmente a apreensão e a retenção de estatuetas? (Antczak; Antczak, 2017, p. 211).

Nossa cultura coloca muito valor e ênfase, em termos sexuais e estéticos, nas nádegas, seios e órgãos sexuais, entretanto a representação dessas características, nas estatuetas, por exemplo, não significa necessariamente reprodução ou fertilidade, mas poderia ser maturidade. O corpo mais velho, que vai envelhecendo, costuma possuir mais adiposidade. As barrigas mais protuberantes podem, nessa perspectiva, estar mais associada à idade do que a gravidez (Nakamura; Meskell, 2009).

As identidades de gênero, por exemplo, poderiam ser mutáveis entre as pessoas que habitavam as estearias, a fabricação e a posse de uma estatueta poderia conferir à pessoa que a utilizava as características daquele ser, a performance estaria associada aos atributos que a estatueta possuía.

Dados etnográficos dão pistas de que eram falantes de arawak as pessoas que construíram e moravam nas estearias. Nesse sentido, algumas interpretações que associam ritos de passagem destinados ao gênero feminino foram realizadas

em fragmentos de estatuetas que não necessariamente possuíam o órgão genital, nesse sentido a análise das pernas deu o sentido do gênero (Navarro, 2022).

Ainda com fundamentação em dados etnográficos, em comparação com grupos que habitaram o Circum Caribe, o papel da mulher era de mediação das relações humanas e não humanas. Na falta de uma mulher para a realização do ritual, estatuetas “femininas” conferiram à pessoa que a possuía o poder de tornar-se mulher (Antczak, Antczak, 2017).

Comecei a utilizar o termo “feminino” entre aspas, pois defendo que, a partir do momento que estamos fazendo uma descrição das estatuetas, sem necessariamente interpretar a peça, a associação de órgão sexual ao gênero deve ser evitada. Ainda nesse sentido, é importante frisar que o ser mulher (assim como o ser homem) são construções sociais, logo as estatuetas podem possuir uma vulva, mas não necessariamente ser uma mulher (assim como entendemos por mulher na nossa cultura), a agência dos objetos pode ser uma janela interpretativa, considerando a possibilidade de que possuir determinada coisa poderia fazer parte da performance de gênero daquela pessoa.

Nesse sentido, a mutabilidade de gênero pode ser uma premissa interpretativa associada ao ato de fazer e/ou possuir determinado objeto. As estatuetas poderiam ainda fazer parte de processos da vida, onde crianças seriam auxiliadas por essas peças, na África do Sul, por exemplo:

As estatuetas antropomórficas da África Austral faziam parte de um conjunto de fontes para citar em sociedades onde sexo e gênero importavam. Sua forma ajudava a restringir o leque de opções de citação. Esses objetos de citação de argila eram usados quando as crianças se tornavam adultas. Durante as cerimônias que marcavam e orientavam essa transição, as estatuetas materializavam ideias que ajudavam a moldar as imaginações das crianças sobre sexo, gênero e vida adulta. Como materializações, elas agiam como estereótipos de gênero citados na transformação de crianças em seres sexuados. Simultaneamente, as estatuetas de gado, usadas como brinquedos ou estatuetas de iniciação, incorporavam o status futuro desejado dos meninos/homens, a posse de gado e a capacidade de pagar a riqueza da noiva e, assim, ganhar a oportunidade de se reproduzir. Mais tarde na vida das mulheres, as estatuetas relacionadas à fertilidade evocavam crianças, incorporavam ideias sociais sobre as mulheres e se tornavam superfícies nas quais as jovens podiam inscrever a personalidade¹⁰⁰ (Schoeman, 2017, p. 146)

¹⁰⁰Original em inglês: Southern African anthropomorphic figurines formed part of a body of sources to cite in societies where sex and gender mattered. Their form helped to constrain the range of citational options. These clay citational objects were used when children became adults. During the

Ou seja, nesse contexto, as estatuetas antropomórficas faziam parte de um conjunto de fontes onde sexo e gênero importavam e eram usadas por crianças nas cerimônias que marcaram a transição para a vida adulta, agindo como estereótipos de gênero com a transformação de crianças em seres sexuados (Schoeman, 2017). Ainda é interessante destacar que estatuetas fálicas já foram interpretadas de diferentes maneiras, mas é menos usual encontrarmos a explicação de que este formato poderia ser uma escolha técnica da pessoa que a fabricou.

Estatuetas fálicas (cilíndricas e cônicas) encontradas na África Austral foram interpretadas como falos, entretanto, segundo Schoeman (2017, p. 142) existem fortes indícios de que não se trata de pênis, pois o formato cilíndrico e o cônico das estatuetas se assemelham muito aos brinquedos de barro feitos no passado histórico. Ou seja, essas peças estariam associadas ao lúdico, às crianças e não ao órgão sexual (o que mais uma vez nos mostra o quão supervalorizamos os órgãos sexuais).

Olhar as estatuetas das estearias com outro olhar além daquele solidificado no gênero me fez perceber que as pessoas que produziram aquele material produziram a si mesmas a partir do ato de reconhecimento das coisas, pelo exercício do conhecimento e reconhecimento do outro que o “eu” pode ser entendido e construído.

Olhar a arqueologia com outro olhar pode nos levar a uma compreensão de que as estatuetas das estearias, por exemplo, não falavam de mulheres grávidas ou de fertilidade, mas de pessoas mais velhas, maduras. Dar um novo sentido interpretativo a este material ajuda ainda a construir uma significação que vai contra o etarismo e valoriza as pessoas mais velhas.

Pensar na transformação de gênero, por meio da agência de uma estatueta, nos ajuda a quebrar preconceitos e pensar em um passado onde as pessoas transitavam entre gêneros, por exemplo.

ceremonies marking and guiding this transition, figurines materialized ideas that helped to shape children's imaginings of sex, gender, and adulthood. As materializations, they acted as gendered stereotypes cited in the transformation of children into sexed beings. Simultaneously, cattle figurines, whether used as toys or initiation figurines, embodied boys'/men's desired future status, cattle ownership, and ability to pay bride-wealth and thus gain the opportunity to reproduce. Later in women's lives, fertility-related figurines evoked children, embodied societal ideas about women, and became surfaces upon which young women could inscribe personhood.

Os modos de produção dos corpos também eram modos de produção de subjetivação, sem moralidades ou regras morais que atualmente acometem nossa sociedade, a figuração do órgão sexual era natural e compunha o discurso daquelas pessoas, que aconteciam na relação com os materiais.

As coisas analisadas para esta pesquisa sugerem que, para as pessoas que estavam naquelas antigas aldeias lacustres, a figuração do pênis não foi importante ou não estava no repertório para a construção dos corpos. Entretanto, considerando as peças analisadas, posso dizer que houve uma maior importância para as pessoas com vulva. Isso não significa que pessoas com pênis fossem menos importantes ou que não existiram no universo simbólico das pessoas que habitavam as estearias.

A falta de estatuetas figurando o pênis pode significar, por exemplo, que rituais relacionados a estas pessoas gerassem outro tipo de materialidade, incluindo inclusive as questões imateriais. Pode indicar ainda que as figurações para o pênis não fossem identificadas por mim, pois não possuo repertório suficiente para vê-los.

Entretanto, o mais evidente para mim foi a presença marcante das vulvas, o que pode indicar que em alguns contextos da vida social, incluindo rituais de iniciação, as vulvas tinham papel central. Considerando ainda o maior volume de materiais identificados na Estearia Armídio, sugiro que ali foram realizados o maior volume de atividades que geraram o “descarte” dessas peças.

Relacionando o que vimos nos dados etnográficos, com as construções dos entendimentos de gênero, sugiro ainda que as estatuetas fizessem parte de um repertório performativo de gênero, onde a vulva era o ponto central das relações e representações. A pessoa que possuísse uma estatua com vulva performaria o não somente gênero atribuído a este material, mas também as características para performar o aquele ser indicava. A materialização da transformação estaria nas estatuetas e na utilização das mesmas.

Pensando em termos de xamanismo e das negociações entre diversos entes, sugiro ainda que as pessoas com vulva tivessem papel de destaque no estabelecimento dessas relações, as estatuetas híbridas podem nos falar sobre uma sociedade que não somente respeitava a natureza, mas como era a própria natureza e se transmutava em diferentes seres, o que poderia estar relacionado ao que entendemos hoje por perspectivismo ameríndio.

O corpo então é um local de discurso, de interação. É um processo, e nesse processo os sentidos foram e são atribuídos. As estatuetas tiveram ao menos duas existências: a de origem cuja agência não sabemos determinar, mas conseguimos pensar em possibilidades e sua segunda existência, que compôs parte desta pesquisa e cuja funcionalidade e significados foram construídos no agora, na interação entre seres do presente e do passado, sob paradigmas contemporâneos. Eu, que observei essas coisas arqueológicas, também me tornei objeto e fui também observada.

6. Considerações

[...] não há ‘reconstruções’, mas construções do passado, fortemente influenciadas por agendas políticas contemporâneas. Na transmissão e reprodução do significado cultural, os símbolos são agentes ativos. São eles que ordenam a vida social, recriando-a continuamente, de tal forma que esta é uma dimensão da cultura material que não pode ser ignorada (Lima, 2011, p. 19).

Quando este trabalho se delineou inicialmente, eu tinha vários propósitos, entre eles denunciar as opressões de gênero.

As opressões de gênero se dão em todas as esferas, desde os assédios, machismo e misoginia que mulheres e pessoas que não performam o gênero de acordo com a “norma” sofrem, desde as violências que são praticadas na perpetuação de ideias de machos protagonistas e a exclusão de mulheres e outras pessoas nas inferências arqueológicas.

Mas além da denúncia eu pretendi também oferecer um subsídio prático, que foi a construção de uma arqueologia do conceito de gênero, objetivando mostrar que este é um conceito historicamente localizado e socialmente construído.

Pensei em construir um trabalho que pudesse ao menos dar um norte para pessoas que não entendem de gênero e feminismo e como esses temas são aplicados na arqueologia. Para conseguir construir o capítulo sobre o conceito “gênero” eu tive que ir além da arqueologia. Foram muitos os cursos que fiz, disciplinas em outras áreas que cursei, não posso dizer que o recorte que apresentei foi o mais correto ou que conseguiu abranger todas as pessoas que falam e pensam o gênero, mas foi o que mais me pareceu didático para compreensão do conceito.

É necessário compreender que discursos formadores da compreensão sobre o fenômeno humano no passado foram influenciados pelas mentalidades e as percepções de mundo das pessoas que os escreveram. As narrativas sobre o passado ocorrem no presente e isto é premissa fundamental para se compreender como algumas formulações se deram.

Hoje o momento é outro, logo se espera que as proposições interpretativas dialoguem com nossas concepções reformuladas, recriadas e construídas de como somos, estamos e entendemos o mundo. Nesse sentido:

Os cientistas vivem em suas determinadas épocas e geralmente compartilham inconscientemente das diversas crenças e preconceitos ocultos e muitas vezes não verbalizados comuns a eles. Quando você percebe que, até recentemente, o que se chama de arqueologia (junto com geologia, paleontologia e todas as outras especialidades envolvidas em nossa história) foi praticado quase que exclusivamente por homens, não se surpreende que a versão que contaram tenha sido em grande medida isenta de fêmeas, de mulheres. (Adovasio; Soffer, Page, 2009, p. 13).

É preciso pensar o momento que se deu a construção do saber e por quem se deu. Como citado acima, a arqueologia foi quase que praticamente, em seus primórdios, realizada por pesquisadores homens que, em suas formas de ler o mundo, replicaram sua lógica de mundo. Nesse sentido, não é de se espantar que o gênero não fosse um tema de interesse. E ainda:

Por que os livros, os discursos, as imagens, os resultados das análises e as inferências apresentadas em Arqueologia o são sempre pelo viés masculino? A Ciência não está dissociada do social. A Ciência que é produzida hoje é resultado de um tempo/espço histórico determinado por normas e padrões sociais que, mesmo sendo hipócritas e não representarem todas as ideias, todas as diferenças, lutas e possibilidades, são masculinas e binárias. A Arqueologia tal como ainda é pensada e executada, assim como seus resultados, seguem sempre, majoritariamente, esses valores. (Otaviano, Castro, Nogueira, 2021, p. 13).

O campo de pesquisa em arqueologia acolheu os discursos de divisão sexual do trabalho com as figuras masculinas eram superiores às femininas. Nesse ideário o homem adulto e heterossexual passou a figurar enquanto agente principal das narrativas arqueológicas. “Uma hegemonia vivida é sempre um processo. Não é, exceto analiticamente, um sistema ou uma estrutura. É um complexo realizado de experiências, relações e atividades, com pressões e limites específicos e mutáveis” (Williams, 1979, p. 115).

Quando um determinado conhecimento, em ciências humanas, é produzido com a utilização de método científico, que corrobora uma noção de verdade, é retratada uma realidade objetiva. Esse discurso se torna verdade e, enquanto verdade, poder. O poder é exercido e não possuído e pode facilitar ou dificultar, ampliar ou limitar e não é necessariamente repressivo, sendo a verdade um efeito dele (Foucault, 1999).

A verdade então se dá enquanto um processo. Essa dimensão reveladora também nos mostra como o poder se movimenta, pois ele não está fora das interações, ele está nas relações. Todo mundo é dominante e dominado, o poder circula. Sendo assim, vemos o início de uma produção arqueológica feita por homens. Atualmente a diversificação das pessoas atuantes na disciplina é tão múltipla, que múltiplas são as possibilidades de interpretação.

Trabalhar sem questionar como foram construídas essas narrativas que se perpetuam, leva-nos a uma manutenção de ideais colonialistas que continuam se firmando enquanto hegemônicas (Lugones, 2021).

Propus um reordenamento das narrativas arqueológicas, partindo de uma crítica da construção deste conhecimento do passado no presente, nesse sentido acredito que utilizar as questões de gênero é uma das ferramentas para alcançar o anseio pela construção de um passado menos machista.

O gênero vem como opção analítica para se pensar e problematizar esta investigação, uma vez que, enquanto categoria socialmente produzida, ela nos diz muito mais sobre as pessoas que escrevem no presente do que necessariamente sobre as pessoas que estudamos em contextos pretéritos, como é o caso da arqueologia que desempenha tais estudos por meio da materialidade remanescentes destes grupos.

Questionar as “verdades” construídas vem sendo um exercício que tangencia não somente uma necessidade por reparação histórica, mas também para fazer perceber o quão machista, colonialista e androcêntrica foram nossas inferências sobre as populações pretéritas. Mostrar o quanto a reprodução de padrões socioculturais de tendências machistas é mantida no entendimento das populações pretéritas.

A proposta desta pesquisa foi ampliar o debate sobre as possibilidades de leitura e interpretação de materiais arqueológicos, que seja capaz de propor entendimentos para além do reflexo pelos preceitos heterossexistas.

Essa pesquisa é um manifesto pessoal. Assumo meus interesses pessoais de pesquisa, incluindo uma perspectiva política de representatividade. O debate não é

novo, não sou a primeira pesquisadora e nem serei a última a problematizar questões acerca da objetividade científica, especialmente para as ciências humanas e sociais.

Ainda é oportuno salientar que: “A mediação da pesquisa e de seu contexto subjetivo, mesmo partindo de premissas positivistas de distanciamento do objeto estudado, da reconstrução objetivo e científica do passado, acabava gerando uma projeção do contexto em que se vive” (Hernando et al, 2008, p.58).

Mas quais são essas construções que nos acostumamos a ter como verdade? Talvez a mais intrínseca em nossos discursos seja a ideia de grupos humanos se organizavam socialmente em famílias patriarcais, onde os homens eram responsáveis pela subsistência de todo o grupo enquanto mulheres, idosos e crianças eram responsáveis por tarefas entendidas como secundárias. Nessa projeção os homens são entendidos como agressivos e ativos e as mulheres dependentes e passivas (Conkey; Spector, 1984, p. 04). E ainda “La arqueología tradicional ha defendido la jerarquía de género entre hombres y mujeres como una característica natural del ser humano” (Díaz Andreu, 2005 p. 35).

Entretanto, mais do que a divisão das atividades “masculinas” ou “femininas”, o gênero é um aspecto crítico da estrutura social, inserido nos aspectos da vida cotidiana.

O caminho proposto neste trabalho foi desconstruir pensamentos que foram naturalizados enquanto verdades para se pensar relações de gênero e de pessoas no passado e reconstruir uma narrativa a partir de outros olhares.

Sendo assim, partindo da arqueologia sobre o que entende ser “gênero”, e como esse conceito foi sendo construído ao longo da história recente, acredito que seja possível compreender algumas ideias e pontos relevantes para a discussão do termo e a aplicação dele na arqueologia.

Por exemplo, é no âmago do feminismo que nós temos o alvorecer das reflexões críticas que tangenciam os papéis sociais das mulheres e sua historização enquanto seres marginalizados. Nos anos 1970, o conceito de gênero se expandiu para abranger questões de identidade de gênero e sexualidade, à medida que o

movimento LGBT começou a lutar por direitos e reconhecimento social e o termo "gênero" passou a ser usado para descrever a identidade de uma pessoa, independentemente de seu sexo biológico.

Acredito e defendo que a arqueologia pode ser útil para desmistificar preconceitos e auxiliar na compreensão de passados que foram apagados pela própria arqueologia. Nós temos responsabilidade pelos conhecimentos divulgados e replicados, mostrar que o sujeito Homem¹⁰¹ não é universal deveria ser uma de nossas premissas.

Natural também não é o patriarcado, assim como a atribuição de gênero em decorrência das genitálias. Segundo Daniel Miller

[...] é possível refutar quase toda generalização que se queira fazer sobre o comportamento humano. Há grupos que privilegiam a homossexualidade; que comem seus ancestrais ou seus inimigos; que fazem homens menstruar (sangrando pelo pênis); que dançam interminavelmente; que categorizam o mundo natural sistematicamente; que lutam sem parar; que se enfeitam de modo ostensivo [...] (Miller, 2013, p. 71)

Nesse sentido, por que é tão improvável encontrarmos trabalhos que inferem possibilidades sexuais e de gênero que não sejam as heteronormativas? Nós somos capazes de identificar, na estrutura da nossa sociedade e por consequência em nós, em nosso eu individual, os machismos e os preconceitos de gêneros? Sem a identificação destes preconceitos, seria possível fazer uma ciência livre de discriminação?

Gostaria de frisar aqui que a homossexualidade era considerada distúrbio, no Brasil, até 1985, com a utilização do sufismo “ismo”, para indicar doença: homossexualismo, e que, somente cinco anos depois a Organização Mundial da Saúde reconheceu como uma prática sexual e não uma doença (Mott, 2005). Nós vivemos uma história recente cheia de preceitos discriminatórios que fizeram parte de uma concepção de mundo que até hoje muitas pessoas vivem/perseguem.

¹⁰¹ Branco, Heterossexual...

Nós, que temos a oportunidade de pesquisar, temos o dever de não mais reproduzir violências. De alertar, de produzir uma ciência que seja politicamente engajada. Afinal, nós pesquisamos para quê?

Nesse caminho de pesquisa, pude entender o quanto as estatuetas são uma tipologia de material arqueológico que propicia o entendimento de interpretações relacionadas ao corpo e ao corpo “feminino” em decorrência da constante presença de vulvas e seios. Conseguimos identificar historicamente as atribuições e explicações que inicialmente tratam de uma hipersexualização do corpo, de reprodução de estereótipos, seguindo normas sexistas e androcêntricas e que mais recentemente, na perspectiva arqueológica, passam a versar sobre temas como etarismo e o entendimento de corpos para além do binário, por exemplo.

