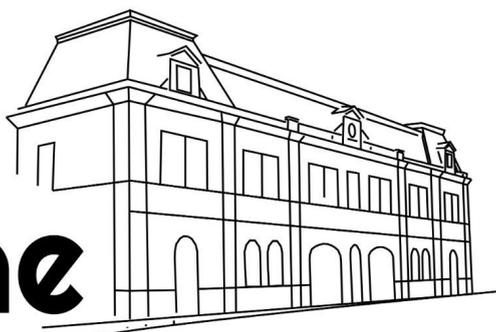


# Arche



**Revista Discente de Arqueologia**  
Universidade Federal de Rio Grande

## **O PODER DAS COISAS: CORPA, FALOCENTRISMO, TRANSGENERIDADE E ARQUEOLOGIA**

**Violet Baudelaire Anzini<sup>1</sup>**

### **RESUMO**

Este artigo propõe um debate sobre uma teoria dos signos corporais para a arqueologia, tendo como base teórica e empírica a pesquisa que desenvolvi durante meu TCC entre 2018 e 2019 a respeito das vivências cotidianas de mulheres trans e travestis na sociedade contemporânea, através de metodologias qualitativas. Portanto, estas reflexões questionam as bases hegemônicas da arqueologia, que convencionalmente se voltaram para estudos cis-heteronormativos do passado e da cultura material. Ao questionar estes pilares, eu proponho uma arqueologia clandestina para analisar as coisas que constituem as corpas de mulheres trans e travestis, compreendendo a relação que existe entre a construção discursiva de significados performados na corpa e as interações sociais por ela estabelecidas no interior da cultura falocêntrica e genitalista, contexto que legitima os fenômenos da transfobia, como a hipersexualização e o limbo afetivo, logo, esta arqueologia pode ser considerada transfeminista e do/ no contemporâneo.

**Palavras-chave:** Arqueologia; transfeminismo; falocentrismo; teorias da significação.

### **1. INTRODUÇÃO**

“Durante o terceiro ano da faculdade em arqueologia, eu corria pelo campus universitário desesperada com o tempo, esse tempo da modernidade, onde corpos tem hora para nascer e morrer. Estava atrasada para um seminário de uma disciplina. Uma sala retangular, branca, com um quadro “negro”, mas eu o enxergava verde. Não há nada nas paredes se não a tinta branca e gélida, com exceção das janelas de vidro e as cortinas marrons que nunca bloqueiam a luz do dia. As cadeiras são de metal e plástico, e possuem uma pequena base no que seria o braço direito. São desconfortáveis e mal cabe um caderno em cima da base. Quase todes<sup>2</sup> já estavam na sala, e haviam organizado as cadeiras em um círculo, onde sentavam-se umes de frente para outrem. Me dirigi para a cadeira ao lado do professor, porque era a mais próxima, mas também porque eu queria questionar e provocar, porque não? Todes sabiam que sou uma mulher trans, e de certa forma tentavam respeitar meu pronome.

---

<sup>1</sup> Bacharela em Arqueologia pela Universidade Federal do Rio Grande -FURG.

<sup>2</sup> Linguagem de gênero neutra, que busca incluir as mais diversas identidades de gênero além do binário masculino/ feminino.

Mas naquele dia eu não vestia uma saia, não usava maquiagem, e não pinteí minhas unhas, não calcei um salto, e não entrei na sala dizendo “eu sou uma mulher!”, afinal porque deveria? O professor resolveu me usar como exemplo para explicar algum conteúdo, se referiu a mim algumas três vezes. A palavra “ele” ressoava diversas vezes pelo ambiente, talvez mais para mim do que para o restante. Meu professor sabia sobre minha identidade de gênero, e não se deu conta do mal que fez, é difícil olhar para uma corpa<sup>3</sup> que aparentava ser masculino e se referir a ele no gênero feminino, quando se passa a vida inteira lendo tais corpas como significantes para “masculino, macho, homem etc.”

Um batom vermelho berrante, de fato gritou mais do que eu poderia ter gritado se eu tivesse feito. Enquanto meu professor falava e eu me desconcertava com suas palavras, resolvi experimentar e provocar. Eu estava sentada ao lado dele, todos olhavam para ele, exceto algumas pessoas que vislumbravam as árvores e passarinhos no outro lado das janelas. Mas de fato eu estava lá passando um batom cuja cor era tão vibrante e embaçada que não poderiam ignorá-lo em meus lábios. Seu poder foi tão forte que o professor não parou de falar, mas me chamou por... “ela”.

As coisas falam, elas podem possuir vida social, gênero, sexo, idade, tempo, ideias, etc. As coisas banais não são tão banais assim. Pois, neste breve relato sobre o batom, um objeto considerado tão simples ganha vida social e apresenta potencial para estruturar as relações entre sujeitos. Podendo agir enquanto uma ferramenta de resistência tal como o batom que gritava “ela”, ou podendo agir enquanto uma ferramenta que quebra no momento em que você mais precisa, como unhas vermelhas que levam consigo os significados que fazem aquele corpo, cuja sua ausência o deixa como um casulo aberto... quando a borboleta já se pôs a voar.”<sup>4</sup>

Existe alguma coisa muito desconfortante nisso tudo, alguma coisa que está na raiz de nossos corpos, não como coisas naturais, mas como identidades construídas. O relato que deu início a este artigo retrata uma de diversas situações permeadas pela transfobia, neste caso citei um episódio de transfobia estrutural e velada, ou seja, não intencional. Porém, o cotidiano de uma mulher trans é atravessado por diversas formas de transfobia, todas as transfobias têm uma coisa em comum, uma corpa carregada de significados como alvo de violência; significados estes que foram construídos ao longo do tempo em determinados contextos, por determinadas agentes! Eu pretendo abordar neste artigo, através da arqueologia, como estas corpas de mulheres trans e travestis enfrentam diferentes obstáculos ao tentarem interagir com as outras pessoas e paisagens da sociedade contemporânea cisgênera. Uma mulher trans pode ser violentada física e moralmente ao caminhar na rua, ao sair à padaria para comprar pão, ou para dar uma volta. Não estou falando de mulheres que morrem de câncer ou acidente no trânsito, estou falando de mulheres que morrem estupradas e assassinadas por serem trans, não estou falando de casos isolados e esporádicos, estou

---

<sup>3</sup> Algumas discordâncias de gênero formal da língua portuguesa foram colocadas propositalmente neste artigo, com a finalidade de desconstruir a linguagem androcêntrica e ressignificar substantivos e adjetivos para o gênero feminino e/ou não binário. Por exemplo, a palavra “corpo” foi ressignificada para “corpa” e “corpe”, e a palavra pau passou a ter a preposição “a” quando for referir-se a genitália de uma mulher trans.

<sup>4</sup> Escrevi este relato para uma das primeiras versões do meu TCC “A Queda do Falo: arqueologia do cotidiano das mulheres trans e travestis. 2019”, mas infelizmente acabei não o colocando na versão final, apesar de toda a pesquisa também ter permeado este tipo de narrativa auto-etnográfica.

falando do país que concentra 41% dos assassinatos de pessoas trans no mundo, estou falando de transmisoginia e transfeminicídio (BENAVIDES & NOGUEIRA, 2020).

