
**NEM ELA NEM ELE.
POR UMA ARQUEOLOGIA (TRANS*) ALÉM DO BINÁRIO.**

Gabby Hartemann

RESUMO

Pode a arqueologia produzir conhecimento sobre gênero(s) que não mantenha pessoas trans na condição de anomalia? Tendo em vista o incrível e permanente silêncio na ampla literatura arqueológica no que concernem as existências e corpos fora de binarismos macho/fêmea e homem/mulher, este trabalho aponta para a necessidade de construirmos uma crítica *queer* no âmbito da produção de conhecimento da arqueologia que *transcenda* esses binarismos modernos ocidentais. A partir de uma investigação da literatura arqueológica, procura-se enxergar as formas com as quais o tema da não-binariedade de sexo e de gênero tem sido tratado, bem como pretende-se dar visibilidade a caminhos alternativos sendo traçados. O olhar trans proposto nesta reflexão afirma-se enquanto esforço que visa fortalecer uma arqueologia *queer* brasileira disposta a distanciar-se de discursos hegemônicos sobre o que constitui a normalidade.

PALAVRAS-CHAVE: trans; teoria queer; gênero; sexo; teoria arqueológica.

ABSTRACT

Can archeology produce knowledge about gender (s) that does not maintain trans people in the condition of anomaly? Aware of the incredible and permanent silence in the ample archaeological literature regarding existences and bodies outside the male/female and man/woman binarisms, this work aims at constructing a queer critique within archeological knowledge production that *transcends* these modern western binaries. Based on an investigation of the archaeological literature, the aim is to see the ways with which the theme of sex and gender non-binarisms has been treated, as well as to give visibility to alternative paths being traced. The trans gaze proposed in this reflection is affirmed as an effort to strengthen a Brazilian queer archeology willing to distance itself from hegemonic discourses on what constitutes normality.

KEYWORDS: trans; queer theory; gender; sex; archaeological theory.

RESUMEN

¿Puede la arqueología producir conocimiento sobre género(s) que no mantenga a personas trans en la condición de anomalía? En vista del increíble y permanente silencio en la amplia literatura arqueológica en lo que conciernen a las existencias y cuerpos fuera de binarismos macho / hembra y hombre / mujer, este trabajo apunta a la necesidad de construir una crítica queer en el ámbito de la producción de conocimiento de la arqueología que trascienda esos binarismos modernos occidentales. A partir de una investigación de la literatura arqueológica, se busca ver las formas con las cuales el tema de la no binariedad de sexo y de género ha sido tratado, así como se pretende dar visibilidad a caminos alternativos siendo trazados. La mirada trans propuesto en esta reflexión se afirma como un esfuerzo que busca fortalecer una arqueología queer brasileña dispuesta a distanciarse de discursos hegemónicos sobre lo que constituye la normalidad.

PALABRAS CLAVE: trans; teoria queer; gênero; sexo; teoria arqueológica.

Duas crianças brincando no chão da sala. No sofá, ao lado delas, uma pessoa adulta de olhos semi-fechados, cochilando, cansada do dia de trabalho doméstico pesado pelo qual acabou de passar. As crianças, felizes, tiram todos os brinquedos da cesta e decidem usar todos na brincadeira. Elas seguram personagens e bolas coloridas, colocam todas essas coisas em cima do próprio corpo, sem ninguém do lado de fora da brincadeira poder entender os significados que esses trecos recebem no mundo imaginário/imaginado que estão vivenciando. Uma das duas crianças coloca uma fita rosa em cima da cabeça. Imediatamente, a pessoa adulta abre os olhos e diz: "tira isso da cabeça, não pode, é de menina." Acabou a brincadeira.

Este episódio aconteceu no momento em que estava tentando convencer-me a formalizar, pelo viés dessa escrita formal que a academia tanto valoriza, alguns pensamentos difusos e raivosos sobre questões de **gênero** e de **sexo** na arqueologia.

Eu sou uma pessoa trans não-binária. O presente artigo surge a partir desse meu lugar de fala, dessa minha forma de existir no mundo. Ciente de que a grande maioria dxs leitorxs deste texto não são transgênerxs, acho necessário explicitar algumas noções básicas antes de continuar.

Nas sociedades influenciadas pelo sistema de pensamento moderno ocidental, somos todxs classificadxs 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 atribuído¹.

Assim, alguns de nós nos entendemos enquanto **homens trans** e **mulheres trans**. Para outrxs, essas categorias de gênero binárias não correspondem a nossa forma de ser no mundo. Nós temos nos afirmado como **pessoas trans não-binárias** de forma mais ampla, ou ainda com categorias específicas mais adequadas a nossas vivências de gênero. Somos pessoas agêneras, bigêneras, genderqueer, transmasculinas, transfemininas, travestis, transvestigêneras, fluídas no gênero, transviades, sapatrans, entre múltiplas outras categorias que usamos hoje.

¹ O termo usado para referir-se a pessoas que se adequam com essa atribuição de gênero ao nascimento é **cisgênero** (abreviado cis).