No início eu queria escrever uma história de protagonismo da mulher, mostrar que o postulado do “man the Hunter” foi um dentre tantos artifícios acadêmicos para corroborar o patriarcado. Em teoria, consegui apresentar uma estratigrafia das vozes relacionadas à construção dos conceitos e ideias do gênero, na prática eu percebi que seria contraditório eu assumir que as peças que possuem vulvas seriam automaticamente mulheres, pois mulher é uma construção social, assim como as genitálias também são.

Quando estudamos as coisas, sejam objetos, tecnologias, ideias ou fenômenos, o foco não está apenas no objeto em si, mas em como elas influenciam e são influenciadas pelas pessoas. Isso inclui a maneira como as coisas afetam a percepção das pessoas, modificando a forma como pensam, por exemplo.

Não estudamos as coisas pelas coisas. Compreendemos as coisas como entrelaçadas às pessoas, em uma trama dinâmica e fluída. Ao estudá-las, queremos compreender como estas se relacionam com as pessoas, como produzem corpos e ativam percepções. Como são agenciadas, ao mesmo tempo em que agenciam pessoas, como produto e vetor de relações sociais. (Moraes Wickers et al 2018, p. 76)

Praticando a metodologia da decolonialidade proposta por Maria Lugones, abordei criticamente os saberes construídos sobre os corpos na tentativa de desconstruir olhares e práticas que herdamos da colonização, dando espaço a formas de conhecimento alternativas e até mesmo subalternizadas, com o objetivo de motivar reflexões e quem sabe, até transformações.

A denúncia das invisibilidades também apareceu no capítulo sobre arqueologia do Maranhão, assim como o gênero, a arqueologia no que hoje entendemos como estado brasileiro do Maranhão foi desbotada dos interesses de pesquisa, das inferências e mapeamentos arqueológicos.

O que se pode constatar, entretanto, é que a subjugação desse recorte geográfico não representa ausência de presença ancestral, muito pelo contrário, a presença dos povos autóctones vem sendo mapeada e, por meio da arqueologia, comprovou-se que não existe um vazio, mas sim uma falta de pesquisas sistemáticas na região.

Por fim, é preciso se atentar que o gênero permeia nossa existência e que os estudos de gênero não são “moda”. Os entendimentos sobre o conceito de gênero devem ser ensinados e debatidos em sala de aula, para que violências e análises opressivas passem a ser questionadas, evitadas e combatidas.

REFERÊNCIAS

- ABUJAMRA, Adriana. **Niéde Guidon**: uma arqueóloga no sertão. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2023.
- ADOVASIO, James M; SOFFER, Olga; PAGE, Jake. **O sexo invisível**. Tradução de Hermano de Freitas. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- ALMEIDA, Heloísa Buarque de; SZWAKO, José Eduardo. **Diferenças, igualdade**. São Paulo: Berlendis&Vertecchia, 2009. (Coleção sociedade em foco: introdução às Ciências Sociais).
- ANTCZAK, Magdalena; ANTCZAK, Andrzej. Caribbean. In: INSOLL, Timothy (Ed.). **The Oxford handbook of prehistoric figurines**. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 195-220.
- ANZINI, Violet Baudelaire. Gêneros perdidos: por uma Arqueologia Transfeminista. Tessituras. **Revista de Antropologia e Arqueologia**, v. 9, n. 1, p. 345-369, 2021.
- ARRUZA, Cinzia. **Das greves de mulheres para um novo movimento de classe**: aterceira onda feminista. Desacato, 04 de fevereiro de 2019. Disponível em: <http://desacato.info/das-greves-de-mulheres-para-um-novo-movimento-de-classe-a-terceira-onda-feminista/> Acesso em: 28 de outubro de 2022.
- BADINTER, Elisabeth. **Rumo equivocado**: o feminismo e alguns destinos. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- BAILEY, D., COCHRANE, A., ZAMBELLI, J. (Eds). **Unearthed**: a comparative study of Jomon Dogu and Neolithic figurines. Norwich: Sainsbury Centre for Visual Arts, 2010.
- BAILEY, D. **Prehistoric figurines**: representation and corporeality in the Neolithic. London: Routledge, 2005.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BARETTA, Jocyanne R. Por uma arqueologia feminista da ditadura do Brasil (1964 – 1985). **Revista de Arqueologia**, [s.i.], v. 30, n. 2, p. 8-34, 2017.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. **Apapaatai**: ritual de máscaras no Alto Xingu. São Paulo: EDUSP, 2008.
- BARONE, María Antonella; RODRIGUES, Alexsandro; SOUZA; Mariane Lima de. Os estudos queer e os (cu)ir dos estudos: pistas para acessar a outros recursos

hermenêuticos. **Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 19, 2023.

BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena Pinto; BETANCOURT, Carla Jaimes (Orgs.). **Cerâmicas arqueológicas da Amazônia**: rumo a uma nova síntese. Belém: IPHAN, Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016.

BARRETO, Cristiana. Figurine traditions from the Amazon. In: INSOLL, Timothy (Ed.). **The Oxford handbook of prehistoric figurines**. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 41-442.

BARRETO, Cristiana. Simbolismo sexual na antiga Amazônia. Revisitando urnas, estatuetas e tangas marajoara. In: **ANTES**. Histórias da pré-história. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil, 2004-2005. (Catálogo de exposição).

BATALHA, Martha. **A vida invisível de Eurídice Gusmão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Tradução Sérgio Milliet. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. (Volume 2).

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BENTO, Berenice. 2017. **Transviad@s**: gênero, sexualidade e direitos humanos. Salvador: EDUFBA, 2017.

BERROCAL, María Cruz. Feminismo, teoría y práctica de una arqueología científica. **Trabajos de Prehistoria**, Madrid, v. 66, n. 2, p. 25-43, 2009.

BEZERRA, Juliana. **Pré-História**: o que foi, suas características e períodos. Toda Matéria, Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/pre-historia-resumo/>. Acesso em: 5 jun. 2024.

BONACCHI, Gabriella. **O Dilema da cidadania**: direitos e deveres das mulheres. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kühner. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAMPOS, Sandra Maria. **Bonecas Karajá**: modelando inovações, transmitindo tradições. Tese, Doutorado em Antropologia, Departamento de Ciências Sociais, Antropologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

CARMO, Renata Verdun da Silva; GOMES, Denise Maria Cavalcante. Identidade e sexo: a construção do gênero através do corpo na iconografia Moche. **Revista de Arqueologia**, [s.i.], v. 30, n. 2, p. 86–105, 2017.

CHAMBERS, David Wade. Stereotypic Images of the Scientist: The Draw-a-Scientist Test. **Science Education**, [s.i.], v. 2, n. 67, p. 255-265, 1983.

CIRNE, Joana; HENRIQUES, Marília. **Viagem pela História**. Porto: Areal, 2012.

CITELI, Maria Teresa. Mulheres nas ciências: mapeando campos de estudo. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 15, p. 39-75, 2000.

CLASTRES, Pierre. O Arco e o cesto. In: CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Pesquisas de Antropologia e Política. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 71-89.

COLLING, Leandro. **Que os outros sejam o normal**: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer. Salvador: Editora UFBA, 2015.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2020.

CONARD N. A female figurine from the basal Aurignacian of Hohle Fels Cave in Southwestern Germany. **Nature**, Londres, n. 459, p. 248-252, 2009.

CONKEY, Margareth. W.; SPECTOR, Janet. Archaeology And the study of gender. In: SCHIFFER, M. (Ed.). **Advances in Archaeological method and theory**. Londres: Academic Press, 1984. p. 1–38.

CONNEL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. **Gênero**: uma perspectiva global. Compreendendo o gênero da esfera pessoal à política no mundo contemporâneo. São Paulo: Versos, 2015.

COSTA, Angislaine Freitas; HISSA, Sarah de Barros Viana; AZEVEDO, Leonardo Waisman de; TRAMASOLI, Felipe; AMATUZZI, Leonardo Judice. O universo cotidiano e simbólico da cerâmica das estearias: uma análise da Coleção Raimundo Lopes (MN-UFRJ). **Revista de Arqueologia**, [s.i.], v. 29, n. 1, p. 161-187, 2016.

COSTA, Claudia de Lima. Feminismos descoloniais para além do humano. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 320, 2014.

CUNHA, Maria Zilda da; BASEIO, Maria Auxiliadora Fontana. Lógicas do imaginário pós-humano e a produção cultural da recepção juvenil. **2i**, Braga, v. 2, n.2, 2020, p. 111-124.

CYRINO, Rafaela. A deriva transfóbica do feminismo radical dos anos 1970. **Varia Historia**, Belo Horizonte, v. 39, n. 79, e23107, 2023.

DE LOS SANTOS RODRÍGUES, Shay. **Se eu comprei então é meu!**: coisas do cotidiano e do prazer sexual para além da heteronormatividade. Rio Grande: CLP, 2019.

DESCOLA, Philippe. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, Adam. (Ed.). **Conceptualizing Society**. London and New York: Routledge, p. 107-126, 1992.

DÍAZ-ANDREU, Margarita. Género y Arqueología: una nueva síntesis. In: ROMERO, Margarita Sánchez (Org.). **Arqueología y género**. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2005.

DÍAZ-ANDREU, Margarita. Historia del estudio del género en Arqueología. In: VIZCAÍNO, Antonio. et al. (Eds.). **Desmontando Lara Croft**. Dones, arqueologia i universitat. Saguntum: Editora Universitat de València, 2014, p. 25-32. (Extra 15).

DICIONÁRIO MICHAELIS. Editora Melhoramentos Ltda. 2022. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues> . Acesso em: 5 out. 2022.

DINIZ, Rayana Cristina Araujo. **O forjar dos ídolos de barro**: Uma análise das Estatuetas antropomorfas e antrozoomorfas femininas das Estéarias Maranhenses. Trabalho de Conclusão de Curso, Graduação em História. 96 f. 2023. Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2023.

DINIZ, Tereza Cândida Alves. **O tempo gravado**: arte, memórias e trajetos: as xilogravuras de Stênio Diniz (1971-2006). 295 f. 2024. Tese, Doutorado em História, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco Recife, 2024.

DORLIN, Elsa. **Sexo, gênero e sexualidades**: introdução à teoria feminista. São Paulo: Ubu, 2021.

ERIKSON, Philippe. The social significance of pet-keeping among amazonian indians. In: PODBERSCECK, Anthony L.; PAUL, Elizabeth; SERPELL, James (Eds.). **Companion animals and Us**: exploring the relationship between peoples and pets. Cambridge: Cambridge University Press, p. 7-26, 2000.

FEDERICI, Silvia. **O calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FERNANDES, Estevão Rafael. **Decolonizando sexualidades**: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos. Tese. Doutorado em Estudos Comparados sobre as Américas. 383 f. 2025. Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

FONTGALAND, Arthur; CORTEZ, Renata. 2015. Manifesto ciborgue. In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

FORLINE, Louis C. A mulher do caçador: uma análise a partir dos índios Guajá. M.L.ÁLVARES; D'INCAO, M.A. **A mulher existe?** uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia, editado, p: 57-79. Belém: Museu Emílio Goeldi, 1995.

FORT, Deborah; VARNEY, Heather. How Students See Scientists: Mostly Male, Mostly White, and Mostly Benevolent”. **Science and Children**, v. 26, n. 8, p. 8-13, 1989.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail, 8 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução Roberto Machado. 24. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 26. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michael. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FRANCHINI, Bruna Santiago. O que são as "ondas" do feminismo? **Revista QG Feminista**, 2017. Disponível em: <https://medium.com/qg-feminista/o-que-s%C3%A3o-as-ondas-do-feminismoeed092dae3a>. Acesso: 28 de outubro de 2022.

FURQUIM, Laura; JÁCOME, Camila. Teorias de gênero e feminismos na arqueologia brasileira: do dimorfismo sexual à primavera queer. **Revista Arqueologia Pública**, Campinas, v. 13, n. 1, p. 255–279, 2019.

GABRIEL, Alice de Barros. **A Casa da diferença**: feminismo e diferença sexual na Filosofia de Luce Irigaray. Dissertação, Mestrado em Filosofia. 112 f. 2009. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

GHODSEE, Kristen. **Por que as mulheres têm melhor sexo sob o socialismo**: e outros argumentos para a independência econômica. São Paulo: Autonomia Literária, 2021.

GILCHRIST, Roberta. **Gender and archaeology**: contestingthe past. London New York: Routledge, 1999.

GILCHRIST, Roberta. The Archaeologyof sex and gender. In: CUNLIFFE, Barry; GOSDENAND, Chris; JOYCE, Rosemary (Eds.). **The Oxford handbook ofArchaeology**. Oxford University Press, 2009.

GIMBUTAS, Maria. **Gods and goddesses of old Europe**. London: Thames & Hudson, 1974.

GIMBUTAS, Maria. Vulvas, breasts and buttocks of the Goddess Creatress: commentary on the origin of art. In: BUCCELLATI, Giorgio; SPERONI, Charles (Ed.). **The shape of the past. Studies in honour of Franklin D.** Los Angeles: UCLA Institute of Archaeology, 1981, p. 19-40.

GIMBUTAS, Maria. **The civilization of the Goddess: the world of Old Europe.** San Francisco: Harpers, 1991.

GOMES, Denise Maria Cavalcante. O lugar dos grafismos e das representações na arte pré-colonial amazônica. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, p. 671-703, 2016.

GONTIJO, Fabiano de S.; SCHAAN, Denise P. Sexualidade e teoria queer: apontamentos para a arqueologia e antropologia brasileira. **Revista de Arqueologia** v. 2, n. 20, 2017. (Especial: Crítica Feminista e Arqueologia.).

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro latino americano.** Organização: Flavia Rios, Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. De la etnoarqueología a la arqueología del presente. In: SALAZAR, Juan.; DOMINGO, Inés; AZKÁRRAGA, José; BONET, Helena. (Eds.). **Mundos Tribales: una visión etnoarqueológica.** València: Museu de Prehistòria de València, 2008, p. 16-27.

GORE, Jennifer. Michel Foucault e educação: fascinantes desafios. In: SILVA, Tomaz T. (Org.). **O sujeito da educação: estudos foucaultianos.** 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GRĘBSKA-KULOW, Małgorzata; GUROVA, Maria; ZIDAROV, Petar. Anthropomorphic figurines and miniature beads from the Early Neolithic settlement of Ilindentsi, southwest Bulgaria. **Bulgarian e-Journal of Archaeology**, Sofia, v. 11, n. 1, p. 1-31, 2021.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-46, 2016.

HAALAND, Randi; HAALAND, Gunnar. Prehistoric figurines in Sudan. In: Timothy Insoll (Ed.). **The Oxford handbook of prehistoric figurines.** Oxford University Press, 2017, p. 85-104.

HABER, Alejandro. Arqueología de la naturaleza/naturaleza de la arqueología. In: HABER, A. (Ed.). **Hacia una arqueología de las arqueologías latinoamericanas.** Bogotá: Universidad de los Andes, 2004, p. 15-31.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, Campinas, 2009.

HARAWAY, Donna J., "A Cyborg manifesto: science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century" In: HARAWAY, Donna. **Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature**. Tradução Tomaz Tadeu. New York: Routledge, 1991.

HARTMANN, Gabby. Nem ela nem ele por uma Arqueologia (trans) além do binário. **Revista de Arqueologia Pública**, Campinas, v. 13, n. 1, julho, 2019.

HERNANDO, Almudena; COELHO, Elizabeth Maria Beserra (Orgs.). **Estudos sobre os Awá: caçadores-coletores em Transição**. São Luís: EDUFMA, 2013.

HERNANDO, Almudena; POLITIS, Gustavo; GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo; BESERRA COELHO, Elizabeth. Género y poder entre los Awá (Maranhão, Brasil). Utilidad de la etnoarqueología para una reflexión sobre las representaciones del pasado. **Arenal**, Granada, v. 15, n.1, p. 57-90, 2008.

HERNANDO, Almudena. **La fantasía de la individualidad**. Sobre La construcción sociohistórica del sujeto moderno. Buenos Aires: Katz, 2012.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. 14. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

HORKHEIMER, Max. Tradition and critical theory. In: HORKHEIMER, Max **Critical theory: selected essays**. Nova York: Continuum Publishing Corporation, 2002, p. 188-243.

HUBERT, Erell. **Fonctions et significations figurines mochicas de lavallée de Santa, Pérou**. 2009. Tese, Mestrado em Antropologia. Departamento de Antropologia, Université de Montréal, Montréal, 2009.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 24-44, 2012.

IRIGARAY, Luce. **Speculum of the other woman**. Nova York: Cornell University Press, 1974/1985.

IRIGARAY, Luce. A questão do outro. Tradução Tânia N. Swain. **Labrys – Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 1-2, p. 1-12, 2002.

KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz. **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

LANCASTER, Jane. B. **The evolution of tool-using behavior: primate field studies, fossil apes and the archaeological record**. **American Anthropologist**, [s.i.], v. 70, p. 56-66, 1958.

LAQUEUR, Thomas Walter. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LAU, George F. South America: Andes. In: INSOLL, Timothy (Ed.). **The Oxford handbook of prehistoric figurines**. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 391-416.

LAUGHLIN, William S. Hunting: and integrating bio behavioral system and its evolutionary importance. In: LEE, Richard; DEVORE, Irene. **Man the hunter**. Chicago: Adline, 1968, p. 304-320.

LE GUIN, Ursula K. **A mão esquerda da escuridão**. Tradução Susana I. de Alexandria. 3. ed. São Paulo: Aleph, 2019.

LEITE FILHO, Deusdedit. C; LEITE, Eliane.G. Grafismos Rupestres. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís, v. 12, n. 8, 1998.

LEITE FILHO, Deusdedit. C. Arqueologia dos ambientes lacustres: Cultura material, dinâmica sociocultural e sistema construtivo nas estearias da Baixada Maranhense. **Arquivos do Museu de História Natural e Jardim Botânico da UFMG**, Belo Horizonte, v. 25, n. 1, p. 54-99, 2016.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado**: história da opressão das mulheres pelos homens. São Paulo: Cultrix, 2019.

LESURE, Richard G. The goddess diffracted: thinking about the figurines of early villages. **Current Anthropology**, Chicago, v. 43, n. 4, p. 587-610, 2002.

LESURE, Richard G. Figurine fashions in formative Mesoamerica. In: PAPADOPOLUS, John; URTON, Gary. (Eds.) **The construction of value in the ancient world**. Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California, Los Angeles, 2012, p. 370-391.

LESURE, Richard G. Comparative perspectives in the interpretation of prehistoric figurines. In: INSOLL, Timothy (Ed.). **The Oxford handbook of prehistoric figurines**. Oxford University Press, 2017, p. 37-62.

LIMA, Danúbia V. R. de; CASTRO, Viviane M. C. de; SILVA, Sergio F. S. M. da. Arqueologia de gênero: uma análise crítica da construção histórica do passado. **Clio. Série Arqueológica**, Recife, v. 27, n. 2, p. 1-27, 2012.

LIMA, Helena Pinto; BARRETO, Cristiana; BETANCOURT, Carla Jaimes. Novos olhares sobre as cerâmicas arqueológicas da Amazônia. In: BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena Pinto; BETANCOURT, Carla Jaimes (Orgs.). **Cerâmicas Arqueológicas da Amazônia**: rumo a uma nova síntese. Belém: IPHAN, Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016.

LIMA, Tania Andrade. Chá e simpatia: uma estratégia de gênero no Rio de Janeiro oitocentista. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 93-129, 1997.

LIMA, Tânia Andrade. Cultura material: a dimensão concreta das relações sociais. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas**, Belém, v. 6, n. 1, p. 11-23, 2011.

LOWIE, Robert. The tropical forests: An introduction. In: STEWARD, Julian. (Ed.) Handbook of South American indians. **Bureau of American Ethnology**, Smithsonian Institution, Washington, v. 3, Bulletin 143, p. 1-56, 1948.