Mas também estou falando que todo o contexto de violência que as mulheres trans sofrem, tem a ver com uma rede de significados de gênero inscrita sob corpos, que de certa forma, codifica, estrutura e legitima as interações entre as pessoas na nossa sociedade. Corpes são tecnologias, são coisas, e não meramente objetos sem ação e sem fala. Uma travesti não apenas tem sua vida colocada em risco varia vezes ao longo de seu cotidiano, como também, nem sempre tem acesso às interações sociais, como por exemplo as relações afetivas. Existe em sua corpa a marca da perda dos privilégios da masculinidade, existe a queda do falo, um fenômeno que foi convencionalmente interpretado ou significado pela sociedade, como caracterizador e transformador de uma pessoa em algo abjeto, ou que não deveria existir. Logo, o que quero dizer, é que as outras coisas que constituem nesses corpes também falam e comunicam, não através de palavras, mas de roupas, gestos corporais, formas, tons de vozes etc. Cada parte de corpe é capaz de ativar uma interação dentro de uma rede de fenômenos sociais, considerados inteligíveis para a cultura cis-heterormativa, mas quando os signos em forma de roupas, gestos etc, não são inteligíveis à esta cultura hegemônica, então cria-se uma forma de vida social clandestina, com identidades clandestinas e interações sociais, que embora sejam públicas, acontecem no privado e as vezes quebram esta dicotomia de paisagens e relações sociais privadas versos pública.

Para muitas pessoas, tudo o que falei até então poderia ser considerado antropologia, pois estou falando dos significados de corpes que estruturam relações e interações entre as pessoas em um determinado contexto, para outrem pode ser considerado arqueologia, por que estou falando de roupas, formas, cores e texturas das indumentarias que constituem uma corpe. Na verdade, falo de ambas, se as separo em algum momento, é para dar ênfase em uma e não quer dizer que elas estejam separadas na prática, muito pelo contrário, elas são uma só. Isto deixa uma pergunta retórica, estou falando que coisas materiais e significados são uma só, ou que arqueologia e antropologia são uma só?

Com base em todas estas problemáticas, eu decidi realizar a pesquisa de TCC que fundamenta este artigo. Na sociedade onde as pessoas trans enfrentam um apartheid de gênero que cria tantas violências, se faz necessário compreender como funciona a transfobia e a cisgeneridade, afim de então, poder identificar os fatores que legitimam as desigualdades de gêneros entre mulheres trans e o mundo cis, e compreender como essas desigualdades funcionam (JESUS, 2013). Mas como seria possível fazer isso através da arqueologia?

## **2. ARQUEOLOGIZANDO O FAMILIAR**

O primeiro e mais importante ponto, foi questionar que tipo de arqueologia se faz? Historicamente, a arqueologia foi legitimada como a ciência que estuda o passado remoto e longínquo, mas haviam outras ciências que também estudavam o passado, como a história e paleontologia, então a arqueologia ganhou outra queridinha para dar lhe um status ontológico próprio, os artefatos, a cultura material, ou os objetos. A arqueologia estudaria o passado através das coisas materiais que restaram das sociedades do passado. O que legitimou essa concepção de arqueologia, foi o positivismo científico que influenciou fortemente esse

pensamento arqueológico, porque essa noção se fundamentava em duas coisas essenciais para o pensamento científico retrógrado; primeiro, porque estudava sociedades muito distantes do ponto de vista cronológico, ou seja, era sempre outra sociedade e isso garantia à arqueologia, uma pretensa neutralidade política. E segundo, porque a cultura material, além de diferenciar a arqueologia das outras ciências humanas, lhe garantia uma base empírica sólida e concreta, literal e metaforicamente (JOHNSON, 2000; TRIGGER, 2011).

Em meados da década de 1980, a arqueologia passou por consideráveis mudanças teóricas e metodológicas, não era mais necessário estudar apenas o passado distante, então se passou a estudar o passado recente, pois se percebeu que até mesmo estes passados recentes deixaram coisas para serem estudadas. Mas ainda se manteve essa distância temporal, pois ela garantia a suposta neutralidade política da ciência. Até que nas últimas décadas alguns teóricos e teóricas começaram a questionar isso (COSTA & FONSECA, 2007; RUIBAL, 2008). Não existe nenhuma pesquisa que seja de fato neutra, as interpretações, métodos e teorias escolhidas para uma pesquisa, sempre sofrem influências de um contexto político, social e histórico, que permeia pesquisadoras. Por exemplo, em uma linguagem cisgênera e patriarcal este artigo seria todo escrito com sujeitos universais colocados em flexões de gênero masculinas, ou também nem seria descrito enquanto artigo mas sim como um ensaio, apenas pelo fato de eu escrever na primeira pessoa e deixar minhas opiniões explícitas, como se um artigo científico fosse isento de opiniões, o que é uma grande ilusão.

A antropologia e a arqueologia criaram a noção de “estranhamento”, como aporte teórico e metodológico para suas análises, pois, acreditavam que desta forma, pesquisadoras não contaminariam suas pesquisas com suas próprias categorias de pensamento, e fazer parte da mesmo contexto socio-histórico da pesquisa, ou seja, pesquisar a própria sociedade, poderia ser prejudicado pelo fato de que os fenômenos humanos não seriam estranhados adequadamente. Mas na realidade, embora saibamos muito sobre nossa sociedade, as vezes sabemos coisas tão superficiais que tendemos a classificá-las como óbvias e naturalizá-las, desta forma não as questionamos e não estranhamos o familiar, mas não por que não somos capazes desta tarefa e sim por que acreditamos ser algo muito emocional (VELHO, 1981). De fato, envolve o emocional, e de fato também é algo difícil, estranhar o familiar é muito doloroso, pois resulta em cutucar feridas que ainda pungem, como as dores da ditadura militar, as cicatrizes da escravidão, as desigualdades sociais causadas pelo sistema capitalista e pelo patriarcado cisgênero etc., mas tudo isso também não exclui que estranhar o familiar pode envolver questões coletivas e sociais. Quando estudamos outras sociedades, temos que construir os mapas sociais mais básicos que as constituem, para então poder estranhá-las de fato, e jamais poderemos ver as coisas como elas realmente são, pois não somos nativos daquela sociedade. Por outro lado, ao estudarmos nossa sociedade temos o poder de estranhar os mapas que já foram construídos com as categorias de pensamento que já conhecemos, não para dizer o óbvio, mas para enxergar aquilo que está maquiado de trás de nossos contextos sociais, através de nosso lugar de fala (VELHO, 1981).