Gênero não é um tema de pesquisa para mim. Enquanto pessoa trans não-binária, minha relação com gênero é ligada a uma luta diária para existir socialmente em um mundo eurocêntrico, colonizado, racista, sexista, transfóbico onde minha existência corporificada é patologizada, fetichizada, ridicularizada e ameaçada. Porém, escrevo aqui para ocupar este espaço de produção da ciência e deixar marcas nossas, para penetrar com nossos corpos transviados e nossas ideias desprezadas a instituição científica monopolizada por homens cis brancos, para subverter suas normas que têm nos colocado na categoria de objeto de estudo.

Preciso ressaltar que este texto não tem como objetivo demonstrar a existência em outros tempos e outros lugares de pessoas cujas existências são entendidas em termo de sexo e gênero além das categorias binárias do discurso moderno-ocidental. Existimos. Sempre estivemos aqui. Os meus objetos de estudo aqui são pessoas cis brancas acadêmicas, junto com seus discursos sobre nós.

Ao serem particularmente centrais na legitimação das estruturas de poder contemporâneas, faz-se interessante analisar os discursos da ciência moderna ocidental sobre o passado. Assim, a proposta aqui é investigar o que arqueólogxs dizem, bem como o que não dizem, sobre as pessoas cujas existências eram/são entendidas além dos binarismos de sexo e de gênero, pessoas que *aqui* e *hoje* fariam parte da minha comunidade. Articulo este texto em torno dos diversos sentimentos que surgiram em mim, ao longo desta empreitada.

SATISFAÇÃO: ROMPENDO COM UM SILÊNCIO?

Com a emergência da teoria crítica feminista na arqueologia, disciplina científica tradicionalmente pensada por e para homens cisgêneros brancos, o tema de gênero começa a ser tratado de maneira mais rigorosa. Revela-se o viés androcêntrico com o qual as interpretações dos contextos arqueológicos têm sido feitas, bem como a influência deste viés para a elaboração de problema de pesquisa (CONKEY, 1993; CONKEY & GERO, 1997; RIBEIRO, 2017). O hipermasculinismo como princípio definidor da prática social arqueológica também vem a ser questionado no âmbito dessa crítica.

A chegada subsequente da teoria *queer* na pesquisa arqueológica adiciona mais uma dimensão para re-pensar criticamente as formas clássicas de estudar e falar sobre o passado, principalmente através da vontade de romper com as normas heteronormativas projetadas nas interpretações de contextos arqueológicos (ALBERTI, 2013; BENAVIDES, 2002; DOWSON, 2000, 2009; COBB, 2005; VOSS, 2000; 2009). Conforme afirmado pelo

arqueólogo estadunidense Thomas Dowson, um dos pioneiros do campo da arqueologia queer norte-americana,

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, 2000:165, minha tradução²).

Assim, as críticas feminista e queer revelam-se fundamentais para um movimento de revisão dos discursos da arqueologia sobre gênero, sexo, corporalidade, ao evidenciar as múltiplas projeções das categorias modernas ocidentais para perceber os seres, seus corpos e suas relações nas interpretações dos passados e das pessoas não-modernxs e não-ocidentais. Como explicado pelxs pesquisadorxs brasileirxs Fabiano Gontijo e Denise Schaan, "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 2017:58).

Tal como sublinhado pela arqueóloga Rosemary Joyce, a influência do pensamento de Judith Butler, teórica estadunidense mais conhecida por seu aporte na teoria queer, contribui diretamente a desconstruir as noções de sexo como dado biológico e de gênero como socialmente construído no âmbito dessas abordagens teóricas da arqueologia.

(...) ela argumentou que a performance de gênero produziu, como um dos seus efeitos, uma impressão da prioridade do sexo (Butler 1990: 7). A ilusão de que o corpo é um dado natural é, portanto, um subproduto do discurso sobre a materialidade corporal dentro da sociedade (Butler 1993: 1-16). Isso não representa uma evasão da materialidade dos corpos, mas sim uma percepção crítica de que sempre experimentamos nosso corpo através da mediação de conceitos culturais. (JOYCE, 2007:84, minha tradução)

Vale ressaltar que a aceitação não só do gênero, mas também do sexo dito biológico enquanto construções sociais, constitui uma dificuldade de extrema importância para arqueólogxs, xs quais têm considerado essas duas categorias como centrais para suas análises e suas teorias. A arqueóloga queer estadunidense Barbara Voss elabora sobre este fato:

² A palavra *queer* tem sido traduzida em português como **transviado/transviada** ou **cuir**. Tenho adotado **transviado/a**.

Desconstruções de sexo e gênero desestabilizam precisamente as categorias (por exemplo, macho, fêmea, mulher e homem) que são necessariamente invocadas para modelar mundos sociais engendrados do passado. O medo de apagar ou comprometer o "gênero" como uma categoria de análise arqueológica pode explicar a aparente relutância de muitos pesquisadores arqueológicos em se engajar consistentemente e criticamente com a teoria queer. (VOSS, 2000:186, minha tradução)

Porém, ao longo da minha investigação, e ao contrário da minha expectativa, deparo-me com a existência de uma multiplicidade de trabalhos arqueológicos, fundamentados nas críticas feminista e queer, que repensam **teoricamente** questões de gênero, de sexo e de sexualidade além dos binarismos da ontologia moderna.