LÖWY, Ilana. Universalidade da ciência e conhecimentos 'situados'. **Cadernos Pagu**, Campinas, Unicamp, n. 15, p. 15-38, 2000.

LÖWY, Ilana. Intersexe et transsexualités: Les technologies de la médecine et la séparation du sexe biologique du sexe social. **Cahiers Du Genre**, Paris, n. 34, p. 81-104, 2003.

LÖWY, Michael. "A contrapelo". A concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin (1940). **Lutas Sociais**, São Paulo, n. 25-26, p. 20-28, 2011.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito da história". São Paulo: Boitempo, 2012.

LUGONES, María. Heterosexualism and the colonial/modern gender system. **Hypatia**, Cambridge, v. 22, n. 1, p. 186-209, 2007.

LUGONES, María. Toward a decolonial feminism. **Hypatia**, Cambridge, v. 25, n. 4, 2010.

LUGONES, María. **Hacia metodologías de la decolonialidad**. Buenos Aires: Clacso, 2021.

MACHÓN, Jaime F. R.; CALDERÓN, María de las Mercedes G. B. Figurilla olmeca: hombre gordo o baby face. **El Tlacuache**, Cidade do Mexico, n. 903, p. 29-32, 2019.

MACIEL, Lucas da Costa. Perspectivismo ameríndio. In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2019. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amerindio>. Acesso: 25 mar. 2024.

MARTIN, Gabriela. **Pré-história do nordeste do Brasil**. Recife: Editora UFPE, 1996.

MARTIN, Gabriela. **Pré-história do Nordeste do Brasil**. 5. ed. Recife: Editora UFPE, 2008.

MATIC, Uroš. Gender and queer Archaeology. In: Nikita, E., Rehren, T. (Eds.). **Encyclopedia of Archaeology**, Londres, v. 1, p. 342–357, 2024.

MAZZOLA, Renan Belmonte. Um ensaio de análise iconográfica: laços entre a teoria da arte e o método arqueológico. **Acta Scientiarum, Language and Culture**. Maringá, v. 37, n. 4, p. 413-421, 2015.

MEIS, Leopoldo de; MACHADO, Rita de Cássia; LUSTOSA, Paulina; SOARES, Valéria; CALDEIRA, Maria Teresa; FONSECA, Lúcia. The stereotyped image of the scientist among students of different countries: evoking the alchemist?. **Biochemical Education**, [s.i.], v. 21, p. 75-81, 1993.

MEAD, Margaret; MÉTRAUX, Rhoda. The image of scientist among high-school students". **Science**, [s.i.], v. 126, n. 3270, p. 384-390, 1957.

MEAD, Margareth. **Sexo e temperamento**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MEAD, Margaret. **Sexo e Temperamento**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

MEGGERS, Betty; EVANS, Clifford. Archaeological Investigations at the Mouth of the Amazon. **Bureau of American Ethnology**, Smithsonian Institution Press, Washington, Bulletin 167, 1957.

MELLARS, Paul. Origin of the female image. **Nature**, Londres, n. 459, p. 176-177, 2009.

MESKELL, Lynn; NAKAMURA, Carolyn; KING, Rachel; FARID, Shahina. Figured life worlds and depositional practices at Çatalhöyük. **Cambridge Archaeological Journal**, v. 18, p. 139-61, 2008.

MESKELL, Lynn. Goddesses, gimbutas and new age Archaeology. **Antiquity**, Cambridge, v. 69, n. 262, p. 74-86, 1995.

MESKELL, Lynn. Refiguring the corpus at Çatalhöyük. In: RENFREW, A. Colin; MORLEY, Iain. (Eds.). Renfrew and Iain Morley **Material beginnings**: a global prehistory of figurative representation. Cambridge: McDonald Institute, 2007, p. 137-49.

MESKELL, Lynn. The nature of the beast: curating animals and ancestors at Çatalhöyük. **World Archaeology**, [s.i.], v. 40, p. 373-89, 2008.

MESKELL, Lynn. The archaeology of figurines and the human body in prehistory. In: INSOLL, Timothy (Ed.). **The Oxford handbook of prehistoric figurines**. Oxford University Press, 2017, p. 17-36.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas**: estudos antropológicos sobre a cultura material. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MIZOGUCHI, Koji. Anthropomorphic clay figurines of the Jomon Period of Japan. In: INSOLL, Timothy (Ed.). **The Oxford handbook of prehistoric figurines**. Oxford University Press, 2017, p. 522-544.

MOMBAÇA, Jota. **Rumo à uma redistribuição desobediente e gênero e anticolonial da violência!**. São Paulo: Fundação Bial; OIP, 2017.

MORAES WITCHERS, Camila Azevedo. Interview to Specialists. Gender Archeology in Brazil. **Revista Habitus**, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 205-223, 2018.

MORAES WICHES, Camila Azevedo de; QUEIROZ, Luiz Antonio Pacheco de; FREITAS, Juliana; ALVES, Luciana Bozzo. Um olhar para as relações de gênero na produção das coisas de barro. **Revista Habitus**, Goiânia, Brasil, v. 16, n. 1, p. 75–102, 2018.

MORRIS, Christine. Minoan and Mycenaean figurines. In: INSOLL, Timothy (Ed.). **The Oxford handbook of prehistoric figurines**. Oxford University Press, 2017, p. 659-680.

MOTT, Luís. A construção da cidadania homosexual no Brasil. **Revista Espaço Aberto Democracia Viva**, Rio de Janeiro, n. 25, p. 98–103, 2005.

NAKAMURA, Karen; MESKELL, Lynn. Articulate Bodies: Forms and Figures at Catalhöyük. **Journal of Archaeological Method and Theory**, [s.i.], v. 16, p. 205-230, 2009.

NAVARRETE, Rodrigo. Excavando mujeres en y desde el sur: aproximaciones a la arqueología feminista en Latinoamérica. **Revista Venezolana de Estudios de la Mujer**, [s.i.], v. 15, n. 34, 2010.

NAVARRO, Alexandre Guida. O povo das águas: carta arqueológica das estearias da porção centro-norte da baixada maranhense. **Caderno de Pesquisas**, São Luís, v. 20, n. 3, p. 57-64, 2013.

NAVARRO, Alexandre Guida; MELLO, Hélder Luiz Bello de; MENDONÇA, Flaviomiro da Silva; SERRA, Gabriel Ferreira Moreira; GONÇALVES JÚNIOR, José de Ribamar Silva; CONCEIÇÃO, Karen Cristina Costa da; SILVA, Raquel de Lima; MENDES, Tayse Handreyza Abreu. Procedimentos laboratoriais e análise cerâmica. In: NAVARRO, Alexandre Guida (Org.). **A Civilização Lacustre e a Baixada Maranhense: da Pré-História dos campos inundáveis aos dias atuais**. São Luís: Café & Lápis; EDUFMA, 2019.

NAVARRO, Alexandre Guida. As cidades lacustres do Maranhão: as estearias sob um olhar histórico e arqueológico. **Diálogos**, Maringá, v. 21, n. 3, p. 126-142, 2017.

NAVARRO, Alexandre Guida (Org.). **A Civilização Lacustre e a Baixada Maranhense: da Pré-História dos campos inundáveis aos dias atuais**. São Luís: Café & Lápis; EDUFMA, 2019.

NAVARRO, Alexandre Guida. Modos de fabricar o corpo nas estearias: estudo arqueológico das estatuetas dos povos palafíticos do Maranhão. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 17, n. 1, p. 1-30, 2022.

NAVARRO, Alexandre Guida. As pequenas Venezas americanas. **Revista de Arqueologia**, [s.i.], v. 35, n. 2, p. 85-120, 2022a.

NAVARRO, Alexandre Guida. Women of the water: analysis of the ceramic figurine from Stilt Villages in Eastern Amazon, Brazil. **Global Journal of Archaeology Anthropology**, Irvine, v. 13, n. 1, p. 1-18, 2023.

NELSON, Sara. M. Arqueología de género. In: RENFREW, Colin; BAHN, Paul (Eds.). **Arqueología: Conceptos-Clave**. Madrid: AKAL, 2008, p. 62–68.

NOBRE, Emerson. As folhas de videiras das evas da Ilha de Marajó e a (des)construção de narrativas arqueológicas. **Revista de Arqueologia Pública**, Campinas, v. 13, n. 1, p. 1-25, 2019.

ODARA, Thiffany. **Pedagogia da desobediência**: travestilizando a educação. Salvador: Devires, 2020.

ÖGÜT, Birgül; PILLER, Christian Konrad. Bronze age anthropomorphic figurines from Northern and North-Eastern Iran: a reappraisal in the light of new discoveries. In: BIELIŃSKI, Piotr; GAWLIKOWSKI, Michał; KOLIŃSKI, Rafał; ŁAWECKA, Dorota; SOŁTYSIK, Arkadiusz; WYGNAŃSK, Zuzanna. **Proceedings of the 8th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East**. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014, p. 585-601. (v. 1: Plenary Sessions, Township and Villages, High and Low – The Minor Arts for the Elite and for the Populace).

OLIVEIRA, Andréa do Carmo Bruel de; HEERDT, Bettina. Discursos em relação a homens e mulheres da pré-história: possíveis implicações no ensino de Biologia. **Amazônia: Revista de Educação em Ciências e Matemática**, Belém, v. 17, n. 38, p. 71-87, 2021.

OYĖWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução de Juliana Araújo Lopes. OYĖWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing gender: the eurocentric foundations of feminist concepts and challenges of african epistemologies. African gender scholarship: concepts, methodologies and paradigms. **Codesria**, Dakar, v. 1, p. 1-8, 2004. (Gender Series).

OYĖWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento, Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OTAVIANO, Mariana Zanchetta; CASTRO, Viviane Maria Cavalcanti; NOGUEIRA, Mônica Almeida Araújo. Rompendo com a tradição e repensando o conhecimento arqueológico: Perspectivas para construir um passado alternativo. In: AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de; VAN HAVRE, Grégoire (Orgs.). **De Ingá a Arqueologia inclusiva: novas linguagens**. João Pessoa: Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional da Universidade Federal da Paraíba, 2021.(v. 1).

OTAVIANO, Mariana Zanchetta. **Não tem certo, não tem errado**: estratigrafia das vozes, significados e apropriações da cultura material na comunidade da Aldeia da

Mina Grande – T.I Kapinawá (PE). 129 f. 2019. Dissertação, Mestrado em arqueologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

OVERHOLTZER, Lisa. Mesoamerica — Aztec figurines. In: INSOLL, Timothy (Ed.). **The Oxford handbook of prehistoric figurines**. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 299-320.

PATOU-MATHIS, Marylène. **O homem pré-histórico também é mulher**: uma história da invisibilidade das mulheres. Tradução de Julia Rosa Simões. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022.

PESSIS, Anne-Marie. Arqueologia de Gênero: teoria e fato arqueológico. **Clio**: Série Arqueológica, Recife, v. 18, p. 13-25, 2005.

PESSIS, Anne-Marie; MARTIN, Gabriela. Das origens pré-históricas da desigualdade de gênero. In: CASTILLO-MARTIN, Marcia; OLIVEIRA, Suely de (Org.). **Marcadas a Ferro**. Brasília, Secretaria Especial de Políticas para Mulheres, 2005, p. 17-22.

PINAFI, Tânia; TOLEDO, Livia Gonsalves; SANTOS, Cíntia Helena dos; PERES, William Siqueira. Tecnologias de gênero e as lógicas de aprisionamento. **Revista Bagoas**, Natal, n. 06, 267-282, 2011.

PINTO, Céli Regina Jardim. Feminismo, história e poder. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 15-23, 2010.

POELINA-HUNTER, Emily. **Cycladic sculptures decorated with abstract painted motifs**: representations of tattooing in the prehistoric. 552 f. 2019. Tese, Doutorado em Filosofia, School of Historical and Philosophical Studies, Classics and Archaeology Programme, Universidade de Melbourne, Melbourne, 2019.

POOL, Christopher A. Mesoamérica – Olmec figurines. In: INSOLL, Timothy (Ed.). **The Oxford handbook of prehistoric figurines**. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 245-272.

PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 11-20, 2011.

PROUS, André. **Arqueologia Brasileira**. Brasília: Universidade de Brasília, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: BONILLA, Heraclio (Org.). **Los conquistados**: 1492 y la población indígena de las América. Bogotá: Tercer Mundo, Flacso, 1992, p. 437-449.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e Ciências Sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 117-142.

REIS, José Alberione. **Não pensa muito que dói: um palimpsesto sobre teoria na arqueologia brasileira**. Porto Alegre: Editora Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2010. (Coleção Arqueologia, n. 9).

REZNIK, Gabriela; MASSARANI, Luisa Medeiros; RAMALHO, Marina; MALCHER, Maria Ataíde; AMORIM, Luis; CASTELFRANCHI, Yuri. Como adolescentes apreendem a ciência e a profissão de cientista?. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n.2, p. 829-855, 2017.

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

RIVAL, Laura. Blowpipes and spears: the social significance of Huaorani technological choices. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli. (Eds.). **Nature and society: anthropological perspectives**. Londres; Nova York: Routledge, 1996, p. 145-165.

RODRIGUEZ, Shay de Los Santos; BAUDELAIRE, Violet. Transviades contra o sistema transfóbico: Você sabe o que é genitalismo? **Revista Brasileira de Estudos da Homocultura**, Cuiabá, v. 3, n. 12, p. 31-57, 2021.

ROOSEVELT, Anna. C. Arqueologia amazônica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **História dos índios no Brasil**. Tradução de Jhon Manuel Monteiro. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 53-86.

RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres**: notas sobre a 'Economia política do sexo'. Tradução Christiane Rufino Dabat e Edileusa Oliveira da Rocha e Sonia Correa. Recife: SOS Corpo, 1993.

RUBIN, Gayle. **Política do sexo**: Gayle Rubin. São Paulo: Ubu, 2017.

RUSSELL, Pamela. Menonly? The myths about european Paleolithic artists. In: WALDE, Dale; WILLOWS, Noreen. (Eds.). **The Archaeology of Gender**. Calgary: Chacmool Archaeological Association of the University of Calgary, 1991, p. 346-351.

SABADIN, Francisco de Assis. A tradição na produção de estatuetas cicládicas (3.200-2.700 a.C.). **Revista Mare Nostrum: Estudos Sobre o Mediterrâneo Antigo**, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 135-155, 2019.

SAFFIOTI, Heleieth. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. **Caderno Pagu**, Campinas, n.16, p. 115-136, 2001.

SANTOS, Jucilane Alves dos; LOPES, Mirleide Dantas. Representação feminina na ciência: um olhar sob a perspectiva étnico-racial nos livros didáticos de física. **Revista de Pesquisa Interdisciplinar**, Cajazeiras, n. 2, p. 58-69, 2017.

SCARRE, Chris. Neolithic figurines of Western Europe. In: INSOLL, Timothy (Ed.). **The Oxford handbook of prehistoric figurines**. Oxford University Press, 2017, p. 872-900.

SCHAAFSMA, Polly. North America – Southwest. In: INSOLL, Timothy (Ed.). **The Oxford handbook of prehistoric figurines**. Oxford University Press, 2017, p. 321-324.

SCHAAN, Denise Pahl. Estatuetas Marajoara: o simbolismo de identidades de gênero em uma sociedade complexa amazônica. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Série Antropologia**, Belém, v. 17, n. 2, 23-63, 2001.

SCHAAN, Denise Pahl. Estatuetas antropomorfas Marajoara: o simbolismo de Identidades de Gênero em uma Sociedade Complexa Amazônica. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi: Série Antropologia**, v. 17, n.2, p. 437-477, 2001.

SCHAAN, Denise Pahl. A ceramista, seu pote e sua tanga: identidade e papéis sociais em um cacicado marajoara. **Revista Arqueologia**, [s.i.], v. 16, p. 31-45, 2003.

SCHAAN, Denise Pahl. Há uma necessidade de atribuir gênero ao passado? **Revista Habitus**, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 125-139, 2018.

SCHIEBINGER, Londa. **O feminismo mudou a ciência?** Tradução Raul Fiker. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001.

SCHMITZ, Pedro I. Arqueologia de Goiás, seqüência cultural e datações de C-14. **Anuário de Divulgação Científica**, Goiânia, n.34, [s.i.] 1976/77.

SCOTT, Joan Wallach. Gender: a usefultcategoryofhistoricalanalysis. **The American Historical Review**, v. 91, n. 5, p. 1053-1075, 1986.

SEARS, Erin L. Mesoamerica – Maya. In: INSOLL, Timothy (Ed.). **The Oxford handbook of prehistoric figurines**. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 221-224.

SEGATO, Rita Laura. **Inventando a natureza**: família, sexo e gênero no Xangô do Recife. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2001.

SEGATO, Rita Laura. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda**. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

SEGATO, Rita L. Aníbal Quijano y la Perspectiva de la Colonialidad del Poder. In.: SEGATO, Rita. **La Crítica de La Colonialidad en Ocho ensayos y una Antropología por Demanda**. Buenos Aires: Prometeo, 2015

SENE, Glaucia M. **A infância do gênero**: a visibilidade das crianças na pré-história do norte de Minas Gerais. **Habitus**, Goiânia, v. 16, n. 1, 54-74, 2018.

SENE, Glaucia Malerba. Pela materialidade dos gêneros: repensando dicotomias, sexualidades e identidades. **Revista de Arqueologia**, [s.i.], v. 30, n. 2, p. 162-175, 2017.

SHAPIRO, Warren. **Partible paternity and Anthropological theory: the construction of an ethnological fantasy**. Lanham, Maryland: University Press of America, 2009.

SOFFER, Olga.; ADOVASIO, James. M.; HYLAND, David. C. The "Venus" figurines: textiles, basketry, gender and status in the Upper Paleolithic. **Current Anthropology**, Chicago, v. 41, n. 4, p. 511-537, 2000.

STÖCKLI, Matthias. "Conversaciones musicales" en el espacio doméstico: interpretaciones de datos provenientes de Aguateca, Peten, Guatemala. In: LAPORTE, Juan Pedro; ARROYO, Bárbara; ESCOBEDO, Héctor; MEJÍA, Héctor (Eds.). **XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala**, 2003. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2004, p. 141-144.

SUSSMAN, Robert W. The myth of man the hunter, man the killer and the evolution of human morality. **Zygon**, Chicago, v. 34, n. 3, p. 427-442, 1999.

TALAHAY, Lauren E. A feminist boomerang: the great goddess of Greek prehistory. **Gender & History**, [s.i.], v. 6, n. 2, 165-183, 1994.

TAYLOR, Anne Christine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Un corps fait de regards". In: BRETON, Stephanie (Org.). **Qu'est-ce qu'un corps?: Amazonie**. Paris: Musée du Quai Branly; Flammarion, 2006, p. 148-199.

THOMAS, David H.; DAVIS, Jonathan O.; GRAYSON, Donald K.; MELHORN, Wilton N.; THOMAS, Trudy.; TREXLER, Dennis T.; ADOVASIO, James M.; ANDREWS, R. L. Clayton; BENNYHOFF, James A.; BIERWIRTH, SUSAN L.; The archaeology of Monitor Valley. **Gatecliff Shelter**, New York, n. 2, v. 59, p. 1, p. 530-552, 1983. (Série Anthropological Papers of the American Museum of Natural History).

TRIGGER, Bruce G. **História do Pensamento Arqueológico**. Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2004.

TROUFFLARD, Joanna. Cerâmicas da Cultura Santarém, Baixo Tapajós. In: BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena Pinto; BETANCOURT, Carla Jaimes (Org.). **Cerâmicas Arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese**. Belém: IPHAN, Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016, p. 137-152.

TSING, Anna. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Ilha: Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015.