Por estas razões, decidi estudar as mulheres trans e travestis, pois é aqui, no interior das desventuras que vivemos, onde milhares de coisas se escondem de baixo de nossos narizes, física e metafisicamente. Desta forma, faço uma arqueologia de meu próprio grupo social, estranhando os fenômenos e coisas que foram tidas como naturais e por isso não

questionadas. Faço uma arqueologia do contemporâneo, por que compreendo que a arqueologia pode estudar qualquer tempo, porque acredito que uma arqueologia do contemporâneo não é sobre um tempo específico, e sim sobre uma conjuntura constituída por uma mistura de tempos (COSTA & FONSECA, 2007). As coisas que aconteceram no passado continuam acontecendo de forma paradoxal, criando essa conjuntura chamada de contemporâneo que não é apenas o presente, é uma mistura de passados que não passaram, coisas que começaram, mas não acabaram. Para esta difícil e árdua tarefa, eu utilizei a etnografia como método de pesquisa qualitativa para estranhar as coisas do cotidiano de mulheres trans; criei uma autoetnografia, tendo em vista que faço parte do grupo que pesquiso, e que etnografar não é apenas anotar fenômenos cotidianos em um caderno, mas viver participando e observando narrativas e vivências (PEIRANO, 2014). Também realizei entrevistas semi-focadas para obter narrativas mais precisas acerca das hipóteses que busquei testar e observar na pesquisa, ou seja, como as coisas cotidianas nas corpos de mulheres trans, estruturam suas relações interpessoais e nas paisagens de uma sociedade cisgenera e heteronormativa, em uma relação de significados corporais, que funcionam como tecnologias de poder capazes de legitimar a transfobia, entre outros discursos e práticas de ódio, mas que também podem criar resistência às mesmas. No entanto, neste artigo eu trago reflexões obtidas através do TCC de cunho etnográfico e auto-etnográfico e de uma ampla pesquisa bibliográfica, mas saliento à leitoras que leiam o TCC completo caso queiram conhecer as informações etnográficas em *latu-sensu*.

### **3. TÃO OBVIO QUE CEGA**

Mas para compreender a relação entre os significados performados por corpos e as relações que eles estruturam, é preciso mergulhar um pouco mais a fundo na teoria das coisas, palavra esta que tanto escrevo por aqui. A arqueologia, de certa forma, se acostumou a usar o conceito de “cultura material” para se referir aos objetos que são feitos pelas pessoas, mas antes disso, termos como “artefato”, “ferramenta” e “tecnologia” foram usados pela arqueologia com mais frequência. Isso aconteceu, porque as primeiras grandes correntes teóricas da arqueologia acreditavam que os objetos eram apenas materiais físicos, inertes, inativos, e que deles seria possível obter apenas descrições e rasas interpretações sobre seus usos, logo, suas funções mais óbvias. Como por exemplo, “este objeto tem um formato cilíndrico, com uma base cujo raio tem 2,5 cm, e a altura do corpo é de 7 cm. Seu interior é oco e côncavo, e sua forma permite que seja possível conter líquidos, grãos e outras substâncias, por isso ele pode ser usado para beber, logo se chama ‘copo’.” Sem vida, sem significados e sem poder, artefatos e tecnologias eram meros objetos materiais, às vezes, com funções muito óbvias. Os copos eram para beber água ou outros líquidos, as panelas eram para cozinhar, as roupas para proteger corpos do clima, as casas para proteger do frio, as camas para dormir, os talheres para comer.

Mas em meados de 1980, a arqueologia começou a questionar este tipo de pensamento, por exemplo, “não faz sentido usar ternos ou casacos de pele no calor do Rio de Janeiro”; “quando os talheres foram inventados não existiam noções mínimas de que muitas doenças eram causadas por microrganismos, pois nem se sabia que eles existiam”

(LIMA, 1995). A moda por si só, é mais “anti-funcional” que qualquer outra coisa, mas mesmo assim, arqueólogos continuam sendo vítimas destas roupas ditas banais. Ou seja, atrás do que se considerava óbvio existia outra coisa, um poder simbólico! Em outras palavras, se percebeu que os artefatos tinham significados que davam a eles, poder sobre como as pessoas se relacionavam entre si, à nível micro e macro social. Esta parte dos objetos foi considerada imaterial, onde estariam contidos os significados. E por alguma razão, a arqueologia acreditou que cultura era algo “imaterial”. De uma confusão acabamos caindo em outra.

Voltando ao exemplo do copo, esse objeto não era apenas para beber, ele tinha o poder de agregar status social a pessoa que o tivesse, e assim definir quem tinha mais poder, por exemplo, durante o ritual de jantar no século XIX, funcionando assim, como um poderoso atribuidor de status social para a pessoa que o possuía ou usava (LIMA, 1995). Compreender que os objetos tinham uma esfera simbólica, ideológica e significante, foi realmente muito importante para a arqueologia, embora a teoria processual já admitisse isso, era algo ignorado. Para Binford (1966) já existia uma parte da cultura material que continha em si os significados, ao qual ele denominou como “sistema simbólico”, mas preferiu priorizar o estudo das funções da cultura material. O mais curioso disso tudo é que os caminhos pelos quais ele escolheu as palavras, mergulhando em um emaranhado de binariedades cartesianas e modernas, o fez se contradizer. Oras bolas, o que ele considera simbólico também pode ter uma função. Por exemplo, as vestimentas, não apenas têm a função de proteger corpos do clima, como também tem a função simbólica de definir identidade de gênero em um contexto cisgênero e heterossexual, entre outras categorias sociais, como marcadores e definidores de status, etc. Uma pessoa nua, não é presa por se colocar no risco de ficar doente no frio, mas por infringir leis morais legitimadas pelas cosmologias cristãs, onde corpos nus são associadas à sexo e, portanto, ao pecado. As bases da lei de atentado ao pudor nada mais são que resquícios do cristianismo hegemônico, e por este ponto de vista, a roupa é mais um tecnologia de controle e domesticação das corporalidades humanas na nossa sociedade, do que qualquer outra coisa, nem sempre existe uma função adaptativa útil por detrás dessas coisas que chamamos de vestimentas. Por tanto, separar a cultura material entre simbólico e função é redundante, assim como torna-se redundante falar “cultura material”, já que as coisas físicas e materiais que produzimos são inexoravelmente culturais, uma roupa é física mas também é metafísica em seu significado, assim como também estrutura as relações sociais entre pessoas, outras roupas e a sociedade.

Pensando nisso, irei utilizar o conceito de “coisa” que empresto de Miller (2013). Neste caso, coisa se refere à uma mistura de física e metafísica, material e significado, e não na separação deste entre cultura imaterial e material. Assim, quando me refiro à corpos como uma coisa, estou falando ao mesmo tempo de sua parte material e de sua parte imaterial, não separadas, mas atuando juntas para formar uma coisa, ou um emaranhado de coisas. Por isso, questiono as principais separações binárias do pensamento moderno, “físico – metafísico; concreto – abstrato; material – imaterial; real – simbólico; cultura – natureza; objeto – sujeito, etc”.

As coisas exercem poder sobre as vidas das pessoas, por isso se fala na vida social das coisas. Esse poder, muitas vezes, é exercido de forma inconsciente, principalmente porque

somos treinadas para acreditar que estas meras coisas são banais, fúteis e sem vida, apenas meros objetos. Mas na realidade acontece o contrário, essas coisas são carregadas de significados, sem os quais muitas vezes, sua existência não faria sentido algum (INGOLD 2012). Para Miller (2013), não é lógico separar objeto de sujeito, já que as coisas ganham agência através dos significados que comunicam cotidianamente entre as pessoas. Evidentemente, que estes significados não são absolutos já que as coisas não fazem isso “gritando”, mas sendo lidas, vistas, interpretadas e sentidas pelas pessoas.