Desta forma, o arqueólogo britânico Benjamin Alberti recomenda uma abordagem das representações iconográficas que vá além das análises em função da divisão sexo/gênero:

Ir além da divisão sexo/gênero significa que o que os arqueólogos investigam ou a qual têm acesso é a materialização de um conceito de sexo dado por poderes reguladores e normativos, ao invés de um código cultural que é definido sobre um corpo sexuado e ontologicamente intacto e 'natural'. Obviamente, a forma com a qual as sociedades do passado entendiam os corpos não deveriam ter se baseado em uma distinção entre sexo e gênero. No entanto, reconhecer que a estilização dos corpos produz o efeito de uma certa forma nesses corpos pode fornecer pistas sobre como as sociedades do passado conceberam e deram sentido a seus corpos. Se as categorias "macho" ou "fêmea" existiam, ou se davam às características físicas do sexo a mesma importância em suas categorizações, isso depende de cada investigação arqueológica determinada. (ALBERTI, 1999:60, minha tradução)

A partir de uma reflexão sobre a arte figurativa da Idade do Bronze em Knossos, na Creta (Grécia), Alberti evidencia as fraquezas de muitas das análises iconográficas prévias, as quais criaram uma série de interpretações da sociedade e da religião minoicas decorrendo diretamente da dicotomia macho/fêmea, ao exemplo das oposições binárias entre sagrado/profano, virilidade/reprodução ou ainda de homens e mulheres adotando atividades opostas ao longo da sua vida (1999:61). O problema dessas análises, segundo Benjamin Alberti, é que os critérios para determinar o sexo dos personagens da arte, tais como o uso das cores vermelho para os homens ou do branco para as mulheres, ou ainda o tipo de roupa, não são sistemáticos, e aparecem na arte vários "casos ambíguos" pintados com as duas cores ou usando uma combinação das vestimentas (1999:62).

Não obstante, esses números desafiam uma divisão binária bem definida de corpos baseados em características sexuais. Claramente, as diferenças

fora de um simples binário masculino-feminino são representadas nas imagens. Proponho que os chamados casos ambíguos são apenas ambíguos se assumirmos uma classificação global em uma divisão binária masculina-feminina estrita. (ALBERTI, 1999:62, minha tradução)

Concluindo timidamente o artigo com a frase seguinte,

Talvez o sexo - masculino e feminino - nem sempre tenha sido considerado como uma medida "natural" de categorização de corpos, e que os órgãos genitais nem sempre tenham sido considerados centrais para a identidade do corpo. (ALBERTI, 1999:66, minha tradução)

Da mesma forma, a arqueóloga brasileira Denise Schaan evidencia a necessidade de focar nas categorias êmicas ligadas às relações sociais dos contextos estudados, sendo que **gênero pode não ser uma delas.**

Em sociedades tribais ou tradicionais, o gênero pode ser usado para organizar trabalho formal ou estabelecer hierarquia. Mas quando o gênero não é usado como uma instituição social, quando ser homem ou mulher não é um pré-requisito para pertencer a grupos sociais exclusivos ou para desenvolver papéis sociais, o gênero pode não existir. Ao investigar as sociedades tradicionais, qualquer opressão, falta de poder ou agência que percebemos no nível individual não pode ser avaliada com base no gênero, a menos que as relações sociais sejam enquadradas como tal. (SCHAAN, 2006:55, minha tradução)

Como indicado por Denise Schaan, várias sociedades são organizadas em torno de categorias de idade, classe, status, ou segundo grupos de parentesco, e não de acordo com o formato das genitálias das pessoas. Exemplificando este fato, no seu livro *"A invenção das mulheres: fazer um sentido africano dos discursos ocidentais sobre gênero"* a pensadora iorubá Oyèrónkẹ Oyěwùmí descreve relações sociais na sociedade iorubá pré-colonial que eram organizadas em função da senioridade e do parentesco (OYĚWÙMÍ, 1997). A partir de uma reflexão baseada em vários exemplos, dentro dos quais o fornecido por Oyěwùmí, Denise Schaan afirma assim:

Eu não acho que o gênero como uma categoria de análise deva ser abandonado ou deixado de lado em alguns casos. No entanto, a ênfase excessiva do gênero como identidade individual deve ser abandonada em favor de abordagens mais sociais e históricas. O gênero como categoria de análise deve ser reenquadrado e investigado como um conceito culturalmente significativo que, dentro de circunstâncias históricas, pode ser usado para justificar relações sociais hierárquicas. A dinâmica da cultura e os processos históricos constituem o meio em que o estudo do gênero pode encontrar seu lugar. (SCHAAN, 2006:56)

Essa necessidade de pensar além das categorias modernas de sexo e de gênero binários mostra-se particularmente urgente para a análise iconográfica de estatuetas consideradas antropomórficas. Vários pesquisadores admitem a dificuldade de atribuir sexo

e gênero a essas representações que desafiam as categorias binárias modernas e não se encaixam nos pressupostos cisnormativos e heteronormativos de pesquisadorxs contemporâneos (KNAPP & MESKELL, 1997; PRESTON-WERNER, 2008; UGALDE, 2017).