TURNER, Terence. The social skin. In: CHERFAS, J.; Lewin, R. (Eds.). **Not work alone: across-cultural views of activities superfluous to survival**. London: Temple Smith, 112-140, 1980.

UCKO, Peter. J. **Anthropomorphic figurines of pré dynastic Egypt and Neolithic Crete with comparative material from the prehistoric Near East and Mainl and**

Greece. London: Andrew Szmidla, 1968.(Royal Anthropological Institute Occasional Papers, n. 24).

UGALDE, Maria Fernanda. Lasalfareras rebeldes: una mirada desde la arqueología ecuatoriana a las relaciones de género, la opresión femenina y el patriarcado. Antipoda. **Revista de Antropología y Arqueología**, Bogotá, n. 1, v. 36, 33-56, 2019.

UGALDE, María Fernanda. The evidence of archaeology biases, gender, and patriarchy: what ancient gender fluidity taught me about modern patriarchy. **SAPIENS**, 2020. Disponível em: <https://www.sapiens.org/>. Acesso em: 17 set. 2024.

VANDEWETTERING, Kaylea R. **Upper Paleolithic Venus Figurines and Interpretations Prehistoric Gender Representations**. PURE Insights, Oregon, v. 4, n. 1, 2015.

VERUNSCHK, Micheliny. **Caminhando com os mortos**. 2. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

VIEIRA FREIRE DA SILVA, Danusa. **Pessoas e plantas em um mundo de pontas**: uma crítica feminista e decolonial aos estudos de povoamento inicial das Américas. 2021. 164f. Dissertação, Mestrado em Antropologia – Área de concentração em Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2021.

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

VIVEIROS DE CASTRO, E.; TAYLOR, A. C. Un corps fait de regards. In: BRETON, S.; TAYLOR, A. C.; VIVEIROS DE CASTRO, E. (Eds.). **Qu'est-cequ'uncorps?**. Paris: Musée du Quai Branly/Flammarion, 2006. p. 148-199.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **From the enemy 's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society**. Chicago: Chicago University Press, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contra-efetuação do rirtual: o processo do parentesco. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconsistência da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 401-456.

VOSS, Barbara. Feminisms, queer theories, and the archaeological study of past sexualities. **World Archaeology**, [s.i.], v. 32, n. 2, p. 180-192, 2000 (Queer Archaeologies).

WASHBURN, Sherwood Larned; Avis, V. Evolution of human behavior. In: **Behavior and evolution**. ROE, Anne; GEORGE, Gaylord Simpson (Eds.). New Haven: Yale University Press, 1958, p. 421-436.

WEISMANTEL, Mary. Towards a transgender Archaeology: a queer rampage through prehistory. In: STRYKER, Susan; AIZURA, Aren Z. **The transgender studiesreader 2**. 2 ed. New York, 2013, p. 319-334.

WESTON, Mandy. **Venus Figurines**: Evidence of Women's Work? Have female roles in the Upper Paleolithic Been obscured by Preservation bias and androcentric archaeology? Dissertation Submitted in partial fulfillment of the requirements of the Degree of B A Archaeology of University College London, UCL Institute of Archaeology, 2016.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WYLIE, Alison. The engendering of Archaeology refiguring feminist science studies. **Osiris**, Chicago, v.12, 80-99, 1997. (Série 2: Women, Gender, and Science: New Directions).

ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo. **Mulheres na Filosofia**, Campinas, v. 7, n. 2, 2021, p. 10-31.

ZORZETTO, Ricardo. O povo das águas: grupos nativos da América do Sul viveram cerca de mil anos em aldeias de palafitas nas terras baixas do atual Maranhão. **Pesquisa FAPESP**, São Paulo, v. 276, [s.p.] 2019.

ANEXOS

Sobre algumas identidades de gênero e orientação sexual¹⁰²

Cisgêneros são as pessoas que têm uma identidade de gênero correspondente ao sexo biológico. Um homem é cisgênero se seu sexo biológico e sua identidade de gênero forem masculinas, independentemente de sua orientação sexual. Portanto, há homens e mulheres cisgêneros homossexuais, heterossexuais e bissexuais. Já transgênero é uma expressão usada para pessoas que assumem um gênero não correspondente ao sexo biológico. Dentro do “guarda-chuva” transgênero, encontram-se as pessoas: transexuais, travestis, por exemplo.

Lésbica é o termo mais comum para se referir às mulheres homossexuais (cis e/ou trans), ou seja, mulheres que se atraem emocional, afetivo e sexualmente por outras mulheres. A homossexualidade é uma das variações da sexualidade humana. No entanto, a palavra lésbicas não se reduz a identificar as mulheres homossexuais. A orientação sexual é independente do gênero. Portanto, existem mulheres lésbicas transgêneros. Não existe norma para expressão da sexualidade. A orientação sexual não está diretamente ligada à como estas mulheres se expressam. Portanto, existem mulheres lésbicas que expressam feminilidade ou não, já que a feminilidade não está de maneira alguma vinculada com as relações sexuais dessas mulheres.

Gay é o termo mais comum para se referir aos homens homossexuais (cis e/ou trans), ou seja, homens que se atraem emocional, afetivo e sexualmente por outros homens. A homossexualidade é uma das variações da sexualidade humana. No entanto, a palavra gay não se reduz a identificar os homens homossexuais. A orientação sexual é independente do gênero. Portanto, existem homens gays transgêneros. Não existe norma para expressão da sexualidade. Homens gays podem performar masculinidade ou não.

¹⁰² Adaptado: [https://www.ufmg.br/prae/diretoria-de-acoes-afirmativas/identidades-de-genero/#:~:text=Segundo%20a%20Comiss%C3%A3o%20de%20Direitos,female%20\(MTF\)%2C%20female%20to](https://www.ufmg.br/prae/diretoria-de-acoes-afirmativas/identidades-de-genero/#:~:text=Segundo%20a%20Comiss%C3%A3o%20de%20Direitos,female%20(MTF)%2C%20female%20to)

Pessoas bissexuais (cisgêneras ou transgêneras) são indivíduos que se atraem emocional, afetivo e sexualmente por mais de um gênero. A bissexualidade reconhece a dimensão do afeto e do desejo, podendo, ou não, haver predominância em relação a um gênero específico. Assim, é possível, por exemplo, que uma pessoa bissexual se sinta igualmente atraída por homens e mulheres ou que ela se sinta mais atraída por uma (um) ou outra (o); que ela prefira se envolver sexualmente com um determinado gênero e afetivamente com outro gênero. O comportamento sexual promíscuo pode ser encontrado tanto nas comunidades bissexuais quanto nas comunidades heterossexuais e homossexuais, devendo ser respeitado como uma escolha individual desde que não envolva abuso de pessoas vulneráveis, crianças e/ou adolescentes.

Pessoas transgênero ou transexuais são aquelas cujo gênero difere do imposto em seu nascimento. Elas podem ser binárias (mulheres e homens transgêneros ou transexuais) ou não-binárias (pessoas que rejeitam o sistema binário de gênero). “Trans” pode ser diminutivo de transgênero e transexual, porém há pessoas que se identificam somente como trans e isto deve ser respeitado.

Travesti é uma vivência exclusiva do contexto brasileiro, muitas vezes considerada um terceiro gênero (para além do binário e não-binário). São pessoas designadas como homens no nascimento que se identificam com feminilidades/mulheridades, por isso, sempre devem ser tratadas no feminino.

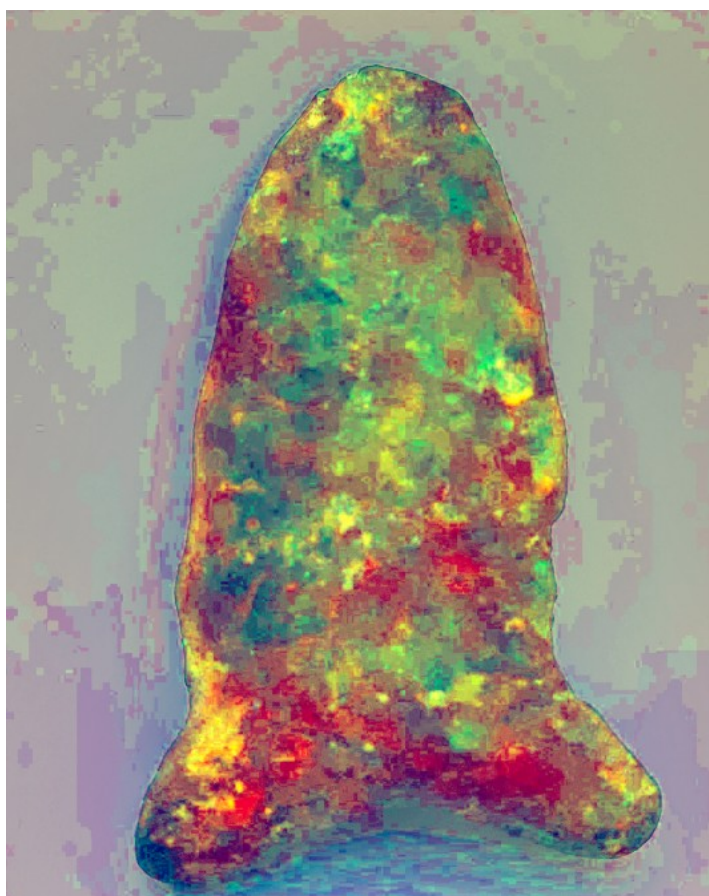
Uma pessoa intersexo é aquela que apresenta uma variedade de condições nas quais a anatomia sexual e/ou reprodutiva não se enquadra nas definições tradicionais de fêmea ou macho. Uma pessoa pode nascer com elementos dos dois sexos biológicos, porém as características nem sempre estarão visíveis. Em alguns casos, a pessoa nasce com os órgãos sexuais externos de um dos sexos biológicos e internamente possui órgãos do outro. Ou a pessoa pode ter nascido com um mosaico genético onde parte das células possui cromossomo XX e outra parte possui cromossomo XY.

Gêneros não binários são todos os gêneros que não se enquadram parcialmente ou inteiramente no padrão binário, ou seja, não se encaixam totalmente no

masculino, nem no feminino. Inclui-se neste espectro de gênero várias formas: neutro, ambíguo, múltiplo, parcial, gênero fluido, ageneridade e outrogeneridade.

APÊNDICE

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
01	ARM274	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta zoomorfa	Íntegro	L 25,2 C 58 A 90,7 113 G	Vulva marca nos calcanhares

Análise Dstrech

Não conclusivo, apresenta manchas vermelhas quando da aplicação do programa, mas pode ser da própria cerâmica ou decorrentes de processos pós-deposicionais.

Análise NAVARRO, 2022

NA

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
02	ARM1.0407	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta híbrida	Íntegro	L 42,4 C 84,8 A 99 235 G	Marcas nos calcanhares Pode ter sido usado em suspensão/ pingente
Análise Dstrech			




Presença de padrões de pintura em vermelho, com existência de preto, provavelmente resquícios do processo de queima.

Análise NAVARRO, 2022

Estatueta inteira, acordelada e modelada, oca, com antiplástico de caco moído, alisada, submetida à queima redutora e com marca de queima. Medidas: 10,6 x 8,8 cm

Estatueta feminina com cabeça de coruja, evidenciada pelo disco facial que se une ao bico curto, formando um T. Possui olhos modelados, aplicados em forma de botão, orelhas modeladas com orifício vazado, indicando uso de adornos auriculares. Atrás da cabeça, há um modelado saliente que poderia representar um coque ou um adorno. Há um orifício vazado em cada lado do pescoço, indicando seu uso suspenso. Existe também nessa região uma faixa em forma de U, pintada de vermelho. Os braços estão semicurvados e posicionados ao lado do tronco. No tronco, destaca-se a presença do umbigo modelado em depressão. Uma incisão demarca a vulva. Há bolotas de argila em seu interior, o que indica o uso como chocalho. Está sentada, com as pernas abertas, e os pés estão figurados. Notam-se bulbos nas pernas, indicando o uso de adornos que provocam esta deformação

corporal.

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
03	CBL 0147	Cabeludo	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Íntegro (pouco fragmentada)	L 53,2	Perna esquerda quebrada

		C 68,4 A 120 358 G	Presença de umbigo, vulva e seios
--	--	--------------------------	---

Análise Dstrech



Não foram evidenciados vestígios de pintura. Na análise foi evidenciada a tonalidade vermelha, mas proveniente da cerâmica, não apresentando padrões de pintura.

Análise NAVARRO, 2022

Estatueta com indicação do sexo feminino. Apresenta cavidade ocular em depressão, neste caso indicando desprendimento do modelado dos olhos da peça, com possível formato em botão. O nariz é modelado e as narinas são formadas por dois ponteados. Possui pequena boca incisa. Parecia levar um adorno na cabeça, talvez uma tiara. O tronco é volumoso e o exemplar possui seios, umbigo em botão com cavidade incisa, vulva e vagina incisadas. Os braços estão fletidos sobre o abdômen e as mãos estão figuradas, mas sem presença dos dedos. Está sentada, com as pernas abertas. Há bolotas de argila em seu interior, indicando ser um

chocalho.

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
04	ARM 064	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta zoomorfa	Íntegro	L 40,2 C 92,6	Possui bolotas de argila em seu interior. Há vestígios de

		A 103,3 166G	massinha azul utilizada para fotografar a peça anteriormente Pode ter sido usada como chocalho
--	--	-----------------	---

Análise Dstrech



Parece haver padrões de pintura em vermelho, porém só com análise mais apurada pode-se confirmar. Presença de mancha preta, talvez proveniente da queima da cerâmica

Análise NAVARRO, 2022

Estatueta inteira, acordelada e modelada, com caco moído como antiplástico, alisada e com marcas de queima.

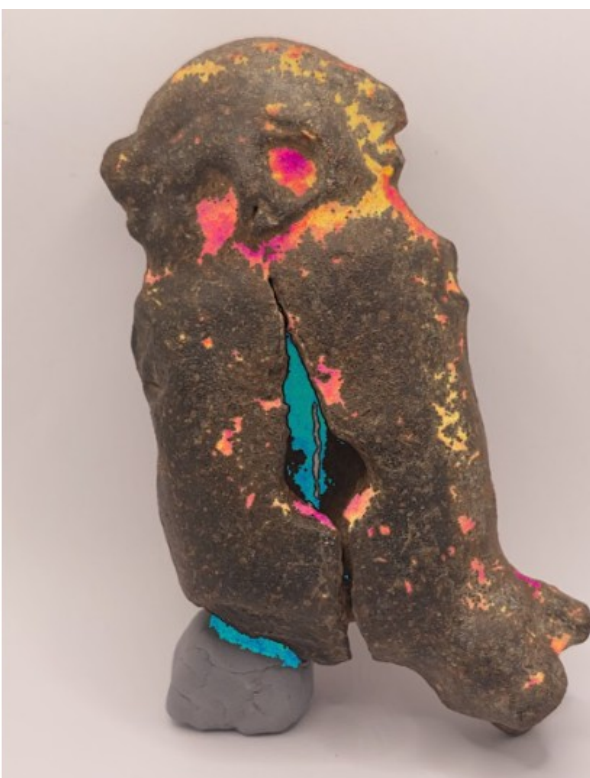
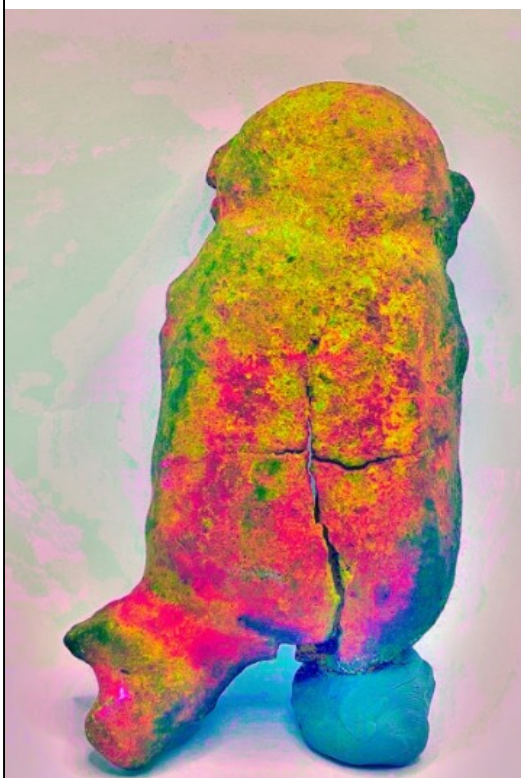
Figura uma coruja, com o típico disco facial formado por um modelado aplicado que se une ao bico curto, compondo um T. Os olhos são modelados em forma de botão.

Atrás da cabeça, há um orifício vazado, saliente, modelado, indicando seu uso suspenso. Apresenta em seu interior bolotas de argila, indicando também o uso como chocalho. Está sentada e possui pernas humanas, que estão abertas, sendo representados os pés. Identificada por Mikkola (2020) como uma possível espécie de *Pulsatrixperspicillata*, ou murucututu, uma das maiores aves de rapina da Amazônia. Caracteriza-se também pela ausência das orelhas.

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
05	ARM 0061	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta	Íntegra (pouco	L 36,3	Perna direita quebrada, rachaduras nas partes

zoomorfa	fragmentada)	C 68,2 A 130 247 G	de trás. Há marcas de desgaste nas orelhas e pescoço Possível uso de cordão/suspensão evidenciadas pelas marcas de desgaste
----------	--------------	--------------------------	---

Análise Dstrech



Parece haver pinturas, na análise foi evidenciado traços em vermelho, que parece apresentar um padrão, especificamente na perna

Análise NAVARRO, 2022

Estatueta fragmentada, acordelada e modelada, oca, alisada, com antiplástico de caco moído, submetida à queima redutora e oxidada pela ação da água.

Figura um possível macaco-da-noite (*Aotus infulatus*), segundo Navarro e Silva Júnior (2019, p. 213). Possui cavidade ocular em depressão, o nariz é formado por dois ponteados e as orelhas estão representadas. O tronco caracteriza-se por um orifício na região do umbigo, o que pode indicar o uso de alucinógenos através de um inalador. Os braços eram modelados e se desprenderam da peça, indicando que foram colocados no corpo após a confecção do tronco. Há somente a perna e o pé esquerdos, com a presença de três dedos

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
06	ARM00546	Armíndio	Santa Helena



Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa (?)	Pouco fragmentada	L 24 C 55 A 111.7 155G	Perna direita quebrada Estatueta maciça. Há inscrições em relevo Pode ter sido usado em suspensão/ pingente

Análise Dstrech



Não foi evidenciado pinturas, só as inscrições em relevo e presença de mancha preta (possivelmente devido ao processo de queima)

Análise NAVARRO, 2022

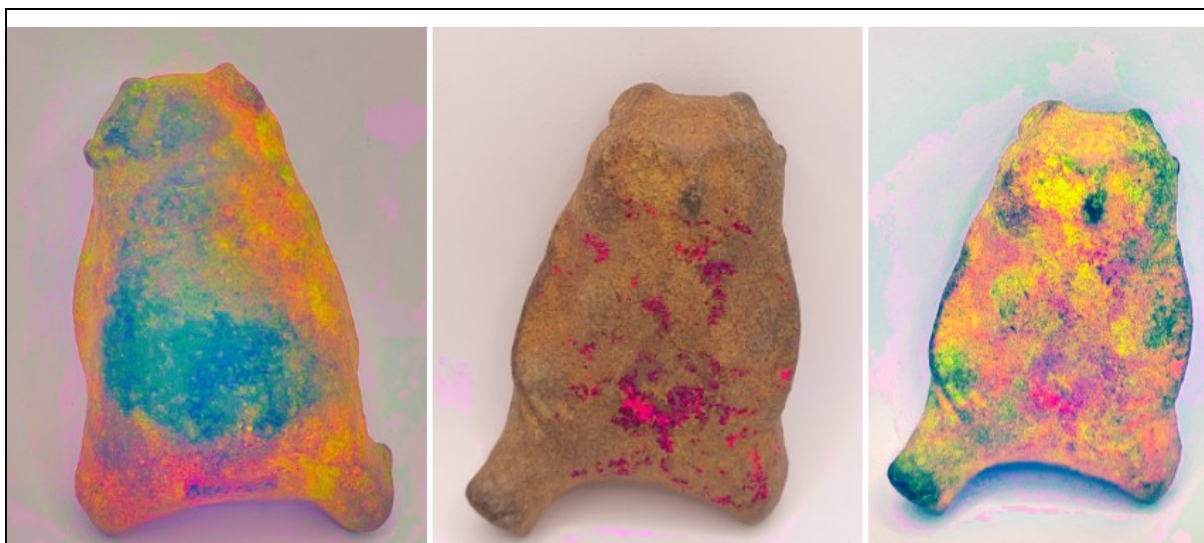
Estatueta inteira, acordelada e modelada, oca, alisada, com antiplástico de caco moído e submetida à queima redutora.