Em muitas culturas as vasilhas cerâmicas, como as urnas funerárias não são apenas vasos para guardar restos mortais, mas sim novos corpos confeccionados especialmente para certos seres que não habitam mais um casulo de carne e ossos, mas sim de cerâmica, tinta, etc. (BARRETO, 2008; VASSOLER, 2015; ALVES & SCHANN, 2011). Assim como em nossa cultura, as bonecas “Barbie” da Mattel, não são apenas objetos de plástico e borracha produzidos industrialmente, são materializações de ideias de identidade de gênero hegemônicas da sociedade cisgênera, patriarcal e branca impressas, moldadas, feitas em uma coisa chamada “Barbie” (PEARSON & MULLINS, 1999). Como tais têm poder de comunicar identidades e formas de agir, ser e estar em um grupo humano. Evidentemente, que em qualquer sociedade as pessoas podem contradizer as coisas e criar resistências, ou até mesmo novas coisas. É um processo cultural auto-poietico, onde os contextos são feitos a partir de si mesmos na trama da vida cotidiana, de coisas para coisas. Neste ponto a que chegamos, coisa pode ser tanto vestimentas, quanto corpos, ou os olhares, ou os gestos corporais, os móveis da casa, os prédios da cidade, as árvores da rua, pode ser também o batom no lábio de uma pessoa, os saltos altos, e às próprias ideias de feminilidade e masculinidade que construímos (INGOLD, 2012).

#### **4. ARQUEOLOGIA E A LINGUAGEM DAS CORPAS**

Enquanto mulher trans eu sei que corpa, corpo e corpe é sempre uma coisa, ou seja, algo material e imaterial ao mesmo tempo. Para investigar o cotidiano de mulheres trans e travestis, eu me embasei no conceito de “corpe-coisa”, para dizer que corpe não é apenas as suas partes biológicas, mas também é as vestimentas, cores, sons, formas e gestos que nela se manifestam, criando assim performances, ou seja, uma forma que muda constantemente, corpos mudam em vários sentidos e direções, mudam na cor e textura do cabelo, mudam na altura com um salto alto, mudam na forma ao adquirir ou perder massa, mudam através da troca de uma roupa, antes e depois de um banho, mudam através de hormonizações intencionais ou não, mudam através de cirurgias, mas mudam também de gênero, sexualidade, identidade, ideias etc. Corpe é coisa quando incorpora, não apenas, outras partes materiais que estão presentes no ambiente em seu entorno, mas também quando veste significados socialmente convencionados por um grupo social, quando os performa através de outras coisas, e socialmente são incorporados não apenas para si, mas para outrem. (BUTLER, 2018)

Apesar das corpes-coisas serem fluídas, foram e são preses em categorias de pensamento consideradas fixas, que foram forjadas e convencionadas pela nossa sociedade como “naturais”, tais como as ideias de “homem, mulher, macho, fêmea, sexo, heterossexual etc.” Mas qualquer identidade de gênero, sexo e sexualidade foi construída ao longo do tempo, o que aconteceu, é que nossa sociedade tende a esquecer que as coisas são artificiais, e por isso as cristaliza (BUTLER, 2018). A ciência ajudou a fazer isso quando legitimou a distinção binária entre cultura e natureza, colocando certas categorias, que a própria ciência criou, como se elas fossem naturais, portanto, universais e transhistóricas, mas felizmente quase nada é assim, e cabe a ciência contemporânea corrigir este erro. A ideia de homem e mulher passou por isso também, e desta forma legitimou o processo colonial de gênero, que globalizou historicamente estas duas categorias em quase todas as sociedades atualmente conhecidas (CONNELL, 2016).

As bases levantadas para justificar isso são que homem e mulher são coisas naturais, biologicamente formadas pela ideia de que ser homem corresponde a ter pênis, testosterona e cromossomos XY, enquanto ser mulher é ter vagina, estrogênio e cromossomos XX. Mas na realidade existem mais do que apenas 2 genitálias, pois há também as genitálias intersexo, e há diferentes níveis de hormônios em diferentes tipos de corpes (FAUSTO-STERLING, 1993; FORGET & COHEN, 1994). Quanto aos cromossomos, lamento informar, mas também existem outras configurações cromossômicas, inclusive existem homens cis com cromossomo XX e mulheres cis com cromossomos XY (WISNIEWSKI & MIGEON, 1995; BUTLER, 2018). Este tema é demasiado complexo para abordar em um parágrafo tão curto, e seria preciso escrever um extenso artigo apenas para debater isso. Portanto, por enquanto basta que aqui seja colocado que as bases empíricas construídas para naturalizar “homem” e “mulher” são ideológicas. Como se não bastasse, estudos também mostram que a própria ideia de homem e mulher, fora modificada ao longo de sua história, e que as próprias noções de pênis e vagina também foram inventadas (LAQUEUR, 2001). Se ainda resta alguma dúvida de que a cisheteronormatividade é artificial, então devo informar que outros estudos também evidenciam que em muitas sociedades existem ou existiram outras identidades, como Calalai, Bissu, Māhūetc, etc. (FERNANDES, 2014; GONTIJO, 2018; HARTTMANN, 2019; MILLAR, 1983).

Mas o que é uma pessoa CIS? Se você leu até aqui e ainda não sabe, bem... deveria. Mas para quem não sabe, irei falar. Pessoa cis é aquela pessoa que quando nasceu, recebeu uma identidade de gênero designada pela sociedade em função de sua genitália (JESUS, 2013). Ou seja, as pessoas que nasceram com uma genitália identificada por vagina<sup>5</sup> receberam a identidade de gênero “mulher” e as pessoas que nasceram com uma genitália identificada por “pênis” receberam a identidade de gênero “homem”. Estas pessoas, ao crescerem e se conformarem com tais identidades que lhes fora atribuída, sem consentimento, tornam-se cis. As que negam estas identidades atribuídas durante o nascimento e vivenciam uma outra identidade, tornam-se trans. Ninguém nasceu trans ou cis, mas se tornou!

---

<sup>5</sup> Tanto os termos vagina quanto pênis foram convencionalmente construídos para as genitálias, numa tentativa de binarizar a variabilidade anatômica-fisiológica das genitálias humanas. Quando uma pessoa nasce com uma genitália intersex, então é comum que ela sofra uma cirurgia de redesignação sexual ainda enquanto recém nascida, para que assim possa ter uma genitália binária e então receber uma identidade de gênero binária. Este processo é desumano e parte da hegemonia da cisheteronormatividade (FAUSTO-STERLING, 1993).