Da mesma forma, a análise de túmulos e bens de enterro, quando efetuada ou re-lida através de um prisma crítico feminista e queer, também cria confusão na tentativa de atribuir uma identidade modernamente aceitável, ou seja um gênero/sexo estável, a exemplo do caso do enterro da Lady de Cao, indivíduo de status elevado na sociedade Moche, enterrado com duas armas de ouro nas mãos, à imagem de outros enterros de "senhores"... e identificado como de sexo feminino (WEISMANTEL, 2013:325). Da mesma forma, as "Sacerdotisas", indivíduos enterrados com uma quantia importante de bens, sem armas, mas com um cálice de ouro dito ter importância religiosa, e geralmente identificadas nos túmulos como mulheres, contam com indivíduos analisados como sendo de sexo masculino (WEISMANTEL, 2013:325). Neste contexto, são questionadas de novo as identidades de gênero atribuídas às pessoas conforme o uso de certos tipos de artefatos baseadas nessa dicotomia de gênero, identificando primeiro as coisas dos homens (artefatos ligados à guerra, à caça, etc.), e por oposição às coisas das mulheres (uso doméstico) (JOYCE, 2007:87).

Vale destacar aqui o trabalho da bioarqueóloga estadunidense Pamela Geller (2005, 2009) bem como sua honestidade intelectual. Ao propor uma abordagem queer da análise bioarqueológica, Geller mostra que a atribuição de um sexo biológico a restos humanos, tal como ensinada atualmente pela antropologia física, depende na sua maioria do grau de certeza dx analista em relação a categorização em oposições binárias macho/fêmea (2005:598). Da mesma forma é a impossibilidade da pessoa analisando colocar o indivíduo dentro desses padrões binários, culturalmente inscritos na ontologia moderna que determina a colocação na categoria "ambíguo" (2005:599).

Esse procedimento não só contribua diretamente em patologizar as existências passadas e presentes de indivíduos que não se encaixam nas taxonomias modernas de determinação de sexo (taxonomias criadas por um discurso médico-jurídico ocidental reforçado no século 19) tais como as pessoas intersexo, as quais representam 2% dos nascimentos (GELLER, 2005:601); bem como também reproduz uma violência colonial através do apagamento das existências corporificadas pré-modernas e pré-coloniais entendidas hoje como não-binárias no gênero.

Porém, alguns arqueólogos escolhem fazer dessas pessoas o centro do seu estudo, a exemplo da estadunidense Sandra Hollimon (1997, 2000, 2006, 2015) que escolheu pesquisar os chamados "**terceiros ou quartos gêneros**" indígenas norte-americanos.

Em virtude da associação entre poder sobrenatural e variação de gênero, a maioria das culturas nativas americanas considera indivíduos de terceiro gênero dotados de capacidades ou qualidades especiais. Estes são frequentemente manifestados em papéis rituais que são únicos para o terceiro gênero. Um exemplo é a *winkte* Lakota, que pode ter habilidades de cura e é doador de apelidos secretos e propícios para crianças. Quando as pessoas do terceiro gênero são especialistas em artesanato, seu trabalho é geralmente considerado da mais alta qualidade e mais desejável, porque a habilidade foi conferida pela sanção sobrenatural. As planícies indianas de terceiro gênero que sonhavam com a figura sobrenatural *Double Woman* eram artistas que produziam o tradicional bordado de pena de porco-espinho que era o mais procurado em suas comunidades. (HOLLIMON, 2015:1355)

Assim, o trabalho de Sandra Hollimon fornece um exemplo concreto de possibilidades de abordagens arqueológicas que levem em consideração e se fundamentem nas categorias êmicas de gênero para pensar o passado e as pessoas.

Da mesma forma, vale mencionar também o trabalho dos arqueólogos estadunidenses Sharisse McCafferty e Geoffrey McCafferty (2009), os quais destacam a partir de uma análise etnohistórica as múltiplas identidades de gênero e status do México pré-colonial. Ao evidenciar as diferentes manifestões de gênero das divindades e dos humanos, as quais têm sido qualificadas de sexualmente ambíguas por arqueólogos, Sharisse McCafferty e Geoffrey McCafferty dão visibilidade à variabilidade das categorias passadas para entender os seres e suas relações indo além dos binarismos de sexo e de gênero.

FRUSTRAÇÃO: QUAL ACESSIBILIDADE? QUAL IMPACTO?

Além da pura existência desses trabalhos acadêmicos e teóricos que demonstram o caráter culturalmente construído dos binarismos sexo/gênero, qual é o verdadeiro impacto dessas críticas na arqueologia e na sociedade?

De fato, constata-se primeiramente que essxs pesquisadorxs feministas e queer ainda são ilhadxs em um oceano de produção do conhecimento reproduzindo androcentrismo, hetero- e cis-normatividade. Outro elemento particularmente importante no nosso contexto latino-americano é que a quase exclusividade desses estudos é publicada por pesquisadores de língua inglesa da América do Norte e da Europa. Ilustrando este problema, peço que xs leitorxs olhem para as referências que foram utilizadas para escrever este artigo e observem que a grande maioria é em inglês. Inseparável da barreira linguística, a barreira de classe constitui-se como um impedimento central para acessar essas críticas. O custo de acesso a essas publicações não contempla realidades financeiras fora dos contextos dos centros urbanos norte americanos ou europeus.