Estatueta como formato tabular, figurando o sexo feminino, em que a vagina está marcada por meio de uma incisão. Apresenta incisões paralelas em movimento sinuoso nas duas faces do corpo e nas laterais, indicando possíveis escarificações corporais ou tatuagens. Em cada lado da cabeça, há um orifício vazado. A perna esquerda, curta, está representada, mas sem o pé. Possui bolotas de argila em seu interior

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
07	ARM0060	Armíndio	Santa Helena



Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta zoomorfa	Pouco fragmentada	L 23.2 C 47.3 A 76.7 57G	Estatueta pequena. Perna esquerda quebrada. Pequena ranhura na parte de trás. Pode ter sido usado em suspensão/ pingente
Análise Dstrech			



Parece haver um padrão de pintura em vermelho na parte da frente da estatueta e mancha em preto na parte traseira. A comprovação da pintura em vermelho só pode ser efetivada mediante análises mais apuradas.

Análise NAVARRO, 2022

Estatueta inteira, acordelada e modelada, oca, alisada e com antiplástico de caco moído.

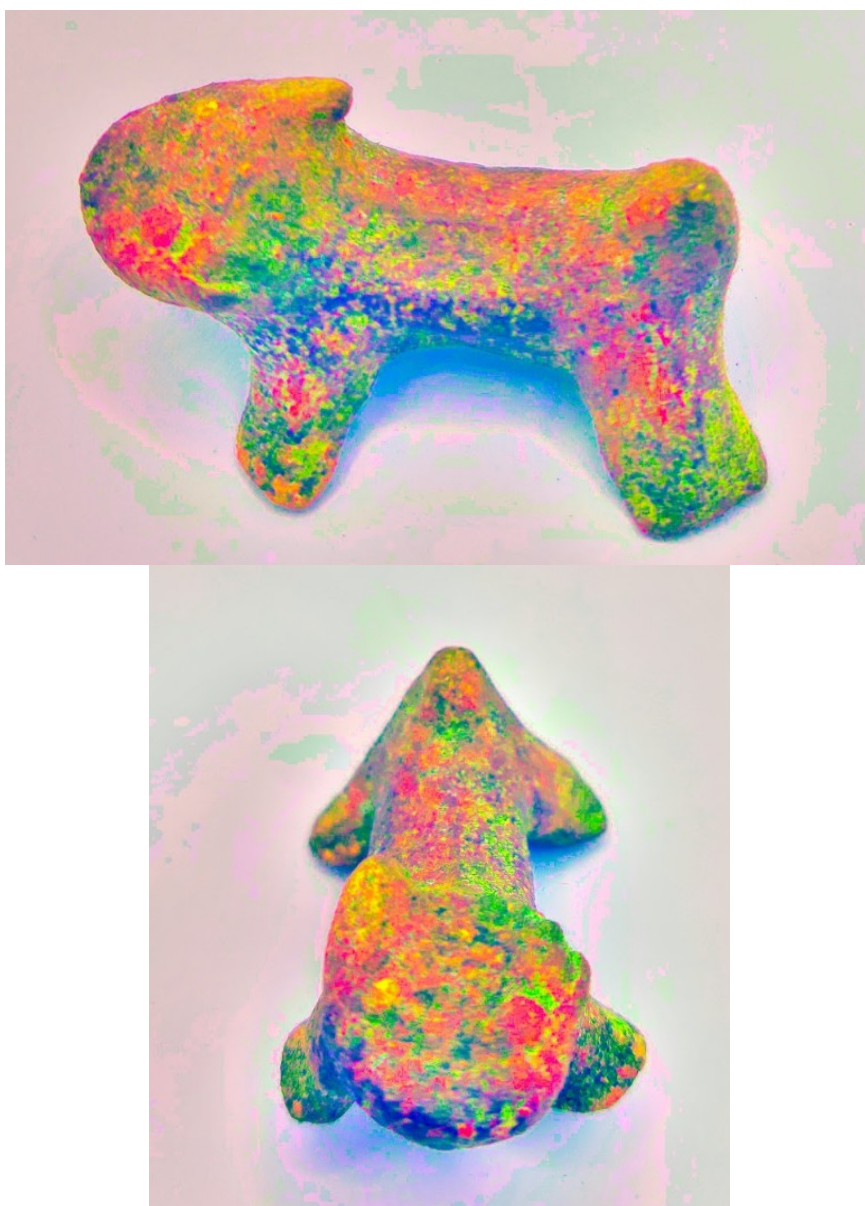
Figura uma coruja, com a presença do disco facial, rosto achatado com depressões de onde se desprenderam os olhos modelados. Possui duas narinas ponteadas. Destacam-se as orelhas assimétricas típicas dessas aves de rapina, que lhe concedem uma audição superior. Apresenta um furo lateral de cada lado na região do pescoço. No tronco, destaca-se a presença de umbigo modelado em depressão. Os braços estão fletidos sobre o ventre. Os membros superiores são humanos e os dedos estão representados por incisões. Está sentada, com as pernas abertas. A estatueta possui bolotas de argila em seu interior, indicando uso como chocalho.

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
08	BR0056	Boca do Rio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta zoomorfa	Íntegro	L 12.2 C 22.1 (frente) 40.1 (perfil) A 21.8	Pequena estatueta maciça, quadrúpede

		11G	
Análise Dstrech			
			
Não foi verificado a presença de pintura na peça.			
Análise NAVARRO, 2022			
<p>Estatueta inteira, acordelada e modelada, oca, alisada e com antiplástico de caco moído.</p> <p>A estatueta figura um possível cachorro-do-mato-vinagre, segundo Navarro e Silva Junior (2019, p. 216). Está em posição de estação, com a cauda ereta.</p>			

Número da	Código	Sítio	Município
-----------	--------	-------	-----------

peça	LARQ		
09	BR0055	Boca do Rio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta zoomorfa	Íntegro	L 12.4 C 31.3 (frente) 42.3 (perfil) A 21.9 18G	Pequena estatueta maciça, a orelha esquerda aparenta estar quebrada. Quadrúpede, aparente ser uma onça

Análise Dstrech

Inconclusivo, não tem como afirmar se tem pintura. Só podemos ter um resultado mais apurado mediante análise específicas

Análise NAVARRO, 2022

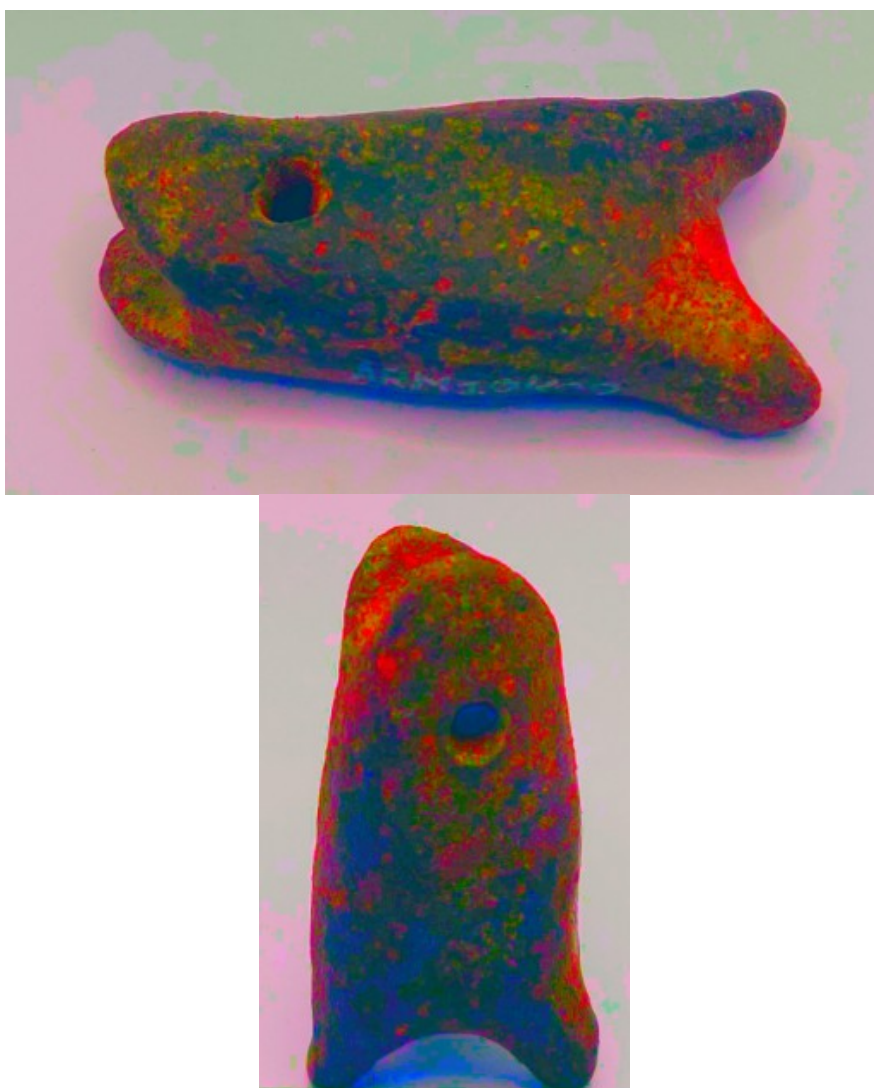
Estatueta inteira, acordelada e modelada, oca, alisada e com antiplástico de caco moído.

A estatueta figura um possível cachorro-do-mato-vinagre, segundo Navarro e Silva Junior (2019, p. 216). Está em posição de estação, com a cauda ereta e orelhas arqueadas para trás. Apresenta olhos modelados em formato de botão

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
10	ARM1.0409	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações

Estatueta zoomorfa	Íntegro	L 14.7 C 28.7 A 58.2 24G	Peça maciça com perfuração Pode ter sido usado em suspensão/ pingente
--------------------	---------	-----------------------------------	--

Análise Dstrech



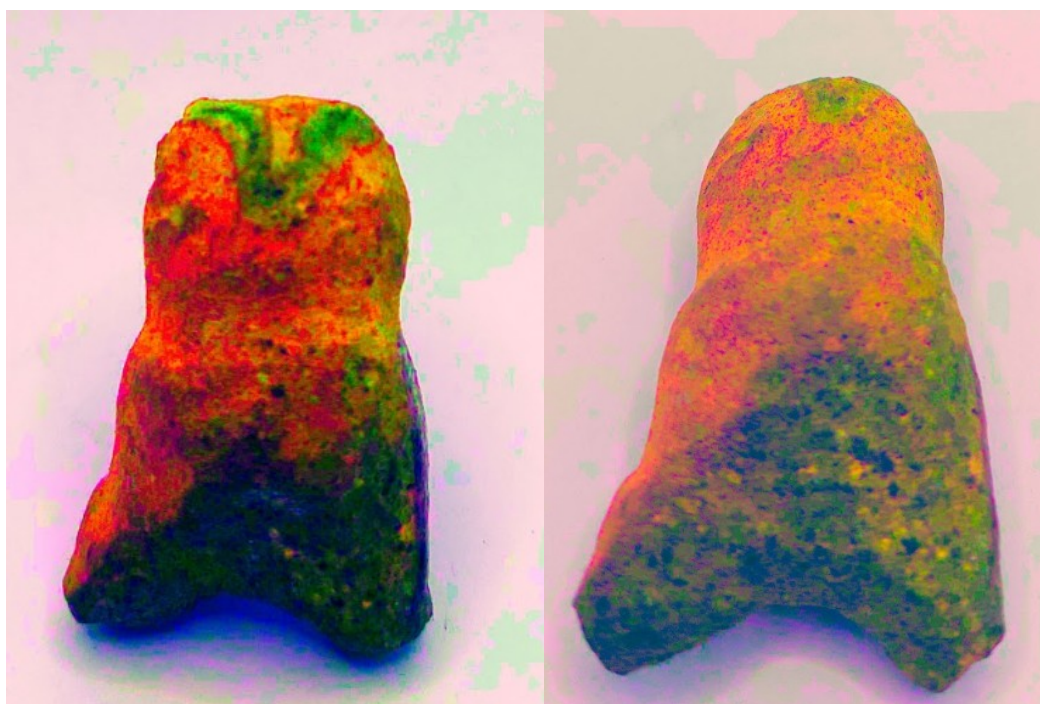
Sem presença de pintura, a cor vermelha evidenciada na análise é proveniente da

própria cerâmica
Análise NAVARRO, 2022
NA

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
11	ARM 1.0408	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura)	Observações

		em milímetros) e Peso	
Estatueta zoomorfa	Íntegro	L 19.3 C 29.3 A 45.1 20G	Pequena estatueta maciça Pode ter sido usado em suspensão/ pingente. Marca no pescoço (um cordão pode ter sido usado no local)

Análise Dstrech




Sem a presença de pintura, as marcas em vermelho evidenciadas na análise apresentam características da cerâmica. Observa-se a presença de marcas em preto, talvez proveniente do processo de queima.

Análise NAVARRO, 2022

NA

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
12	ARM 1.0459	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em	Observações

		milímetros) e Peso	
Estatueta antropomorfa	Fragmentada	L 18.2 C 63.2 A 54.8 56G	Rosto com lábio protuberante apresenta pintura vermelha. Há vestígios de massinha rosa utilizada para fotografar a peça anteriormente. Observar a produção dos lábios, olhos e nariz (parece ser uma máscara)
Análise Dstrech			
			



Foi evidenciada a presença de pintura em vermelho em torno dos olhos.

Análise NAVARRO, 2022

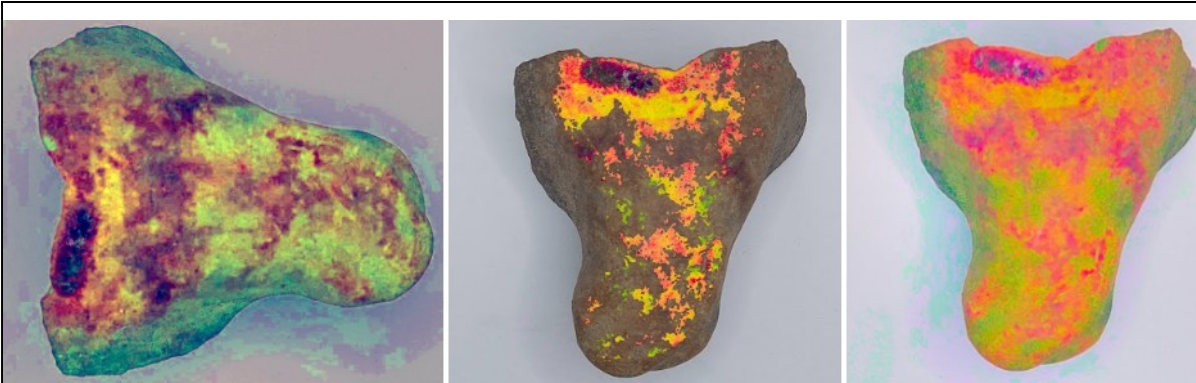
Estatueta fragmentada, acordelada e modelada, com antiplástico de caco moído e caraipé, alisada e submetida à queima redutora

Figura uma cabeça com olhos modelados e incisos, e nariz modelado por meio de aplicação de um filete. A boca também é modelada e incisa. Há uma carena na face externa

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
13	ARM 0063	Armíndio	Santa Helena



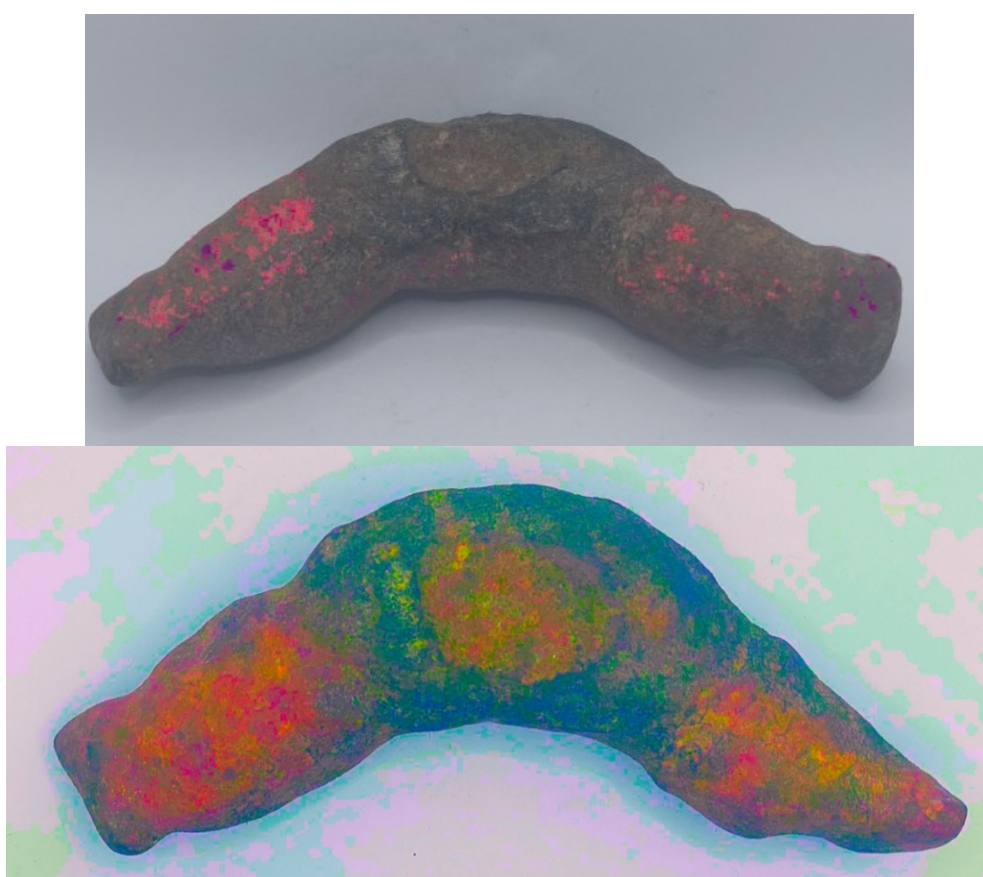
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 41.9 C 75.4 A 79 132G	Pé com dedos incisos Parece ter uma pintura na parte de trás da peça
Análise Dstrech			

			
<p>Parece haver pintura em vermelho, segundo evidenciado na análise, trata-se de manchas vermelhas que parece apresentar um padrão de pintura</p>			
<p>Análise NAVARRO, 2022</p>			
<p>NA</p>			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
14	ARM 1.0374	Armíndio	Santa Helena



Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Fragmentada	L 41.6 C 153.7 (de um pé ao outro) A 29 193 G	Pernas aberta, sentada. Pés sem dedos, deformação nos tornozelos Possui marcas vermelhas
Análise Dstrech			



Não conclusivo, parece haver pintura em vermelho nas extremidades da peça.