Então mulher trans e travesti, é aquela que apesar de não ter recebido a identidade de gênero “mulher” ao nascer, acabou por se tornar mulher e travesti ao longo de sua vida, independentemente de ter ou não passado por processos cirúrgicos que alterem a anatomia e fisiologia de sua corpa. Cabe dizer ainda o que é gênero. Assim como qualquer palavra, dependendo da área do conhecimento ou do contexto social em que é empregada, “gênero” pode ter vários significados. Em sua origem etimológica, “gênero” vem das palavras em latim “gēnus, ěris” que podem significar “descendência e ou origem”, mas isso quase nada tem a ver com os significados que “gênero” passou a ter, embora a maioria dos conceitos de “gênero” sejam associados a uma categorização de coisas que tem uma origem em comum, como na taxonomia, na lógica, na literatura e na gramática etc (SCOTT, 1990). Por exemplo, imagine uma sala com diferentes tipos de móveis, e então os classifique por tipos, cada tipo seria um “gênero” de móveis, mas “móvel também pode ser um tipo de alguma outra coisa”, ou seja, um gênero pode ser relativo à outro gênero que tenha algo em comum, como por exemplo: mesa e cadeira podem ser consideradas de um gênero em comum chamado “móveis”, assim como diferentes tipos de cadeiras podem ser consideradas diferentes gêneros de cadeiras.

Da mesma forma, criamos categorias de identidade para as pessoas, logo, toda categoria de identidade pode ser considerada gênero, como por exemplo sexualidade e raça (SCOTT, 1990). Mas curiosamente, apenas um fenômeno de categorização de identidade recebeu o termo “gênero”, que é a “identidade de gênero”. É redundante falar assim, mas este conceito parece ter sido forjado numa tentativa de separar “sexo”, como algo natural, de “gênero” como algo construído (ROMERO, 2005). Mas as ideias modernas de gênero “homem e mulher” foram construídas com base nas ideias de sexo “vagina e pênis” através de uma ciência médica que legitimava o machismo, e por isso, gênero foi empregado pelas teóricas das duas primeiras ondas do feminismo, para falar de identidade na tentativa de substituir sexo, ou de separar sexo das identidades, como se o primeiro fosse natural (BUTLER, 2018)

E na realidade, tanto sexo quanto gênero são categorias construídas socio-historicamente, para se referir a um conjunto de signos que criam identidades para as pessoas. Assim, Butler define “Gênero” como um conjunto de signos que são repetidos cotidianamente e performados, ou seja, identidade de gênero é uma performance corporal, de corpe-coisa. Quando uma pessoa diz que ser mulher é ter cabelo comprido, esta pessoa assume que o “gênero” mulher é equivalente ao significante/significado “cabelo comprido”, um conjunto de significados sobre o que é ser mulher cria um discurso socialmente convencionalizado sobre o que é ser mulher. Estes significantes/significados são incorporados pelas pessoas, constituindo uma performance de gênero, tal processo não acontece de forma consciente na sociedade.

Mas é preciso então falar sobre o que é significante e significado<sup>6</sup>. Para a linguística existe uma coisa chamada signo linguístico, este é formado por duas coisas que embora sejam tratadas de forma separadas, sempre estão juntas: são elas, o significante que pode ser compreendido como “uma imagem acústica” de algo, e pode ser uma palavra ou o som de

---

<sup>6</sup> Não irei me aprofundar sobre esse tema, por que, apesar de muito importante, este não é um artigo sobre linguística.

uma palavra, pode ser uma roupa, a sua cor, ou a sua textura etc (SILVA, 2003). E a outra é o significado, que refere-se a ideia que se tem para aquele significante: por exemplo, a cor vermelho de um batom pode ser um significante, tanto como a palavra “vermelha”, quanto como a própria cor, mas o significado por detrás dessa cor para o senso comum, muitas vezes é de que “batom vermelho é cor de puta!”<sup>7</sup>, vermelho foi recebendo vários significados associados a sexo, sexualidade, erotização, empoderamento, etc (SILVA, 2003). O significante “vermelho” (como palavra, som ou cor) pode ter vários significados que dependem de contextos socio-históricos.

Pense, por exemplo, em duas peças de roupas como significantes, elas são completamente iguais do ponto de vista material, mas enquanto uma é chamada pela palavra “*roupa íntima*” a outra recebe o significante “*biquini*”, assim embora materialmente sejam o mesmo significante, em palavra e som são significantes diferentes, e apenas por isso, podem adquirir significados diferentes, pois uma é considerada íntima, privada e para dormir, enquanto a outra é considerada pública e para se usar enquanto a pessoa estiver acordada. Evidentemente que as pessoas nem sempre usam as coisas de acordo com as convenções, mas se você estiver em um local público veste apenas com roupas íntimas, então corre risco de ser punido pelo Estado por atentado ao pudor. Como se pode ver, o significado por detrás do significante já mudou toda a forma como aquela coisa chamada roupa íntima ou biquini é usada socialmente e na maioria das vezes a diferença entre uma e outra é apenas metafísica.

Então chegamos ao ponto em que isso interessa para a arqueologia, as corpos-coisas carregadas de signos linguísticos estruturam as interações que as pessoas tem com seus corpos, com suas coisas, e com as outrem corpos e coisas no ambiente em seu entorno. Justamente, porque os signos linguísticos não são apenas escritos em sua forma convencional, a letra e a palavra, mas também pode ser uma roupa, um gesto corporal etc. Assim como aprendemos a interpretar textos escritos e falados, também aprendemos inconscientemente a interpretar os discursos das performances corporais (COURTINE, 2013). Aprendemos que determinadas partes de corpo, roupas, cores e formas de agir, movimentar corpo ou entonar a voz, são coisas de um gênero e não outro. Apreendemos que algumas roupas são usadas em alguns lugares e não outros, aprendemos que determinadas corpos circulam em certas paisagens e não em outras. As interações que temos são influenciadas por estes discursos sobre as corporalidades, discursos que foram convencionalmente construídos e cristalizados.

É certo que muitos destes discursos são racistas, machistas, transfóbicos etc. Quando alguém diz que toda mulher deve ser mãe, então um discurso machista foi estabelecido sobre sua corpa. Quando alguém diz que uma pessoa preta tem maior tendência à criminalidade, então um discurso racista também foi estabelecido. Quando alguém diz que uma travesti é prostituta apenas por ela ser travesti, então um discurso transmisógeno existe ali. Pessoas matam baseadas nestes discursos! Mas além disso, o que preciso dizer é que existe uma sociedade onde as interações entre as pessoas também foram convencionalizadas, assim como palavras simplesmente jogadas em uma folha de forma aleatória podem não fazer qualquer sentido, e por isso se tornam ininteligíveis, pois elas não fazem parte de um contexto coerente e coeso, porque não participam da linguagem hegemônica, mesmo que consigam comunicar

---

<sup>7</sup> Tal discurso é construído dentro de uma linguagem machista.

algo além dela, continuam fora dela, como fosse uma linguagem clandestina. Pois os signos linguísticos são combinados de acordo com normas convencionadas para criar discursos.

Corpes na nossa sociedade, funcionam de forma parecida, corpes cujos signos linguísticos não são inteligíveis com a matriz da sociedade, acabam sendo excluídas ou marginalizadas, e não conseguem estabelecer interações com outrem corpes dentro da matriz hegemônica, por isso, estes seres acabam construindo outras redes de inteligibilidade. Pense na matriz como centro da sociedade, ou os espaços e locais (físicos e metafísicos) onde as pessoas interagem, como uma sala de aula, um mercado, uma festa etc. Antes de interagir nestes espaços por meio de palavras, as pessoas são lidas através de corpes, mas o que acontecem se elas não comportarem os signos corporais considerados legítimos naqueles contextos? Elas não interagem ou encontram dificuldades para interagir. Não por que elas não comportam signos corporais, mas por que seus signos foram considerados ininteligíveis em relação à matriz. Elas podem criar outros espaços onde seus signos corporais interajam, ou podem modificar a própria matriz para que sejam consideradas passíveis de interação.