Faz-se necessário também jogar um olhar atento e crítico sobre parte da produção acadêmica que se reivindica como queer. Ao tentar dar visibilidade à sexualidade e à variabilidade dos desejos entre pessoas de diversos contextos histórico-culturais, desejos hoje entendidos como homoafetivos ou homoeróticos, empreitada que considero absolutamente legítima, algumas pesquisas acabam tentando colocar forçadamente em caixas identitárias atuais (gays, lésbicas, etc) uma variedade de existências que não necessariamente corresponderiam a essas identificações. Por exemplo, o entendimento clássico da antropologia sobre as pessoas de existências não-binárias (chamadas de terceiro gênero) era de que se tratava de uma "homossexualidade institucionalmente aceita". Essa agenda homonormativa (STRYKER, 2006:7) causa mais danos do que ajuda, por contribuir diretamente ao apagamento das nossas existências e à violência transfóbica.

Da mesma forma, o termo "ambíguo" usado para referir-se a existências sociais e corporificadas além de binarismos reproduz um discurso normativo considerando o que não se encaixa nas categorias modernas binárias como um erro, uma anomalia.

A maior fonte da frustração e da raiva profunda que sinto reside no deslocamento entre a existência dessas múltiplas críticas teóricas e a ausência de diálogo e de compromisso social dessxs pensadorxs cis com a população transgênera atual. Ao tomar conhecimento de tantos trabalhos teóricos evidenciando vários contextos histórico-culturais onde pessoas parecidas conosco não eram perseguidas e apagadas, demonstrando que nossas existências presentes não têm que ser patologizadas, me perguntei: onde estão vocês, pessoas cis, arqueólogxs, teóricxs, pensadorxs do gênero e da sexualidade quando nós estamos morrendo? O que vocês estão fazendo?

De fato, hoje, o discurso médico-científico moderno nos mata. Ao definir um corpo como supostamente "natural", legítimo, composto de um ou outro sexo biológico, macho/fêmea, associado diretamente com identidades fixas de homem/mulher, bem como comportamentos, desejos também associados com o "natural", categoria posta como exclusivamente legítima, a ontologia moderna legitima o aniquilamento de pessoas fora dessa norma.

O estabelecimento da verdade pelo discurso da ciência moderna ocidental, da qual a arqueologia faz ativamente parte, reproduz atualmente esse discurso normativo sobre sexo e gênero, e porquanto legitima o apagamento de pessoas cujos corpos e cujas existências sociais são patologizadas por serem entendidas como anomalia. A ciência ocidental constitui um lugar de disputas de poder, de estabelecimento de verdade, com um potencial transformador social. O silêncio e a ausência de ações concretas de pesquisadorxs participam da violência transfóbica, legitimam a nossa colocação no campo do anormal e nossas mortes.

O Brasil é o país que mais mata pessoas trans no mundo. Segundo dados levantados pela ONG Transgender Europe (TGEU) e reproduzidos no dossiê sobre os assassinatos e a violência contra pessoas trans em 2018 da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), 41% de todos os assassinatos de pessoas trans do mundo acontecem no Brasil (BENEVIDES & NOGUEIRA, 2019:6). O primeiro alvo desta violência são as travestis e mulheres trans, mas homens trans e pessoas masculinas também fazem parte das vítimas. Em 2017, foram 179 assassinatos de pessoas trans e em 2018, 163 sendo 158 travestis e mulheres transexuais, 4 homens trans e 1 pessoa não-binária, ressaltando que várias das mortes são subnotificadas pela mídia, invisibilizando muitas delas (BENEVIDES & NOGUEIRA, 2019:11). Também foram registradas 71 tentativas de homicídio contra pessoas trans (BENEVIDES & NOGUEIRA, 2019:27).

Os crimes contra pessoas trans demonstram uma violência extrema, hiperbolizada, diretamente associada com ações de ódio.

A associação que mais se repete é entre a agressão física, tortura, linchamento, afogamento, espancamento e facadas. 83% dos casos os assassinatos foram apresentados com requintes de crueldade como uso excessivo de violência, esquartejamentos, afogamentos e outras formas brutais de violência. (BENEVIDES & NOGUEIRA, 2019:23)

Além disso, até o tratamento dos crimes pela mídia constitui uma segunda morte ao não respeitar nomes e gêneros das pessoas assassinadas.

Além de mortas, têm suas histórias apagadas, seus nomes ignorados, suas identidades de gênero contestadas pela mídia, por suas famílias, que num último golpe, põe um nome na lápide que representa uma pessoa que já estava morta, mesmo em vida. (BENEVIDES & NOGUEIRA, 2019:8)
Há ainda matérias que expõem fotos dos cadáveres mutilados, o que é uma violação da imagem daquela pessoa, já brutalmente assassinada. (...) E mais, infelizmente, não são todos os órgãos de comunicação que publicam esse tipo de matéria, e quando publicam, fazem de forma transfóbica, coisificando, vulgarizando e marginalizando as pessoas travestis e transexuais. Na maior parte das reportagens sobre casos de assassinatos de pessoas trans, seus nomes sociais e gêneros são comumente desrespeitados. (BENEVIDES & NOGUEIRA, 2019:12)

Faz-se necessário destacar a interseccionalidade da violência transfóbica com outros dados relacionados a essas mortes e tentativas de homicídio ocorridas em 2018: 82% das vítimas eram pessoas negras e pardas e 72% vítimas eram profissionais de sexo, evidenciando assim as múltiplas dimensões das estruturas violentas criadas pelo discurso moderno ocidental, o qual categoriza algumas pessoas enquanto sujeitos, dignxs de respeito e de vida, e outras enquanto objetos, podendo e devendo ser aniquiladxs.