Análise NAVARRO, 2022

NA

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
15	ARM0271	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta zoomorfa	Fragmentada	L 42 C 130.9 (de um pé ao outro) A 40 203 G	Pernas aberta, sentada. Pé esquerdo possui três dedos. Pé direito sem dedos (quebrado)
Análise Dstrech			



Sem pintura, as manchas em vermelho fazem parte da cerâmica

Análise NAVARRO, 2022


Estatueta fragmentada, acordelada e modelada, alisada, com antiplástico de caco moído e submetida à queima redutora.

Esta estatueta possui somente a base, formada por um arco modelado. Os membros inferiores figurados pertencem a um anfíbio, possivelmente um sapo. Apresenta três dedos modelados.

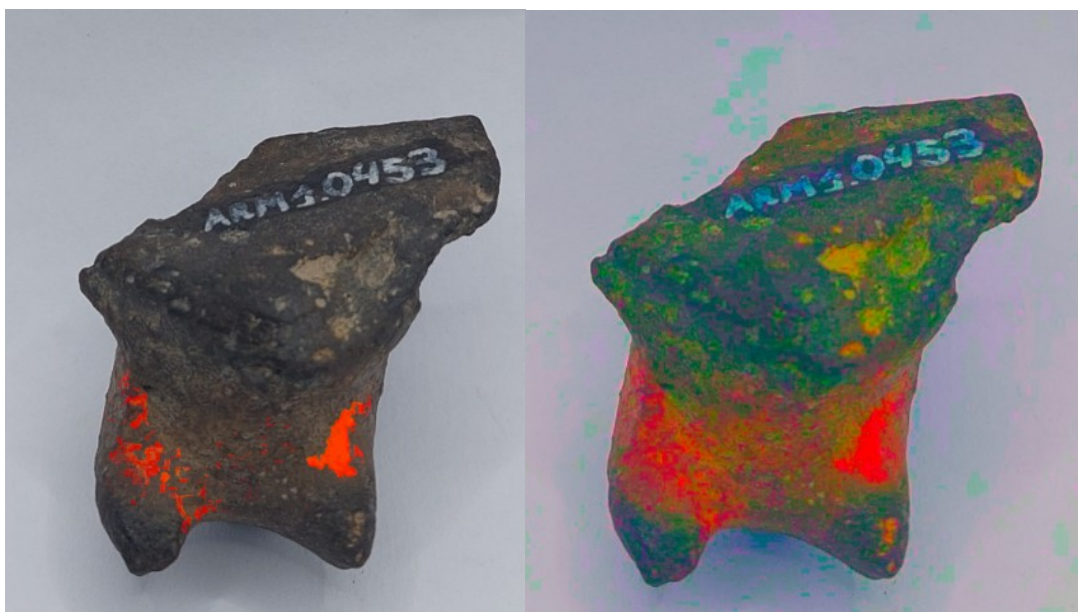
Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
16	ARM 1.0381	Armíndio	Santa Helena



Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 22.1 C 28.6 A 55.4 28 G	Fragmento de perna, pé sem dedos. Deformação nos tornozelos
Análise NAVARRO, 2022			
Figura uma perna bulbosa, evidenciando uso de adornos que provocaram esta deformação corporal			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
17	ARM 1.0455	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 35.4 C 22.4 A 47.7 34 G	Fragmento de perna. Deformação nos tornozelos
Análise NAVARRO, 2022			
Figura uma perna bulbosa, evidenciando uso de adornos que provocaram esta deformação corporal			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
18	ARM 1.0453	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 20.7 C 33.6 A 31 21G	Fragmento de base com dois pés Mancha vermelha ao redor dos pés
Análise Dstrech			



Presença de manchas em vermelho, não é possível indicar que se caracteriza como pintura

Análise NAVARRO, 2022

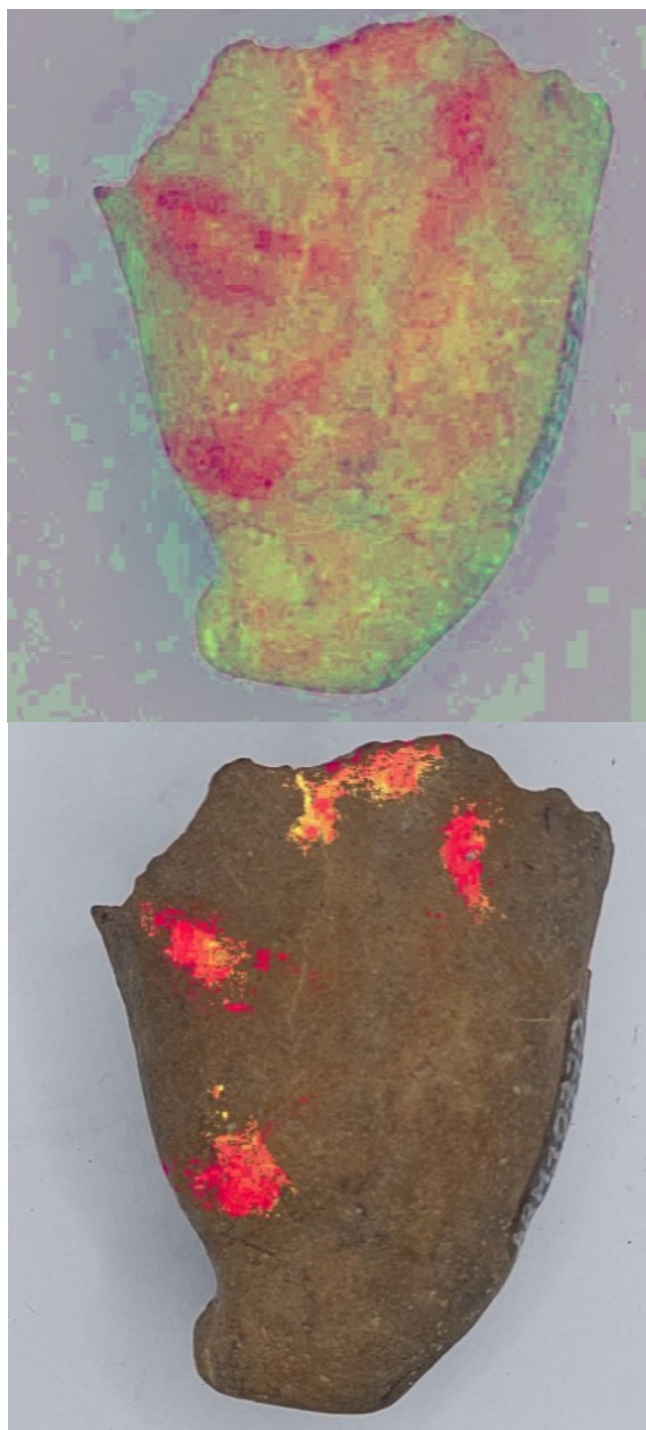
NA

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
19	ARM 1. 0370	Armíndio	Santa Helena



Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 42.5 C 36.2 A 61.8 68 G	Fragmento de perna. Dedos do pé incisos (quatro dedos)

Análise Dstrech



A peça apresenta uma coloração avermelhada, mas não é possível inferir se é pintura, tendo em vista as peculiaridades do material cerâmico e seus processos de feitura, bem como os aspectos pós-deposicionais da peça.

Análise NAVARRO, 2022

NA

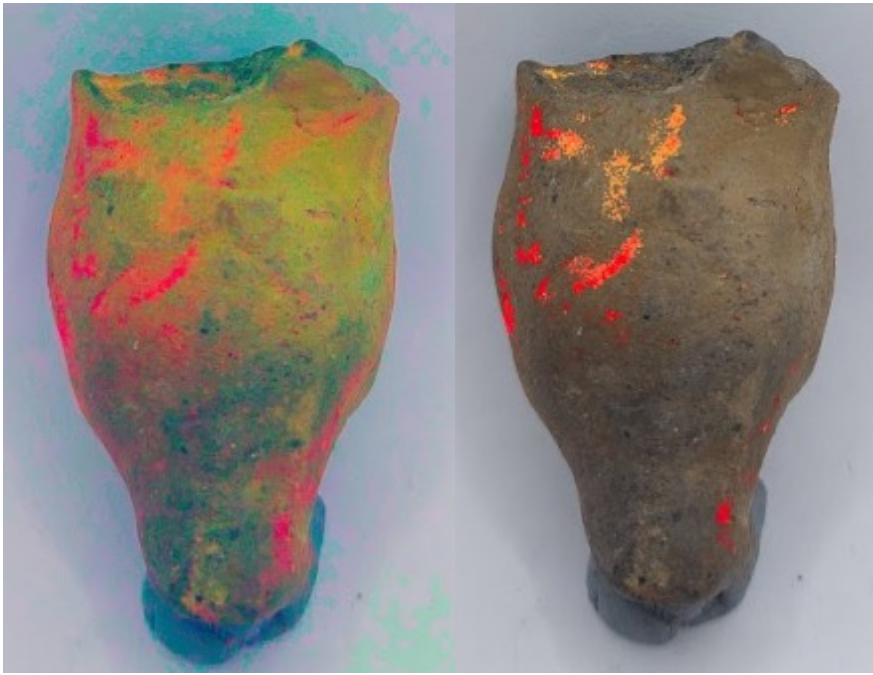
Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
20	ARM 1.0372	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 8.9 C 52.2 A 23.8 48 G	Fragmento de rosto. Olhos incisos. Arco da sobrancelha ao nariz. Possui orelha direita


Análise NAVARRO, 2022

Estatueta fragmentada acordelada e modelada, oca, com antiplástico de caco moído e caraipé, alisada e submetida à queima redutora.

O exemplar figura uma cabeça, arredondada, com olhos incisos e narinas formadas por ponteados. As sobrancelhas são modeladas por um filete aplicado, formando um arco pelo rosto. A orelha direita em formato de espiral é modelada por um filete aplicado


Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
21	ARM 1.0378	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura)	Observações

		em milímetros) e Peso	
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 34.4 C 35 A 55 55 G	Fragmento de perna. Pé sem dedos. Deformação no calcanhar
Análise Dstrech			
			
Não conclusivo, a tonalidade em vermelho que aparece na imagem tratada provavelmente é característica da cerâmica (queima)			
Análise NAVARRO, 2022			
NA			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
22	ARM 1.0458	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa (?)	Muito fragmentada	L 10.6 C 79.3 A 66.2 55 G	Fragmento de cabeça, com orelha e um furo em uma das extremidades. Pode ter sido usado em suspensão/ pingente

Análise NAVARRO, 2022

NA

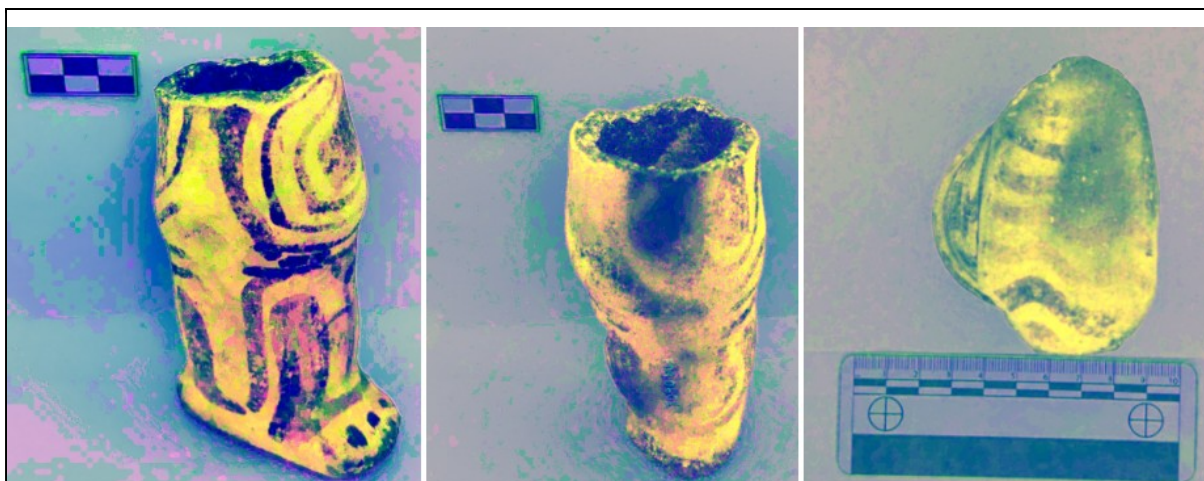
Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
23	ARM 1.0280	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações

Estatueta antropomorfa (?)	Fragmentada	L 43.3 C 55.6 A 103.4 117 G	Não é possível afirmar de qual parte do corpo se trata. Parece ser parte de uma perna Há uma cavidade na peça
Análise NAVARRO, 2022			
NA			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
24	FOR 0601	Formoso	Penalva



Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Fragmentada	L 53.2 C 43.1 A 92.3 141 G	Perna com pinturas, dedos pintados, sola do pé pintada. Oca. Marca na lateral, desgaste no pé e no tornozelo
Análise Dstrech			



Peça com pintura em preto, não foi observado nenhuma outra tonalidade. Esse padrão nos leva a refletir sobre outras peças que apresentam o preto, pintura ou marcas de queima

Análise NAVARRO, 2022

Fragmento de estatueta, oca, acordelada e modelada, alisada, com antiplástico de caco moído e submetida à queima redutora.

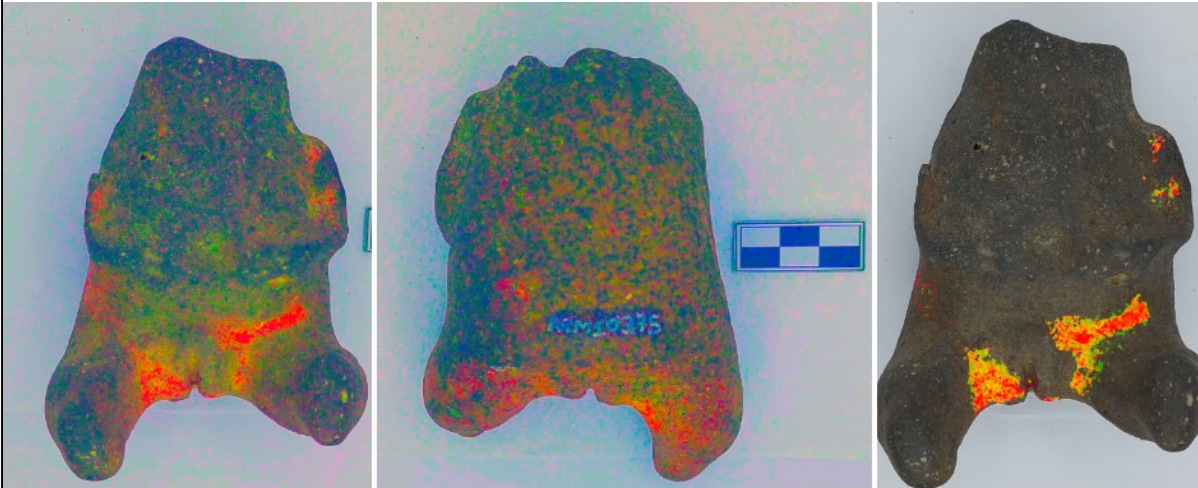
Estatueta fragmentada, figurando uma perna. Apresenta pintura corporal formada por grafismos abstratos, na cor preta.

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
25	FOR 0606	Formoso	Penalva

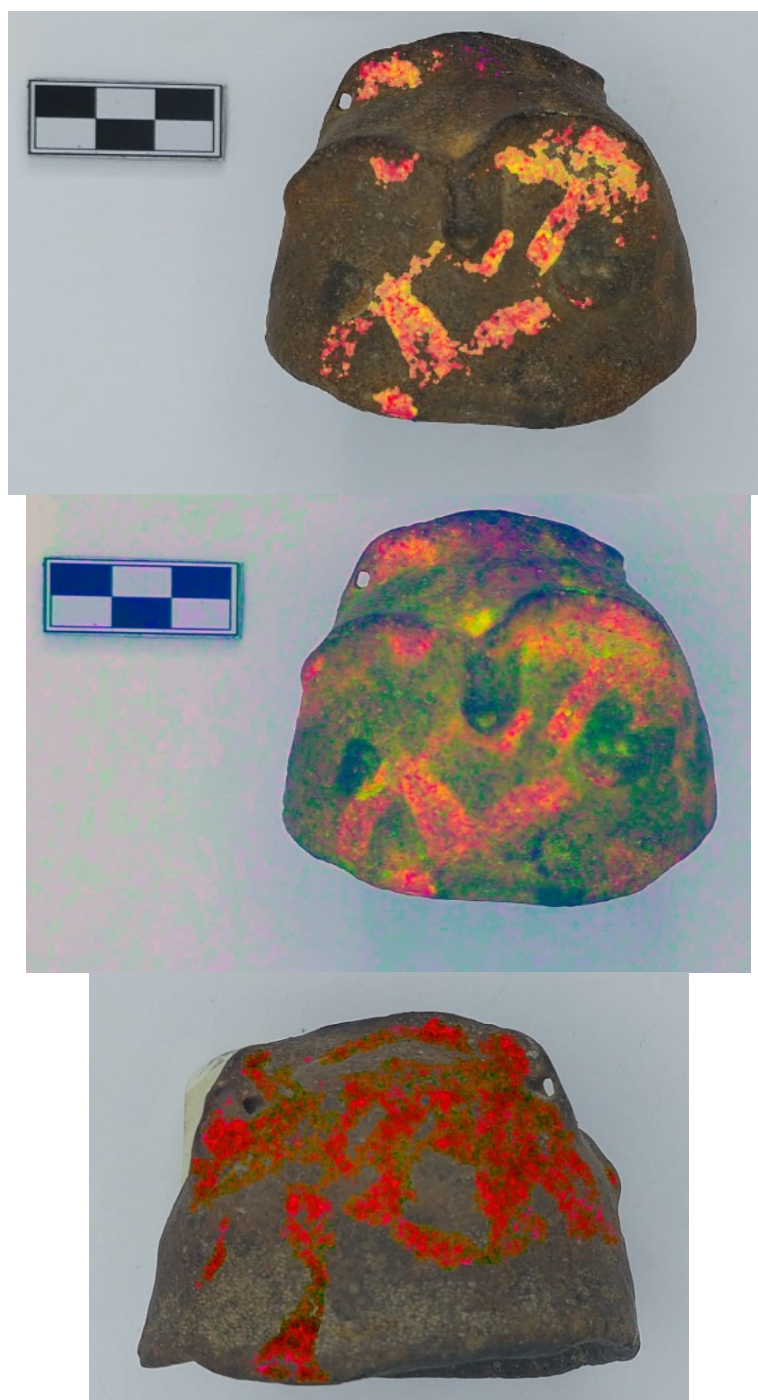


Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 18.8 C 125 A 56	Fragmento associado à estatueta 24 devido ao padrão de pintura
Análise NAVARRO, 2022			
NA			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
26	ARM 1.0375	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Fragmentada	L 49 C 77.6 (de um pé ao outro) A 90.5 189 G	Estatueta sem cabeça, com vulva, umbigo. Mão com dedos incisivos. Ânus fica sentada. Vulva protuberante