Voltamos a usar alguns exemplos, mas ao invés de usar frases que as pessoas dizem, vamos relatar coisas que acontecem. Quando uma pessoa branca está caminhando na rua e em sua direção vem caminhando uma pessoa preta, e então a pessoa branca atravessa a rua apenas porque acha que aquela pessoa preta pode assalta-la, isso acontece, porque um discurso racista foi construído socialmente, e para que funcione ele precisa que os signos corporais do corpo da pessoa preta sejam interpretados de acordo com uma significados racistas. Não houve palavras, mas houve cores, textura de cabelos, formatos de corpos, houve uma pessoa preta e houve uma pessoa branca racista. Agora vamos pensar quando uma travesti está caminhando na rua, de repente um cara a segue, a aborda, e a convida para fazer um programa, mas não pergunta se ela é garota de programa. Isso acontece por que existe um discurso construído sobre as mulheres trans e travestis, onde a sociedade acredita que toda mulher trans é prostituta, mesmo que ela não seja, não houve nenhuma palavra dizendo na corpa dela, que ela faz programa, houve apenas uma mulher trans com ombros largos, mandíbula proeminente, chuchu<sup>8</sup>, peitos pequenos, e houve um homem cistransfóbico! Este tipo de relato é muito comum nas narrativas de mulheres trans, eu mesma já vivenciei isso, e as demais 4 mulheres trans que participaram comigo no TCC que deu origem á este artigo também vivenciaram este tipo de violência, o que pode ser percebido nas entrevistas e relatos etnográficos do 3 capítulo do TCC.

## **5. FALO-GENITALISMO E A SOLIDÃO DAS TRAVESTIS**

Durante a pesquisa que desenvolvi no TCC, eu busquei compreender como estes discursos performados por corpes sob signos corporais, estruturam relações sociais entre as mulheres trans e as pessoas e paisagens cisgêneras. Observei etnograficamente através do cotidiano e das narrativas de 4 mulheres trans e travestis, e a partir das minhas vivências, como nossas corpas criam interações sociais inconscientemente, ou são atravessadas pelos discursos que permitem, ou não, que façamos parte dos espaços sociais na sociedade

---

<sup>8</sup> Termo utilizado entre as mulheres trans para se referir aos pelos faciais.

cisgênera. Ao longo do trabalho, foquei a investigação em dois fenômenos muito comuns em ambas as narrativas das interlocutoras, e de outros estudos sobre a temática, que são a “hipersexualização” e o “limbo afetivo”.

Essas mulheres são: Luz X, que é uma mulher trans e travesti preta, estudante de artes visuais e artista. Luz nasceu em São Paulo - capital, e veio sozinha para Rio Grande – RS para estudar em 2017, onde iniciou sua transição. AGabi Assusão, que também é uma mulher trans e travesti preta natural de Atibaia - SP e também veio a Rio Grande para estudar artes visuais em 2016, ela também é artista visual, nós três fizemos diversas performances e trabalhos artísticos juntas. Maria Regina, que é natural de Rio Grande, mulher trans branca, ela estuda pedagogia e é a primeira vereadora mulher trans da cidade, onde desenvolve diversos projetos para a população trans, como o ambulatório transexualizador. Ela é a mais velha de todas, iniciou sua transição no final da década de 1990, e também é a única, junto a mim, que vivencio o trabalho sexual. E por último a Maria Helena Lopes, mulher trans branca e mãe de santo que nasceu em SP - capital e veio para Rio Grande em 2016 para estudar arqueologia, onde também fundou um terreiro de umbanda, ela já era formada em fotografia e iniciou sua transição em meados de 2017. Todas nós estudamos na Universidade Federal do Rio Grande, onde nos conhecemos e passamos a conviver mais intensamente, embora eu tenha tido mais contato com a Luz X e com a AGaby Assusão, pois ambas moramos em casas de estudantes. Para conhecer mais sobre as histórias de vidas, narrativas etnográficas e entrevistas, por favor acesse o TCC completo no repositório institucional da universidade.

O Brasil é o país que mais consome pornografia sobre mulheres trans, e em média 90% desta população encontra-se na prostituição como forma de subsistência, mas ao mesmo tempo, o Brasil é considerado um dos países mais violentos para ser uma mulher trans, contabilizando aproximadamente 41% de todos os transfeminicídios<sup>9</sup> no mundo (BENAVIDES & NOGUEIRA, 2020). Este contexto aponta uma enorme contradição da sociedade brasileira, como pode um país desejar tanto uma população e ao mesmo tempo exterminá-la? Por que existem tantos homens cis constituindo um mercado consumidor da prostituição de mulheres trans, mas etnograficamente as mulheres trans não são amadas, nem desejadas, não são assumidas publicamente fora do trabalho sexual e ainda são assassinadas com fortes requintes de violência pelos seus clientes e parceiros? (CAMPUZA, 2008; PASSOS, 2016; MIGUEL, 2016; ZAMPIROLI, 2017)

Compreendo a hipersexualização como sexualização extrema de corpos, relacionada à fetiches sexuais e estereótipos. E o limbo afetivo é um espaço às margens das relações afetivo-sexuais, onde o afeto quase não existe ou é imperceptível. A pesquisa permitiu investigar esta contradição a nível micro, nas relações sociais das travestis e mulheres trans, e a nível macro como um problema na estrutura da sociedade causado pela transfobia. Mas para compreender como a solidão afetiva e a hipersexualização desta população acontece enquanto dado qualitativo, é preciso mergulhar nas teorias do falocentrismo, ou seja, de uma forma de vida social centrada numa coisa chamada “falo”.

---

<sup>9</sup> Assassinato de mulheres trans e travestis apenas por serem quem são.

Diferente do que muitas pessoas pensam, o “falo” não é o “pênis”; na verdade ele é a ideia e os privilégios da hetero-masculinidade, que fora construída com base na imagem de um pênis ereto e masculino. Uma pessoa que possui o falo, não precisa ter um pênis, ela precisa apresentar uma performance corporal que seja masculina e heteronormativa. Assim, embora muitas mulheres trans e travestis possuam um pênis, elas não têm o falo, ou seja, a masculinidade e seus privilégios, enquanto que muitos homens trans que tenham ou não o pênis<sup>10</sup> e são transcigênerizados possuem o falo<sup>11</sup> desde que sua transgeneridade esteja socialmente oculta.