ESPERANÇA: UM OLHAR TRANS FORMADOR

Frente a esta cruel realidade, e principalmente nos tempos atuais de discussões em instâncias políticas em torno das cores azul e rosa, ou ainda sobre qual banheiro eu tenho que usar para fazer minhas necessidades, confesso que fica extremamente difícil acreditar no potencial para mudanças estruturais a partir dos espaços da academia e da produção de ciência. O episódio narrado no começo deste texto, sobre o policiamento de gênero das crianças brincando, é tão cotidiano quanto é trivializado por pessoas cis. Para nós, essas inúmeras ações cotidianas correspondem à uma onda imensa de criação da violência física e simbólica contra nossas existências.

Porém, alguns caminhos diferentes e propostas inovadoras fizeram-se visíveis, criando raízes de esperança dentro de mim. No nosso continente latino-americano, o projeto de pesquisa de Maria Fernanda Ugalde e Hugo Benavides, “Etnoarqueología de las identidades sexuales en el Ecuador prehispánico” em andamento desde 2016 (UGALDE,

2017:113; BENEVIDES, 2017), é fundamentado na colaboração com comunidades trans da costa equatoriana, e constitui um esforço crítico socialmente engajado.

No Brasil, quero destacar a densa revisão de literatura sobre teoria queer produzida por pesquisadorxs da Universidade Federal do Pará (UFPA) Fabiano Gontijo e Denise Schaan, a qual participa da acessibilidade dessa produção de língua inglesa ao público acadêmico brasileiro (GONTIJO & SCHAAN, 2017). O projeto de pesquisa da arqueóloga da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) Louise Prado, intitulado "Mapeando a noite: o universo travesti", em andamento desde 2016 e em colaboração com a população travesti de Pelotas, também representa uma promessa de mudança para nós ao evidenciar nossas demandas a partir das nossas narrativas.

Representando ainda mais uma conquista para nós, a monografia intitulada "Se eu comprei então é meu! Coisas do cotidiano e do prazer sexual para além da heteronormatividade" (2018) do primeiro arqueólogo transviado formado no Brasil, Shay Lenís de Los Santos Rodriguez na Universidade Federal do Rio Grande (FURG), realizada enquanto trabalho de conclusão de curso da graduação em arqueologia, dá visibilidade às nossas materialidades e às nossas próprias formas de perceber e entender nossas corporalidades.

Mas minha maior fonte de inspiração durante esta busca bibliográfica da produção acadêmica arqueológica surgiu do artigo da arqueóloga queer estadunidense Mary Weismantel (2013), intitulado "Para uma arqueologia trans: uma fúria queer através da Pré-história"³. Além de evidenciar múltiplos casos de pesquisas arqueológicas sobre pessoas de existências corporificadas além dos binarismos de gênero e de sexo, Mary Weismantel convida arqueólogxs a adotar um *olhar trans* nas suas formas de pensar e nas suas práticas.

O olhar trans na arqueologia não se define pela vontade de preencher o passado com pessoas entendidas como trans hoje e aqui. Em vez disso, o olhar trans na arqueologia permite enxergar nossos contextos de pesquisa além da cisnormatividade da ontologia moderna. O olhar trans é partir do princípio que nós existimos, é partir do princípio que nossas existências fazem parte integral da humanidade e se manifestaram de múltiplas

³ Minha tradução: *Towards a Transgender Archaeology: a Queer Rampage through Prehistory*

formas em diversos contextos histórico-culturais. O olhar trans é relacionado a pessoas cis fazerem um exercício constante de **autocrítica** ao longo da sua pesquisa ao se perguntarem se seus entendimentos de gênero não são projeções modernas. Ou seja, o olhar trans constitui uma proposta de verdadeiro compromisso social,

(...) uma determinação em derrubar a repressão sistemática de conhecimento que constitui uma forma de violência estrutural conduzida com as pessoas, do passado como do presente, que não se conformam com as normas contemporâneas de gênero (WEISMANTEL 2013:320, minha tradução).

Concordo com um ponto crucial da proposta de Mary Weismantel, o qual sublinha a necessidade da arqueologia queer de dialogar com a intelectualidade trans, invisibilizada nos espaços hegemônicos de produção de conhecimento, porém existente e resistindo. De fato, os discursos sobre o passado criados a partir da arqueologia queer têm um potencial de contribuir com as necessidades do campo interdisciplinar de estudos trans, tais como descritos pela acadêmica trans estadunidense Susan Stryker.