			Manchas vermelhas
Análise Dstrech			
			
<p>Não conclusivo, observa-se a presença de manchas em vermelho na parte frontal, porém não apresentando nenhum padrão que indique pinturas</p>			
Análise NAVARRO, 2022			
<p>Estatueta fragmentada, acordelada e modelada, oca, com antiplástico de caco moído e caraipé, alisada e submetida à queima redutora.</p> <p>O exemplar figura o sexo feminino, com o corpo sem a cabeça. O tronco é volumoso e arredondado, indicando uma possível gravidez. O umbigo é modelado em depressão. A vagina está figurada por uma incisão e a vulva, volumosa, está presente. O ânus também está representado. Os braços estão fletidos sobre o abdômen e os dedos da mão estão representados em forma de incisão. O exemplar está sentado, com as pernas abertas, cujos pés estão figurados</p>			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
27	ARM 1.0299	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta zoomorfa	Muito fragmentada	L 55.6 C 62.7 A 50 68 G	Cabeça de coruja, oca. Dois furos Pode ter sido usado em suspensão/ pingente. Manchas vermelhas
Análise Dstrech			



Presença de vermelho, dado as configurações da mancha, provavelmente trata-se de pintura

Análise NAVARRO, 2022

Estatueta fragmentada, acordelada e modelada, alisada, com antiplástico de caco

moído e submetida à queima redutora

Figura uma cabeça de coruja com o típico disco facial que se une ao nariz, com ponteados, formando um T. Os olhos, em formato de botão, são modelados e aplicados. Na parte superior direita da cabeça, existe um pequeno orifício vazado que indica seu uso suspenso

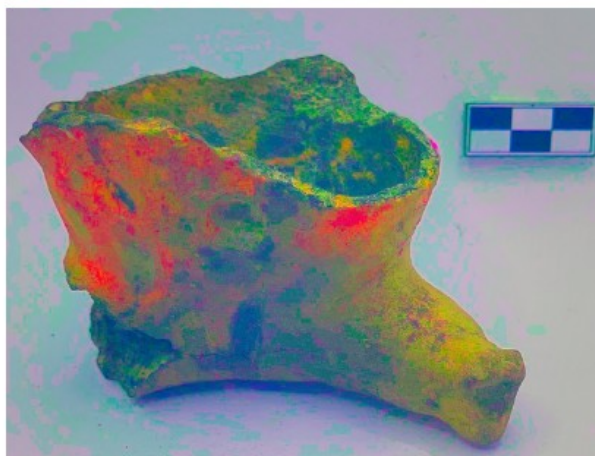
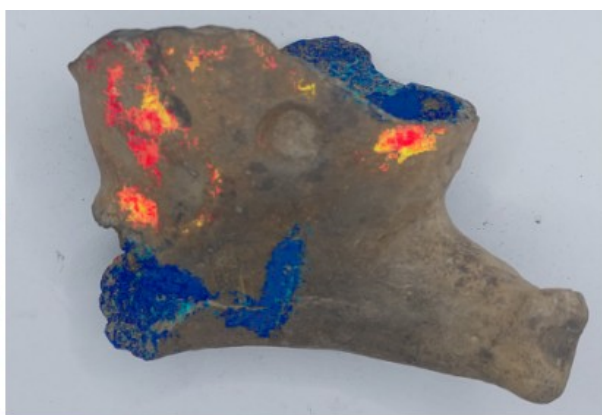
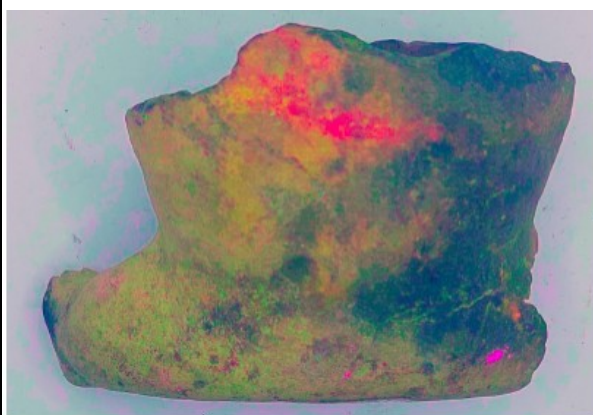
Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
28	ARM1 376	Armíndio	Santa Helena



Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações

Estatueta antropomorfa	Fragmentada	L 59.7 C 90.7 A 67.4 162 G	<p>Estatueta fragmentada, com barriga, umbigo, perna esquerda com pé e dedos incisos. Corpo oco, vulva incisa, perna roletada. Resíduo de massinha rosa.</p> <p>Parece haver incisos ao lado da vulva, marcas vermelhas</p>
------------------------	-------------	-------------------------------------	---

Análise Dstrech



A peça apresenta manchas vermelha e preta, provavelmente de processos de pintura (vermelha) e de queima (preto)

Análise NAVARRO, 2022

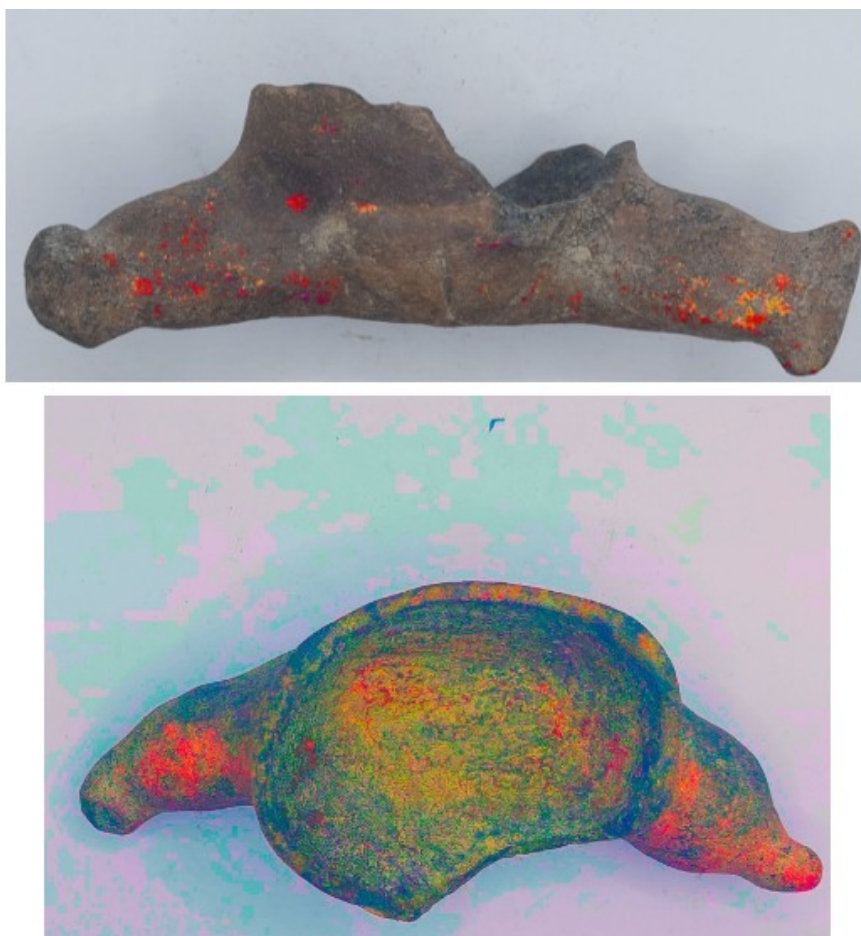
Estatueta feminina fragmentada, acordelada e modelada, oca, com antiplástico de caco moído, alisada e submetida à queima reductora. Apresenta marcas de queima.

A estatueta figura o sexo feminino. O tronco é volumoso, com a presença de umbigo modelado em depressão e vagina incisa. As pernas estão abertas, mas somente existe a esquerda, cujo pé apresenta dedos incisos

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
29	ARM0062	Armíndio	Santa Helena



Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Fragmentada	L 47.4 C 140.5 A 45.3 129 G	<p>Estatuazinha fragmentada, com barriga, vulva em aplique com inciso, tem as duas pernas e pés. Corpo oco, marca nos tornozelos.</p> <p>Desgaste no pé direito. Marcas no interior que estão associadas à manufatura ou uso.</p>
Análise Dstrech			




Não conclusivo, apresenta mancha vermelha, sem padrão definido

Análise NAVARRO, 2022


Estatueta feminina fragmentada, acordelada e modelada, oca, com antiplástico de caco moído, alisada e submetida à queima redutora.

O exemplar figura o sexo feminino. Possui vulva e vagina figurada por uma incisão. Está sentada, com as duas pernas abertas, sendo representados os pés sem os dedos

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
30	ARM 0692	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 6.4 C 57.1 A 55.2 24 G	Rosto fragmentado, nariz com sobrancelha, boca incisa, queixo. Manchas vermelhas
Análise NAVARRO, 2022			
<p>Estatueta fragmentada acordelada e modelada, com antiplástico de caco moído, alisada e submetida à queima redutora. Do lado interno da peça, pode-se visualizar a marca do modelado que une a cabeça ao corpo, indicando que a mesma foi confeccionada separadamente, sendo depois acrescentada ao corpo. Há vestígios</p>			

de pintura vermelha.

Possui olhos e boca incisos, um filete aplicado no nariz e nas sobrancelhas que se unem, formando um T. Há dois ponteados marcando as narinas. A presença de um botoque no queixo ou um tembetá indica o sexo masculino

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
31	ARM1 454	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta zoomorfa	Muito fragmentada	L 26.1 C 40	Cabeça de coruja, sobrancelha com nariz

		A 33.7 23 G	Manchas vermelhas
Análise NAVARRO, 2022			
<p>Estatueta fragmentada, acordelada e modelada, oca, alisada, com antiplástico de caco moído e submetida à queima redutora.</p> <p>Figura uma cabeça de coruja, com o típico disco facial que se une ao nariz. Em seu interior, há bolotas de argila, que foram inseridas na peça pela boca, segundo análise feita por RAMAN, tendo sido logo em seguida selada</p>			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
32	ARM1 380	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura)	Observações


		em milímetros) e Peso	
Estatueta zoomorfa	Muito fragmentada	L 51.5 C 50.8 A 29.4 32 G	Cabeça de coruja, sobrancelha com nariz. Olhos em aplique (um deles caiu). A quebra pode ter sido sinal de uso?
Análise NAVARRO, 2022			
Figura uma cabeça de coruja com o típico disco facial que se une ao nariz, com ponteadado, formando um T.			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
33	ARM1 368	Armíndio	Santa Helena




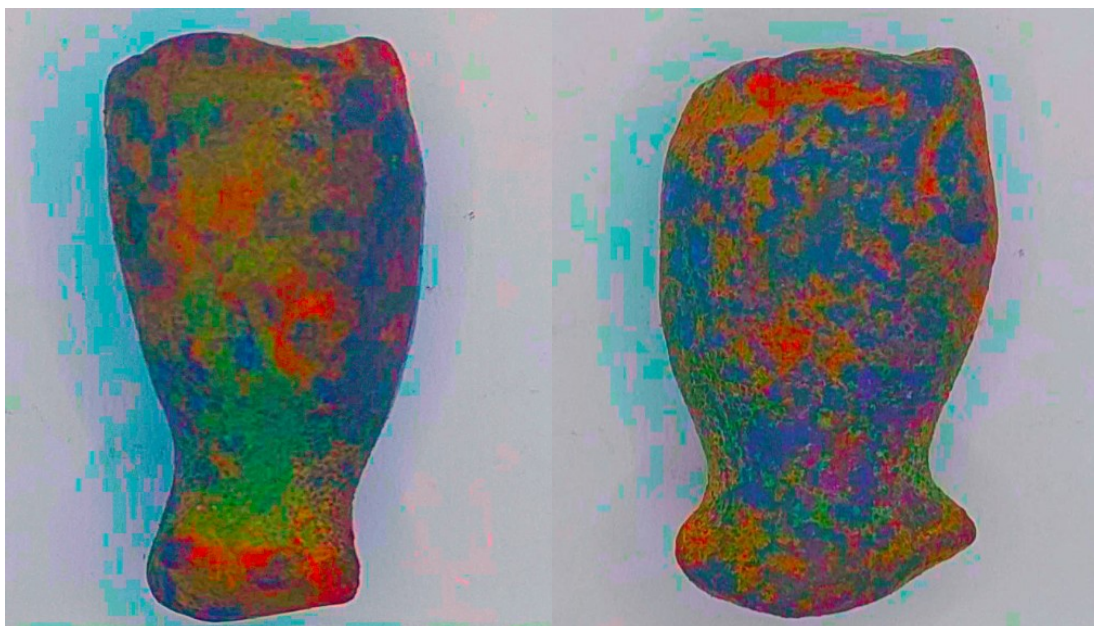
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L41 C 72.1 A 56.9 54 G	Perna com pé, sem dedos
Análise NAVARRO, 2022			
NA			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
----------------	-------------	-------	-----------

34	ARM 1	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta zoomorfa	Muito fragmentada	L 56.7 C 60.4 A 41.3 64 G	Cabeça de animal (macaco?) olhos em aplique. Sobrancelha com nariz. Oca, marcas na base Aplique na parte de trás da cabeça. Pode ter sido usado em suspensão/ pingente
Análise NAVARRO, 2022			

NA

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
35	BR10101	Boca do rio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 26.9 C 24.6 A 44.7 26 G	Perna com pé, dedos Muito desgastada

Análise Dstrech


Não conclusivo, parece haver resquícios de manchas vermelhas. Essas manchas não apresentam padrões que possam indicar pinturas


Análise NAVARRO, 2022


NA

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
36	BR10100	Boca do Rio	Santa Helena



Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 21.8 C 20.8 A 40.7 16 G	Perna com pé, sem apresentação aparente de dedos. Apresenta desgaste
Análise NAVARRO, 2022			
NA			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
37	BR10098	Boca do Rio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 30.3 C 54 A 59.6 45 G	Perna com pé sem dedos Desgaste no pé e quebra na parte de trás
Análise NAVARRO, 2022			
NA			

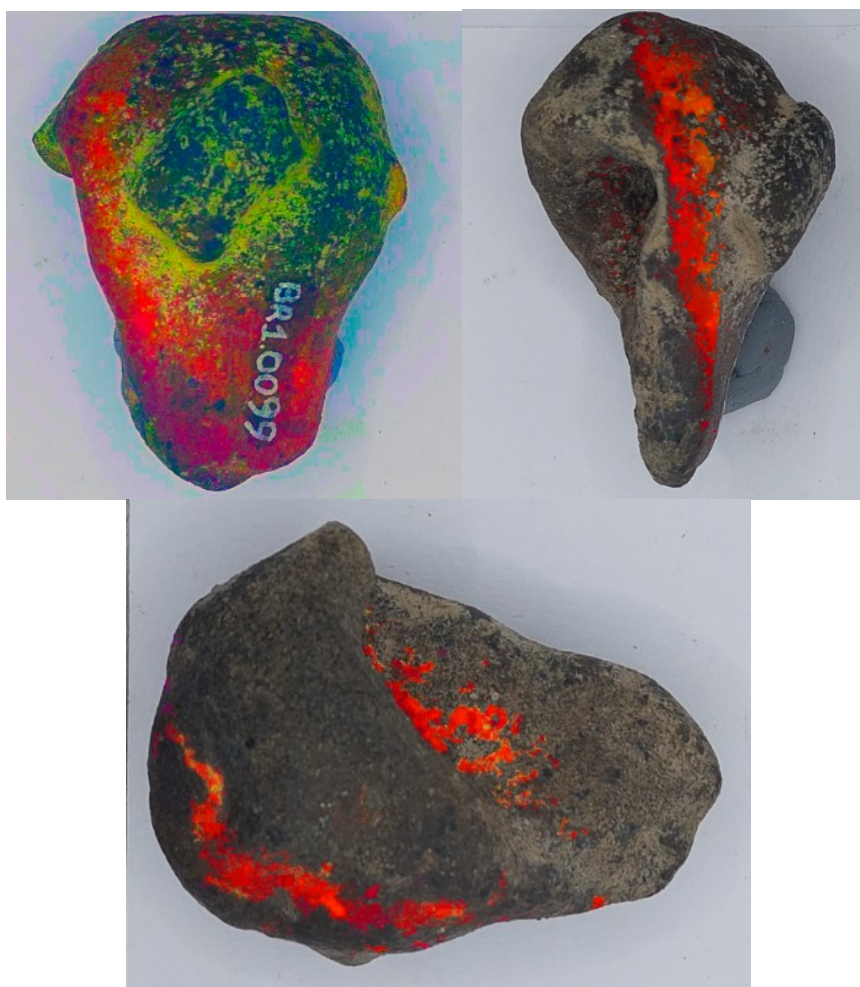
Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
38	BR10096	Boca do Rio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 39.7 C 42.1 A 66.8 81 G	Perna com pé sem dedos Marca incisa
Análise NAVARRO, 2022			
Perna bulbosa, evidenciando uso de adornos que provocaram esta deformação			

corporal

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
39	BR10099	Boca do Rio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 40.1 C 59 A 50.2	Cabeça, nariz em aplique, só há a marca da boca e dos olhos. Os olhos e a boca podem ter sido feitos e apliques e caíram

		67 G	da peça. Há muito desgaste na peça, no entorno da cabeça e no aplique da parte de trás
--	--	------	--

Análise Dstrech




Presença de manchas vermelhas

Análise NAVARRO, 2022


NA

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
40	SOU 0100	Lago do Souza	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 33.9 C 62.5 A 39.5 72 G	Fragmento de pé com dedos e inscrições na peça Ao invés de pintura são encontradas inscrições
Análise Dstrech			
Presença de preto que parece apresentar padrões de pinturas ou gravuras em baixo			

relevo
Análise NAVARRO, 2022
<p>Fragmento de estatueta, acordealda e modelada, alisada, com antiplástico de cauixi e submetida à queima redutora.</p> <p>Figura uma pequena parte da perna e um pé humano, com um motivo inciso no dorso</p>

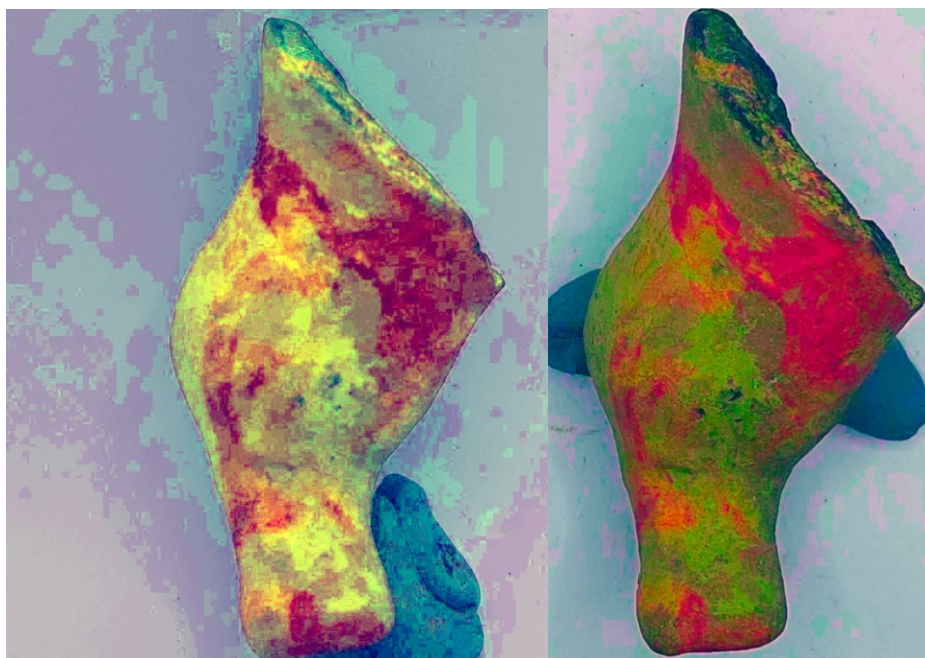
Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
41	SOU 0101	Lago do Souza	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta	Muito	L 22.6	Fragmento

antropomorfa	fragmentada	C 51 A 38.6 35 G	(provavelmente da cabeça ou base do corpo) Inscrições
Análise NAVARRO, 2022			
NA			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
42	ARM1 456	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações

Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 30.3 C 41.6 A 74.2 55 G	Perna com pé sem dedos (a curvatura de perna tem sentido para a direita) Marcas vermelhas
------------------------	-------------------	------------------------------------	---


Análise Dstrech



Presença de pintura em vermelho foi possível identificar a pintura mediante o padrão das manchas em vermelho, indicando que se trata de adorno.