O falo é antes de mais nada a significação que existe por detrás de toda uma performance corporal, de uma série de signos (BUTLER, 2018). A perda do falo, significa não apenas a perda de uma significação, mas também a perda de códigos essenciais para algumas interações na sociedade cisgênera e falocêntrica. Segundo as teorias do falocentrismo, o homem cis não pode ser falo, ele só pode ter o falo. O falo garante que ele seja visto como homem, e a ideia de “ser homem” na sociedade cisgênera equivale a “ser heterossexual”, e as masculinidades não heterossexuais fogem da inteligibilidade hegemônica, e constituem masculinidades clandestinas (BUTLER, 2018). Mas ser “homem, mulher, heterossexual, homossexual, cis, trans”, são categorias constituídas sempre numa relação social. A sua identidade é legitimada pelas outras pessoas da sociedade, quando elas reconhecem sua validade. Um homem é considerado homem por outras pessoas, sozinho ele também pode se auto-considerar homem, mas geralmente é diante de outras pessoas que sua identidade é legitimada socialmente. E para ser “homem” ele precisa provar para outros membros da sociedade que além de ser masculino, ele é hétero. Para provar isso, ele tem que ser visto socialmente, praticando a heterossexualidade, ou seja do lado de uma mulher que seja considerada inteligível pela matriz cisgênera e branca. Esta é a lógica da matriz cisgênera e heterossexual, à qual Butler chama de “heterossexualidade compulsória”. Caso um homem cis seja visto em público beijando outro homem, então ele deixa de ser considerado homem, pelos outros membros do grupo social hegemônico. Tudo isso parece muito complicado, como se as pessoas fossem obrigadas a seguir essa lógica, de fato elas são, quando fogem desta lógica elas são varridas para as margens da sociedade, mas isso, por que ela é imposta com base em um monte de discursos naturalizados e macabros, mas que por sua hegemonia acaba estruturando a sociedade. Quem tenta quebrar a lógica da matriz cisgênera e hetero-normativa acaba sofrendo as repressões que chamamos de LGBT-fobia, e por esta razão, a matriz cisgênera deve ser destituída de seu poder sob a estruturação de nossas relações sociais.

Mas o que acontece, é que muitos homens cis-heterossexuais se sentem atraídos por mulheres trans, porém, estas não são convencionalmente consideradas mulheres inteligíveis pela sociedade cis. Caso eles sejam vistos publicamente do lado delas, isso pode representar uma ameaça à masculinidade deles. Mesmo que eles realmente se sintam atraídos pelas mulheres trans, e as considerem mulheres, pois afinal de contas, elas são mulheres, as redes de significados hegemônicas da sociedade não são compatíveis com estas corpos, justamente

---

<sup>10</sup> De tecido orgânico ou inorgânico.

<sup>11</sup> Isso não quer dizer que eles não sofrem transfobia, pois existe uma masculinidade hegemônica e as masculinidades clandestinas, assim como também existem feminilidades hegemônicas e clandestinas.

por que apesar de não terem o falo, elas têm ou tiveram o pênis. E embora seja esta coisa nas mulheres trans que muitas vezes causa atração em homens, pois, etnograficamente é possível perceber que muitos homens heterossexuais, não sentem atração pelo pênis de um homem cis, mas sentem pela pau de uma mulher trans, por que o que os atraí, não é o falo e sim a pau, a feminilidade que existe por detrás do pênis de uma mulher (CAMPUZA, 2008; PASSOS, 2016; MIGUEL, 2016; ZAMPIROLI, 2017; JUNIOR, 2017; KULICK, 2008; ARARUNA, 2018; GALLI, 2013; AMARAL, 2017).

As mulheres trans não tem o falo, e também não conseguem o ser. Quando um homem cis hetero é visto publicamente se relacionando com uma mulher cis, então ele prova para as outras pessoas que ele é cis, porque o que garante isso é a mulher cis que está do lado dele, mesmo que ele nem se sinta atraído por ela. Por isso, se diz que a mulher cis não tem o falo, mas pode ser o falo, ou seja, em teoria ela não tem o falo, por que não precisa ser vista do lado de uma mulher para provar que é heterossexual, afinal se o fizer, ela é considerada lésbica. E quando se diz que o homem cis tem o falo, não se diz que ele tem um pênis, mas que ele tem signos que garantam sua cis-heteromasculinidade, ou seja, uma mulher do seu lado.

As mulheres trans, por não serem convencionalmente consideradas mulheres legítimas pela sociedade transfóbica, são impossibilitadas de estabelecerem a relação de ser o falo, talvez por esta razão os homens cis as procurem no sigilo da prostituição, exceto nos casos em que uma mulher trans possa esconder sua transgeneridade. Pois ali podem satisfazer seu desejo e fetiche pelas corpos delas, ao mesmo tempo em que pagam pelo silêncio delas, que muitas vezes sem ter outras formas de viver, se submetem a estas relações (PASSOS, 2016; MIGUEL, 2016; ZAMPIROLI, 2017; AMARAL, 2017). Neste caso, a hipersexualização que gera o assédio sexual, as perseguições nas ruas, os estupros entre outras violências, também legitima a prostituição como uma instituição social estruturada pela transfobia e pelo falocentrismo. Da mesma forma, as mulheres trans geralmente enfrentam o limbo afetivo, pois ao contrário das mulheres cis, não conseguem estabelecer relações afetivas com seus parceiros<sup>12</sup>, isto é evidente, quando falamos das mulheres trans heterossexuais<sup>13</sup>. Justamente, por que suas corpos são convencionalmente consideradas abjetas e ininteligíveis para a matriz cisgênera, e também por que o fenômeno do falcentrismo é associado às masculinidades frágeis.

## 6. CONCLUSÃO

---

<sup>12</sup> Evidente que existem mulheres trans que tem parceiros afetivos, mas não é algo comum, e quando acontece, geralmente são mulheres trans brancas que se cisgenerizaram por meio de procedimentos cirúrgicos, evidenciando como a transfobia e o racismo geram a solidão de mulheres trans brancas e pretas, e de mulheres cis pretas.

<sup>13</sup> É muito mais comum encontrar mulheres trans lésbicas se relacionando afetivamente e publicamente, o que não significa que elas também não sofram com a solidão e a hipersexualização causada pela transmisoginia, isso apenas mostra como as opressões e resistências são complexas e diversas.

É necessário destruir o falocentrismo e sua matriz cis-heterossexual, e construir formas de significação de corpos que sejam fluidas e permitam que as pessoas sejam desejadas e amadas de forma saudável mono e poligamicamente<sup>14</sup>, e não alvo de discursos de ódio. Precisamos compreender o poder que as coisas têm ao constituírem nossos corpos, por que se ignoramos o poder das coisas, então elas nos domesticam e nos cegam perante as estruturas alienadoras da sociedade, transformando através de performances, nossos corpos-coisas em tecnologias de poder. Ter consciência deste poder, permite que possamos modificar as significações das coisas, para que elas não nos oprimam e para que nós também não nos tornemos opressores inconscientes, reproduzindo discursos hegemônicos de ódio contra nós ou outrem.

O breve exercício que apresentei sobre a hipersexualização e o limbo afetivo, mostra como estes fenômenos começam em coisas cotidianas como o falo e a pau, e terminam em estruturas sociais complexas capazes de legitimar violências contra uma população, a tal da transmisoginia e o transfeminicídio, diversos fenômenos humanos na nossa sociedade, são na realidade complexas redes de coisas se atravessando. Mas mesmo as redes hegemônicas sempre têm coisas transbordando e criando redes clandestinas, de resistência e de mudança. Ao apresentar essa reflexão aqui, além de combater a transfobia, provoca a arqueologia, para que ela compreenda as possibilidades de pesquisar as coisas cotidianas e o poder que temos de questionar nossas formas de vida social, não apenas como um mero capricho acadêmico, mas como conhecimentos politicamente e criticamente engajados, capazes de questionar as desigualdades sociais, suas estruturas e funcionamentos, suas naturalizações e violências, e a vida das coisas! Por isso finalizo este artigo com uma imagem que lhe desconerte, “A Mulher com Pau”.