[o entendimento de que] "gênero", como é vivido, corporificado, experimentado, realizado e encontrado, é mais complexo e variado do que pode ser explicado pela ideologia binária de sexo / gênero atualmente dominante da modernidade eurocêntrica. (...) Os estudos trans, no seu melhor, são como outros campos acadêmicos interdisciplinares socialmente engajados, como estudos sobre deficiência ou teoria racial crítica que investigam questões da diferença incorporada, e analisam como tais diferenças são transformadas em hierarquias sociais - sem nunca perder de vista fato de que "diferença" e "hierarquia" nunca são meras abstrações; **são sistemas de poder que operam em corpos reais, capazes de produzir dor e prazer, saúde e doença, punição e recompensa, vida e morte.** (STRYKER, 2006:3, minha tradução, minhas ênfases)

Porém, este diálogo precisa ser verdadeiramente mútuo, precisa obrigatoriamente abrir espaços para nossas narrativas e nossas subjetividades corporificadas, sejam elas na rua ou na academia. Afinal, os estudos trans têm muito que oferecer a arqueologia, talvez mais do que a arqueologia tem a oferecer aos estudos trans. De fato, intelectuais trans têm refletido há muito tempo sobre questões de identidade corporificada, de significados corporais, de representação, do ser humano, do lugar do não-humano ou do monstruoso. (STRYKER, 2006; SERANO, 2007). A rejeição da ontologia moderna que cria um corpo natural, associada com um compromisso de descolonização do pensamento, foi adotada pela intelectualidade trans pela simples necessidade de fazer sentido das nossas existências, entendidas e afirmadas como doentes ou monstruosas pelo discurso científico moderno ocidental (MOMBAÇA, 2015).

Um olhar trans na arqueologia brasileira, cuja crítica queer está em fase de nascimento e ainda mais cheia de possibilidades TRANSformadoras, afirma-se como imprescindível pela dívida histórica que brasileiros têm com as travestis e a população trans de modo geral, dívida destacada pela intelectual travesti negra Maria Clara Araújo.

Se você, pessoa cis, deseja demonstrar empatia por nós, assuma uma posição de reparação e comece, desde já, a mudar sua omissão em relação às violências a que somos submetidas: crie possibilidades para nossa existência, lute pela garantia dos nossos direitos, cuide da nossa integridade física e psicológica, vigie nossos passos, nos pergunte se precisamos de algo, auxilie nossa trajetória, procure nos ajudar a, enfim, nos sentir bem e seguras em meio a vocês. O maior compromisso que pessoas cis podem ter conosco, população T, é o de reparar o dano histórico que causaram em nossas vidas. (ARAUJO, 2016:s/p)

A arqueologia queer brasileira, através das ações concretas e dos pensamentos **autocríticxs** dxs pesquisadorxs tanto **dentro** quanto **fora** da academia, deve assumir sua responsabilidade com a população trans, nos considerando como verdadeirxs clientes éticxs das suas produções de conhecimento, muito além do simples reconhecimento das nossas existências passadas e presentes.

Existimos, e ainda existiremos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Benjamin. Los cuerpos en Prehistoria: Más allá de la división entre sexo/género. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, Suplemento 3: p.57-67, 1999.

ALBERTI, Benjamin. Queer Prehistory: bodies, performativity, and matter. In: BOLGER, Diane. (org.). **A Companion to Gender Prehistory**. Maiden, Wiley-Blackwell, p. 86-107, 2013.

ARAUJO, Maria Clara. Brasileiros possuem uma dívida histórica com as travestis, 2016. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2016/12/08/brasileiros-possuem-uma-divida-historica-com-as-travestis/>> Acesso em: 01 fev. 2019

BENAVIDES, Hugo. The Representation of Guayaquil's Sexual Past: Historicizing the Enchaquirados. **Journal of Latin American Anthropology**, 7 (1). p. 68-103, 2002.

BENAVIDES, Hugo. "Transgéneros" en la costa ecuatoriana: una historia del presente evanescente. In: **TRANS*. Diversidad de identidades y roles de género**. Museo de América. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España. p. 119-123, 2017.

BENEVIDES, Bruna & Sayonara Naider Bonfim NOGUEIRA. Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais no Brasil em 2018. Associação Associação Nacional de Travestis e Transexuais Do Brasil (ANTRA) e Instituto Brasileiro Trans de Educação (IBTE). 2019. Disponível em: <<https://antrabrasil.org/mapadosassassinatos/>> Acesso em: 01 fev. 2019

CONKEY, Margaret. W. Making the connections: Feminist theory and archaeologies of gender. In: SMITH, Laurajane. (org.) **Women in archaeology: A feminist critique**, vol. 3. Canberra, Research School of Pacific Studies, p. 3-15,1993.

CONKEY, Margaret. W. & GERO, Joan M.. Program to Practice: Gender and Feminism in Archaeology. **Annual Review of Anthropology**, 26, p.411-437, 1997.

COBB, Hannah. Straight down the line? A queer consideration of hunter-gatherer studies in north-west Europe. **World Archaeology**, 37:4, p. 630-636, 2005.

DOWSON, Thomas A. Why Queer Archaeology? An Introduction. **World Archaeology**, 32, 2:, p.161-165, 2000.

DOWSON, Thomas A. Queer Theory Meets Archaeology: disrupting epistemological privilege and heteronormativity in constructing the past. In: GIFFNEY, Noreen& O'ROURKE, Michael. (orgs.). **The Ashgate Research Companion to Queer Theory**. Abingdon, Taylor Francis, pp. 277-294, 2009.