Análise NAVARRO, 2022

NA

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
43	ARM 0552	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 44 C 66.1 A 47.5 49 G	Perna com pé sem dedos. Acima da perna é possível identificar a vulva. Marcas em volta do tornozelo e na parte superior da perna

Análise Dstrech

Parece haver pintura em vermelho em volta dos tornozelos (marcas evidenciadas na análise inicial). Não conclusivo

Análise NAVARRO, 2022

Fragmento de estatueta, acordelada e modelada, alisada, com antiplástico de caco moído e submetida à queima redutora.

Figura perna bulbosa, evidenciando uso de adornos que provocaram esta deformação corporal

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
44	ARM 0551	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 21.4 C 59 (de um pé ao outro) A 53.4 31 G	Tronco e as duas pernas. Perna esquerda sem o pé, perna direita com o pé. Tronco oco. Perna esquerda desgastada Parece haver um furo na parte superior do pé direito

Análise NAVARRO, 2022

NA

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
45	ARM 0547	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Oservações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 25.6 C 79.1 A 77.7	Parte do tronco e com uma perna sem dedos. Aplique com um negativo de botão. O aplique com um

		45 G	negativo de botão - poderia ter sido uma vulva
Análise NAVARRO, 2022			
NA			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
46	CBL 0104	Cabeludo	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações

Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 33.3 C 30 A 44.3 46 G	Cabeça com olhos e nariz em aplique. Boca incisa. Orelhas furadas. Há um aplique na parte de trás da cabeça (coque ou adorno). Poderia ter sido usado para suporte para uso em suspensão
------------------------	-------------------	----------------------------------	---

Análise NAVARRO, 2022

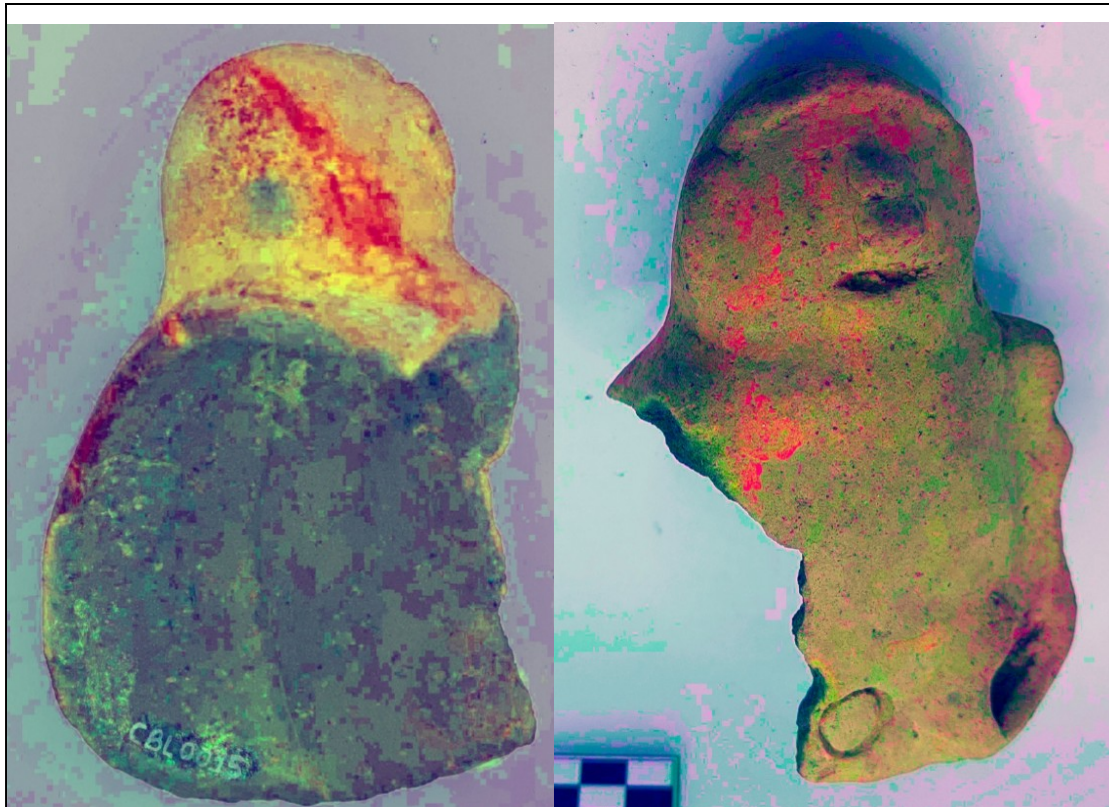
Estatueta feminina fragmentada, acordelada e modelada, oca, com antiplástico de caco moído, alisada e submetida à queima redutora.

Figura uma cabeça com olhos modelados e aplicados em forma de botão. O nariz, modelado, é alongado; a boca é incisa e modelada, e as orelhas, também modeladas, possuem um orifício que possivelmente foi utilizado para uso de um adorno auricular. Atrás da cabeça, possui um coque ou um adorno.

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
47	CBL 0015	Cabeludo	Santa Helena



Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta zoomorfa	Fragmentada	L 52.4 C 74.8 A 125 194 G	Arco superciliar modelado, umbigo, braço esquerdo, nariz em aplique, boca e orelhas. Orifício na parte esquerda acima do braço Marca vermelha na cabeça
Análise Dstrech			




Não conclusivo, parece haver marcas de pintura em vermelho, mas pode ser proveniente dos processos pós-deposicionais ou da queima da peça

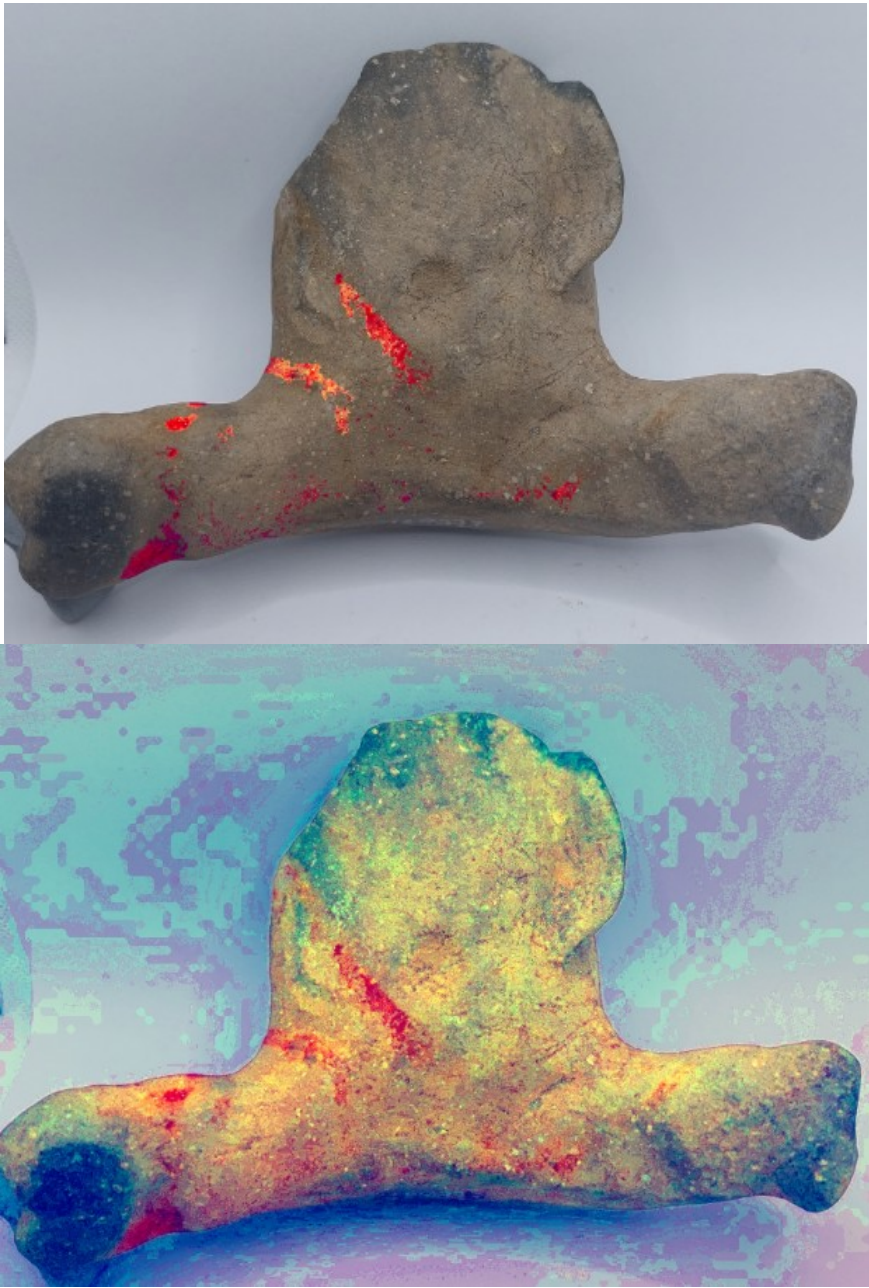
Análise NAVARRO, 2022

Estatueta fragmentada, acordelada e modelada, com antiplástico de caco moído, alisada, submetida à queima redutora e com marca de queima.

Estatueta figurando um macaco, com o típico arco superciliar modelado. As orelhas são modeladas, o nariz modelado aplicado é de grandes dimensões e possui boca incisa. No pescoço, há marcas de uma tentativa de fabricação de um orifício vazado, mas que não se concluiu. Apresenta o membro superior junto a lateral do corpo e uma cauda com a extremidade curva. O tronco é volumoso e se destaca pela presença do umbigo saliente, modelado em forma de botão, com cavidade incisa. Nas costas, apresenta duas protuberâncias. Está sentada, mas não há figuração dos membros inferiores

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
48	CBL 0791	Cabeludo	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa (?)	Muito fragmentada	L 24.6 C 45.1 A 110.9 63 G	Braço em formato de S com mão sem dedos. Provavelmente braço esquerdo
Análise NAVARRO, 2022			
NA			


Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
49	ARM1 377	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Fragmentada	L 40.3 C 130.7 (de um pé a outro) A 84.8	Pernas abertas, braço em aplique (só tem 1), marca de queima nos pés. Sem cabeça, com umbigo, não para sentada.

		190 G	Possui resquício de massinha
Análise Dstrech			
			
Não conclusivo, parece haver marcas de pintura em vermelho			

Análise NAVARRO, 2022

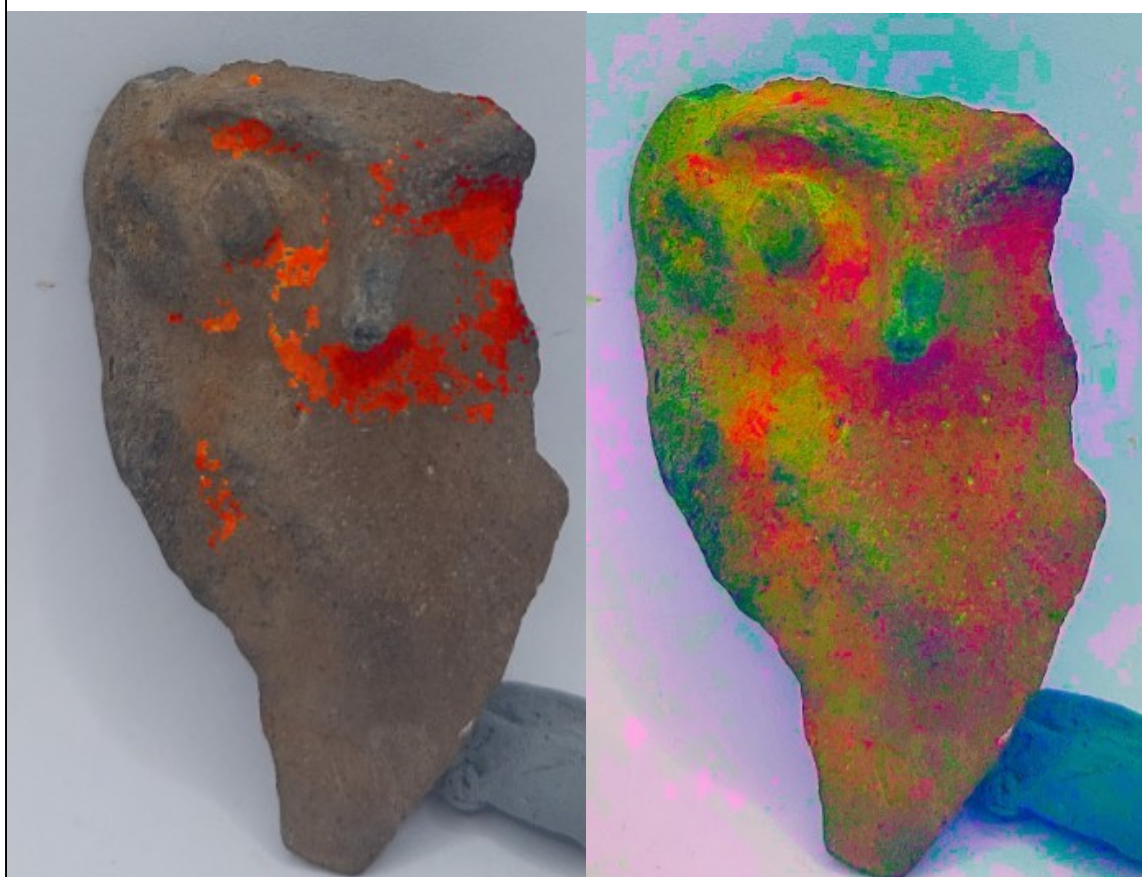
Estatueta fragmentada, acordelada e modelada, oca, com antiplástico de caco moído, alisada e submetida à queima redutora. Apresenta marcas de queima.

Estatueta sem a indicação do sexo. Ausência da cabeça. Apresenta umbigo modelado em depressão. Os braços estão fletidos sobre o ventre. Está sentada, e as pernas estão abertas, com presença dos pés. Apresenta pernas bulbosas, indicando possível uso de adornos que provocaram esta deformação corporal.

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
50	ARM1 371	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações

Estatueta zoomorfa	Muito fragmentada	L 8.7	Arco superciliar modelado, só resta um olho e o nariz. Parece ser uma coruja
		C 45	
		A 66.6	
		21 G	


Análise Dstrech



Parece haver pinturas em vermelho, pode se tratar de marcas devido a processos pós-deposicionais, tendo em vista que não se observa um delineamento nítido.

Análise NAVARRO, 2022

NA

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
51	ARM 0821	Armíndio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Fragmentada	L 15 C 52.3 A 35.8 17 G	Rosto com boca incisa, olhos de aplique com incisão, nariz acompanha o arco da sobrancelha. Parece ser uma máscara. Ao inserir os olhos as bolas


			de argila foram empurradas, há uma protuberância na parte de trás
Análise NAVARRO, 2022			
<p>Estatueta fragmentada acordelada e modelada com antiplástico de caco moído, alisada e submetida à queima redutora. Apresenta marcas de queima.</p> <p>Possui uma cabeça arredondada, com olhos modelados incisos em forma de grãos de café e boca incisa. Fletos modelados formam as sobrancelhas, que se unem até o nariz, formando um T.</p>			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
52	BR1.0097	Boca do Rio	Santa Helena
			

Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 43.5 C 31.7 A 45.3 46 G	Cabeça. Nariz com narinas, olho modelado em formato de botão, orelhas. Na parte de trás da cabeça possui uma espécie de apêndice.
Análise NAVARRO, 2022			
NA			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
53	BR1.0095	Boca do Rio	Santa Helena
<i>Não apresentou atributos suficientes para a análise</i>			
Análise			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Descrição e observações

Análise NAVARRO, 2022			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
54	BR1. 0093	Boca do Rio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 49.7 C 88.3 (de um pé a	Bacia e as duas pernas, com dedos, sentada, sem


		outro) A 19.7 79 G	genitália evidente
Análise NAVARRO, 2022			
NA			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
55	BR 0057	Boca do Rio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura)	Observações

		em milímetros) e Peso	
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 14.6 C 46.5 A 68 30 G	Fragmento de cabeça. Lábio protuberante. Nariz com narina acompanha arco da sobrancelha.
Análise NAVARRO, 2022			
<p>Estatueta fragmentada, acordelada e modelada, com antiplástico de caco moído, alisada e submetida à queima redutora. Apresenta marcas de queima.</p> <p>Figura uma cabeça com aplicação de um filete modelado, que une as sobrancelhas e o nariz, formando um T. Os olhos são modelados com depressão. As narinas estão representadas por dois ponteados. A boca é modelada e incisa</p>			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
56	BR1. 0094	Boca do Rio	Santa Helena
<i>Não apresentou atributos suficientes para a análise</i>			
Análise			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura	Descrição e observações

		em milímetros) e Peso	
			Provavelmente é um aplique de braço, mas não há informação suficiente
Análise NAVARRO, 2022			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
57	BR 0059	Boca do Rio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta	Muito	L 16.2	Rosto/cabeça, com

antropomorfa	fragmentada	C 43.3 A 20 20 G	os olhos vazados. Hipótese de ser uma máscara (encaixa na 58)
--------------	-------------	--------------------------------	--

Análise Dstrech



Não conclusivo, apesar de o programa evidenciar tons fortes em vermelho, esses parecem ser da própria cerâmica (processos pós-deposicionais (ou queima) e não pintura. Não se observa um padrão para as manchas, conforme vistos em outras peças.

Análise NAVARRO, 2022

NA

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
----------------	-------------	-------	-----------


58	BR 0058	Boca do Rio	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 23.9 C 33.7 A 33 25 G	Fragmento de cabeça/rosto, olhos em depressão, com pescoço
Análise Dstrech			
Sem presença de pintura			
Análise NAVARRO, 2022			
Estatueta fragmentada, acordelada e modelada, oca, com antiplástico de caco moído, alisada e submetida à queima redutora.			

Figura uma cabeça com pescoço, olhos modelados em depressão, boca incisa, nariz modelado com dois ponteados e orelhas modeladas. Possui bolotas de argila em seu interior, indicando uso como chocalho

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
59	CAB 0001	Caboclo	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 50.5 C 46.3 A 70.2 85 G	Fragmento de corpo, sem uma das pernas. Pés sem dedos, ocos

Análise NAVARRO, 2022


NA

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
60	CAB 0003	Caboclo	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa (?)	Muito fragmentada	L 21.6 C 57.3 A 102.5 (do ombro à	Fragmento do corpo, braço em S com dedos incisos braço em S e dedos

		mão) 74 G	incisos
Análise NAVARRO, 2022			
NA			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
61	CAB 0130	Caboclo	Santa Helena
			
Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações

Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L31.5 C 31.4 A 67.8 63 G	Fragmento de perna com pé, três dedos incisos, deformação no tornozelo. A deformação no tornozelo seria mesmo uma deformação ou um modo de modelar o objeto?
Análise NAVARRO, 2022			
Perna bulbosa, evidenciando uso de adornos que provocaram esta deformação corporal			

Número da peça	Código LARQ	Sítio	Município
62	CAB 0002	Caboclo	Santa Helena
			

Denominação	Integridade	Medidas (Largura, Comprimento, Altura em milímetros) e Peso	Observações
Estatueta antropomorfa	Muito fragmentada	L 20.8 C 48 (de um pé ao outro) A 32.5 27 G	Fragmento do tronco com pernas, pés sem dedos. Objeto diminuto em relação às outras estatuetas
Análise NAVARRO, 2022			
NA			