Imagem 1: A Mulher com A Pau. Tinta aquarela sob folha de papel “soft grain” de 250g/m<sup>2</sup>, tamanho A4.



FONTE: Artista: Violet Baudelaire Anzini, 2020. Minha coleção particular de obras de arte.

<sup>14</sup> Embora a monogamia seja compulsória em nossa sociedade, para as mulheres trans acontece o reverso e a poligamia se torna compulsória em função destes fenômenos.

## REFERÊNCIAS

- AMARAL, Marília dos Santos. Te Desafio A Me Amar: desejo, afeto e a coragem da verdade na experiência dos homens que assumem relacionamentos com as travestis e mulheres trans. Tese de Doutorado: Universidade Federal de Santa Catarina, Programa De Pós-Graduação em Psicologia. Toneli, Santa Catarina, 2017.
- ALVES, Daiana Travassos. SCHANN, Denise Pahl. Os bancos de cerâmica marajoara: seus contextos e possíveis significados simbólicos. In: *Amazônica* 3 (1): 108-141, 2011
- ARARUNA, Maria Léo Fontes Borges. O direito à cidade em uma perspectiva travesti: uma breve autoetnografia sobre socialização transfeminina em espaços urbanos. In: *Periódicus*, Salvador, n. 8, v. 1, nov.2017-abr. 2018.
- BARRETO, Cristiana Nunes Galvão de Barros. Meios Místicos de Reprodução Social: arte e estilo na cerâmica funerária da amazônia antiga. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, MAE – USP. São Paulo, 2008.
- BENAVIDES, Bruna. G., & NOGUEIRA, Sayanara. N. B. (orgs). Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2019. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2020
- BINFORD, Lewis. R.; BINFORD, Sally. R. A preliminary analysis of functional variability in the Mousterian of Levallois facies. In: *Recent Studies in Paleoanthropology*, Ed. J. D. Clark e F. C. Howell. *American Antiquity*, v. 68, n. 2, pt. 2, 1966.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Ed. 16, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2018.
- CAMPUZANO, Giuseppe. Recuperação das Histórias Travestis. Pag. 81 – 91 In: *Questões de Sexualidade: ensaios transculturais*, Pág. 81-91. Rio de Janeiro, ABIA, 2008.
- CONNELL, Raewyn. *Gênero em Termos Reais*. nVersos, São Paulo, 2016.
- COSTA, Luis Arthur. FONSECA, Tânia Mara Galli. Do Contemporâneo: o tempo na história do presente. In: *Arquivos Brasileiros de Psicologia*. v. 59, n. 2, 2007.
- COURTINE. Jean-Jacques. *Decifra o Corpo: pensar com Foucault*. Tradução de Francisco Morás. Petrópolis, RJ. Vozes, 2013.
- FAUSTO-STERLING, Ann. The Five Sexes: why male and female are not enough. In: *The Sciences March/April* 1993, p. 20-24.
- FORGET, Hélène., & COHEN, Henri. Life afterbirth. The influence of steroidhormones on cerebral structure and function is not fixedprenatally. *BrainCog*, 1994.

FERNANDES, Estevão Rafael. Homossexualidades Indígenas y Descolonialidad: algunas reflexiones a partir de las críticas two-spirit. In: Tabula Rasa, núm. 20, Pag. 135-157. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia. 2014.

GALLI, Rafael. Roteiros sexuais de transexuais e travestis e seus modos de envolvimento sexual-afetivo. 2013. 212 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

GONTIJO, Fabiano. Intersexualidade, Bioantropologia/Bioarqueologia e poder: uma narrativa biográfica amazônica. In: Revista Bagoas - Estudos Gays: gênero e sexualidades. V. 12 N. 18. 2018.

HARTTMANN, Gabby. Nem Ela Nem Ele. por uma arqueologia (trans\*) além do binário. In: Rev. Arqueologia Pública, V. 13, N. 1, Campinas, SP. 2019.

INGOLD, Tim. Trazendo as Coisas de Volta à Vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. In: Horizontes Antropológicos, ano 18, n. 37, p. 25-44, Porto Alegre, jan./jun. 2012

JESUS, Jaqueline de Gomes. Feminismo e Identidade de Gênero: elementos para a construção da teoria transfeminista. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013.

JOHNSON, Matthew. Teoría Arqueológica: una introducion. 1ª edición. Barcelona: Editora Ariel, 2000.

JUNIOR, Ribamar José de Oliveira. Travesti na Periferia do Capitalismo: Arranjos entre Abjeção, Mídia e Necropolítica. In: Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XIX Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste – Fortaleza - CE – 29/06 a 01/07/2017

KULICK, Don. Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil. [1998]. Tradução de Cesar Gordon. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

LAQUEUR, Thomas Walter. Inventando o Sexo. corpo e gênero dos gregos á Freud. tradução Vera Whately. - Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2001.

MIGUEL, Luiz Henrique. O beijo das travestis: amor e geracionalidade entre travestis do interior de São Paulo. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017.

MILLAR, Susan Bolyard. On Interpreting Gender in Bugis Society. In: American Ethnological Society, V. 10, 1983.

MILLER, Daniel. Trecos, Troços e Coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro, Zahar, 2013.

PASSOS, Maria Clara Araújo. A solidão da mulher trans negra. In: Problemas de Gênero: Carla Rodrigues, Luciana Borges, Tania Regina Oliveira Ramos (Org.). Rio de Janeiro: Funarte, 2016.

PEARSON, Marlys. MULLINS, Paul L. Domesticating Barbie: an archaeology of arbie material culture and domesticideology. In: International Journal of Historical Archaeology, Vol.3, No. 4, 1999.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é Método. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014

ROMERO, María Sanches. Arqueología y Género. Granada: Editorial Universidad de Granada. p. 13 -51. 2005

RUIBAL, Alfredo González. Time to Destroy: an archaeology of supermodernity. In: Current Anthropology. Volume 49, Number 2 | April 2008.

SILVA, Antônio Carlos da. As Teorias do Signo e as Significações Linguísticas. 2003

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: Educação & Realidade, v.18, n.2, jul./dez. 1990

TRIGGER, Bruce, G. História do Pensamento Arqueológico. 2ª Edição. Brasil: Odysseus, 2011.

VASSOLER, Odair José Petri. No Tempo em que as Bonecas Chefiavam: funções políticas para um artefato antropomorfo. In: Revista Labirinto, Porto Velho-RO, Ano XV, Vol. 22, p. 300-310, 2015.

VELHO, Gilberto. Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. 1ª ed. Zahar, 1981.

WISNIEWSKI, Amy. B., & MIGEON, Claude. J. Sexual Differentiation: From Genes to gender. In: Hormone Research, 1998, pág. 245 – 251.

ZAMPIROLI, Oswaldo. Amores Subterrâneos: Família e conjugalidades em trajetórias de prostitutas trans-travestis. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017.