GELLER, Pamela L. Skeletal Analysis and Theoretical Complications. **World Archaeology**, v.37, n.4:, p.597-609, 2005.

GELLER, Pamela L. Identity and Difference: complicating gender in Archaeology. **Annual Review of Anthropology**, 38, p.65-81. 2009.

GONTIJO, Fabiano e SCHAAN, Denise. Sexualidade e Teoria Queer: apontamentos para a Arqueologia e para a Antropologia Brasileira. **Revista de Arqueologia**. V 30, n, 2, p. 51-70, 2017.

HOLLIMON, Sandra. The third gender in native California: Two-spirit undertakers among the Chumash and their neighbors. In C. Claassen and R. A. Joyce (eds.), **Women in Prehistory: North America and Mesoamerica**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, p.173–188, 1997.

HOLLIMON, Sandra. Archaeology of the 'aqi: Gender and sexuality in prehistoric Chumash society. In R. Schmidt and B. Voss (orgs.), **Archaeologies of Sexuality**. London: Routledge, p.179–196, 2000.

HOLLIMON, Sandra. The archaeology of nonbinary genders in Native North American societies. In: S.M. Nelson, (org). **Handbook of gender in archaeology**. Lanham, MD: AltaMira. p-435-450, 2006.

HOLLIMON, Sandra. Third gender. **The International Encyclopedia of Human Sexuality**, 1355–1404, 2015.

JOYCE, Rosemary. Embodied Subjectivity: Gender, Femininity, Masculinity, Sexuality. In: Lynn Meskell and Robert W. Preucel (orgs). **A companion to social archaeology**, Malden, MA: Wiley–Blackwell, p.82-95, 2007.

KNAPP, A. Bernard, & Lynn MESKELL. Bodies of Evidence on Prehistoric Cyprus. **Cambridge Archaeological Journal**, 7(2), p.183-204,1997.

MCCAFFERTY, Sharisse, D. & Geoffrey MCCAFFERTY. Alternative and ambiguous gender identities in Postclassic Central Mexico. In S. Terendy, N. Lyons and M. Janse-Smekal (orgs). **Que(e)rying Archaeology: Proceedings of the 37th Annual Chacmool Archaeological Conference**, The Archaeological Association of the University of Calgary, Calgary, Alberta. pp. 196-206, 2009.

MOMBAÇA, Jota. Pode um cú mestiço falar? 2015. Disponível em <<https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>> Acesso em 01 fev. 2019.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 256 p, 1997.
PRESTON-WERNER, Theresa. Breaking Down Binaries: Gender, Art, and Tools in Ancient Costa Rica. **Archaeological Papers of the American Anthropological Association**, Vol. 18, Issue 1, p. 49–59, 2008.

RIBEIRO, Loredana. Crítica feminista, arqueologia e descolonialidade. **Revista de Arqueologia**, [v. 30, n. 1, p. 210-234, 2017.

SCHAAN, Denise, P. Is there a need to (un)gender the past? **Gender and the Local-Global Nexus: Theory, Research, and Action Advances in Gender Research**, Volume 10, p.45–60,2006.

SERANO, Julia. **Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity**, Seal Press. 408 p., 2007.

STRYKER, Susan. 2006. "(De)Subjugated Knowledges. An Introduction to Transgender Studies." In: S. Stryker e Stephen Whittle (orgs). **The Transgender Studies Reader**, p.1-17. Routledge. New York.

UGALDE, Maria Fernanda. De siamesas y matrimonios: tras la simbología del género y la identidad sexual en la iconografía de las culturas precolombinas de la costa ecuatoriana. In: **TRANS*. Diversidad de identidades y roles de género**. Museo de América. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España. p.108-118, 2017.

VOSS, Barbara. Feminisms, Queer theories, and the archaeological study of past sexualities, **World Archaeology**, vol. 32 (2), p. 180-192, 2000.

VOSS, Barbara. Looking for gender, finding sexuality: a queer politic of archaeology, fifteen years later. In: S. Terendy, N. Lyons and M. Janse-Smekal (orgs). **Que(e)rying Archaeology: Proceedings of the 37th Annual Chacmool Archaeological Conference**, The Archaeological Association of the University of Calgary, Calgary, Alberta. p. 29-39, 2009.

WEISMANTEL, Mary. Towards a Transgender Archaeology. A Queer Rampage through Prehistory. In: S. Stryker y A. Aizura (orgs), **The Transgender Studies Reader 2**. Routledge. New York. p.319-334, 2013.

AGRADECIMENTOS

Modupé Orixá! A meu pai Obaluaiyê, que tem me cuidado e me protegido debaixo das suas palhas sagradas. A minha ancestralidade, de quem eu sou orgulhosamente a continuação nessa minha existência *queer*. A minha Yáyá Nalva de Oxum e a minha Yá Simone de Oyá que aprendem a me aceitar e me amar como eu sou. A Naiara Silva, minha inspiração para acreditar nas possibilidades de transformação concreta das nossas realidades. Ao Festival TransViva, que me transmitiu a força e a motivação necessárias para continuar a ocupar esses espaços do CISTema. A minha irmã de ancestralidade Thiane de Xangô pela revisão deste texto. À todas as pessoas trans que me inspiram cada dia. A Marsha P. Johnson e ao Senhor Lourival Bezerra de Sá.